

N12<523072445 021
ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Januar 1981
17. Jahrgang
Heft 1

CONCILIUM

Der Neokonservatismus: Ein gesellschaftliches und kirchliches Phänomen

E. J. Holland	Wirtschaftskrise bei den nordatlantischen Völkern
C. Lasch	Der konservative «Rückschlag» und der kulturelle Bürgerkrieg
G. Nivat	Der kulturelle Einfluß Solschenizyns
E. Grace	Ein sich vereinigendes Europa und die Kirchen
R. Laurentin	Charismatische Erneuerung neokonservativ?
P. Hebblethwaite	Polnische Kirche: Modell für Gesamtkirche?
P. Steinfels	Neokonservative in den USA
G. Baum	Neokonservative Kritik an den Kirchen
P. Richard	Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus
M. Fleet	Neokonservatismus in Lateinamerika
A. Rousseau	Krise der Fortschrittlichkeit bei Frankreichs Katholiken?
D. Sölle	Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden
M. Fahey	Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger
J. Kay	Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe?

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
17. Jahrgang · Heft 1 · Januar 1981

INHALT

VORWORT

Gregory Baum, Der Neokonservatismus: Ein gesellschaftliches und kirchliches Phänomen . . 1

BEITRÄGE

Edward Joseph Holland, Wirtschaftskrise bei den nordatlantischen Völkern 3
Christopher Lasch, Der konservative «Rückschlag» und der kulturelle Bürgerkrieg 9
Georges Nivat, Der kulturelle Einfluß Solschenizyns 13
Ed Grace, Ein sich vereinigendes Europa und die Kirchen 20
René Laurentin, Charismatische Erneuerung: Prophetische Erneuerung oder Neokonservatismus? 27
Peter Hebblethwaite, Kann die polnische Kirche ein Modell für die Gesamtkirche sein? 34
Peter Steinfels, Neokonservative in den Vereinigten Staaten von Amerika 41
Gregory Baum, Die neokonservative Kritik an den Kirchen 46
Pablo Richard, Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus 56
Michael Fleet, Neokonservatismus in Lateinamerika 62
André Rousseau, Gibt es eine Krise der Fortschrittlichkeit bei den Katholiken Frankreichs? Gegebenheiten und Annahmen 69
Dorothee Sölle, Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden . 74
Michael Fahey, Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger 79
Jeffrey Kay, Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe? 86

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie

Gregory Baum, Toronto

Mitglieder der Sektion

S. Acquaviva, Padua. J. Barry, Buffalo/N.Y. 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. W. McCready, Chicago. O. Massing, Hannover. R. McNamara, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Boston. A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago/Chile. J. Remy, Louvain-la-Neuve. K. Ryan, Columbus. R. Schoenherr, Madison. R. Siebert, Kalamazoo. A. Tornos, Madrid. J. Vanecko, Providence. J. Verscheure, Lille. C. Ward, Dublin.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

17. Jahrgang 1981

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Toronto. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Washington. 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. Nicolas Lash, Cambridge. René Laurentin, Paris. Johannes Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Düdingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. Karl Rahner, München. 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, Perdizes/São Paulo. Harald Weinrich, München.

GENERALSEKRETARIAT

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

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Religionssoziologie

G. Baum, Toronto.

Heft 2: Liturgik

D. Power, Washington.

Heft 3: Dogmatik

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

Heft 4: Praktische Theologie

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

Heft 5: Fundamentaltheologie

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

Heft 6/7: Heft «X»

G. Alberigo, Bologna. G. Gutiérrez, Lima.

Heft 8/9: Kirchenordnung

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

Heft 10: Ökumenik

H. Küng, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen.

Heft 11: Spiritualität

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

Heft 12: Moraltheologie

D. Mieth, Tübingen. J. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. *Themen und Vorworte*

Heft 1

Der Neokonservatismus: Ein gesellschaftliches und kirchliches Problem
Baum Gregory, Vorwort 1–2

Heft 2

Zeiten des Feierns
Power David, Vorwort 91–95

Heft 3

Gottvater?
Metz Johannes Baptist/Schillebeeckx Edward, Vorwort 173

Heft 4

Spannungen zwischen den Kirchen der Ersten Welt und der Dritten Welt
Elizondo Virgil/Greinacher Norbert, Haben wir wirklich «Kirchen der Dritten Welt»? 269–271

Heft 5

Nietzsche und das Christentum
Geffré Claude/Jossua Jean-Pierre, Vorwort 355–357

Heft 6/7

Wo steht die Kirche heute?
Alberigo Giuseppe/Gutiérrez Gustavo, Vorwort 441–442

Heft 8/9

Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?
Huizing Peter/Walf Knut, Vorwort 529–533

Heft 10

Wer hat das Sagen in der Kirche?
Küng Hans/Moltmann Jürgen, Vorwort 609–610

Heft 11

Franz von Assisi heute
Duquoc Christian/Floristán Casiano, Vorwort 687

Heft 12

Christliche Ethik: Uniformität, Universalität, Pluralität?
Pohier Jacques/Mieth Dietmar, Ethischer Pluralismus: Ein konfliktträchtiges Problem für den Katholizismus 759–763

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2. *Beiträge*[1]

Acerbi Antonio, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem veränderten historischen Kontext (6/7) 510–517
Albertz, Heinrich, Was meine ich, wenn ich das Vaterunser bete? (3) 264–265
Amalorpavadass Duraisamy, Die Armen ohne Stimme und ohne Macht (6/7) 482–488
Arns Paulo Evaristo, Gemeinschaft und Austausch zwischen den Kirchen (4) 335–341
Assamoi Georgette Odi, Die Begegnung der christlichen Moral mit der afrikanischen Familientradition (12) 794–800
Aubry André, Das Fest der Völker und die Aufsprengung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten (2) 153–160

Baum, Gregory, Die neokonservative Kritik an den Kirchen (1) 46–56
de Beer Francis, Der heilige Franziskus und der Islam (11) 696–706
Biser Eugen, Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich (5) 401–406
Blank, Josef, Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik (12) 814–819
Bobrinskoy Boris, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine orthodoxe Antwort (10) 625–629
Børresen Kari Elisabeth, Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche (6/7) 497–503
Boff Clodovis, Die Physiognomie der Basisgemeinden (4) 317–324
Ders., Die christliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis? (12) 775–780
Boff Leonardo, Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen? (10) 650–654
de Bourbon Parma-van Oranje Nassau Irene, Woran denke ich, wenn ich das Vaterunser bete? (3) 266–268

Chenu Marie-Dominique, Eine Wiedergeburt zu neuem Leben: Theologien der Dritten Welt (4) 285–290
Ders., Die Neubelebung der trinitarischen Grundstruktur der Kirche (6/7) 453–460
Ching, Julia, Die Begegnung zwischen der Ethik Chinas und der Ethik des Christentums (12) 787–793
Christo Carlos Alberto Libânio, Der Mensch in der Masse und das Gebet (6/7) 504–509
Chupungco Anscar, Liturgische Feste und Zeiten des Jahreslaufes (2) 128–134
Cody Aelred, Die neuen Kanones über das Ordensleben nach dem Konzil (8/9) 587–591
Cone James, Die Bedeutung Gottes in den schwarzen Spirituals (3) 214–216
Congar Yves, Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott (3) 195–199
Ders., Versuch einer katholischen Synthese (zum Thema «Wer hat das Sagen in der Kirche?») (10) 669–679
Cunningham Agnes, Die Entwicklung kirchlicher Formen in der nachapostolischen Zeit (4) 298–303

Dalmais Irénée-Henri, Zu einer Zeit und an einem Ort: Die örtlichen Kalender und ihre Förderung (2) 134–140
Daly Gabriel, Welches Lehramt ist authentisch? (10) 655–658
Desbonnets Théophile, Franziskanisches Schriftverständnis (11) 721–728

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

ZB 2 191

Doyle Eric, Eine ausgewählte Bibliographie zum Leben und zur Botschaft des heiligen Franziskus (11) 747–752
Duch Lluís, Gelebte und symbolisierte Zeit (2) 122–128
Duclos Bertrand, Fransziskus – Abbild Christi (11) 728–733
Dulles Avery, Die dreifache Sukzession: Apostel, Propheten, Lehrer (10) 663–668
Dumoulin Heinrich, Annäherungen an den «Vatergott» in modernen japanischen Volksreligionen (63) 200–202
Duquoc Christian, Franziskus: Der theologische Wert einer Legende (11) 752–758
Dussel Enrique, Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise (4) 307–316
Ders., Läßt sich «eine» Ethik angesichts der «Vielheit» der Moralen legitimieren? (12) 807–813
Duval Raymond, Die Einzigkeit des einzelnen und die Einsamkeit des Werdens (5) 375–381

Eicher Peter, Die Zeit der Freiheit: Eine christliche Gemeinde für Freizeit und Arbeitswelt (2) 140–148
Engström Olle, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine freikirchliche Antwort (10) 642–646
Ernst Wilhelm, «Klassische» und «moderne» Begründung der Sittlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter (12) 769–774

Fabbretti Nazareno, Franziskus, die Bewegung des «Evangelismus» und Gemeinschaften im Volksmilieu (11) 713–720
Fahey Michael, Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger (1) 79–85
Féret Henri-Marie, Das Wort Gottes und seine Souveränität in der Kirche der Gegenwart (6/7) 443–452
Fischer-Barnicol Hans, Pater absconditus. Das Problem im Spiegel der Religionsgeschichte (3) 188–194
Fleet Michael, Neokonservatismus in Lateinamerika (1) 62–68
Folliard Dorothy, Die karolingische Reform: Einheitlichkeit um der Einheit willen (4) 303–307
Fragoso Antônio, Was steht vor meinen Augen, wenn ich «Vater unser» sage? (3) 262–263
Fuchs Eric, Soziologische und theologische Unterschiede der «katholischen» und der «protestantischen» Moral. Die Erfahrung ihrer Konfrontation in einem konfessionell gemischten Land: der Schweiz (12) 781–786
Füssel Kuno, Die Bedingtheit der Kirche durch die sozioökonomische Situation (4) 279–285

Geffré Claude, «Vater» als Eigenname Gottes (3) 202–209
Gisel Pierre, Der Perspektivismus Nietzsches und der theologische Diskurs (5) 417–426
Grace Ed, Ein sich vereinigendes Europa und die Kirchen (1) 20–26
Granier Jean, Mit oder gegen Nietzsche denken (5) 433–439
Green Thomas, Die Verwendung der Texte des Zweiten Vatikanums im Schema «De populo Dei» (8/9) 568–575
Greisch Jean, Die ewige Wiederkehr des Andern. Nietzsche und die Denker der Differenz (5) 370–375

Halkes Catharina, Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater (3) 256–262
Hamerton Kelly Robert, Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu (3) 247–256
Hebblethwaite Peter, Kann die polnische Kirche ein Modell für die Gesamtkirche sein? (1) 34–41
Holland Edward Joseph, Wirtschaftskrise bei den nordatlantischen Völkern (1) 3–8
Houtart François, Allgemeine Aspekte der Abhängigkeit und der Unterdrückung (4) 272–279
Huysmans Ruud, Kirchenrechtliche Kritik an den Entwürfen zum neuen päpstlichen Recht (8/9) 540–544

van Iersel Bas, Wer hat nach dem Neuen Testament das entscheidende Wort in der Kirche? (10) 620–625

Kay Jeffrey, Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe? (1) 86–90
Khoury Joseph, Die Bischofswahl in den Ostkirchen (8/9) 549–555
Komonchak Joseph, Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen (6/7) 471–476
Ders., Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht (8/9) 561–567
Ders., Moralpluralismus und Einheit der Kirche (12) 837–842
Korff Wilhelm, Natur oder Vernunft als Kriterium des Sittlichen? (12) 831–836
Kretschmar Georg, Die eschatologische Spannung im heutigen Leben der Kirche (6/7) 477–481
Kühn Ulrich, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine lutherische Antwort (10) 630–633
Kuitert Harry, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine reformierte Antwort (10) 634–636

Lasch Christopher, Der konservative «Rückschlag» und der kulturelle Bürgerkrieg (1) 9–13
Laurentin René, Charismatische Erneuerung: Prophetische Erneuerung oder Neokonservatismus? (1) 27–33
Lauret Bernard, Die Unschuld des Werdens (5) 426–433
Ledure Yves, Das christliche Denken vor der Kritik Nietzsches (5) 389–396
Le Gal Yves, Unzeitgemäß (5) 357–363
Le Goff Jacques, Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt (11) 688–696
Lengsfeld Peter, Revidiertes Kirchenrecht – Ökumenisch betrachtet (8/9) 556–560

McCormick Richard, Das Lehramt als Bürge für die Einheit in der Moral (12) 820–830
Mollat Michel, Die Armut des Franziskus: Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung (11) 706–713
Moltmann Jürgen, Der mütterliche Vater. Überwindet der trinitarische Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus? (3) 209–213
Morgan Robert, Die eine Gemeinschaft der Kirchen im Neuen Testament (4) 291–298
Murphy Franz, Konkupiszenz (*epithymía*): Ein Schlüsselbegriff zum Moralpluralismus in der frühen Kirche (12) 763–768
Mushete Ngindu, Das Verhältnis der Kirche der Christenheit zu den neuen Kulturen der Dritten Welt (6/7) 489–496

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 441

van Nieuwenhove Jacques, Konsequenzen der Konferenz von Puebla für die Weltkirche (4) 330–334
Nivat Georges, Der kulturelle Einfluß Solschenizyns (1) 13–19

Ökumenischer Rat der Kirchen/Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? (10) 611–619

Penzo Giorgio, Der Einfluß Nietzsches in Literatur und Philosophie bis zu Heideggers Nietzscheinterpretation (5) 364–370
Potel Julien, Familien und Kasualien: Geburt, Tod und Eheschließung (2) 161–167
Potz Richard, Ist die Sprache des Codex-Entwurfes verständlich und zeitgemäß? (8/9) 601–605
Provost, James, Der revidierte Codex Iuris Canonici. Erwartungen und Ergebnisse (8/9) 534–539

Quelquejeu Bernard, Vielfalt der geschichtlichen Moralsysteme und Universalität als Kriterium des sittlichen Urteils (12) 800–806

Radford Ruether Rosemary, Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute (3) 217–223
Rennings Heinrich, Der Sonntag und die Zwecksonntage (2) 149–153
Richard Pablo, Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus (1) 56–61
Rikhof Herwi, Die Ekklesiologien von «Lumen Gentium», der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» und des Schemas zum neuen Codex (8/9) 576–586
Rotzetter Anton, Mystik und buchstäbliche Befolgung des Evangeliums bei Franz von Assisi (11) 734–740
Rousseau André, Gibt es eine Krise der Fortschrittlichkeit bei den Katholiken Frankreichs? Gegebenheiten und Annahmen (1) 69–73
Ruggieri Giuseppe, Die Wiederentdeckung der Kirche als evangelischer Gemeinschaft der Brüderlichkeit (6/7) 460–470

Sartori Luigi, Was ist das Kriterium für den «sensus fidelium»? (10) 658–662
Schiffers Norbert, Analysen zu Nietzsches «Gott ist tot» (5) 407–416
Snijdewind Hadewych, Wege zu einer nicht patriarchalischen christlichen Solidarität (3) 235–244
Sobański Remigiusz, Die Codexreform aus polnischer Sicht (8/9) 545–548
Sölle Dorothee, Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden (1) 74–78
Dies., Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion (3) 223–227
Spiegel Yorick, Gottvater in vaterloser Gesellschaft (3) 174–180
Stalder Kurt, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine altkatholische Antwort (10) 646–649
Stein Dominique, Vatermord und Vatergott im Werk Sigmund Freuds (3) 180–187
Steinfels Peter, Neokonservative in den Vereinigten Staaten von Amerika (1) 41–45
Swidler Arlene, Die Frau in einer vom Vatergott bestimmten Religion (3) 228–234
Sykes Stephen, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine anglikanische Antwort (10) 637–641

Talley Thomas, Historische Elemente zur Formulierung einer christlichen «Festkunde» (2) 110–121
Tshibangu Tshishiku (Tharcisse), Plädoyer für eine christliche Vollreife einer jungen Kirche. Überlegungen aufgrund der Entwicklung der afrikanischen Kirche (4) 324–329

Uhl Anton, Leiden an Gott und Mensch. Nietzsche und Dostojewskij (5) 382–389

de Vogüé Adalbert, Klosterleben und gemeinsame Gebetszeiten (2) 168–172
de Vries Simon, Das Verständnis der Zeit in der Bibel (2) 96–109

Walf Knut, «Mein» Franz von Assisi? (11) 741–747
Welte Bernhard, Der Übermensch Nietzsches und seine zweideutige Fragwürdigkeit (5) 397–401
Winninger Paul, Kirchenrecht und Katholizität (8/9) 597–600

Zapp Hartmut, Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex (8/9) 592–597

3. Berichte

Denzler Georg, Ergebnisse der Diskussion um August Bernhard Haslers Veröffentlichungen zum Ersten Vatikanischen Konzil (10) 680–684
Dianich Severino, Wo steht die Ekklesiologie? (6/7) 522–527
Marc Gabriel, Der quantitative Bestand der katholischen Kirche. Statistischer Befund, Bedeutung und Ausblick (6/7) 518–521

4. Dokumentationen

Internationaler Ökumenischer Theologenkongreß, Schlußdokument (4) 342–353
Zu einer Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche (8/9) 606–607

5. Anhänge

Brief der verheirateten Priester an Papst Johannes Paul II. anläßlich des X. Nationalen Eucharistischen Kongresses in Fortaleza (Brasilien) (3) 244–246
Kardinal Pellegrino ermutigt die Theologen (8/9) 607–608

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 441

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Acerbi Antonio (6/7) 517
Albertz Heinrich (3) 265
Amalorpavadass Duraisamy (6/7) 488–489
Arns Paulo Evaristo (4) 341
Assamoi Georgette Odi (12) 800
Aubry André (2) 160

Baum Gregory (1) 56
de Beer Francis (11) 705
Biser Eugen (5) 406
Blank Josef (12) 819
Bobrinskoy Boris (10) 629
Børresen Kari Elisabeth (6/7) 503
Boff Clodovis (4) 324, (12) 780
Boff Leonardo (10) 654
de Bourbon Parma-van Oranje Nassau Irene (3) 268

Chenu Marie-Dominique (4) 290, (6/7) 460
Ching Julia (12) 793
Christo Carlos Alberto Libânio (genannt «Frei Betto») (6/7) 509
Chupungco Anscar (2) 134
Cody Aelred (8/9) 591
Cone James (3) 216
Congar Yves (3) 199, (10) 679
Cunningham Agnes (4) 303 Dalmais Irénée-Henri (2) 140

Daly Gabriel (10) 658
Denzler Georg (10) 684–685
Desbonnets Théophile (11) 727
Dianich Severino (6/7) 527
Doyle Eric (11) 752
Duch Lluís (2) 128
Duclos Bertrand (11) 733
Dulles Avery (10) 668
Dumoulin Heinrich (3) 202
Duquoc Christian (11) 758
Dussel Enrique (4) 316, (12) 813
Duval Raymond (5) 381

Eicher Peter (2) 148
Engström Olle (10) 646
Ernst Wilhelm (12) 774

Fabbretti Nazareno (11) 720
Fahay Michael (1) 85
Féret Henri-Marie (6/7) 452
Fischer-Barnicol Hans (3) 194
Fleet Michael (1) 68
Folliard Dorothy (4) 307
Fragoso Antônio (3) 263
Fuchs Eric (12) 786
Füssel Kuno (4) 285

Geffré Claude (3) 209
Gisel Pierre (5) 426
Grace Ed (1) 26
Granier Jean (5) 439
Green Thomas (8/9) 575
Greisch Jean (5) 375

Halkes Catharina (3) 262
Hamerton Kelly Robert (3) 256
Hebblethwaite Peter (1) 41
Holland Edward Joseph (1) 8–9
Houtart François (4) 279
Huysmans Ruud (8/9) 544

van Iersel Bas (10) 635

Kay Jeffrey (1) 90
Khoury Joseph (8/9) 555
Komonchak Joseph (6/7) 476, (8/9) 567, (12) 842
Korff Wilhelm (12) 836
Kretschmar Georg (6/7) 481
Kühn Ulrich (10) 633
Kuitert Harry (10) 636

Lasch Christoph (1) 13
Laurentin René (1) 33
Lauret Bernard (5) 433
Ledure Yves (5) 396–397
Le Gal (5) 364
Le Goff Jacques (11) 696
Lengsfeld Peter (8/9) 560

Marc Gabriel (6/7) 522
McCormick Richard (12) 830
Mollat Michel (11) 712
Moltmann Jürgen (3) 213
Morgan Robert (4) 298
Murphy Francis (12) 768
Mushete Ngindu (6/7) 496

van Nieuwenhove Jacques (4) 334
Nivat Georges (1) 19

Penzo Giorgio (5) 370
Potel Julien (2) 167
Potz Richard (8/9) 605
Provost James (8/9) 539

Quelquejeu Bernard (12) 806

Radford Ruether Rosemary (3) 223
Rennings Heinrich (2) 153
Richard Pablo (1) 61
Rikhof Herwi (8/9) 586
Rotzetter Anton (11) 740
Rousseau André (1) 73
Ruggieri Giuseppe (6/7) 470

Sartori Luigi (10) 662
Schiffers Norbert (5) 416
Snijdewind Hadewych (3) 244
Sobański Remigiusz (8/9) 548
Sölle Dorothee (1) 79, (3) 227

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 441

Spiegel Yorick (3) 180
Stalder Kurt (10) 649
Stein Dominique (3) 187
Steinfels Peter (1) 45
Swidler Arlene (3) 234
Sykes Stephen (10) 642

Talley Thomas (2) 121
Tshibangu Tshishiku (Tharcisse) (4) 329–330

Uhl Anton (5) 389

de Vogüé Adalbert (2) 172
de Vries Simon (2) 109

Walf Knut (11) 746
Welte Bernhard (5) 401
Winninger Paul (8/9)

Zapp Hartmut (8/9) 597

III. SACHVERZEICHNIS[2]

Afrika
– Polygamie und christliche Moral (12) 798
Analogie-Denken
– in der alttestamentl. Weisheitsliteratur (2) 98
Anima-Begriff
– bei Hans Urs von Balthasar (1) 88
Apokalyptik (2) 100
Apostelkonzil (10) 621
Arbeit
– als angebliche Selbstverwirklichung (2) 142
Arme
– Adressaten und Zeugen des Evangeliums (4) 289, 315
– ihr Aufbruch in die Geschichte (4) 342
– und Einheit der Kirchen (4) 351
– in den religiösen Traditionen Indiens (6/7) 483, 485, 486
Armutsbewegungen im Hochmittelalter (11) 706
Autorität
– in Kirche und Gesellschaft (10) 615

Basisgemeinden (4) 289, 317, 344
– ihre Ekklesiologie (4) 320
– und Evangelisierung (4) 346
– und «Mutter Kirche» (3) 177
Befreiung (4) 332
– und Spiritualität (4) 349
– zentraler Gedanke des Spirituals (3) 214
Befreiungsbewegungen (4) 342
Befreiungstheologie (1) 48
Bekenntnis
– in der lutherischen Kirche (10) 630
Böses
– als Entfremdung (5) 437

Christdemokratie
– und Neokonservative in Lateinamerika (1) 67
«Christenheit»
– im Widerspruch zum Christentum (4) 308
Christentum
– «priesterliches» und «nichtpriesterliches» (2) 108
– prophetisches (4) 333

Dienst
– der Apostel (10) 663
– der Propheten (10) 664
– der Theologen (10) 664
Dienstämter, neue
– in der afrikanischen Kirche (4) 328
Dionysos
– gegen den Gekreuzigten (5) 384
– und der moralisierende Gott (5) 428

Ehe
– konfessionsverschiedene im neuen Codex (8/9) 559
– traditionelle in Afrika (12) 794
Einheit
– in Liturgie und Lehre (10) 640
Einzelkirchen
– im neuen Codex (8/9) 543
Ekklesiologie
– des Sakraments (6/7) 523
– der Sendung (6/7) 524
Erfahrungsaspekt
– der Religion (2) 124
Erziehung
– und Gesellschaft bei Nietzsche (5) 379
Eschatologie
– prophetische (2) 102
Ethik
– chinesische
– optimistische Schule (12) 789
– pessimistische Schule (12) 790
– religiöse Begründung bei Moh-Ti (12) 790
– eschatologische (12) 811, 815
– kritische (12) 811
– des Hellenismus (12) 764
– universale bei Hegel
Exegese
– feministische (3) 247

Familie
– in der Industriegesellschaft (3) 175
Feminismus
– heidnischer gegen patriarchalischen Gott der Bibel (3) 220
– und Heilige Schrift (3) 247
Fest
– der Armen als Bestätigung sozialer Identität (2) 159
– heidnisches (2) 110
– jüdisch-christliches (2) 110
– als Ort der Sinnfülle (2) 126
Formen, kirchliche
– der Einheit (4) 299
– der Verschiedenheit (4) 300
– der Universalität (4) 301
Frau
– im Frühchristentum (3) 228

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

Freiheitsbewegungen
– und Krise der Christenheit (4) 313
Freizeit/Freizeitideologie/Freizeitforschung (2) 141
Fundamentalismus
– und franziskanisches Schriftverständnis (11) 724, 737

Gebet
– und Aktion (6/7) 506
– politische Dimension (6/7) 508
Gemeinschaft, edukative (12) 801
Genie bei Nietzsche (5) 378
Geschichte
– als Medium von Offenbarung (4) 286
Gesellschaft
– und Erziehung bei Nietzsche (5) 379
Gewaltlosigkeit
– bei Franz von Assisi (11) 731
Gleichheit aller Christen
– im neuen Codex (8/9) 572
Goddess-movement (3) 259, 261
Gott
– Männliches und Weibliches transzendierend (3) 222
– als Schuldiger bei Nietzsche (5) 429
– seine weiblichen Aspekte (3) 219
«Gott die Mutter» (3) 257
Göttin-Symbol
– als Kampfzeichen feministischer Theologie (3) 260
Gottestötung
– bei Dostojewskij (5) 382
Gottvater
– Symbol statt Phantasiebild (3) 207
Gregorianische Reform (11) 690
Grundrechte
– der Gläubigen im neuen Codex (8/9) 503, 606
Grundwerte, ethische (12) 783

Häresien im Hochmittelalter (11) 693
Heilige Schrift
– ihre Geschichte nach reformiertem Verständnis (10) 634
Herrschaftsfreie theologische Sprache (3) 226
«Hochschulmarxismus»
– bei französischen Katholiken (1) 71
Humanismuskritik (5) 371

Idealismuskritik (5) 434
Imperialismus
– und Mission (4) 311
Indien
– seine religiösen Traditionen und die Armen (6/7) 483, 485, 486
Intellektuelismus
– in der Moral (12) 771

Johannes Paul II.
– und das Konzil (1) 38
Junge Kirchen (4) 314

Kapitalismus
– und christliche Mission (4) 310
– der nationalen Sicherheit (1) 5
– seine Verteidigung durch Neokonservative (1) 54
Kreuzzüge
– und Franz von Assisi (11) 700
Kirche
– basisorientierte (4) 284
– einzelne und universale nach frühchristlichem Verständnis (10) 644
– und Kirchen im neuen Codex (8/9) 559, 599
– des Volkes Gottes (4) 308
Kirchenzugehörigkeit
– und Taufe im neuen Codex (9/9) 557
Klerikalismus
– als Habgier (3) 240
Kollegialität
– im neuen Codex (8/9) 572
– und Lex Ecclesiae Fundamentalis (6/7) 474
Kolonisierung
– und Missionen (6/7) 492
Kontinuität
– im Lehren (10) 612
Konzil
– nach altkatholischem Verständnis (10) 648
Konzilszustand, permanenter (10) 626
«Krise der Berufungen» (6/7) 449
Kult
– institutionalisierter: relative Berechtigung (2) 106
– als Versuch der Manipulation Gottes (2) 105

Laienbewegungen im Hochmittelalter (11) 694, 721
Laissez-faire-Kapitalismus (1) 4
Lehren, kirchliches
– dialogisch oder autoritär (10) 655
– herrschaftsfreies (10) 652
– Kontinuität (10) 612
– und Lernen als Aufgaben der ganzen Kirche (10) 651
– Verbindlichkeit (10) 614
Lex Ecclesiae Fundamentalis
– gegen Kollegialität (6/7) 474

Mann und Frau
– als Bild Gottes (3) 250
Martyrium (4) 350
Merkantilismus
– und Ausbreitung des Christentums (4) 309
Messianismus, polnischer (1) 35
Metaphysisches Denken
– bei Hans Urs von Balthasar (1) 87
Mission
– und Kolonialisierung (6/7) 492
Monarchie, göttliche (3) 197
Moral
– des Herrschervolkes (bei Hegel) (12) 808
– katholische
  – als Gesetz (12) 781
– protestantische
  – als Paränese (12) 782
  – personalistisch und kritisch (12) 784
Moralfindung (12) 838
Moralismus
– und Tod Gottes (5) 408

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 441

Moralkritik (5) 435
«Mutter Kirche»
– und Basisgemeinden (3) 177
Mythos
– der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung (2) 141
– bei Hans Urs von Balthasar (1) 86

Nationale Sicherheit (1) 5
Natur bei Franz von Assisi (11) 711
«Neue Klasse» (1) 42, 51
«Neue Rechte» in den USA (1) 43
«New Deal» (1) 43
Nihilismus (5) 386, 392, 416
Nominalismus
– und Begründung der Moral (12) 769

Öffentliche Meinung
– in der Kirche (10) 673
Ökologisches Gleichgewicht
– als ethische Aufgabe (12) 832
Orientalische Theologie
– auf dem II. Vatikanum (6/7) 453

Paradies, verlorenes (5) 385
Patronat (4) 309
Pessimismus bei Dostojewskij (5) 383
Pfingstbewegung, katholische (1) 27
Polygamie
– in Afrika und christliche Moral (12) 798
Praxis
– als «theologischer Ort» (4) 287

Randgruppen
– und Franz von Assisi (11) 711
Rationalität, technisch-ökonomische (2) 126
Rechtsschutz im neuen Codex (8/9) 541, 566
Reconquista (4) 309
Regula fidei (10) 669
Religion
– ihr Erfahrungsaspekt (2) 124

Scheidung in Afrika (12) 797
sensus fidei/sensus fidelium (10) 658, 673
– als Quelle der Ethik (12) 824
«Social Gospel» (1) 47
«Sonntagsgemeinde» (2) 141, 145
Sozialchristentum in Lateinamerika (1) 57
Soziallehre, kirchliche
– ihr Einfluß auf kirchliche Praxis (12) 775
– als geschlossenes System (12) 778
– als offenes System (12) 777
Spannungen, innerkirchliche
– einigend und bereichernd (4) 296
Spiritualität
– und Befreiung (4) 349
Sprache, kultische (2) 99

Stadt
– als neuer Ort der Gottesoffenbarung (6/7) 505
Strukturalismus (5) 370
Subsidiarität im neuen Codex (8/9) 573
Sukzession, apostolische (10) 648

Taufe
– und Kirchenzugehörigkeit im neuen Codex (8/9) 557
Theologen
– ihr besonderer Dienst (10) 632, 656, 664, 675
Theologie
– in Afrika (4) 326
– der Befreiung (1) 48
– ihre Freiheit (10) 656
– als kollektive Praxis in Basisgemeinden (4) 323
– patriarchalische (3) 217
Tod Gottes (5) 393, 407

Übermensch (5) 397, 414, 437
Unfehlbarkeit (10) 682
Universitäre Bewegung im Hochmittelalter (11) 692
Unsterblichkeit
– und ewige Wiederkehr (5) 387
Unterdrückung (4) 350
Urbanisierungsbewegung im Hochmittelalter (11) 688
Urlaub
– als Ort alternativer Lebenspraxis (2) 147

Vater
– sein Funktionsverlust (3) 175
– als Problemfigur (3) 188
Verbindlichkeit in der Lehre (10) 614
Verfolgung (4) 350
Volk Gottes
– in der Lex Ecclesiae Fundamentalis von 1970 (8/9) 581
Voluntarismus in der Moral (12) 772

Wahrheit
– und Liturgie (10) 625, 638, 672
Wanderradikalismus
– in der Ethik Jesu und der Urkirche (12) 814
Weibliches
– von patriarchalischer Theologie verdrängt (3) 217
«Werktagsgemeinde» (2) 145
Widerspruch
– als solidarische Haltung (bei K. Woityła) (12) 827

Zeitverständnis
– christliches (2) 110
– qualitatives und quantitatives (2) 96
Zentralisierung
– der Kirche im Mittelalter (4) 303

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 441

Vorwort

Gregory Baum

Der Neokonservatismus: Ein gesellschaftliches und kirchliches Phänomen

In Nordamerika sind viele Gesellschaftswissenschaftler und manche religiöse Denker, die früher einmal Anwälte der sozialen Veränderung in Gesellschaft und Kirche waren, neuerdings zu Verteidigern der bestehenden Ordnung und zu Gegnern linker Strömungen geworden. In den Vereinigten Staaten von Amerika nennen sich diese Anführer der öffentlichen Meinung gern «Neokonservative». Ihre Einwände gegen gesellschaftliche Veränderungen sind aufs Ganze gesehen aber nicht der Tradition konservativen Denkens entnommen. Sie gründen sich vielmehr eher auf eine Reihe neuer Argumente, die den Gesellschaftswissenschaften und pragmatischen Erwägungen entnommen sind. Zwei Beiträge in diesem Heft (P. Steinfels, G. Baum) widmen sich der Untersuchung des neokonservativen Phänomens in den Vereinigten Staaten.

Gibt es ähnliche neokonservative Trends in anderen Ländern? Das ist die Frage, die in diesem CONCILIUM-Heft gestellt wird. Es gibt natürlich konservative Trends im politischen und theologischen Denken, die sich auf eine lange und bemerkenswerte Tradition gründen. Dem klassischen Konservatismus im europäischen Denken sind schon weit ausgreifende Studien gewidmet worden. Dieses Heft von CONCILIUM befaßt sich insgesamt mit einem anderen Phänomen. Es fragt, warum Leute, die einmal für kritische Ansätze und soziale Veränderungen in Kirche und Gesellschaft eingetreten sind, neuerdings ihre Gesinnung geändert haben und zu Verteidigern des *status quo* geworden sind. Die hier gebotene Charakterisierung des Neokonservatismus ist rein beschreibender Art. Niemand weiß derzeit – auch wenn er diese Beiträge gelesen hat –, ob die veränderte Einstellung, die Wendung zur Vorsicht, die schnelle Entschlossenheit, die bestehende Ordnung zu verteidigen, sich auf einen gemeinsamen Komplex von Ideen gründet. Hat das Phänomen des Neokonservatismus ein definierbares Wesen?

Als dem Herausgeber dieses Heftes hat sich mir, nachdem ich die Beiträge gelesen hatte und schon nachdem ich die Thematik mit einigen der vorgesehenen Autoren besprochen hatte, der Eindruck aufgedrängt, daß die Neokonservativen in den industrialisierten Ländern des Westens tatsächlich eine gemeinsame Seele, einen gemeinsamen geistigen Wurzelgrund haben. Es bedarf aber noch weiterer Untersuchungen zur Untermauerung dieser Hypothese. Das vorliegende Heft von CONCILIUM will einen Beitrag zur Klärung dieser Frage leisten.

Der Leser wird bemerken, daß die Beiträge nicht alle aus der gleichen Perspektive geschrieben sind. Das entspricht dem Stil von CONCILIUM. Der erste Beitrag (E. J. Holland) bietet eine überzeugende Erklärung der neokonservativen Bewegung aus den Veränderungen in der ökonomischen Infrastruktur, während der zweite Aufsatz (C. Lasch) einen Komplex kulturwissenschaftlicher Argumente für einen «Gegenschlag» gegen liberale und radikale Ideen vorbringt.

Die europäische Situation wird aus religiöser und theologischer Perspektive untersucht. Ein Beitrag (E. Grace) zeigt, daß das Eintreten der Kirchen für ein vereintes Europa eine Opposition gegen politische und kulturelle Trends, die sozialistisch inspiriert sind, einschließt. Ein anderer Aufsatz (G. Nivat) befaßt sich mit den kulturellen Auswirkungen des Werkes von Alexander Solschenizyn. Die Aufdeckung der Schrecken des Sowjetsystems liefert eine negative Legitimierung des westlichen Gesellschaftssystems – ungeachtet seiner eigenen Ungerechtigkeiten.

Ein Aufsatz (P. Hebblethwaite) vertritt die Ansicht, daß für Papst Johannes Paul II. die Erfahrungen der polnischen Kirche eine gewissermaßen universale Bedeutung haben. Ein anderer Autor (A. Rousseau) untersucht den Niedergang der progressiven Bewegung in der Kirche von Frankreich. Wieder ein anderer Beitrag (D. Soelle) vertritt die Meinung, daß das neue Interesse am Existentialismus nicht notwendigerweise eine politisch konservative Auswirkung haben muß.

Da allgemein bekannt ist, daß Kardinal Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar eine innere Wandlung durchgemacht haben, die auch

von Bedeutung ist für den Einfluß, den sie in der katholischen Kirche auszuüben suchen, befassen sich zwei Autoren (M. Fahey und J. Kay) mit ihrer theologischen Entwicklung.

Ist die charismatische Bewegung in der Kirche eine Quelle des Neokonservatismus? Diese Frage wird von René Laurentin untersucht. Schließlich untersuchen noch zwei Autoren, der eine Lateinamerikaner (P. Richard), der andere Nordamerikaner (M. Fleet), die Frage, ob es möglich ist, von neokonservativen Trends in Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas zu sprechen.

All diese Beiträge bieten keine erschöpfende Darstellung der neokonservativen Phänomene. Sie sind nur Vorstudien dazu. Es ist noch zu früh für definitive Schlußfolgerungen im Blick auf die Eigenart des Neokonservatismus und seine Auswirkungen auf die Kirche. Dem Herausgeber scheint das, was derzeit im Westen vor sich geht, eine Krise des Liberalismus zu sein: Was zur Debatte steht, ist das Interesse an persönlicher Autonomie, das Zutrauen zu den positiven Wissenschaften und die stillschweigenden Voraussetzungen des Progressismus. Vielen denkenden Menschen sind die Doppeldeutigkeiten dieser Trends aufgegangen: Sie haben die menschliche Solidarität, die Wertvorstellungen der Gesellschaft geschwächt, sie haben die Kraft des Feindes unterschätzt (das heißt die Kraft derer, welche die Macht haben, die Welt so zu organisieren, daß sie sich ihrem eigenen Vorteil gefügig machen läßt.

Wohin aber sollen Liberale sich wenden, wenn diese Zweifel in ihrem Geist aufsteigen? Sie gehen dann entweder auf die Suche nach Gemeinschaft, verteidigen überkommene Werte und wenden sich gegen den Feind, den sie in politischen Trends der Linken ausmachen (das ist die Entscheidung für den Neokonservatismus). Oder sie wenden sich nach links, entscheiden sich für Solidarität und damit gegen den Individualismus, verteidigen die Einheit zwischen Wissenschaft und Engagement und wenden sich gegen eine wertfreie Rationalität, und dabei machen sie den Feind aus in den gigantischen internationalen Konzernen, welche praktisch die Energie- und Rohstoffquellen und die Produktion für die ganze Welt beherrschen.

Der Leser ist eingeladen, die folgenden Beiträge zu lesen und sich seine eigene Meinung über die Bedeutung des Neokonservatismus für die Kirche Jesu Christi zu bilden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Edward Joseph Holland

Wirtschaftskrise bei den nordatlantischen Völkern

Die nordatlantischen Völker stehen zusammen mit der übrigen Welt im Begriff, in eine tiefe wirtschaftliche Krise zu fallen. Man braucht wohl kaum die negative Auswirkung der anhaltenden Inflation, der hohen Arbeitslosenziffern, der protektionistischen Tendenzen, der Kapitalflucht, der drohenden Verringerung der Energie und der strategischen Mittel, der steigenden Zinssätze, der wenig stabilen Wechselkurse, der neuerlichen schlechten wirtschaftlichen Lage der Arbeiter usw. näher zu belegen. Dagegen gibt es sehr wohl unterschiedliche Interpretationen dieser Wirtschaftskrise, verbunden mit verschiedenen Vorstellungen einer sozialen Strategie, ja selbst voneinander abweichenden diesen zugrunde liegenden Ideen über das Wesen Gottes, die Schöpfung und die menschliche Gemeinschaft.

Im Folgenden möchte ich eine Interpretation unserer gegenwärtigen Wirtschaftskrise zusammen mit einer Skizzierung einiger Implikationen vorlegen[1]. Schließlich soll dann versucht werden, meine Interpretation zwei anderen grundlegenden und widerstreitenden Interpretationen gegenüberzustellen. Diese insgesamt drei Interpretationen ließen sich charakterisieren als «radikal» (so die Perspektive dieses Beitrages), «progressiv» (oder «liberal» im amerikanischen Verständnis) und «konservativ» (oder «neokonservativ»).

Die in unserem Beitrag zugrunde gelegte radikale Perspektive muß vom historischen (oder genetischen) und strukturellen Standpunkt aus angegangen werden. Dahinter steht ein Schema von drei Etappen des industriellen Kapitalismus[2]. Chronologisch gesehen kann man diese Etappen oder Phasen als Früh-, Mittel- und Spätkapitalismus bezeichnen. Ihrem Wesen nach kann man sie kennzeichnen als Etappe des Laissez-faire, Etappe der sozialen Wohlfahrt und Etappe der nationalen Sicherheit. (Ein schematischer Überblick ist beigefügt.)

Etappen des industriellen Kapitalismus			
	I. Laissez-faire (19. Jahrhundert)	II. Soziale Wohlfahrt (1900 – 1968)	III. Nationale Sicherheit (1968 – ?)
KAPITAL:	örtlicher Familienbetrieb	nationale Gesellschaft	übernationaler Zusammenschluß
TECHNOLOGIE:	arbeitsintensiv	Kapital – Arbeit – Ausgleich	kapitalintensiv
WIRTSCHAFT:	Ausbeutung	Prosperität	Marginalisation
POLITIK:	minimale staatliche Beteiligung	regulierender Staat	autoritärer Staat
KULTUR:	Freiheit als Ungebundenheit der Minderheit der Unternehmer	Freiheit als soziale Chance für viele	Freiheit als Sicherheit: Einander widerstreitende Definitionen

Derzeit treten wir in die *dritte Etappe des Spätkapitalismus oder des industriellen Kapitalismus der nationalen Sicherheit* ein. Diese Phase verkörpert die Endkrise eines Prozesses, der vor etwa zweihundert Jahren begonnen hat. Diese Krise ihrerseits bildet den Zugang zu einer ganz und gar andersartigen Periode der menschlichen Geschichte. Welche Gestalt diese neue Periode annimmt, hängt jedoch teilweise davon ab, wie wir auf die gegenwärtige Krise reagieren[3].

Um diese neue, letzte Etappe zu verstehen, müssen wir jedoch auf die strukturelle Erfahrung der beiden früheren Etappen eingehen.

Die Etappe des Laissez-faire

Der industrielle Frühkapitalismus, der im 19. Jahrhundert, speziell in dessen zweiter Hälfte, Gestalt gewann, war eine harte, rücksichtslose Periode. Soziale Kritik von links und rechts, wobei die katholische Kirche oft zur Rechten gehörte, wurde durch seine Ungerechtigkeiten mit Füßen getreten und ignoriert. Diese Ungerechtigkeiten jedoch hatten ihren Grund nicht in schlechten Führern, sondern in den fundamentalen Strukturen der sich wandelnden Gesellschaft, die nur wenige wirklich verstanden. Zwei der grundlegendsten von diesen Strukturen sind die der *Technologie* und die des *Kapitals*.

Zunächst einmal war das industrielle Kapital in dieser frühen Periode vorherrschend *lokal* placiert, das heißt in *Familienbetrieben* konzentriert. Diese Firmen standen, weil sie klein und zahlreich waren, in einem hochgradigen Konkurrenzverhältnis zueinander.

Dieses Konkurrenzverhältnis der vielen kleinen Firmen wurde noch gesteigert durch den Zustand des Laissez-faire, namentlich auf den britischen Inseln und in Nordamerika. Bei diesem sozial-wirtschaftlichen Modell lehnte der Staat es ab, regulierend in die Wirtschaft einzugreifen um eines Gemeinwohles willen, aus der Annahme, ein uneingeschränkt freier Markt diene implizit eben diesem Anliegen.

Das erwähnte Konkurrenzverhältnis schuf einen üblen Stil von Management, das unter dem Zwang stand, billige Arbeitskraft zu suchen und sie auszubeuten durch lange Arbeitszeit und schlechteste Arbeitsbedingungen, oder aber angesichts der harten Konkurrenz bankerott zu machen. In diesem strukturellen Zusammenhang wurden anständige Unternehmer bestraft, während rücksichtslose belohnt wurden. Die Leiden der arbeitenden Klasse in dieser Periode sind nur zu gut belegt, obwohl man auf der anderen Seite nicht vergessen darf, wie hart einerseits das bäuerliche Leben war, welche Verlockung für die Jugend die Stadt darstellte und wie groß andererseits die Hoffnung auf wirtschaftliches Wachstum war.

Die zweite fundamentale Struktur, nämlich die der industriellen Technologie, trug ihren Teil dazu bei, die Arbeitsbedingungen für die Industriearbeiter hart zu machen. Die Technologie dieser Zeit war *arbeitsintensiv*, das heißt, daß sie im Verhältnis mehr menschliche Arbeitsleistung als Maschinenkraft verlangte. Das wiederum hing zusammen mit den begrenzten verfügbaren Energiequellen – Wasser und Kohle – und den primitiven Maschinen, bei deren Konstruktion nur nach und nach Holz durch Eisen und Stahl ersetzt wurde. Die Technologie war daher, an den heutigen Normen gemessen, unproduktiv. Mit der geringen Produktivität hing ein geringer Ausstoß an Konsumgütern und eine ebenso geringe Kaufkraft zusammen. So blieben die sozialen Verhältnisse für die Arbeiter hart.

Der Grund für den sozialen Kampf in dieser Periode war wirtschaftlicher Natur und richtete sich gegen die Ausbeutung der Arbeitskraft. Die Strategie dieses Kampfes bestand darin, Massenbewegungen der Arbeiter zu schaffen, oft im Zusammenhang mit sozialistischen oder Arbeiterparteien. In den nordatlantischen Ländern indessen führte dieser Kampf nur zu Reformen des industriellen Kapitalismus. Selbst die kommunistischen Parteien des Westens kamen, ungeachtet aller Rhetorik, nie weiter als bis zu einer Reform. Diese Reform ist das Thema der zweiten Etappe.

Die Etappe des sozialen Wohlstandes

Die neue Etappe der sozialen Wohlfahrt oder der mittlere industrielle Kapitalismus erhielt seine Form in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ihr politischer Ausdruck im regulierenden und sozialen Wohlfahrtsstaat variierte nach Ort und Zeit (in Deutschland beginnend mit Bismarck, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts bahnbrechende Neuerungen einführte, während die USA bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts warten mußten auf ihr «New Deal»).

Die neue Etappe wurde durch reformerische Lobbies geschaffen: durch Massenverbände, Massenparteien und religiösen Druck im Sinne von Wandlungen der herrschenden Zustände. Doch die Reformen waren für die neue Etappe nur durchführbar aufgrund tiefgreifender struktureller Wandlungen im Kapital- und Technologiebereich.

Zunächst wurde das industrielle Kapital in vollem Umfang *national*, das heißt, es tendierte zu einer Finanzierung, Produktion und Marktversorgung im nationalen Maßstab. Diese Ausdehnung des Tätigkeitsbereiches der Unterneh-

men erforderte, daß sie über die einengende Form des Familienbetriebes hinaus wuchsen. Daraus entwickelten sich dann die großen nationalen *Gesellschaften*.

Interessanterweise war die nationale Gesellschaft, zumindest strukturell, für den Arbeitnehmer günstiger als der Familienbetrieb. In dem Maße, wie diese Gesellschaften Monopol- oder Oligopolgesellschaften wurden, sahen sie sich weniger von Konkurrenzunternehmen bedroht. Daher konnten sie, wenngleich zögernd, manchen Forderungen der Arbeitnehmerseite nachgeben: der Forderung nach höheren Löhnen, nach Renten, nach besseren Arbeitsbedingungen, ohne auf einem freien Markt unterboten zu werden. Ferner erleichterte das Aufkommen der nationalen Gesellschaften die tatsächliche Entstehung nationaler Arbeiterorganisationen, so daß die Arbeiter nun über eine größere Macht zur Artikulierung ihrer Forderungen verfügten. Und schließlich erforderten die nationalen Gesellschaften als logische Folge einen Staat, der regulierend eingriff, die Laissez-faire-Theorie modifizierte und für einen strukturellen Ansatzpunkt zur Ausübung eines Druckes im Sinne positiver sozialer Eingriffe in den wirtschaftlichen Ablauf sorgte.

Zum zweiten entwickelte sich die industrielle Technologie in Richtung auf ein *Gleichgewicht zwischen Kapital und Arbeit*. Daraus ergab sich eine höhere Produktivität, verbunden mit einer ständig geringer werdenden Inanspruchnahme durch die Arbeit. Das wurde speziell durch den Einsatz von Erdöl als neue Energiequelle möglich gemacht, im gleichen Maße wie die nationale Entwicklung durch wachsende Straßen- und Schienennetze für den Transport (Motorfahrzeuge) und Kommunikationssysteme (Telephon, Rundfunk) gefördert wurde. Das klare Ergebnis war die Wohlfahrtsgesellschaft der industriellen Zentren, wie wir sie noch aus der jüngsten Vergangenheit kennen.

So sahen wir, zumindest bei den nordatlantischen Nationen eine blühendere und weniger ausbeuterische Gesellschaft entstehen. Doch war man sich anfangs nur in geringem Maße der weitgehenden Ausbeutung bewußt, die sich innerhalb und außerhalb der Peripherie des Systems weiter hielt, und ebensowenig des in ihm selbst liegenden tief wurzelnden Rassismus und Sexismus.

In dieser Periode bildete der zentralistische Nationalstaat die Schlüsselstruktur, auf die jeder Druck ausgeübt wurde, den die sich entwickelnden Massenbewegungen im Interesse sozialer Reformen für notwendig hielten. Der Staat wurde damit zum Hauptvermittler eines positiven sozialen Wandels. Selbst kommunistische Gesellschaften, die während dieser Periode als Alternative auftraten, teilten die Vorstellung von der zentralen Rolle des Nationalstaates. Doch gaben sie dieser Idee eine eindrucksvolle Ausweitung, indem sie die gesamte Wirtschaft in die Sphäre des Staates eingliederten (Verstaatlichung). Die tiefste Ursache des sozialen Kampfes in dieser Periode war daher *politischer* Natur, nämlich ein Streit um die Kontrolle und den Einflußbereich des zentralistischen Nationalstaates.

Der Kapitalismus der «nationalen Sicherheit»

Diese dritte Etappe, in die wir eben eintreten, untergräbt rasch die wohltätigen Aspekte der vorherigen Periode (zumindest für die zentralen Bereiche). Sie beschwört in den nordatlantischen Ländern eine Erneuerung des Konfliktes unter den Klassen herauf, bringt aber auch ein tieferes Verständnis für die Kämpfe gegen Rassismus, Sexismus und Kolonialismus.

Wiederum stehen Verschiebungen in den Tiefenstrukturen von Kapital und Technologie hinter diesem Übergang zu einer neuen Etappe. Die Bezeichnung für diese neue Phase aber kommt von der neuen Form des Staates (ebenso wie dies mit der Periode des Laissez-faire und des Sozialen Wohlfahrtsstaates der Fall war). Diese neue Form des Staates organisiert sich in zunehmendem Maße um die Funktion der nationalen Sicherheit.

Der Staat der «nationalen Sicherheit» braucht keineswegs nur die offenkundig repressiven Formen zu haben, wie wir sie von den Diktaturen des Rechten Flügels in der Dritten Welt kennen. Vielmehr schließt diese neue Periode in das genannte Schema eine weiter gefaßte Tendenz ein, der folgend der zentralisierte Nationalstaat sich in aggressiver Weise anschickt, die Nation neu aufzubauen, um ihre Sicherheit in der neuen globalen wirtschaftlichen Umwelt oder dem Weltmarktsystem im höchstmöglichen Maße zu steigern.

Natürlich ist Sicherheit hier nicht nur militärisch zu verstehen, obwohl die vorherrschend wirtschaftlichen Sicherheitsprobleme in zunehmendem Maße mit Fragen der Innen- und Au-

ßenpolitik sowie mit militärischen Fragen verflochten sind. So gesehen ist der Staat der «nationalen Sicherheit» eine in den Ländern der Ersten, der Zweiten wie der Dritten Welt immer mehr um sich greifende Entwicklungstendenz. Betrachten wir aber nun einmal die neue wirtschaftliche Umwelt.

Zunächst einmal weitet sich das Kapital in einem bisher unbekannten geographischen Maßstab und einer neuen komplexen Organisationsform aus, den sogenannten *übernationalen Gesellschaften*. Sie arbeiten in einem globalen Maßstab und schließen die horizontale und vertikale Integration vieler unterschiedlicher Industrien ein. Zum zweiten wird die Technologie in zunehmendem Maße *kapitalintensiv*, das heißt, sie verwendet mehr Maschinen und Computer, gebraucht mehr Energie und Rohstoffquellen, nimmt aber im Verhältnis dazu immer weniger Arbeitskräfte in Anspruch. Beide Wandlungstendenzen zwingen zur Schaffung einer neuen Gesellschaft – zum Besseren oder zum Schlechteren.

Eine übernationale Kapitalbildung ist möglich geworden durch die neuen technischen Kommunikations- (Satelliten) und Verkehrsnetze (Flugzeugreise), die die Organisation von Unternehmen im Weltmaßstab erleichtern[4]. Schließlich macht der Prozeß des zunehmenden Überflüssigwerdens von Facharbeitern, insofern die meisten komplizierteren technischen Produkte (z. B. elektronische Rechengeräte) heutzutage durch vielfach wiederholte Arbeitsvorgänge, ausgeführt von Kräften mit geringem Ausbildungsstand (oft junge, völlig unausgebildete Frauen der Dritten Welt) erzeugt werden, ein riesiges Reservoir an äußerst billigen Arbeitskräften verfügbar (z. B. für 1.40 US-Dollar pro Tag in Teilen der Philippinen). Außerdem aber verwandelt die immer aggressivere Kapitalisierung der Landwirtschaft («agribusiness») große Scharen von Bauern Tag für Tag in großstädtische Randseiter, die wiederum als Arbeitskraftreserven zu den niedrigsten Preisen zur Verfügung stehen.

Und das ist das Ergebnis dieser Entwicklungsvorgänge: Während Kapital und Technologie stärker denn je zentralisiert sind, entwickeln sich neue Wettbewerbsbedingungen auf allen Arbeitsmärkten der Welt. Nationen und innerhalb von Nationen einzelne Gebiete sind strukturell genötigt, mit allen andern zu konkurrieren in dem Bemühen, übernationales Kapital auf ihr Territorium zu lenken.

Um Investitionen anzuziehen, sehen sich Völker und Regionen genötigt, «attraktive Investitionsbedingungen» anzubieten, die eine stärkere Ausbeutung der Arbeiter (niedrige Produktionskosten), verringerte soziale Leistungen für die Armen und die Niedriglohngruppen («low taxes») einschließen, sowie sanften oder harten Druck auf Gewerkschaften und kritische politische Kräfte («Stabilität und Disziplin»). Diese drei Bedingungen aber bedeuten: gezieltere und härtere Formen des Klassenkampfes; Abbau des sozialen Wohlfahrtssystems und eine Erosion der Demokratie zugunsten stärker korporativer und autoritärer Regierungsformen.

International gesehen werden, während die zweipolige Stabilität von Kaltem Krieg und Entspannung einer mehr chaotischen, multipolaren Welt weicht (hervorgerufen durch Entwicklung übernationaler Kapitalbildung), Fragen der äußeren Sicherheit vorrangig. Die Nationen müssen ihre Wettbewerbsposition auf dem Weltmarkt und speziell ihren Zugang zu den strategisch wichtigen Rohstoffquellen verteidigen. Dieser Vorgang wiederum bringt Spannungen in die atlantische Allianz, macht die Ost-West-Beziehungen labiler und vertieft den Nord-Süd-Konflikt. Infolgedessen geht eine Kürzung der Sozialausgaben Hand in Hand mit steigenden Rüstungsausgaben, die ihrerseits die Inflation anheizen und die Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse der Armen der Welt rauben.

Zugleich wird die Situation erschwert durch Wandlungen auf dem Gebiet der zweiten grundlegenden Struktur: dem Gebiet der Technologie, wo die Entwicklung derzeit in einer kapitalintensiven Richtung verläuft. Da die Produktivität nach dem Maßstab der Kapitalproduktivität der Arbeit gemessen wird (und nicht nach dem der sozialen Produktivität des Kapitals), drängt die Wettbewerbslage zu einem immer rascheren Ersetzen der Arbeitskraft durch Technologie. Wir befinden uns derzeit erst auf der Schwelle zu einem ganz neuen Zeitalter industrieller Roboter und mit moderner Kybernetik gesteuerter Produktion. Demnach kann man sagen, daß in dieser Periode das Kapital aufhört, Arbeitskraft zu beanspruchen, sondern sie statt dessen verdrängt. Damit aber ergibt sich neben einer tiefer greifenden Ausbeutung der Arbeitskraft der Arbeitnehmer das viel ernstere Problem der *Marginalisierung* der nicht eingesetzten oder nicht hinreichend eingesetzten Arbeitskraft. Die nordatlantischen Nationen oder zumindest manche

von ihnen sind derzeit dabei, ihre einheimischen Minoritäten zu marginalisieren, indem sie sie aus dem Arbeitsprozeß entlassen oder sie in Gettos verweisen, wo sie zu einer permanenten Unterklasse werden. Diese Tendenz erfährt einen gewissen Ausgleich durch das negative Bevölkerungswachstum. Dann aber wird die Bevölkerung auf die Technologie zugeschnitten und nicht umgekehrt. Das Problem der Marginalisierung ist besonders akut für die Jungen und die Alten. Und es bekommt natürlich kritische Proportionen in der Dritten Welt. Das schnellere Einschwenken auf Technologie bedeutet gleichzeitig eine schnellere Erschöpfung der natürlichen Hilfsmittel und in vielen Fällen eine erhöhte Umweltverschmutzung. Dadurch ist die soziale Krise mit einer ökologischen Krise verknüpft.

Diese neuen strukturellen Änderungen führen somit die nordatlantischen Nationen in schwere Probleme, die qualitativ, wenn nicht auch quantitativ, denen gleichen, denen sich bisher die Dritte Welt gegenüber sah. Die Annehmlichkeiten der Periode der sozialen Wohlfahrt schwinden, während die negative Seite der Laissez-faire-Periode wieder auftaucht, jedoch unter anderen Bedingungen und ohne den Ausblick auf eine völlige Reform, wie er in der früheren Periode möglich war. Schließlich aber wird die globale soziale Krise immer homogener – qualitativ, wenn nicht auch quantitativ.

Drei strategische Reaktionen

Im Grunde gibt es drei Linien strategischer Reaktion auf die Krise – die progressive (oder «liberale» in den USA), die konservative und die radikale.

Die *progressive* Strategie besteht einfach in einer Projektion der zugrunde liegenden Annahmen der Etappen der sozialen Wohlfahrt unter neuen Bedingungen. Diese progressive Reaktion kann dabei sowohl reformkapitalistisch (Nordamerika), sozialdemokratisch (Europa) oder sogar militant kommunistisch sein. Im Prinzip richtet sie ihren Blick nach wie vor auf den zentralistischen Nationalstaat als den Schlüssel unter den Werkzeugen der Vermittlung. Dabei wirkt er entweder maßvoll durch Regulierung des Marktes mit Hilfe von Reformen im Sinne sozialer Wohlfahrt, oder militant durch Nationalisierung und zieht Teile oder die Gesamtheit der Wirtschaft in die staatliche Machtsphäre hinein. Diese Strategie erweist sich recht schnell als naiv, da in dieser neuen Periode übernationale – nicht nationale – Kräfte die hauptsächlichen Gestalter des nationalen Schicksals sind. Außerdem untergräbt der gesamte moderne Prozeß sowohl im Bereich liberaler wie kommunistischer Ideologien ständig im Bereich liberaler wie kommunistischer Ideologien ständig die Gesellschaft in dem Maße, in dem Kapital und Technologie immer stärker zentralisiert werden in massiven bürokratischen Apparaten – seien sie öffentlicher (Staat) oder privater Natur (übernationale Gesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechtes). Die progressive Strategie verfehlt daher, indem sie weiter ihren Blick auf den Nationalstaat richtet, die viel grundlegenderen Probleme in ihrer übernationalen wie lokalen gesellschaftlichen Seite. Aus diesen Gründen gerät diese Strategie selbst in den heutigen westlichen Ländern in die Krise. Sie blickt in die Zukunft, begreift aber nicht, daß die Zukunft mehr ist als eine Projektion des zentralistischen, nationalen sozialen Wohlfahrtsstaates.

Die *konservative* (oder in unserer Diskussion besser: neokonservative) Strategie schaut statt dessen in die Vergangenheit. Sie betrachtet den sozialen Wohlfahrtsstaat als überlastet und sucht ihn zu beschränken. Sie tut dies, indem sie einen Angriff auf die Bürokratie, die Reformer und auf die «neue Klasse» reitet. Berechtigtermaßen schaut sie zurück auf die örtliche Gemeinschaft und auf Mittelinstitutionen als Gegenmittel gegen den zentralistischen Nationalstaat. Diese Sicht gleicht jedoch einem Nebelvorhang, der vor die eigentlichen Kräfte gelegt wird, die tagtäglich die Gesellschaft untergraben und repressive Kräfte in einem autoritären oder körperschaftlich verfaßten Staat massieren. Sie tut dies einfach dadurch, daß sie sich nicht den Grundstrukturen zuwendet, die an der Wurzel der Krise liegen, nämlich dem übernationalen Kapital und der kapitalintensiven Technologie, die beide nur privaten oder staatlichen Zentralen verantwortlich sind. Diese überläßt sie dem «Freien Markt» im Kontext eines Laissez-faire, das es nicht mehr gibt. Als Kritik an der Naivität der Progressiven von seiten der örtlichen Gemeinschaft aus hat die neo-konservative Position einige Lehren zu geben. Doch als Kritik, die fähig ist, eine gerechtere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen, ist der Neokonservatismus ein Fehlschlag. Er verstärkt die allergefährlichsten Kräfte des rechten Flügels, die aus der Krise

aufsteigen, gerade indem er sich mit den in Konzernen organisierten Mächten verbindet.

Die *radikale* Strategie erwächst aus der sozialistischen Tradition, stellt aber auch für manche Elemente dieser Tradition eine Herausforderung dar. Sie macht sich Erkenntnisse aus dem konservativen Erbe zunutze, wie etwa die Neigung zur Gemeinschaft und Tradition, verbindet sie jedoch mit einer Kritik der Grundstrukturen von Kapital und Technologie. Ihr Grundprinzip ist, daß *Kapital und Technologie vielen Ebenen der menschlichen Gemeinschaft verantwortlich gemacht werden müssen, von der lokalen bis zur globalen, und zwar durch einen klaren Mechanismus einer Beteiligung an der Planung.* Dieses Prinzip unterscheidet sich von einem konservativen, indem es sich über ein Heimweh nach der Gemeinschaft hinausbewegt zu den Grundstrukturen, die diese Gemeinschaft derzeit untergraben. Es unterscheidet sich von dem progressiven durch Kritik an der Schlüsselidee, der zentralistische Nationalstaat sei die einzige Mittelinstanz für die Kontrolle von Kapital und Technologie, und die Betonung des Grundsatzes, daß es eine Vielzahl von Ebenen der Gemeinschaft gibt, die diese Kontrolle auszuüben berufen sind, von der lokalen bis zur globalen. Es unterscheidet sich also auch vom klassischen Kommunismus und seinem Prinzip durch die Feststellung, daß die weitgespannten Interessen der Gemeinschaft endgültig unterdrückt werden durch eine Ein-Parteien-Regierung, die den zentralistischen Nationalstaat kontrolliert. Schließlich unterscheidet sich dieses Prinzip von allen progressistischen Weisheiten durch die nachdrückliche Behauptung, daß die Kontrolle über Technologie nicht einfach eine Frage der politischen Kontrolle ist, sondern auch der kulturellen Werte, die auf einem gegebenen technologischen Weg liegen.

Alles in allem nämlich ist der Grund für den sozialen Kampf in dieser neuen Periode speziell *kultureller* Natur. Kulturell in einem zweifachen Sinn: 1. Die grundlegende Aufgabe besteht heute darin, eine Vielfalt von Ebenen menschlicher Gemeinschaft aufzubauen oder wieder aufzubauen. Und das ist mehr als eine politische oder ökonomische Aufgabe. 2. Der Kampf um den Aufbau von Gemeinschaft ist zugleich ein Kampf um Symbole und Werte. In der Zukunft wird daher eine kreative politische Organisations- und eine kreative ökonomische Restrukturierungsarbeit einer kreativen kulturellen Idee folgen und nicht vorausgehen.

Natürlich hat gerade auch die religiöse Gemeinschaft in diesem kulturellen Kampf eine maßgebliche Rolle zu spielen. Die Verknüpfung von Kapital und Technologie mit Gemeinschaft und Wertvorstellungen bringt die Religion an den Kern der Frage und führt uns über die aus der Aufklärung stammende Annahme hinaus, Religion spiele nur eine marginale oder reaktionäre Rolle. Eine schöpferisch bewältigte Zukunft ergibt sich, wie ich vermute, aus einer neuen Synthese religiösen und sozialistischen Geistes. Umgekehrt wird die Frage nach der Trennungslinie, die innerhalb der Religion zwischen Radikalen und Konservativen verläuft, ein Problem utopischer Vorstellungskraft sein.

[1] Dieser Beitrag faßt das erste Kapitel einer demnächst erscheinenden Untersuchung zusammen, in der der Verfasser sich mit den Änderungen der sozialen Strategie der katholischen Kirche im Zusammenhang mit dem industriellen Kapitalismus auseinandersetzt, sowie mit der Bedeutung dieser Änderungen für die Theologie.

[2] Während hier die Aufmerksamkeit sich auf den industriellen Kapitalismus (das Modell des Westens) konzentriert, könnte man ebensogut die tiefgreifende Krise im Bereich der kommunistischen Erfahrung darstellen. Ja, man könnte sogar von gewissen negativen Konvergenzen zwischen industriellem Kapitalismus und Gesellschaften eines industriellen Kommunismus innerhalb eines sich entwickelnden Weltmarktsystems sprechen.

[3] Ich betrachte die Wirtschaftskrise als auslösend, nicht jedoch als entscheidendes Element. Es gibt im Gegenteil mehrere alternative strategische Wege, die sich aus der Wirtschaftskrise ergeben.

[4] Es gibt sowohl private als öffentliche Formen übernationalen Unternehmertums. So sind kapitalistische wie kommunistische Industrieländer an diesem Modell beteiligt, obwohl die private Form (multinationale Gesellschaften) derzeit überwiegt.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOE HOLLAND

(voller Name: Edward Joseph Holland) gehört seit 1973 dem Center of Concern an. Seine ersten verantwortlichen Aufgaben betrafen die Verbindung zwischen Religion und Arbeit und die weltweite Begegnung zwischen Christen und Sozialisten. Seit 1979 war er außerdem National Coordinator of the National Conference on Religion and Labor. Er ist geboren in New York City am 18. März 1940, verheiratet und hat zwei Kinder. Vor seiner Arbeit am Center of Concern

studierte er an einer Graduate School und verbrachte fünf Jahre bei einer Gemeinschaftsarbeit mit der puertoricanischen Gemeinschaft im Nordosten der USA und in Puerto Rico. Joe Holland ist Ph. D., Candidate der University of Chicago für das Fach Sozialethik (Dissertation: «Catholic Social Strategy and the Stages of Industrial Capitalism»), sowie M. A. in Sozialethik an derselben Universität und M. A. in Religious Studies der Niagara University. 1968–1970 studierte er als Graduierter Sozialpsychologie an der New School for Social Research in New York City und war von 1972–73 Fulbright Scholar in Chile. Er ist Autor von The American Journey (IDOC/NA: 1976), einem kritischen Überblick über die amerikanische Geschichte, den er anläßlich der Konferenz «Theology in the Americas» (1975) erarbeitete. Er veröffentlichte Beiträge in vielen religiösen und weltlichen Periodica und hält Vorträge überall in den Vereinigten Staaten, ist Mitglied verschiedener Berufsverbände, einschließlich der American Society of Christian Ethics, The Catholic Theological Society of America, The American Academy of Religion und der Society for Scientific Study of Religion. Anschrift: Center of Concern, 3700 13th Street, N.E., Washington, D.C. 20017, USA.

Christopher Lasch

Der konservative «Rückschlag» und der kulturelle Bürgerkrieg

Die Ereignisse der sechziger und siebziger Jahre haben in der amerikanischen Gesellschaft eine Kluft aufgerissen zwischen den «Meinungsbildnern» und dem «Durchschnittsamerikaner», zwischen Kultur und Bildung der akademischen und der Managerelite und der Kultur und Bildung der Massen. Anfangs der sechziger Jahre machte sich die «Neue Linke» daran, die Kräfte der Wandlung um ein Programm der sogenannten «partizipatorischen Demokratie» herum zusammenzubringen. Dabei brach sie mit den Dogmen der alten Linken und wählte für ihre politische Aktion mehr die populistische als die proletarische Strategie. Anstatt sich ausschließlich an die Arbeiter zu wenden, suchte sie eine breite Koalition von Gruppen zu bilden, die durch das Anwachsen anonymer bürokratischer Organisationen, wie der Aktiengesellschaften, der «multiversity» und des Pentagons, tatsächlich dazu bereit waren. Sie betonte, daß Farbige in den Südstaaten, Studenten und Hausfrauen des Mittelstandes und andere in ihren bürgerlichen Rechten beeinträchtigte Gruppen ein gemeinsames Anliegen hätten im Widerstand gegen Krieg, Rassismus und bürokratische Bevormundung. Obwohl die Neue Linke manche Züge des modernen Kapitalismus verurteilte, bezeichnete sie ihn keineswegs als einzige oder auch nur hauptsächliche Quelle der Unterdrückung. Ja, sie verurteilte den sowjetischen «Sozialismus» mit gleichem Nachdruck. So war die Neue Linke nicht so sehr antikapitalistisch wie antibürokratisch. Sie betrachtete die umfassende Organisation großen Maßstabs als das alles bestimmende Phänomen des modernen Lebens und das Prinzip der Partizipation als die zentrale politische Frage.

Dabei waren die Ideen aus der Frühzeit der Neuen Linken noch unausgegoren und nicht selten oberflächlich, ja naiv. Nichtsdestoweniger enthielten sie eine Fülle politischer Verheißung. Mit dem Vorteil dessen, der die Dinge rückblikkend überschaut, erkennen wir, daß die Neue Linke in ihrem Trend intuitiv mehr zu einer Weberschen als zu einer streng auf Marx fußenden Analyse der modernen Gesellschaft neigte. In mancher Hinsicht aber vollzog Mitte der sechziger Jahre die neue Linke eine Reihe falscher Wendungen, die sie von ihrem potentiellen Sympathisantenkreis isolierten und die statt eine breite Bewegung für einen sozialen Wandel auszulösen, einen «kulturellen Bürgerkrieg» entfesselten. Anstelle einer Koalition der in der Ausübung ihrer Rechte Beeinträchtigten gegen die Organisation brachte es die Neue Linke zu ärgerlichen Zusammenstößen zwischen revolutionären Studenten und der Polizei, die sich zu einem großen Teil aus der weißen Arbeiterklasse rekrutiert. Bis 1972 halfen die «Bullen», daß Nixon zum Präsidenten gewählt wurde, und 1972 stimmten sie in ihrer überwiegenden Mehrheit

für seinen Verbleib im Amt. Soviel zu der Hoffnung auf eine Koalition zwischen Studenten und Arbeitern.

Die Erklärung für den Zusammenbruch der Neuen Linken ist nicht einfach, jedenfalls lassen sich viele ihrer Fehler auf diese oder jene Weise auf ihre Unfähigkeit zu jeglicher Art schöpferischer Identifizierung mit der Kultur der amerikanischen Arbeiterschaft zurückführen. Die Zuwendung zum Marxismus gegen Ende der sechziger Jahre brachte auch keine Abhilfe. Die zum Marxismus Bekehrten sprachen viel davon, «zu den Arbeitern zu gehen», doch wenn diese, anstatt Barrikaden zu errichten, mehr Recht und Ordnung forderten, schlossen die Linken daraus, der amerikanische Arbeiter leide an einem «falschen Bewußtsein». Auch sonst erkannten klar sehende Beobachter, daß der «kulturelle Bürgerkrieg» ein rein politischer Gegenschlag war gegen die Bürgerrechtsbewegung, die Studentenbewegung, die Frauenbewegung. In seinem oft recht scharfsinnigen Buch über den Aufstand der Studenten, *The Radical Probe*, schreibt Michael Miles, die «Studentenrevolte (habe) eine Gegenrevolte und einen kulturellen Bürgerkrieg innerhalb der amerikanischen Gesellschaft ausgelöst. Dieser ‹kulturelle Bürgerkrieg› ist», so schreibt er, «... letztlich eine einfache politische Reaktion, deren Ziel es ist, eine radikale Bewegung zu unterdrücken, die durch ihr Wesen eine Bedrohung des *status quo* der Verteilung von Macht und Reichtum bedeutet».

Doch weshalb sollten die «middle Americans», die «kleinen Leute», eine Kategorie, die Arbeiter, kleine Geschäftsleute und Büroangestellte umfaßt, sich so nachhaltig engagieren für den politischen und wirtschaftlichen *Status quo*? Sie verfügen über wenig Reichtum und noch weniger Macht. Nach meiner Meinung muß der «Rückschlag (backlash)» nicht ihrer Anhänglichkeit an den *Status quo* zugeschrieben werden, sondern vielmehr der Tatsache, daß die Linke es nicht verstanden hat, den «kleinen Leuten» anders als mit Geringschätzung gegenüberzutreten. Den Linken kommt es an auf Änderung, «Neuerung» und Selbsterforschung, die sie mit Befreiung der Persönlichkeit verwechseln. Die «kleinen Leute» in Amerika dagegen schätzen Kontinuität, Stabilität und persönliche Verantwortung. Die Linke tut diese Werte ab als reaktionär und wundert sich dann, weshalb sie keine Gefolgschaft unter den einfachen Leuten findet.

Die aufgeklärten, gebildeten «fortschrittlichen» Klassen suchen nach einer Erklärung für den kulturellen Rückschlag – das heißt sie suchen danach überall, nur nicht bei den Mängeln ihrer eigenen moralischen Auffassung.

Volkstümliche Religion

Nehmen wir die Religion. Das jüngste Anwachsen der «nichttraditionellen Religionen», von Kulten, die sich an fundamentalistischen Interpretationen religiöser Wahrheiten orientieren und sich einsetzen für Glaubensheilungen, Schlangenbeschwörung, ekstatisches Schreien und andere Formen von Ekstase, hat in liberalen Kreisen einige Aufregung verursacht. Wie zu erwarten, verachtet eine aufgeklärte Haltung derart bizarre Formen von Religiosität als weiteren Beweis der Rückständigkeit proletarischen Geistes. Ja, schließlich war der Kampf gegen religiösen Fundamentalismus eine der gestaltungskräftigsten Erfahrungen des amerikanischen Progressismus. Seit den zwanziger Jahren haben die Liberalen unaufhörlich Fundamentalismus mit bäuerlich-ländlicher Reaktion gleichgesetzt und ihn nach allen Kräften entsprechend gebrandmarkt. Die Entdeckung, daß sie dabei fehl gegangen sind und daß der Fundamentalismus keineswegs auf abgelegene ländliche Bezirke Amerikas beschränkt ist, sondern sich auch in den Städten (und selbst unter den Jugendlichen der Schicht der «kleinen Leute») ausbreitet, erweist sich als große Überraschung.

Doch ist ganz gewiß die Erklärung für diese Entwicklung nicht in der Unwissenheit und den abergläubischen Neigungen der unteren Schichten, sondern im Versagen der Großkirchen zu suchen, der protestantischen wie der katholischen gleichermaßen. Beide haben so vollständig vor dem Geist der Weltlichkeit kapituliert, daß das Volk in Ermangelung von Besserem sich dem Fundamentalismus zuwendet als einziger spiritueller Alternative zur industriellen, bürokratischen, kapitalistischen Ordnung. Ich bin nicht der Meinung, daß Volksreligionen dem Kapitalismus bewußt feindlich gegenüberstehen oder es auf seine Zerstörung abgesehen haben. Die meisten von ihnen sind ganz und gar unpolitisch. Aber sie sprechen Bedürfnisse an, die die kapitalistischen Gesellschaften ignoriert haben. Es sind bisweilen hochgradig verfälschte und reaktionäre Ausdrücke des Bedürfnisses nach Gemeinschaft, Stabilität und autoritativer moralischer Führung,

des Bedürfnisses, Sinn und Ordnung im Leben zu finden, des Bedürfnisses, sich einer strengen, anspruchsvollen spirituellen Disziplin zu unterwerfen und sich einer Sache hinzugeben, die höher ist als man selbst. Eine Zivilisation hedonistischer Selbstgefälligkeit vermag keine moralische Erfüllung dieser Art zu gewähren, und ebensowenig vermögen dies religiöse Organisationen, die Gläubigkeit mit seelischer Gesundheit und Selbstbewußtsein gleichsetzen.

Das Versagen der Großkirchen muß nicht unbedingt in ihrem politischen Konservatismus liegen. Das Wesentliche ist nicht, daß sie sklavisch dem politischen *Status quo* dienen, sondern daß sie diesem eine bankerotte Auffassung von sozialem Wandel entgegensetzen, eine Auffassung, die in einem Kult von Politik und Staat kulminiert und politischen Wandel mit spirituellem Heil verwechselt. Reinhold Niebuhrs Kritik am «social gospel» ist immer noch bestechend und hat Implikationen, die über das Versagen der religiösen Institutionen bis in ein generelles Versagen der amerikanischen Intelligenzija hineinreichen.

Das «social gospel» stellte, zumindest im Anfang, einen Versuch dar, etwas von dem ursprünglichen Gehalt des Christentums wieder zu entdecken und Religion mit dem Interesse des einfachen Volkes zu identifizieren. Aber die Prediger des «social gospel» endeten – so Niebuhr, in ihrem Bemühen, die Kirche sozial relevant zu machen, in einer Art Absorption der säkularisierten Kultur des Progressismus und darin, daß sie ihm einen religiösen Anstrich gaben. Sie wurden nicht allein Sozialreformer, Sozialisten und sogar Revolutionäre – was bisweilen vielleicht sogar einen Schritt in die richtige Richtung bedeutete –, sie begannen überdies, den Sozialismus selbst mit dem Reich Gottes gleichzusetzen. Manche von ihnen wurden sogar zu Apologeten des Stalinismus mit der Begründung, der Kommunismus stelle die höchste Form moralischer Perfektion dar. Die Exponenten des «social gospel» vergaßen – laut Niebuhr –, daß das Ziel politischer Tätigkeit nicht moralische Vervollkommnung oder brüderliche Liebe oder irgendeine andere Art von Heil und Erlösung ist, sondern Gerechtigkeit. Wie zwei Schüler Niebuhrs – Will D. Campbell und James Y. Holloway – kürzlich erklärt haben, traten die Prediger des «social gospel» hinaus in die Welt (was gewiß besser war als ein Rückzug von der Politik), nahmen dabei aber wenig von der Kirche mit hinaus. «Wir haben uns einer mehr wissenschaftlichen und neutralen Dokumentation für eine solche Form von Predigt zugewandt, als dem Subjekt (der sozialen Gerechtigkeit und des Rassismus). Indem wir den Fundamentalismus verworfen haben, haben wir es aufgegeben, nach Antworten in der Schrift zu suchen. Unsere Gläubigen haben soziale Analyse und politisches Hantieren als nicht zur Kompetenz des Predigers gehörend abgelehnt – wie es im Grunde ganz richtig war (obwohl ihre Motive dazu falsch waren) –, so daß unseren Gemeinden nichts weiter blieb, als im Sumpf der Religion herumzutappen...»

Das Fehlen von Normen

Ich weiß keine bessere Erklärung für den Zusammenbruch der Bürgerrechtsbewegung, zumindest in ihrer kulturellen und religiösen Dimension. Das Geniale bei Martin Luther King lag in seiner Fähigkeit, Religion politisch relevant zu machen, ohne dabei die Sprache einer schlichten volkstümlichen Religiosität aufzugeben. Die Mehrzahl seiner Parteigänger aber – und das trifft vor allem für seine weißen Parteigänger in den Südstaaten zu –, waren nicht glücklich über diese Sprache und suchten nach einer Rechtfertigung für einen politischen Schritt gegen den Rassismus mit Argumenten, die der modernen Soziologie entnommen waren oder einer wissenschaftlichen Zurückweisung von Rassenvorurteilen. Damit aber hörten sie auf, ihren Gemeinden etwas spezifisch Religiöses anzubieten, etwas, das eben nicht genauso leicht in Instituten der höheren Bildung zu finden war oder in Untersuchungen über Rassenprobleme, die im Auftrag von Stiftungen oder von staatlichen Stellen durchgeführt worden waren. Da ihre Gemeinden aber nach religiöser Führung suchten und nicht nach soziologischen Expertisen, wandten sie sich ab von diesen pathetischen Bemühungen, moralische Grundsätze und menschliche Großmut in die Politik hineinzubringen» – «moralische Dimensionen in die großen Streitfragen zu bringen» – und traten zu Randkirchen über, die fundamentalistisch, unpolitisch, wenn nicht direkt rechtsorientiert und reaktionär, dabei bisweilen obendrein in militanter Form antiintellektuell waren.

Gary Wills trifft ganz ähnliche Feststellungen hinsichtlich der katholischen Kirche, deren jüngste Geschichte – so führt er aus – einen «grundlegenden Mangel an autoritativen Normen» aufweist. Die Präsidentschaft von John F. Kennedy,

die zusammenfiel mit der Regierungszeit von Papst Johannes XXIII., schien ein katholisches Wiedererwachen anzukündigen, gerade als die Bürgerrechtsbewegung der gleichen Periode die Speerspitze des sozialen Wandels darzustellen schien. Die Hoffnungen der frühen sechziger Jahre, das heißt die Trümmer und Ruinen, auf denen wir heute leben – schienen verkörpert in diesen Heldengestalten der modernen Kirche: King, Papst Johannes ebenso wie J.F. Kennedys «New Frontier» (d.h. Aufbruch zu «neuen Grenzen»).

Doch anstatt der modernen Welt ihren Stempel aufzudrücken, hat, wie Wills erklärt, die Kirche vor ihr kapituliert. Katholische Liberale verstanden Harvey Cox' Lobpreis des «consumerism» und die weltliche Stadt als letztes Wort über den Modernismus. Cox seinerseits anerkannte den Einfluß Teilhard de Chardins, dessen Werke in den sechziger Jahren einen großen posthumen Erfolg erlebten, weil sie es fertigbrachten, spirituellen Fortschritt mit technologischem gleichzusetzen. Ein anderer Bewunderer Teilhards, Schwester Jacqueline Brennan (später Mrs. Wechsler), Präsidentin des Webster College und danach des Hunter College, bezeichnete ihn als «jenen einen, der auf mein eigenes Denken den tiefsten Einfluß ausgeübt hat». Ihr eifriges Bemühen, sich mit der Sache des Fortschritts zu identifizieren, ihre Anstrengungen, katholische Bildung und Erziehung zu «laisieren» und frei zu werden von «mittelalterlichen Kleidungen», wie sie bei den Nonnen getragen wurden, ihre grenzenlose Bewunderung für Kennedy und seine New Frontier, ihre rastlosen Reisen zur Teilnahme an Versammlungen auf hoher Ebene, in der Absicht, dem katholischen Standpunkt Eingang in die – auf dieser hohen Ebene geführten – Diskussion über Weltprobleme zu verschaffen, kurzum: ihre «große Hoffnung auf eine neue Situation», wie Wills es formuliert, ist ein lebendiges Beispiel für die Unterwerfung der Kirche unter das Dogma des Fortschrittes. Angesichts all dessen ist es kaum überraschend, wenn ein katholischer Radikaler wie Daniel Berrigan sich von seiner früheren Teilhard-Verehrung abwandte zu einer Auffassung, von der aus er von unserem «obscene Olympianism based on technology (auf Technologie basierenden unanständigen ‹Olympianismus›)» sprach. Zugleich wandte er sich einem «Gospel conservatism (einem Konservatismus vom Evangelium her)» zu und vollzog – wenn auch in anderer Form und in einem katholischen Kontext – jene Wanderung vom *social gospel* zu einer neuen auf einer dogmatischen Religion basierenden Art von politischem Radikalismus, wie Niebuhr sie vierzig Jahre vorher gemacht hatte.

Laut Wills «tendiert eine ernst zu nehmende Religion heute dahin, politisch radikal und theologisch konservativ zu sein». Man kann das etwas ausführlicher formulieren und sagen: Politischer Radikalismus muß sich in zunehmendem Maße mit Standpunkten identifizieren, die man für gewöhnlich mit kulturellem Konservatismus gleichsetzt. Die politisch Konservativen haben allzulange ein Monopol auf die Werte von Familie, von Recht und Ordnung, von Patriotismus und Kontinuität für sich in Anspruch genommen. Und es wird hohe Zeit für die Radikalen (wenn es nicht gar schon zu spät ist), ihre Ansprüche auf diesem Terrain anzumelden, das sie ihren politischen Gegenspielern abgetreten haben. Das ist keineswegs nur ein Problem politischer Taktik. Die Kultur der wissenschaftlichen Aufklärung, der therapeutischen Moralität und des persönlichen Hedonismus hat sich dadurch entwickelt, daß man der Welt der Erfahrung den Rücken kehrt, jener Welt, die nicht allein praktisches Know-how umfaßt, sondern auch die kollektiven Traditionen der Menschheit, «jene göttlichen Reservoire kollektiver Erfahrung wie Religion, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, selbstvergessenes Dienen, nach denen sich menschliches Glück bemißt», wie Van Wyck Brooks bemerkt. Die daraus entstandene Kluft zwischen einer auf Erfahrung fußenden Erkenntnis und einer Erkenntnis, die auf wissenschaftlicher oder pseudowissenschaftlicher Analyse fußt, findet im politischen Bereich ihren Ausdruck in der Überlegenheit und der Macht des Fachmanns, der Macht einer Akademiker- und Managerklasse, die eine dem Laien unzugängliche esoterische Information monopolisiert.

Kulturell gesehen nimmt diese Entwicklung die Gestalt der sogenannten Krise der Geisteswissenschaften und humanistischen Bildung an. Das Studium der Geschichte, der Religion und der Philosophie paßt sich entweder selbst der exakten Wissenschaft an oder beschränkt sich auf eine «Klärung der Werte», die sich in der Praxis für gewöhnlich soweit verdünnt, daß sie nur noch den von den Inhabern der Macht unternommenen Aktionen die bestmögliche Optik gibt. Weil die intellektuelle Erkenntnis die Aufgabe, Erfahrung zu verfeinern und zu kritisieren,

aufgegeben hat, weil sie nicht mehr allgemeine Probleme anspricht und eine gemeinverständliche Sprache spricht, wendet sich das einfache Volk dem Aberglauben zu und «tappt in dem Sumpf» von Glaubensheilung und spiritueller Quacksalberei herum.

Wenn sie auch wenig erfreulich sind, – diese Bekundungen des Geistes können den aufgeschlossenen scharf Beobachtenden beeindrukken. Die Bedürfnisse, die diese Bewegungen hervorrufen, kann man nicht länger ignorieren oder als kulturelle Rückständigkeit brandmarken. Im Gegenteil, was rückständig ist, dürfte in mancherlei Hinsicht die Kultur der modernen wissenschaftlichen und humanistischen Aufklärung sein. Und ihre Mängel werden immer deutlicher sichtbar, immer erschreckender und gefährlicher in ihren Konsequenzen, je länger es dauert.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRISTOPHER LASCH

Seit 1970 Dozent für Geschichte an der Universität Rochester, veröffentlichte folgende Werke: The New Radicalism in America (1965), Haven in a Heartless World: The Family Besieged (1977), The Culture of Narcissism (1979). Anschrift: 47 Parker Dr., Pittsford, N.Y. 14 534, USA.

Georges Nivat

Der kulturelle Einfluß Solschenizyns

Es ist eine schwierige Aufgabe, den Einfluß Solschenizyns zu untersuchen. Der Russe war mit einem Schlag in der ganzen Welt bekannt geworden, als er 1962 in der Nummer 11 der Zeitschrift *Novy Mir* seinen Artikel *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* veröffentlichte. Damit hatte Solschenizyn endgültig ein Tabu durchbrochen, das Tabu der Straflager sozialistischer Herkunft. Alle Welt hielt den Atem an, als das Duell mit der Sowjetmacht eine dramatische Wendung nahm und am 13. Februar 1974 zur Verhaftung führte, gefolgt von der aufsehenerregenden Ausweisung. Die öffentliche Meinung des Westens war fasziniert von dem Image des Sichauflehnenden, der gegen den monolithischsten Machtblock der Erde seinen berühmten «Moskauer Aufruf» (*Lebt nicht mit der Lüge*) geschleudert hatte. Die Auftritte im westlichen Fernsehen, die Lebhaftigkeit, der Humor, ja die Freude dieses geborenen Kämpfers haben dann ein unermeßliches Fernsehpublikum für sich gewonnen.

Nicht jedermann hat das zweitausend Seiten starke Hauptwerk *Der Archipel GULAG* gelesen. Aber alle sind heute mit den Bezeichnungen «Dissident» und «Gulag» vertraut. Diese Begriffe haben Allgemeingültigkeit erlangt und werden sogar oft in einem Solschenizyn vollkommen fremden Kontext verwendet. Bester Beweis ist zum Beispiel die Sondernummer der französischen Zeitschrift *Tel Quel*, die im Sommer 1978 erschien und sich mit dem Begriff «Dissidententum» selbst befaßte (man findet darin einen Artikel über den «Dissidenten» Pasolini am Tag nach seiner Ermordung), oder auch das Buch des Soziologen Serge Moscovici *Psychologie des minorités agissantes* (Paris 1979), dessen letztes Kapitel von Solschenizyn, dem Angehörigen einer «Minderheit» handelt. Die französische Katholikin Corinne Marion hat unlängst ein Buch veröffentlicht mit dem Titel *Qui a peur de Solschenizyn?* Die Verfasserin plädiert hier für eine Rückkehr zur traditionellen Moral, auf dem sexuellen Gebiet etwa; dies sei, so meint sie, eine Tat echten *Dissidententums* im Umkreis der allgemeinen sittlichen Erschlaffung.

Aufnahme und Ablehnung

Über die «Aufnahme» Solschenizyns in den westlichen Ländern müßte man ein ganzes Buch schreiben (ohne von Japan oder Indien zu sprechen, wo er ausgiebig veröffentlicht wird). Man beobachtet nämlich nicht nur eine jedem Land

eigentümliche Antwort auf den «Fall Solschenizyn», sondern auch eine Entwicklung, kurz eine «Geschichte» der Aufnahme Solschenizyns in jedem westlichen Land, das sein je eigenes Ausmaß an Widerstand aufweist. Ich benütze mit Bedacht den Ausdruck «Widerstand». Es ist ja offenkundig, daß Solschenizyn an die gegenwärtige Welt Forderungen stellt, daß diese Forderungen mächtig einschlagen und daß sich nach und nach eine gewisse Abwehr Luft macht.

In Frankreich zum Beispiel herrschte lange Zeit ein Mißverständnis bezüglich Solschenizyns; man wollte ihn als «Sozialisten» haben (als internen, naiven und «volkstümlichen» Kritiker des Sozialismus, wie Lucács schrieb), aber er entpuppte sich als ein Glaubender. Die französische Linke hat sich seinetwegen rasch entzweit. Die Kommunisten sehen in ihm heute einen ideologischen Gegner, während die 1972 durch die Partei aufgelöste Wochenzeitschrift Aragons *Lettres françaises* ganz offen zur Verteidigung Solschenizyns beitrug, als diesem der Nobelpreis verliehen wurde. Pierre Daix ist der einzige vorbehaltlose Verteidiger geblieben. Aber Pierre Daix ist heute ein Einzelgänger. Jean Daniel hat in *L'Ere des ruptures* richtig dargetan, wie die «Anerkenntnis» Solschenizyns der gesamten französischen Linken zum Stein des Anstoßes wurde, indes der Schriftsteller und Ex-Kommunist Jorge Semprun in *Quel beau dimanche!* im Licht Solschenizyns seine eigenen Nazilager wiedererkannte. Umgekehrt hat Max-Pol des öfteren geschrieben und gesagt, Solschenizyn sei «eine wahre Kriegsmaschine gegen die UdSSR, den Sozialismus und die Einheit der Linken». Man verdrehte böswilligerweise die Bemerkungen Solschenizyns im *Archipel* über den hervorragenden sowjetischen General Vlassow, der als Gefangener einer Zusammenarbeit mit den Deutschen zustimmte; auf diese Weise wollte man anläßlich einer denkwürdigen Fernsehsendung Solschenizyn zum Verräter stempeln.

Die religiösen Kreise brauchten eine geraume Zeit, um die religiöse Natur Solschenizyns zu erfassen. Nennen wir zuerst das Buch des orthodoxen Philosophen Olivier Clément, *L'Esprit de Soljenitsyne*. Die «Aneignung» des Russen ist hier wahrlich übertrieben. Die ganze Verkettung der Ereignisse in der romanhaften Erzählung Solschenizyns und alle ihre Einzelheiten werden da einer symbolischen Exegese unterzogen, die letzten Endes die solschenizynsche Wirklichkeit ihrer wertvollsten Eigenschaft entleert oder zu entleeren droht, nämlich der Kraft des Erlebten. Es fehlte nicht an anderen religiösen Interpreten, angefangen von einigen sehr schönen Artikeln von Stanislas Fumet bis zu dem neuesten Buch von Corinne Marion. Die höchste Huldigung wurde Solschenizyn aber unbestritten von seiten jener Leute zuteil, die man die «neuen Philosophen» zu nennen pflegt: A. Glucksmann, Bernard-Henri Lévy und auch Philippe Sollers, Romanschriftsteller und ehemals führende Figur des französischen Maoismus bei der Zeitschrift *Tel Quel*. Lévy fand in der Zeitung *Le Monde* die durchschlagendste Formulierung über Solschenizyn: «Der Dante der modernen Zeit.»

Es ist nicht möglich, nur mit wenigen Worten die «Aufnahme» Solschenizyns in jedem Land zusammenzufassen. Dies eine sei gesagt: Überall stellt man fest, daß nach einem ersten einmütigen Empfang (solange die philosophischen und religiösen Voraussetzungen bei Solschenizyn noch nicht offenbar sind) Brennpunkte des Widerstandes entstehen: in Spanien nach den Erklärungen Solschenizyns über den entschärften Charakter der zu Ende gehenden Diktatur Francos; in England nach der aufsehenerregenden Aussage über die Auslieferung von Millionen von «displaced persons» sowjetischer Herkunft durch die Regierung Attlee an Stalin; in den Vereinigten Staaten nach der Ansprache, die er im Mai 1978 an der Harvard-University hielt, bei welcher Gelegenheit er den Mangel an Willen und sogar an Mannhaftigkeit bei den Amerikanern beklagte. Es erhob sich öffentlicher Protest. Der Leitartikel der Zeitschrift *Nation* vergleicht diese Rede mit einer anderen, die einunddreißig Jahre zuvor am selben Ort vom damaligen Staatssekretär George Marshall gehalten worden war. Marshall hatte den Westen aufgefordert, seine Energie unter dem Banner und mit der Hilfe der «höchstentwickelten Demokratie dieser Welt» neu zu beleben, während Solschenizyn als Ehrenbürger der USA (nach La Fayette und Churchill) einen erschöpften und irregeführten Kontinent geißelt. Der heftigste aller Proteste aber ist der des emigrierten polnischen Schriftstellers Jerzy Kosinski, eines Überlebenden aus dem Holokaust der Nazizeit: «Ich teile mit Solschenizyn», so schreibt er, «seine Verzweiflung über die Millionen Menschen, die unter dem Totalitarismus zugrunde gingen; ich glaube jedoch, er konnte nicht begreifen, daß die Demokratie im besten Falle ein beweglicher Zustand ist zwischen der durch sie gestürzten Tyrannei und der anderen,

deren Keim sie in sich trägt.» Tatsächlich erstreckt sich die Meinungsverschiedenheit zwischen Solschenizyn und seinen westlichen Verleumdern am häufigsten auf die organische Beziehung zwischen Demokratie und Religion.

Wir wollen diese kurze Übersicht abschließen mit einem Hinweis auf die gegenwärtig sehr virulente Polemik im Schoße des sowjetischen Emigrantentums selbst.

Der Ursprung dieser Polemik liegt in der zeitlich schon zurückliegenden Kontroverse zwischen Sacharow, dem Verfasser der *Gedanken über den Fortschritt, die friedliche Koexistenz und geistige Freiheit*, und Solschenizyn, der ihm im ersten Artikel der *Stimmen unter den Trümmern* (1974)[1] geantwortet hat. Diese Kontroverse ist selbst wieder eine Neuauflage der unerschöpflichen Debatte zwischen Slawophilen und westlich ausgerichteten Russen mit dem bekannten religiösen Hintergrund. Solschenizyn wird heute oft eines engstirnigen Nationalismus und theokratischer Bestrebungen geziehen. Man nannte ihn sogar einen russischen «Khomeiny». Die Nachfahren der «demokratischen Bewegung», Sinjawski, Etkind, Amalrik und auch Alexandr Zinowjew, der Verfasser der *Hauteurs béantes*, weisen auf die Gefahr eines solchen Denkens hin. Sie schließen sich einer zahlreichen und recht unterschiedlichen Schar an, Leuten zum Beispiel wie dem amerikanischen Historiker Pipes, der in der *Harvard-Ansprache* versteckte Zitate aus den Werken des berüchtigten und höchst reaktionären Bevollmächtigten des Heiligen Synods (und Freund Dostojewskis) Pobedonoszew fand, oder auch dem ehemaligen französischen Abgesandten bei der Dritten Internationalen, Boris Suwarin, dem Verfasser des bekannten Buches *Stalin* (1935). Suwarin wirft Solschenizyn (übrigens sehr höflich) vor, in seiner Schrift *Lenin in Zürich* eben diesen Lenin zu entstellen und die «Legende» vom deutschen Geld und vom «versiegelten» Waggon wieder aufzufrischen. Der Streit geht hier wesentlich um den «Stalinismus»: ist er die reine Verkörperung des Leninismus oder dessen Verrat (eine zu seiner Zeit durch Trotzki in aufsehenerregender Form verteidigte These, verdeutlicht durch die Parallele mit der Französischen Revolution und «Thermidor»)? Ich übergehe eine Menge bösartiger Aufsätze voller Anspielungen auf eine «zweifelhafte» Vergangenheit Solschenizyns. Man hat in den sowjetischen Druckereien mehrere für das Ausland bestimmte und von Freunden Solschenizyns unterzeichnete Werke hergestellt. Seltsamerweise finden sich solche Verdächtigungen in der in Israel veröffentlichten russischen Zeitschrift *Vremya i my* (Die Zeit und wir) wieder.

Primat der Ethik

Der Einfluß Solschenizyns auf unsere Zeit ist unermeßlich, auch wenn zahlreiche «Widerstände» gegen diesen Einfluß bestehen, wie wir soeben gezeigt haben. Ich meine, man muß vor allem von folgender grundlegender Feststellung ausgehen: Solschenizyn hat in der Literatur als einer schriftlichen Botschaft den Primat der Ethik wieder hergestellt. In dieser Beziehung schwimmt er wirklich gegen den Strom. Er kämpft nicht nur gegen alle Befürworter einer Kunst um der Kunst willen, gegen die neuen strukturalistischen Schwätzer, gegen den «neuen Roman» und den Tod des Personalen in der Literatur, gegen Affektiertheit und Zynismus, sondern auch gegen den selbstzufriedenen Trott der Schule und der heutigen Massenmedien – gegen alle hat er mit feierlichem Ernst die platonische Dreiheit des Wahren, Guten und Schönen verteidigt. Seine *Nobelpreisansprache* beweist, daß er sich dessen durchaus bewußt ist. Er wählt sich als Verbündeten einen Agnostiker, Albert Camus, und zitiert ausgiebig dessen *Stockholmer Rede*. Wie Camus erklärt auch Solschenizyn, daß die Schönheit frei macht. Gleich ihm weist er dem Schriftsteller eine doppelte Sendung zu: die Weigerung zu lügen und den Widerstand gegen die Unterdrückung.

Der *Archipel GULAG* ist untertitelt: Versuch einer künstlerischen Untersuchung. Dies zuerst deshalb, weil nur die Kunst die Geschichte ablösen kann, dort, wo diese systematisch manipuliert wurde – Verheimlichung von Millionen Toter, Tarnung einer industriellen Produktionsorganisation menschlichen Abfalls, das Konzentrationslager des zwanzigsten Jahrhunderts (man denke an unsere Handbücher hier im Westen: ihre textliche Fassung ist abstrakt, ideologisch, unterschlägt das echte Zeugnis, hält sich im Rahmen der Kongreßbeschlüsse). Solschenizyn hat jenen Untertitel aber auch deswegen gewählt, weil es seine absolute Überzeugung ist, daß allein das Kunstwerk mit seinem Gefüge von Schönem und Wahrem der Menschheit die Augen öffnen und über die organisierte Lüge triumphieren kann, auch wenn sich dieses Werk auf die häßlichsten Wirklichkeiten unserer Zeit erstreckt.

Der *Archipel GULAG* ist also eine weitgreifende Analyse (bei der sich Solschenizyn der bereitwilligen Hilfe von Hunderten von Mitarbeitern erfreute), eine Enzyklopädie des Lebens in einem Zwangsarbeitslager und auch ein Kunstwerk, das uns mit Meisterhand in die «Katharsis» der griechischen Tragödie führt.

Der kulturelle Einfluß Solschenizyns hat einen unmittelbaren Bezug zu den drei großen «Nein», die er, dieser prophetische Schriftsteller, selbst formuliert hat. Man gestatte uns daher, zuerst diese drei «Nein» zu umreißen.

Ohne Zweifel gehört es zu einem Propheten oder einem Reformator, stets mit einem «Nein» zu beginnen. Nein zur Erschlaffung, zur Ausschweifung, zur Abirrung des Volkes. Die Propheten Israels sagen zuerst «nein». Nun finden wir bei Solschenizyn ein um drei «Nein» herum sich ausgestaltendes Fortschreiten seines Denkens und seiner literarischen Schöpfung.

Drei Verneinungen

Das erste «Nein» ist das des «Zek» (sowjetischer Sträfling) zu seinem Sträflingsdasein und davon ausgehend zur gesamten totalitären Ideologie. Eine seltsame Persönlichkeit in *Der erste Kreis der Hölle*, der Professor Tschelnow, schreibt stolz in die Fragebogen: Staatsangehörigkeit «Zek». Zek – das bedeutet Sklave der modernen Zeit, Bewohner eines Landes, «wo neunundneunzig weinen und einer lacht» (eine Wendung, die den Entlaufenen als Losung dient). Dieses «Nein» des Zek ist zunächst als «Geradebiegen» der Seele der Sieg über die Vereinsamung des Matrikulierten, die wiedergefundene Gemeinschaft unter den Sträflingen, das befreiende Lachen, das satirische Urteil über die Geschichte im schwarzen Licht dieses Archipel. Das gesamte Werk Solschenizyns ist von diesem finsteren und gewaltsamen Lachen des Zek durchzogen, nach dem das ganze kulturelle und geschichtliche Erbe der bisherigen Menschheit mit jener «inkommensurablen» Elle gemessen werden muß, eben diesem Ausrottungssystem der Straflager.

Jorge Semprun hat im *Archipel GULAG* die Flamme der Ironie begrüßt, die das Buch und die Geburt der Revolte durchglüht (im 5. Buch des *Archipel*, in dem außergewöhnlichen Kapitel «Die vierzig Tage von Kengir»). Semprun gibt uns zu verstehen, daß Solschenizyn hier sowohl den klassischen Humanismus als auch die christliche Gewaltlosigkeit verwirft. «Man muß fünfundzwanzig Jahre Strafe für nichts und wieder nichts durchgemacht haben – vier Matrikelnummern am Kittel und die Hände immer hinter dem Rücken – morgens und abends durchsucht, vor Arbeit erschöpft und in den BUR (den Strafbunker) gesteckt worden sein, damit Ihnen von da unten aus, von dem Grund dieser Grube herauf, alle Reden der großen Humanisten wie das Gerede wohlgenährter Zivilisten vorkommen.» Dieses erste «Nein» Solschenizyns ist unchristlich oder vielmehr vorchristlich; es ist ein stoisches, auf die Würde gegründetes «Nein», eine Würde, meine ich, die aus der Weigerung wächst und die Liquidierung des Hinterträgers fordert... Der ganze *Erste Kreis der Hölle*, ein weitgespannter Dialog wie unter mittelalterlichen Gralsrittern, ist ein Suchen nach Ehre, und durch ein gleiches Ehrgefühl gelingt es diesen «Rosenkreuzern», sich von ihrem eigenen Sklaventum loszuschälen; sie werden frei inmitten des Gefängnisses selbst.

Diese erste solschenizynsche Etappe ist – wie gesagt – von einer nicht-christlichen, stoischen Entsagung beherrscht. Eine Art stoischer Autonomie und Würde ist es, die Iwan Denissowitsch an den Tag legt. Sein Stubenkamerad ist der Christ (Baptist) Aljoscha, aber Aljoscha ist vorerst nur eine Randfigur in der Sicht Solschenizyns. Und wer möchte die wilde Freude der Revolte von Kengir christlich nennen («schneidet den Denunzianten den Hals durch!»)? Das erste «Nein» Solschenizyns ist in einer untilgbaren existentiellen Erfahrung verankert, im Gulag, und – auf dem Grund der Verdemütigung – in der Entdeckung der menschlichen Selbständigkeit.

Ideologisch gesehen stützt sich Solschenizyn also auf die Weisen der Antike, nicht nur auf Mark Aurel und Epikur, sondern auch auf Lao Tse. Und gerade in diesem «Nein» Solschenizyns haben sich alle den Ausrottungslagern dieses Jahrhunderts Entronnenen wiedererkannt: ein Daix, ein Semprun, ein Wiesel. Solschenizyn hat der so schwierig zu durchdringenden Straflagererfahrung künstlerische Form verliehen, einer Erfahrung, von der so viele Entkommenen nicht zu sprechen verstanden haben, denn sie blieben selbst nach ihrer Befreiung in ihrem Ich eingemauert. Dieser erste Beitrag Solschenizyns ist allgemeingültig; er ist nicht spezifisch christlich; er hat dem Sklaven der Ausrottungslager Gestalt gegeben und eine Katharsis angeboten; er hat der

Autonomie wieder einen Sinn verschafft. Damit stellte sich Solschenizyn in die Reihe der größten Kritiker der antiken Sklaverei. Er hat einer gewissen Weisheit wieder Hausrecht vermittelt, einem gewissen *Sinn*, der unter Schmerzen gegen den totalitären *Unsinn* errungen worden war.

Das zweite «Nein» Solschenizyns ist das eigentlich christliche «Nein». Der Übergang zu diesem «Nein» scheint sich allmählich vollzogen zu haben. Anscheinend handelte es sich bei Solschenyzin nicht um eine plötzliche Bekehrung, sondern eher um eine immer tiefere «Herzdurchbohrung» von seiten Gottes. Es war die Entdeckung der relativen Schwäche der wiedergefundenen stoischen Weisheit und auch die Entdeckung einiger verkannter, aber echter Heiligengestalten (im Gulag oder im russischen Dorf Matrjona). Das «Gebet», das ich 1970 im *Cahier de l'Herne* veröffentlicht habe, war einer der ersten, unmittelbar christlichen Texte Solschenizyns. Freilich blieb dieses Christentum noch sehr verschämt und machte sich sozusagen nur im Spiegelbild, indirekt bemerkbar. Es ist das Thema in *Krebsstation* («Glanz des Ewigen»), es ist auch die innerste Kraft in *Die Eiche und das Kalb*, diesem Handbuch der Taktik des Dissidenten gegen den bürokratischen Goliath – geheime Überzeugung, durch Gott gerüstet zu sein, Glaube an die Vorsehung. Tatsächlich ist man oft versucht, von einem alttestamentlichen Christentum zu sprechen. Christi Gestalt ist abwesend, auch wenn seine Worte hier und da aufhorchen lassen («Nimm deine Tragbahre und geh» – so hört Oleg in *Krebsstation*).

Dieses zweite «Nein» ist vor allem ein Nein zu den Habgierigen, den Satten und Selbstzufriedenen. Obwohl sich Solschenizyn bei seiner Befreiung aus dem Lager von einem gewissen Rausch der Wiedergenesung umlauert fühlte und ihn offensichtlich die Liebe zur vollendeten Leistung erfüllte, verhinderte doch seine erfinderische Gestaltungskraft alles «Sich-gehen-Lassen»: die zynische Schlamperei, die in der sowjetischen Gesellschaft vorherrscht, aber auch der ökonomische Liberalismus des Westens, die Zügellosigkeit der Begierden, die Ideologie des ununterbrochenen Fortschritts und des «Glücks» blieben ihm fremd. All das fand sich in der Erzählung *Matrjonas Hof*. Jedoch hat der Westen nicht sogleich erkannt, was das in sich schließt, nämlich eine unwiderrufliche Verurteilung der «Habgier», wo immer sie sich zeigt. Die Hauptetappen dieser Anklage sind: *Offener Brief an die sowjetische Führung* (1973), *Botschaft aus dem Exil* und *Harvard-Ansprache* (1978), *Der Irrtum des Abendlandes* (1980). Der Aufruf Solschenizyns nimmt zweifache Form an: Selbstbeschränkung für alle, Selbsthingabe für die Erwählten. Die Berufung zur Selbsthingabe, zum Opfer also, ist das Maß für die Spiritualität eines Menschen und einer Nation. Das Überleben der Welt hängt ab von der Zahl der Freiwilligen, die das Opfer wählen. «Die erste, durch den schreckenerregenden Filter geklärte Handvoll Menschen wird von selber während oder nach der Prüfung ihre eigene Bestimmung finden, wenn sie sich gegenseitig erkannt haben.»

Der erste Sieg des solschenizynschen «Nein» war die Rückgewinnung der Ehre, der zweite die der Heiligkeit für die Erwählten. Auf der anderen Seite des «Filters» wird sich ein auserwähltes Volk bilden; seine Haupteigenschaft wird weder die Höhe der Warenproduktion noch das Wohlstandsniveau sein, sondern die «Reinheit» der gesellschaftlichen Beziehungen.

Solschenizyn entlehnt dieses Ideal Anarchisten wie Bakunin und Kropotkin (in *Krebsstation* zitiert) und stellt es offenkundig in das Licht Christi. Die Predigt Christi von der «Sorglosigkeit» bestimmt nunmehr die Sicht Solschenizyns. Er sieht dieses zum Opfer bereite und zugleich auf die Selbstbeschränkung gegründete Christentum, das fähig ist, die Erde sparsam zu verwalten, weniger in der Orthodoxie verwirklicht (die er bekennt), als bei den russischen Widerstandskämpfern des Alten Glaubens, deren Symbolgestalt der Protopope Awwakum gewesen war und die bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert durch die offizielle Kirche verfolgt wurden. Ständig kommt Solschenizyn darauf zurück. Nach seiner Meinung haben die Altgläubigen den reinen Kern des russischen Glaubens bezeugt. Umgekehrt findet man bei Solschenizyn (ziemlich voreilige) Verdammungen der Renaissance und der Reformation, der westlichen Eheauffassung (besonders im protestantischen Bereich), der Fortschrittsidee und des Wahlsystems.

Die asketische Haltung Solschenizyns, seine Vorliebe für das Einsiedlertum, sein andauernd «antichrematistisches» Denken, d.h. ein Denken, dem alle berechnende Geschäftstüchtigkeit fremd ist, sein Aufruf zum Opfer, seine Aufmerksamkeit für die streitbare Geste, wo der Mensch die Schranken des biologischen Egoismus durchbricht – alles das hat einen zweiten,

faszinierenden Pol geschaffen. Solschenizyn hat in unsere Kultur wieder Werte eingeführt, die veraltet schienen und durch ihn eine Auferstehung erfuhren; so bezeugte er dem Westen, auf welch «infantilen» Werten das Abendland sein Dasein gründet.

Das dritte «Nein» Solschenizyns ist, so glaube ich, ein Nein zum europäischen Einheitsgedanken. Auf diesem dritten «Nein» lastet die Tradition des slawophilen russischen Denkens mit seiner Angst vor dem Westen vielleicht am schwersten. Es wäre aber kleinlich, dieses «Nein» Solschenizyns auf den Einfluß der Schrift Dostojewskis *Tagebuch eines Schriftstellers* (die ihn ohne Zweifel stark beeinflußt hat) einzuschränken, oder auf den Einfluß des slawophilen und sehr byzanzfreundlichen Leontjew (dem er viele Argumente gegen den Liberalismus entnimmt) zurückzuführen, und noch weniger auf den Einfluß Pobedonoszews, wie das der amerikanische Historiker Pipes versucht. Solschenizyn ist Ingenieur und Mathematiker, leidenschaftlich bewegt von dem Problem der Bewirtschaftung der irdischen Güter; er hat den Bericht des «Club of Rome» studiert und glaubt, daß die europäische, «weltliche» Vorstellung von Glück als maximaler Ausdehnung des individuellen oder nationalen Lebensraums ein Irrtum und unheilvoll ist. Er empfiehlt daher eine maßvoll einschränkende Verwaltung unseres Planeten, eine freiwillige Selbstbescheidung eines jeden einzelnen und einen Rückzug der russischen Nation auf ihr eigenes, so rauhes Land, fern jeglicher Versuchung von seiten der Mittelmeerländer und der westlichen Welt. Damit weist Solschenizyn in seiner Vision eines planetarischen «Fastens» seinem Volk eine beispielgebende Rolle zu, an der Seite anderer, vom gleichen religiösen Sauerteig durchwirkter Nationen (Indien, Israel). Die Gleichschaltung der Erde, sei es in der totalitären, marxistischen Form, sei es in der des raubgierigen Kapitalismus, führt nach Solschenizyn eine schwere Erstickungsgefahr mit sich. Auf jeden Fall kann man den Nationalismus Solschenizyns nicht des Expansionismus zeihen, da er für Rußland einen freiwilligen Rückzug fordert und eine Rückkehr zum volkseigenen Geist der *Reue* und des *Verzeihens* voraussagt. Die geopolitische Schau Solschenizyns ist also auf eine Mikro-Ökonomie, auf eine in der Ehrfurcht vor der göttlichen Schöpfung ruhende Ökologie und auf einen Verzicht auf den wirtschaftlichen «Fortschritt» ausgerichtet.

Die Fülle

Diese drei «Nein» haben sich nicht zu gleicher Zeit offenbart. Doch ist deutlich, daß sie sich auseinander ergeben. Bei jedem erneuten «Nein» verlor Solschenizyn Anhänger, denn sein Anspruch wuchs in dem Maße, wie er sich «entdeckte». Er sagt es selbst in *Die Eiche und das Kalb*: «Es ist an der Zeit, klarer zu reden und mehr in die Tiefe zu gehen. Dabei wird man unweigerlich Leser verlieren, Zeitgenossen, die ihre Hoffnung auf die Erben setzen. Aber sogar Vertraute zu verlieren, das zerreißt einem wirklich das Herz.» Es ist gut, über die zahlreichen Polemiken und die zuweilen übertriebene Heiligenlegende hinaus zu bemerken, daß unsere Zeit, die von der allmählichen «Kundwerdung» Solschenizyns fasziniert wurde, doch auch, so meine ich, ständig von der totalen Annahme des äußersten Risikos tief berührt war (alles ist angesichts des Todes ausgesprochen, «man spielt mit dem Tod») und zugleich von der überströmenden Freude dieses Kämpfers. Diese Freude entspringt einem lebendigen Gefühl für die Fülle des irdischen Seins (Natur, Mensch, Leiden, Lager, bis hin zum menschlichen «Müll») und einem tiefen Glauben an die Vorsehung. Dieser geborene Kämpfer, dieser geniale Taktiker der Dissidenz ist aber auch ein Mensch von weltverlorener und zugleich aktiver Kontemplation. Zweifellos findet man bei ihm jenen schlichten Jubel der großen Schöpferpersönlichkeiten, denen kein Zweifel etwas anhaben kann und die der Überfülle ihrer schöpferischen Energie sozusagen erliegen. Aber auch den vollen Frieden des Kämpfers, den der Glaube trägt. Das kontemplative, gleichsam mittelalterliche Angesicht Solschenizyns ist in jedem Augenblick auch das Gesicht des anderen Solschenizyn, ganz Kämpfer und Mann der Tat.

Solschenizyn ist der Erneuerer einer kraftvollen und reinen russischen Sprache. Er befaßt sich heute mit einem großen historischen Roman: *Das rote Rad*. Solschenizyn sucht hier die schicksalhaften Knoten der russischen Geschichte, die Zeiten, in denen Rußland seiner Meinung nach seine Seele verloren oder vielmehr verborgen hat. Diese groß angelegte geschichtliche Analyse, bei der er den Geschichtsirrtum riskiert, fördert die Polemik unter den russischen Emigranten. Im Westen wird die Debatte aber eher, und zwar ununterbrochen, durch die untergeordnete Stellung genährt, die Solschenizyn der Demokratie (wozu auch Demokratie?) zuweist. Auf allen

Gebieten verletzt er die Tabus. Die Spur seiner Schritte bleibt unabsehbar in unserer Zeit. Er ist der Erneuerer eines gewissen Sinnes für menschliche und geschichtliche Makellosigkeit. Er hat es verstanden, nicht nur den Leviathan des Gulag denkend zu durchleuchten, ohne in der äußersten Verlassenheit zu versinken (wie etwa ein Schalamow), sondern diesen Gulag auch freudig in einen Weg des Heils zu verwandeln.

Das Geheimnis dieser Fülle liegt natürlich darin, daß er im Gulag ein zweites Golgotha sah. Schwierig, fast unmöglich, möchte man meinen. Es durfte nämlich nicht in eine fromme Metapher absinken und das kaum vernehmbare Wort dieses zermalmten Menschseins für unser Jahrhundert im Namen einer Ideologie des Glücklichseins zu billiger Münze umprägen. «Niemand, wirklich niemand hat sich zum Ziel gesetzt, uns zu quälen; das Verhalten unserer Wächter ist durchaus vernünftig. Und doch ergeht es uns wie den ersten Christen: Wir hocken da im Käfig, und auf unseren zerrissenen Zungen brennt das Salz, das man daraufgestreut hat. Wurde Christus wirklich deswegen zwischen zwei Räubern gekreuzigt, weil Pilatus ihn demütigen wollte? Nein. Es war nur ganz einfach der Tag, an dem gekreuzigt werden mußte, es gab nur ein Golgotha und die Stunde drängte. *Und er wurde zu den Übeltätern gerechnet!*» (Archipel, II, 1.)

So war und wird es ohne Zweifel das tiefste Verlangen Solschenizyns bleiben, das Jahrhundert aus der industrialisierten Folter in die immer unvollendete Veranstaltung des Heils hinauszuführen.

[1] Es handelt sich um eine Sammlung von Artikeln Solschenizyns und seiner Gesinnungsgefährten E. Barabonow und I. Schafarewitsch. Die Sammlung wurde vor den Ereignissen von 1974 vorbereitet. Als sie erschien, befand sich Solschenizyn bereits als Verbannter im Westen. Drei Artikel sind in dieser Sammlung aus seiner Hand: *Wenn der Atem und das Gewissen zurückkehren, Von der Reue und der Selbstbescheidung als nationalen Kategorien* und *Der unterrichtete Volksstamm* (obrazowanschtschina).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GEORGES NIVAT

1935 geboren in Clermont-Ferrand (Frankreich). Studium in Clermont-Ferrand, Paris, Oxford und Moskau. Ehemaliger Schüler der Ecole Normale Supérieure und Stipendiat des St. Anthony's College (Oxford). Professor für russische Sprache. Lehrbeauftragter in Toulouse. Dozent in Lille und Paris. Gegenwärtig Ordinarius an der Universität Genf (Schweiz). Verfasser mehrerer Werke über das Dissidententum und über Solschenizyn (letzte Veröffentlichung: *Soljenitsyne*, Reihe «Ecrivains de toujours», [Editions du Seuil, Paris 1980]). Zahlreiche Studien über die klassische russische Literatur (Gogol, Dostojewski, Tolstoi, Blok und Biely). Übersetzer für Literatur, Mitglied des Redaktionskomitees von *Réveil*, einer Zeitung der Reformierten Kirche für das Gebiet Rhône-Alpes (ERF). Anschrift: Le Crêt des Teppes, Esery, F–74800 Reignier, Frankreich.

Ed Grace

Ein sich vereinigendes Europa und die Kirchen

Die Tatsache, daß die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) der mächtigste und reichste wirtschaftliche Zusammenschluß dieser Welt ist, der die wirtschaftlich-politische Vereinigung Europas einleitet und die künftige Entwicklung Europas bestimmt, geht positiv oder negativ alle Völker an, ob sie jetzt der Ersten oder der Dritten Welt, dem Westen oder dem Osten zuzurechnen sind oder keinem der beiden Blöcke angehören, ob sie christlich oder islamisch oder überhaupt nicht gläubig sind. In diesem Kontext ist es wichtig, sorgfältig die Frage zu untersuchen, wie die christlichen Kirchen dieser Vereinigung Europas und der künftigen Entwicklung, die sie impliziert, gegenüberstehen. Wenn eine solche Analyse es sich zu leicht macht, über die harte Wirklichkeit wirtschaftlicher Tatsachen und Strukturen hinwegsieht und den brennenden Problemen unserer Zeit aus dem Wege geht, dann kann sie mit dafür verantwortlich sein, daß die Christen nicht über eine «gnostische» Erkenntnis Europas hinwegkommen, die den kirchlichen Aufgaben der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Eucharistie schadet. Diese Erkenntnis würde ja in keinem Bezug zu einem kritischen Urteil über die strukturellen Veränderungen stehen, die in Europa und in der sonstigen Welt stattfinden, und zu den möglichen Maßnahmen, die man dabei ergreifen könnte. In der Behandlung dieses Themas werde ich vor allem, aber nicht exklusiv, auf die katholische Kirche eingehen, weil ich sie besser kenne und ihr näher stehe.

Die Gründe für eine europäische Vereinigung

Die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl wurde am 18. April 1951 auf Anregung von Jean Monnet, der ihr erster Präsident wurde, und des französischen Außenministers Robert Schuman gegründet. Es war die erste supranationale europäische Organisation mit eigenen Souveränitätsrechten. Daher bedeutete sie eine Revolution gegenüber allen vorherigen europäischen Institutionen. Ihr zentrales Ziel war es, «die gesamte französische und deutsche Produktion von Kohle und Stahl einer gemeinsamen Autorität zu unterstellen in einer Gesellschaft, die für die Beteiligung anderer europäischer Nationen offensteht». Belgien, die Niederlande, Italien und Luxemburg traten bald dieser französisch-deutschen Montanunion bei[1]. Schon in dieser Phase dachte man an die demokratische Wahl eines europäischen Parlamentes, die die gegenseitige Integration fördern würde. Es sollte neunundzwanzig Jahre dauern, bis eine solche Wahl auch tatsächlich stattfand[2]. Der Vertrag von Rom bedeutete 1957 sowohl die Geburt der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft als die Entstehung der Europäischen Atomgemeinschaft (Euratom[3]). In einer relativ kurzen Zeitspanne wurde die EWG die erste Handelsmacht in der Welt. Im Jahre 1972 betrug der Export der europäischen Gemeinschaft 27,6 % des totalen Exportes der westlichen Welt; die USA exportierten hier nur 16,9 %. 1973 wurden auch Dänemark, Irland und Großbritannien Mitglieder der europäischen Gemeinschaft. Dieses schnelle wirtschaftliche Wachstum war zum großen Teil folgenden Faktoren zu verdanken: 1. einer konsequenten Politik gemeinsamer Zolltarife gegenüber Drittländern, 2. einer zunehmenden Liberalisierung des Handels zwischen den Ländern der Europäischen Gemeinschaft[4], 3. der Stabilität der internationalen Währungskurse, die sich damals auf den Dollar stützen konnte und 4. den niedrigen Ausgaben für Energie und Rohstoffe[5].

Heute bleibt davon konkret eine Mischung aus einem Protektionismus für landwirtschaftliche Produkte, aus Importtarifen, die den Import qualitativ hochstehender technischer Produkte aus Japan und den USA eindämmen sollen, aus einer mit hohen Investitionen vorangetriebenen wissenschaftlichen Forschung und aus zwar nicht mehr ganz so billigen, aber noch immer vorteilhaften Preisen für Energie und Rohstoffe. Zudem weiß man heute um die Notwendigkeit, einen stabil bleibenden Import von einfachen industriellen Gütern und landwirtschaftlichen Produkten aus der Dritten Welt zu planen, damit diese über die nötigen Devisen verfügen oder wenigstens die Kredite aufnehmen können, um

die Güter der europäischen Wirtschaft zu kaufen. Auch will man die Produktionskosten der Basisgüter, die zum Überleben notwendig sind, der «Subsistenzgüter», so viel wie möglich senken, weil man dadurch ein zu schnelles Ansteigen der Lohnkosten verhindern und so konkurrenzfähiger bleiben will[6].

Es gibt allerdings auch Faktoren, die der Entwicklung einer starken europäischen Industrie im Wege stehen, wie die Tatsache, daß die nationalen Regierungen nicht gerne ihre Befugnisse, in wirtschaftlichen Angelegenheiten selber zu entscheiden, aufgeben. Sie fühlen sich hier öfters zur Bestätigung der eigenen nationalen Souveränität berufen, so daß Schwierigkeiten für eine freie Zirkulation des europäischen Kapitals entstehen, die ja nur wirtschaftlichen Gesichtspunkten entsprechen würde. Es gelang bisher nicht, zu einer gemeinsamen europäischen Währung zu kommen oder eine gemeinsame Regierung zu installieren, wie es zum Beispiel die Bundesregierung der USA für die relativ autonom bleibenden Bundesstaaten ist. Die Not einer wahren politischen Integration zeigt sich um so dringlicher[7].

Wie sehr die europäische Wirtschaft eine gemeinsame, unabhängige, geschlossene europäische Politik braucht, wird zum Beispiel deutlich, wenn man bedenkt, wie sehr die Europäer auf das Öl aus dem Nahen Osten angewiesen sind. Eine entschiedene, gemeinsame Politik würde die künftige Ölversorgung besser sichern und die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen verhindern, die dann entstehen würden, wenn die europäische Wirtschaft wegen Ölmangel zum Erliegen käme oder wegen steigender Ölpreise beeinträchtigt würde[8].

Die Vereinigung Europas ist in diesem Kontext keine kirchliche, sondern eine wirtschaftlich-politische Angelegenheit, die allerdings Nebenfolgen für die Kirchen hat, so wie die feudale Wirtschaft des Mittelalters auch keine kirchliche Angelegenheit war, dennoch aber gelegentlich zu kirchlich-weltlichen Phänomenen wie den Fürstbistümern führte. Wir möchten im Kontext der Einswerdung Europas in bezug auf die Kirchen die Fragen stellen: 1. Sind die Kirchen für oder wider dieses Einswerdung? 2. Sind sie für oder gegen die bestehenden politischen Strukturen? 3. Legitimieren, ändern oder bedingen sie die bestehenden wirtschaftlichen Strukturen? 4. Wollen die Kirchen Europa «christianisieren», oder begnügen sie sich damit, Wege zu suchen, in unserer Zeit in Europa Christ zu sein?

Die christlichen Kirchen und die Einswerdung Europas

In allen vorliegenden kirchlichen Dokumenten, die sich mit Europa auseinandersetzen, ob sie jetzt protestantisch oder katholisch sind, beschränkt man das Ideal eines vereinigten Europas nicht auf die zehn Länder der europäischen Gemeinschaft, sondern man will alle europäischen Länder miteinschließen. Schon 1976 hieß es in einem Dokument der belgischen Bischöfe: «Im Lauf der Jahrhunderte wuchsen und entwikkelten sich dauernd innerhalb des europäischen Raumes, *vom Ural bis zum Atlantik*, die Werte, die uns heute teuer geworden sind.»[9] Die Evangelische Kirche in Deutschland meint ähnlich: «Die Europäische Gemeinschaft ist ... nur ein Teil des ganzen Europas. Die kulturelle Einheit geht weit darüber hinaus. Dies müssen sich die Menschen in der Europäischen Gemeinschaft immer wieder vergegenwärtigen, damit sie nicht der Versuchung erliegen, sich gegenüber dem übrigen Europa abzuschließen und den Teil für das Ganze zu nehmen. Die Gemeinschaft muß offen sein für die Verbindung und Zusammenarbeit mit den Völkern Osteuropas. Europa endet nicht an der Elbe.»[10] Auch die sehr wichtige und programmatische Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen vom 19. April 1979 möchte Europa nicht auf die nichtkommunistischen Länder einschränken: «Ohne diese Verantwortung für ganz Europa in seiner Integrität von Ost und West aufzugeben, möchten wir heute anläßlich der kommenden ... Wahl gerade in dieser Perspektive (der Integrität Europas)...»[11] Paul VI. hatte schon 1966 die Katholiken aufgerufen, für ein «größeres Europa» als das der Europäischen Gemeinschaft zu arbeiten. Diese allgemeine Mahnung nahm inzwischen sehr konkrete Formen an wie die aktive Beteiligung des Vatikans an der Konferenz von Helsinki und die Anstrengungen der vatikanischen Diplomatie, daß Folgekonferenzen durchgeführt werden. Weil der neue Papst ein Osteuropäer ist, ist es nur selbstverständlich, daß auch er sich für eine breitere Sicht auf Europa ausspricht, «die große, ausgedehnte Halbinsel des eurasischen Kontinents», die «dem Ural entlang anfängt» und alles umschließt, was westlich des Urals liegt[12].

Man kann in bezug auf die sich mit Europa beschäftigenden kirchlichen Dokumente zusammenfassend feststellen, daß sie an dem Gedanken eines vereinten Gesamteuropas als ein wichtiges

Erbe aus der Vergangenheit und als Ziel für die Zukunft schon deswegen festhalten, weil dies ihnen als die Basis für die Fortdauer des Dialogs zwischen Ost und West erscheint. Daneben aber beziehen sie sich auf die Einigung Europas, die in der Europäischen Gemeinschaft stattfindet. Diese konkrete Einigung hier und jetzt wird indirekt unterstützt, denn der allgemeine Ton der Dokumente unterstützt den Prozeß der Vereinigung, der tatsächlich schon stattfindet.

Die christlichen Kirchen, Demokratie und Menschenrechte in Europa

Die katholischen Bischöfe sind eindeutig für die konkrete, jetzige Rolle demokratischer Wahlen und eines europäischen Parlaments im Prozeß der Einswerdung Europas: «Als Bischöfe aus den Ländern der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft bitten wir alle Katholiken, daß sie sich für die kommende Wahl des europäischen Parlaments verantwortlich und von ihr betroffen wissen, daß sie versuchen zu verstehen, wie wichtig diese Wahl ist, und daß sie fähig werden, sich als Christen, die die Probleme Europas so gut wie möglich verstehen, zu beteiligen.»[13]

Diesen Aufruf zu einer aktiven Beteiligung der Christen an der Demokratie sollte man positiv beurteilen, besonders dann, wenn man an die europäische Geschichte dieses Jahrhunderts vor allem in Deutschland und in Italien denkt. Die Bischöfe von Wales und England gingen noch einen Schritt weiter, als sie in ihrem Hirtenwort vom 25. März 1979 erklärten, daß es die Pflicht des Christen sei, sich an der Wahl zu beteiligen, es sei denn, daß er vor dem eigenen Gewissen überzeugt sei, die Nichtbeteiligung an der Wahl sei die einzig richtige moralische Haltung[14].

Die Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland äußert sich noch eindeutiger über die Wichtigkeit der Demokratie, die sie als Voraussetzung für ein vereintes Europa betrachtet und mit den Menschenrechten in Zusammenhang bringt: «Die Europäische Gemeinschaft sollte eine geschichtlich gewachsene demokratische Gemeinschaft sein, für die die Achtung der Würde und der Freiheit des Menschen oberste Richtschnur des Handelns ist...»[15] Auch die katholischen Bischöfe Europas zeigen sich um die Menschenrechte besorgt. Sie erwähnen ausdrücklich einige Rechte, die nach ihrer Meinung «im neuen Europa» unbedingt respektiert werden müssen: «das Recht auf Leben, das Recht der Kinder vor und nach der Geburt, die Rechte der Frau, die der Familie, die Rechte der Flüchtlinge, die Rechte der Arbeiter, besonders der Gastarbeiter.»[16] Die Verteidigung dieser Rechte wird zur kritischen Frage, wenn es heißt: «Wird man all diesen Rechten Rechnung tragen?»[17] Die Evangelische Kirche in Deutschland ist nicht weniger kritisch, denn: «Eine Gemeinschaft, die ihre benachteiligten Regionen vergißt, setzt ihre Zukunft aufs Spiel. Auch deshalb muß eine Verminderung des wirtschaftlichen Gefälles zwischen den reichen Regionen und den ärmeren Gebieten erreicht werden.»[18] Man kann also im großen und ganzen behaupten, daß die europäischen christlichen Kirchen der demokratischen Wahl eines europäischen Parlaments positiv gegenüberstehen, ohne diese Wahl deshalb zu «christianisieren». Zusätzlich zeigen sie sich um die Menschenrechte besorgt, und sie wissen, daß demokratische Wahlen und der Prozeß der europäischen Vereinigung nicht allein, «per se», den Frieden sichern und Gerechtigkeit hervorbringen.

Die christlichen Kirchen und die Strukturen der europäischen Wirtschaft

Vorausgesetzt, daß der wichtigste Impuls zur Einigung Europas das gegenseitige wirtschaftliche Interesse der beteiligten Länder war, ist es wichtig zu fragen, wo die europäischen Kirchen in bezug auf die Strukturen der europäischen Wirtschaft und ihre Auswirkungen in Europa und in der Welt stehen. Geben sie dieser Wirtschaft die christliche Taufe, d. h. heißen sie sie bedingungslos gut?

Wenn man von dem Dokument ausgeht, das zehn europäische Bischofskonferenzen 1979 unterschrieben, dann heißt die Antwort: «Nein». Schlagen sie statt dessen ein sozialistisches wirtschaftliches System vor? Die Antwort ist wieder: «Nein!» Natürlich gilt auch für das Verhalten der Bischöfe das alte Sprichwort: «Wer schweigt, stimmt zu.» Die Bischöfe haben in bezug auf die europäische Wirtschaft in der Vergangenheit oft geschwiegen. Dennoch ist die Zustimmung nicht mehr so bedingungslos und das Schweigen nicht mehr so andauernd. Die Bischöfe formulierten Bedingungen, ohne die eine Wirtschaftsordnung nicht gerecht sein kann. Eine wichtige Bedingung, von der sie reden, ist die Suche nach mehr Gerechtigkeit in den Beziehungen zur Dritten

Welt. Das ist schon ein erster Schritt von der stillschweigenden Rechtfertigung des wirtschaftlichen Neokolonialismus weg. «Wir sind der Überzeugung», so schreiben die Bischöfe, «daß die Europäer eine Verantwortung gegenüber den anderen Ländern der Welt und besonders der Dritten Welt haben, die als Gleiche und nicht als Sozialhilfeempfänger behandelt werden sollten und die noch weniger ausgebeutet werden dürfen.» «Wenn ein großer Teil der Bevölkerung (der Dritten Welt) weiterhin unterernährt ist ... und oft vor Hungers stirbt, ist es dann kein Skandal, daß die industrialisierten Länder im Überfluß leben?»[19]

Daraus ist zu ersehen, daß die europäischen Kirchen um das wirtschaftliche Ungleichgewicht und um die daraus folgende Ungerechtigkeit wissen, die man angesichts der Botschaft des Christentums nicht dulden darf. Es ist leicht, solches ganz allgemein festzustellen; es ist weit schwerer, konkrete Konsequenzen daraus zu ziehen. Dennoch war man in dieser Hinsicht deutlicher, als man diesbezüglich gewöhnlich ist: «Die industriellen Gesellschaften und Handelsfirmen, die kulturellen Institutionen und die Organisationen der Gesundheitsfürsorge sollten so organisiert sein, daß sie der menschlichen Person die erste Stelle zuweisen.»[20] Allerdings kann man sich besonders im Hinblick auf die Dritte Welt fragen, ob es realistisch ist zu erwarten, daß die Würde der menschlichen Person im bestehenden wirtschaftlichen System wirklich auf eine solche Weise respektiert wird.

Deshalb fordern einige kirchennahen Organisationen wie die französische Kommission für Frieden und Gerechtigkeit eine neue Wirtschaftsordnung. «Der Ausdruck ‹die neue internationale Wirtschaftsordnung›», so erklären sie uns, «wurde zuerst auf der Zusammenkunft der Blockfreien in Algerien im Jahre 1973 gebraucht. ... Man muß auf diese Forderung seitens der Dritten Welt nach einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung eingehen, denn die ‹heutige Ordnung› berücksichtigt viele legitime Bedürfnisse der Völker nicht...»[21] Die Kommission ging mit dieser Erklärung einen Schritt weiter als die europäischen Bischöfe, aus deren Erklärung nicht abzulesen ist, wie weit sie selber zu gehen bereit sind, um wirtschaftliche Rechte für die Dritte Welt einzuklagen und durchzusetzen. Auf alle Fälle benutzt auch die Kommission ein ähnliches Beispiel, wie die Bischöfe es benutzt hatten, um die fehlende Gerechtigkeit zu unterstreichen: «Menschen müssen Hunger leiden, während genügend technisches Wissen da ist, das weiter entwickelt werden könnte, um die Produktion von genügend Nahrung für alle zu garantieren. Aber das technische Know-how wurde tatsächlich eher dazu genutzt, um Nahrungsvorräte zu horten und sie gegebenenfalls zu vernichten»[22], je nachdem, was wirtschaftlich mehr Profit versprach.

Auf ähnliche Weise äußerte sich Douglas Hyde in einem Zusammenhang, in dem er über die Vereinigung Europas sprach. Er steht der Meinung vieler sozial aufgeschlossener Christen in Europa und in der Welt nahe, wenn er sagt: «Es ist etwas Absurdes und Unanständiges, wenn Leute vor Bergen von Nahrungsmitteln in einer Welt des Mangels stehen und sich dabei fragen, wo sie diese, ohne den Preis dafür auf dem heimischen Markt senken zu müssen, loswerden können. ... Wenn man ausdrücklich darauf aus wäre, menschliche Grundwerte auszuhöhlen und zu zerstören, könnte man dazu noch geeignetere und effizientere Wege erfinden?»[23]

Im Vergleich dazu sprach der Essener Bischof Hengsbach im Namen der Deutschen Bischofskonferenz eine andere Sprache. Er forderte keine neue internationale Wirtschaftsordnung, sondern sah die Wahl des europäischen Parlaments als eine Möglichkeit, «eine Politik zugunsten der Marktwirtschaft» zu verstärken und «das Recht auf Privateigentum» zu verteidigen. Es gehe hier um zwei «wesentliche Prinzipien der katholischen Soziallehre». Er ruft die Katholiken auf, ihre «Verantwortung für den Aufbau des künftigen Europa auf sich zu nehmen», um obenerwähnte Ziele zu erreichen und um «das freie Europa gegen die Bedrohung, die von der kommunistischen Welt kommt»,[24] zu stärken.

Noch andere Standpunkte bestehen unter den Christen in bezug auf die Einschätzung der wirtschaftlichen Strukturen Europas. Man denke hier zum Beispiel an die Christen für den Sozialismus. Wir wollen diese Standpunkte nicht referieren, sondern uns damit begnügen, festzustellen, daß man 1. dem bestehenden europäischen wirtschaftlichen System und seinen Folgen nicht dogmatisch gegenüberstehen darf, daß es 2. dennoch sehr wichtig ist, sich über dieses System Gedanken zu machen, wenn man etwas für mehr Gerechtigkeit auf dieser Welt und für die Respektierung der Menschenrechte tun will, und daß 3. trotz der Tatsache, daß unterschiedliche

europäische Bischofskonferenzen 1979 ein gemeinsames Dokument unterschrieben, dennoch zwischen den verschiedenen Bischofskonferenzen und sehr wahrscheinlich innerhalb dieser Konferenzen unterschiedliche Meinungen unter den Bischöfen bestehen. Wenn man bedenkt, um welch schwere Probleme es hier geht und welche Interessen hier angesprochen werden, dann kann man sich vorstellen, daß die Zeit kommen kann, in der diese Unterschiede deutlich werden und sogar große Konflikte hervorrufen.

Die europäische Vereinigung, die europäische Kultur und die Botschaft des Christentums

Es gibt nichts, was für die Beantwortung der Frage, ob die Kirchen berechtigt und fähig sein werden, im Rahmen des sich in der Europäischen Gemeinschaft vereinigenden Europa die Menschenrechte zu verteidigen und soziale Gerechtigkeit zu fordern, so wichtig ist wie der Standpunkt, den diese Kirchen in bezug auf die Kultur, auf die europäische Kultur und auf die Kultur im allgemeinen, einnehmen werden. Denn an dem Standpunkt gegenüber der Kultur kann man auch die Fähigkeit zum kritischen Denken ablesen.

Zum Beispiel neigen auch die belgischen Bischöfe in ihrem doch so differenzierten Dokument über Europa dazu, das Kerygma der christlichen Botschaft mit der europäischen Kultur zu identifizieren, wenn sie feststellen, daß «wir als Europäer eine Sicht auf die menschliche Person und auf die Gesellschaft haben, in der (europäischer) Humanismus und die Weisheit des Evangeliums sich gegenseitig ergänzen.»[25] Eine solche Aussage «heiligt» eine unbestimmte europäische Kultur, geht implizit davon aus, daß sie den anderen überlegen ist, verherrlicht sie als abstrakte Größe in sich, ohne ihrer Geschichte und ihren empirischen Formen Rechnung zu tragen. Mit einem Wort: auf diese Weise wird die sogenannte europäische Kultur jeder möglichen Kritik entzogen. Ist es aber zum Beispiel keine Tatsache, daß der europäische Humanismus zu einem großen Teil der Neuentdeckung der klassischen griechischen und römischen Kultur nach Jahrhunderten der Vergessenheit, d. h. schließlich den Wechselfällen der Geschichte zu verdanken ist? Ist das Evangelium nicht ursprünglich eine Äußerung semitischer Kultur?

Die Erklärung europäischer Bischöfe über Europa vom Jahre 1977 leidet unter demselben Fehler. Sie setzt die Botschaft des Christentums fast ganz der europäischen Interpretation und der europäischen Praktizierung dieser Botschaft gleich. Die Bischöfe erklären – sie zitieren dabei eine Rede von Paul VI. –: «Die christliche Tradition gehört ganz wesentlich zu Europa.»[26] Natürlich stimmt es, daß die Botschaft der Bibel, die in der Begrifflichkeit und in der Vorstellungswelt einer Kultur des Vorderen Orients, in der jüdischen, zum Ausdruck gebracht worden war, in Europa in der Begrifflichkeit und der Vorstellungswelt der europäischen Kultur verstanden werden mußte. Dies brachte eine bewundernswerte Anstrengung zur Akkulturation des Christentums mit sich. Die Auseinandersetzung der europäischen Welt mit dem Christentum war tiefgreifend und prägte beide für immer. Es entstanden Theologien, geistige Strömungen und Institutionen, die versuchten, unter den Bedingungen der eigenen Zeit, der eigenen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Situation eine authentische Antwort auf Gottes Ruf, den sie im Evangelium zu erkennen meinten, zu geben. Nochmals, diese Leistung ist groß. Der Satz aber «Die christliche Tradition gehört zu Europa» verführt dazu zu meinen, diese Leistung sei einmalig und nicht wiederholbar. Dadurch mißachtet man aber die großen, authentischen Anstrengungen nichteuropäischer Christen, ausgehend von ihrer Kultur das Christentum in ihrer Welt zu akkulturieren, zu verstehen und zu leben. Der Satz «Die christliche Tradition gehört wesentlich zu Europa» könnte dann als die Berechtigung verstanden werden, die Beiträge nichteuropäischer Christen zum Christentum als zweitrangig und nicht wesentlich zu betrachten. Man könnte zum Beispiel so die von Christen der Dritten Welt aufgeworfene Frage nach Gerechtigkeit auf Weltebene verdrängen.

Gegenüber dem Dokument der europäischen Bischöfe von 1977 bedeutet ihr Dokument von 1979 einen wesentlichen Fortschritt, denn im letzten Dokument wird der wesentlichste Grund für eine bleibende Offenheit gegenüber allen Kulturen angegeben: «Nach dem Bild Gottes geschaffen, besitzt die menschliche Person in sich geistige Werte.» Dieses Prinzip wird aber im Dokument leider nicht weiterentwickelt. In einem Vortrag «Europa und der heilige Benedikt» kam Bartolomeo Sorge, Herausgeber von «La civiltà cattolica», einer kulturellen Zeitschrift, der man nachsagt, daß ihre Meinung die des Papstes wiedergeben will, auf das gleiche Prinzip einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber allen

Kulturen zu sprechen, als er sagte: «Die christliche Botschaft ist nicht an eine bestimmte Form der menschlichen Kultur oder an ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches und soziales System gebunden. Sie kann nicht mit irgendeiner Ideologie oder mit einem der großen Blöcke identifiziert werden.»[27] Eine solche klare Aussage aus der Nähe des Vatikans bedeutet einen wichtigen Fortschritt. Sie besagt, daß keine Kultur einer anderen überlegen ist. Daraus folgt, daß, wer die Theologien der Dritten Welt mit den Normen der europäischen Kultur messen will, wissen muß, daß sein Urteil keinerlei religiösen Wert besitzt! Eine christliche Norm kann nur die Frage sein, wie ernsthaft und wie ehrlich man sich im Kontext der eigenen Kultur mit der Botschaft des Christentums auseinandersetzt, um sie zu verstehen und zu leben.

In seinem Vortrag sagt Sorge auch noch anderes, das aufmerksam gehört werden soll, weil es mit der Frage nach der Gerechtigkeit bezüglich der Europäischen Gemeinschaft und mit der Frage nach Christianisierung und Christsein zu tun hat. Sorge behauptet, daß dem heiligen Benedikt «eine Synthese zwischen heidnischer und christlicher Kultur gelang, die den Weg für die ‹mittelalterliche Christenheit› ebnete». Dadurch wurden die Völker vereint «in dem einen Glauben und in der gleichen Kultur und durch ein Verständnis von Arbeit und wirtschaftlicher Ordnung, das dem Maß des Menschen entspricht[28]».

Diese Aussage steht in einer bestimmten Spannung zu dem, was Sorge vorher über die Kultur gesagt hatte. Auch er unterliegt der Versuchung, mit der Würde des Christentums Nichtchristliches zu taufen, zu «heiligen». Dieses Mal geht es dabei um eine ganze geschichtliche Epoche, die des Mittelalters. Es scheint so, als ob die katholische Kirche über eine Art wirtschaftliches Programm verfüge, «das dem Maß des Menschen» automatisch entspricht. Eine solche Behauptung ist aber nicht nur historisch unrichtig, sondern sie ist auch gefährlich, weil sie die Suche nach Gerechtigkeit, die sich auf einer gründlichen Analyse des Wesens und der Folgen der Vereinigung Europas in der Europäischen Gemeinschaft stützen muß, voreilig durch eine überholte, ja noch nicht einmal historisch erwiesene, sondern im nachhinein konstruierte Auffassung meint lenken zu können.

Erstens war es nicht die Kirche, die bestimmt hätte, wie die mittelalterliche Wirtschaft sein sollte. Die Wirtschaft des Mittelalters war die Folge des Niedergangs des europäischen Handels, nachdem die Sarazenen den Zugang zu den Handelsrouten über das Mittelmeer verschlossen hatten. Wo die großen Handelsbeziehungen unterbrochen waren, wurden die lokalen Wirtschaftseinheiten auf sich selbst zurückgeworfen. Der Austausch fehlte, die Anregungen von außen blieben aus, die Wirtschaft stagnierte. In der so entstehenden statischen Wirtschaftsstruktur nahm die Kirche mit ihrem bedeutenden Landbesitz und dem Bildungsmonopol eine bevorrechtigte Rolle ein[29]. Weil diese Kirche auf seiten der Herrschenden stand, sogar diesen Herrschenden zugerechnet werden sollte, prägte sie natürlich die Kultur jener Zeit. Dies tat sie aber nicht notwendigerweise als *christliche* Kirche, ausgehend von der Botschaft des Evangeliums, sondern sie tat es an erster Stelle als wichtiger Machtfaktor in der Gesellschaft, der als solcher auch die Kultur gestaltete, wenn nicht beherrschte. Man kann sehr bezweifeln, ob auch die Leibeigenen und Hörigen des Mittelalters ihre Zeit als eine Zeit einschätzen würden, in der die wirtschaftliche Ordnung «dem Maß des Menschen entsprach». Ihnen wurde ja das Recht auf Privateigentum abgesprochen, und weil dieses Recht damals als Grundlage für verschiedene andere Rechte betrachtet wurde, nahm man ihnen auch wesentliche Persönlichkeitsrechte: Recht auf Heirat, Recht, sich frei anzusiedeln, den Wohnort zu wechseln... Wenn jemand dann unkritisch ein ganzes Zeitalter wie das Mittelalter zu einer Idylle verherrlicht, die völlig vom Evangelium inspiriert wäre, dann verstößt er nicht nur gegen die historische Wahrheit, sondern dann schadet er auch der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in der Europäischen Gemeinschaft.

Ist es nicht eine solche Identifizierung von kulturellen Gegebenheiten aus der Vergangenheit mit der authentischen Bedeutung der Botschaft des Evangeliums, die die Angriffe gegen die Theologen inspiriert, die versuchen, Europa und unsere moderne Welt dadurch neu zu evangelisieren, daß sie den christlichen Glauben mit der modernen europäischen und mit der modernen Weltkultur konfrontieren? Natürlich ist es legitim, anläßlich des Prozesses der europäischen Einigung auf vergangene kreative profane Leistungen der Christen wie die Entwicklung des slawischen Alphabets hinzuweisen, um deutlich zu machen, was die Kirchen heute für Europa

bedeuten können. Dennoch sollte man immer solche Leistungen in ihrem globalen, historischen Kontext sehen und ihren Wert darüber hinaus nicht ohne Grund verherrlichen.

Wenn die Kirchen sich weiterhin vor der kulturellen Entscheidung drücken, die Vergangenheit für das zu nehmen, was sie ist, und sie überholt sein zu lassen, wo sie überholt ist, dann laufen sie Gefahr, ein «gnostisches» Verständnis des Christentums aufrechtzuerhalten, das aber ein wesentliches Hindernis ist, wenn es darum geht, den christlichen Glauben in unserer Zeit zu inkarnieren. Dann sind sie verantwortlich für eine starre, auf eine verklärte Vergangenheit fixierte Mentalität bei vielen Christen, die eigentlich guten Willens und bereit sind, ihren Glauben zu einer lebendigen Realität in unserer Welt werden zu lassen. Dann bremsen sie unnötig die Anstrengungen derjenigen Christen, die sich ernsthaft mit der bestehenden Wirtschaftsordnung und mit den Prozessen in unserer Welt auseinandersetzen, um ein neues «slawisches Alphabet» entstehen zu lassen, mit dessen Hilfe es einem neuen, lernbereiten Europa gelingt, die Angelegenheiten der Dritten Welt und ihre Sehnsucht nach Gerechtigkeit zu «lesen» und zu verstehen. Dann haben die kulturellen Absichtserklärungen und Betrachtungen der europäischen Bischöfe keinen konkreten Wert. Dann bleiben sie völlig losgelöst von der Feier der Eucharistie, die doch als Feier der Einheit Aufruf zur Begegnung sein sollte und die doch als die Anwesenheit der Liebe mitten in die brennende Frage nach der Verwirklichung der Gerechtigkeit im Prozeß der Einigung Europas hineinführen sollte.

[1] A. Caruso, L'Italia nell'Europa unita: La civiltà cattolica, Heft 3095 (2. Juli 1979) 492.

[2] G. Rulli, Le elezioni dirette per il parlamento europeo: La civiltà cattolica, Heft 3097 (7. Juli 1979) 89.

[3] Caruso, aaO. 492.

[4] A. Fonseca, Verso l'unità monetaria europea: La civiltà cattolica Heft 3074 (15. Juli 1978) 134.

[5] Ebd. 135–138.

[6] Ebd. 142–143.

[7] Ebd. 147.

[8] In Westeuropa bestehen zwar verschiedene starke politische Gruppen, oft auch mit demokratisch in die Parlamente gewählten Vertretern, die sich für eine sozialistisch inspirierte Wirtschaftsordnung einsetzen. Keine dieser Gruppen würde aber leugnen, daß die europäische Wirtschaft wegen des unzureichenden Besitzes eigener Rohstoffe und Energiequellen auf den Handel mit anderen Teilen der Welt angewiesen ist.

[9] Die Berufung Europas. Erklärung der belgischen Bischofskonferenz vom 23. November 1976: Il regno 7 (1977) 172.

[10] Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu den Wahlen zum Europäischen Parlament. Vom 21. Oktober 1978.

[11] Karol Wojtyła, Frontiers of Europe: The Tablet (9. Juni 1979) 547–548.

[12] Die Bischöfe der europäischen Bischofskonferenz, Ein vereintes Europa. Möglichkeit der Brüderlichkeit zwischen den Völkern: IDOC-Internazionale, Heft 1–2 (1979) 90.

[13] Ebd. 91.

[14] Hirtenwort der Bischöfe von Wales und England vom 31. März 1979.

[15] Erklärung der EKD (s. Anm. 10).

[16] Ein vereintes Europa ... (s. Anm. 12) 91.

[17] Ebd. 91.

[18] Erklärung der EKD.

[19] Ein vereintes Europa ... 90.

[20] Die Berufung Europas (s. Anm. 9) 173.

[21] Politik für eine neue internationale wirtschaftliche Ordnung: Il regno 9 (1977) 232.

[22] Ebd. 233.

[23] D. Hyde, Can the EEC be christian?: The Month (Mai 1979) 160.

[24] Il Regno (15. März 1978) 105.

[25] Die Berufung Europas 172.

[26] Wort zu Europa. Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen vom 29. Juni 1977 (Bonn 1977) 5.

[27] L'Osservatore Romano (23. März 1980) 3.

[28] Ebd.

[29] H. Pirenne, Economic and social history of medieval Europa (New York 1936) 6–15; Urspr. Titel: Histoire du moyen-âge.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ED GRACE

Studium der Philosophie an der Catholic University of America, der Theologie an der Gregoriana in Rom. Dozent für «Religion, Kultur und soziale Ethik» an der Temple University Abroad in Rom. Gründer und Herausgeber von NTC-News, eines seit sieben Jahren in Italien erscheinenden ökumenischen Informationsbulletins, das sich besonders mit dem Verhältnis zwischen Glauben und Politik beschäftigt. Veröffentlichungen u.a.: The Vatican and Italian politics: Ecumenist (Nov.-Dez. 1976); Die katholische Linke in Italien: CONCILIUM 14 (1978) 50–53; The Dutch Church and the Synod: Com-Nuovi Tempi (Jan. 1980). Anschrift: NTC-News, Via Firenze 38, I–00184 Roma, Italien.

René Laurentin

Charismatische Erneuerung: Prophetische Erneuerung oder Neokonservatismus?

Ein Artikel über die *charismatische Erneuerung* als Beitrag zu einer Zeitschriftennummer über den *Neokonservatismus* läuft von vornherein Gefahr, in seiner Aussage mißverstanden zu werden, wenigstens in jenen Kreisen und Ländern, in denen das Wort Konservatismus einen abwertenden Klang hat. Allem zuvor muß daher jeder mythische und leidenschaftliche Beiklang dieses Begriffs ausgeschaltet werden.

Konservieren, also erhalten und bewahren, ist eine der wesentlichen Funktionen des Lebens. Die Ökologie (deren Ruf seit Beginn der siebziger Jahre der Hochschätzung des Fortschritts den Rang abgelaufen hat) ist Erhaltung der Natur. Auch im christlichen Glauben als treuer Übertragung einer im wesentlichen ein für allemal vermachten Offenbarung ist eine lebenswichtige Erhaltung, eine spirituelle Ökologie von grundlegender Bedeutung. Es zeugte von einem naiven Manichäismus, wollte man jede Sorge um Erhaltung als Konservatismus, Rückständigkeit oder Verirrung abtun. Das wahre Problem liegt in folgendem: *Was* soll man bewahren? *Wie* soll man bewahren, ohne zugleich das Wesentliche des Lebens zu versteinern? Wie kann man diese Bewahrung mit dem Fortschritt und der Entwicklung, die der menschlichen Geschichtlichkeit innewohnen, vereinen? Dieses Problem wird durch eine Untersuchung der charismatischen Erneuerung auf sehr aktuelle Weise illustriert.

I. Die charismatische Erneuerung – eine Neuheit

Die *charismatische Erneuerung*[1] ist vor allem das Ergebnis einer kühnen Neuheit. Tatsächlich verdankt diese Bewegung ihren geistigen Anstoß (die Geisttaufe und die Charismen) protestantischen Kreisen, ja noch mehr der Pfingsbewegung, jener zuweilen sektiererischen enthusiastischen Bewegung.

Pittsburg, Januar 1967. Vier Katholiken empfangen die Geisttaufe[2]. Es sind weder Konservative noch Formalisten. Es sind suchende Menschen. Die Woge der Kritik, die sich in den USA nach dem Impuls Johannes' XXIII. erhoben hatte, bebt in ihnen. Ihre Schlußfolgerung aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil: sich «engagieren». Doch ihre Anstrengungen zu sozialer, ja politischer Tat stärken ihren Glauben nicht, sondern bringen ihn in Verwirrung. Das unabweisbare Verlangen nach einer *Quelle* erfaßt sie (Joh 7,37–39; vgl. 4,14). Da lesen sie das Buch von David Wilkerson[3]. Dieser Pastor hatte in der Ausgießung des Heiligen Geistes einen tief ansetzenden Drang erlebt, der ihn aus einem wohleingerichteten Pfarrleben herausriß und in ein gefährliches und fruchtbares Apostolat inmitten der New Yorker Unterwelt hinaustrieb. Es wäre den vier Katholiken nicht eingefallen, ihre Einführung bei den Pentekostlern zu erbitten. Sie fanden sie bei den charismatischen Episkopalisten, die dem Katholizismus sehr nahe stehen, aber die «pfingstliche» Erfahrung aufgenommen und akklimatisiert haben. So entsteht am 20. Januar 1967 durch das Gebet und die Auflegung der Hände auf die zwei ersten Gründer das, was sich zunächst *katholische Pfingstbewegung* nennt, eine Bekehrung, eine Befreiung lebendiger Kräfte und ein plötzliches Aufblühen von in der katholischen Kirche vergessenen Charismen, angefangen vom Sprechen in Sprachen, einer Eigentümlichkeit der Pfingsbewegung, aber auch ein Prophetentum (im Sinne inspirierter, im Namen Gottes ausgesprochener Worte), die Gabe der Heilungen usw.

Alles das war eine gewagte Neuerung und wurde auch als solche empfunden. Als sich in Notre Dame (Indiana, USA) die erste Glossolalie zeigte – es war im Februar 1967 –, fragte ein alter Missionar, der das Proselytentum gewisser pentekostlerischer, katholikenfeindlicher Gruppen kennengelernt hatte, spitz: «Wann werdet ihr die Kirche verlassen?»

Keiner von denen, die von diesem Elan erfaßt waren, fühlte irgendeine Entfremdung der Kirche gegenüber, ganz im Gegenteil. Aber die Kühnheit dieses Ökumenismus und dieser Anleihe bei den außerkatholischen Kreisen, die ungewohnte und herausfordernde Neuheit der Geisttaufe (war es eine zweite Taufe?), die Charismen (besonders das Reden in Zungen und diese Worte, die da ein einfacher Gläubiger im Namen Gottes an die ganze Gemeinde richtete),

die freie Improvisation des Gebetes auch – alles das verwunderte und erregte sogar Anstoß.

Alle Bewegungen des Geistes überraschen und erregen Anstoß. Das ist so seit der Zeit der Apostelgeschichte (2,13; 26,24), da die Kirche des Pfingstereignisses zur Häresie erklärt wurde, mit der doppelten Nuance einer Häresie und Sekte (Apg 24,14; 28,22). Es erschien als eine Verirrung, wenn da Laien das Charisma der «Befreiung» ausübten; damit griffen sie ja anscheinend auf das Amt der Exorzisten über. Im weiteren Sinn machten die Führerschaft der Laien in dieser Bewegung und die ihnen eigene charismatische Autorität den Eindruck eines umstürzlerischen Treibens. Es war doch wohl völlig abwegig, wenn ein Bischof oder sogar ein gewisser Kardinal, der sich dieser Bewegung anschloß, sich von Frauen und Nichtkatholiken die Hände auflegen ließ. Die «katholischen Pfingstler» mochten noch so sehr darauf bestehen, daß diese anfänglich doch vieldeutige Geste weder die Tragweite noch den Anspruch eines Sakramentes besitze, daß sie lediglich eine an die erhabene Freiheit des Heiligen Geistes gerichtete Anrufung darstelle, damit die ein für allemal gegebene Gnade der Taufe lebe – die Reaktionen der Katholiken auf diese unerhörten Neuerungen glichen doch denen jener Henne, die Enten ausgebrütet hatte.

Es gereicht dem amerikanischen Episkopat zur Ehre – in seinem Land war die Bewegung ja entstanden –, daß er es verstand, in alledem eine echt katholische Bewegung des «Geistes» zu erkennen, und dies trotz der Besorgnisse (und der unvermeidlichen Zweideutigkeiten oder Übertreibungen auf seiten dieser Bewegung); Katholisch, sagen wir, im ursprünglichen Sinn von Universalität und nicht von Partikularismus. Aber eine solche Bewegung wäre zehn Jahre früher ohne Zögern unwiderruflich abgelehnt worden.

II. Innere Faktoren der Tradition

Wie kommt es, daß dieses gewagte ökumenische Experiment heute einen Beigeschmack von «Konservatismus» mit sich führt? Das liegt vor allem an einer wesentlichen und innerlichen Eigenart dieser Bewegung: sie *inspiriert* zu einer Rückkehr; nicht nur zu einer Rückkehr zur Bibel, sondern auch zur christlichen Tradition unter allen ihren so verschiedenen Formen.

Das ist eine der Tatsachen, die mir bei meinem Besuch in den charismatischen Gruppen in gut zehn Ländern am meisten auffielen. Ich hörte einen führenden Franzosen dieser Bewegung, Pater Monléon, an verschiedenen Orten vor seiner Zuhörerschaft ausrufen (eine Herausforderung, die niemals Antwort fand): «Zitieren Sie mir einen einzigen christlichen Wert, der in dieser Erneuerungsbewegung nicht gelebt und verwirklicht wird, angefangen von der Dreifaltigkeit bis zur Heiligenverehrung, vom Ökumenismus bis zum Rosenkranz, vom religiösen Fest bis zum Fasten.»

Es ist wahr, man trifft all dies und das übrige in den echten Erneuerungsgruppen an; jede Gruppe erfindet von innen heraus verschiedene Ausgestaltungen, die sich in ihrer Gesamtheit nicht leicht unter der Bezeichnung traditionalistisch oder progessistisch einstufen lassen: Sinn für das Apostolat, aber auch für die Zurückgezogenheit, ja sogar das Einsiedlerleben; Freude an der Danksagung, aber auch Abscheu vor der Sünde, Freude also, aber auch Buße; Verlangen nach den Sakramenten (in erster Linie nach der Eucharistie), aber auch nach jeder Art von Frömmigkeitsform. Mit einem Wort, ein umfassendes christliches Leben ohne Integralismus, das heißt ohne Enge, Leidenschaftlichkeit und Anmaßung, wenigstens dort, wo die charismatische Erneuerung richtig gelebt wird, was nach meiner Erfahrung für gewöhnlich der Fall ist.

So lebt das Christentum in seiner Vielfalt wieder auf – bis hin zum Kontrast. Das Verwunderliche in diesen Erneuerungsgemeinschaften ist die Sicherheit (und die Freude!), mit der ein jeder seinen Lebensstand wählt: Ehelosigkeit oder Ehe. Gelegentlich eines Meinungsaustauschs hörte ich einen jungen Mann von Ann Arbor nach dem Eheabschluß eines der jungen Leute seiner Kommunität sagen: «Ich empfand für die beiden ein wahres Glück, mich selbst sah ich aber nicht an ihrer Stelle. Mein zukünftiger Platz ist dort, wo der zelebrierende Priester steht.»

Eine Anzahl zerbrochener, in Scheidung lebender Ehen erlebte durch den Zugang zur Geistausgießung ein Wiederaufblühen ihrer ersten Liebe und die Kraft zum Wiederaufbau ihres Heims. Desgleichen fanden Priester, die in einer Berufskrise standen, neuen Schwung und neue Fruchtbarkeit in ihrem Amt. Charismatische Priesterexerzitien brachten in den USA durchwegs mehr als tausend Teilnehmer zusammen.

Wenn nun ein solches Aufblühen der Tradition fast allen Formen der Vergangenheit neues Leben einhaucht, vor allem jenen, die anscheinend überholt waren oder zumindest mehr und mehr an Wirksamkeit einbüßten, wie etwa das Rosenkranzgebet, die Heiligenverehrung, die Beichte, die geistliche Führung usw., so handelt es sich doch nicht um einen Archaismus und auch nicht um die Schrulle einer Rückkehr zu einstigen Formen der Frömmigkeit. Vielmehr geht es um eine Wiederentdeckung, ein Wiederaufleben. Das geschieht von innen her, auf dem Weg der Anziehung und der schöpferischen Gestaltung. Hierzu ein Beispiel: Die Gemeinschaften monastischer Prägung, die sich spontan in der Erneuerungsbewegung ausgestalten, nehmen, auch wenn sie den Zölibat wählen, keineswegs Zuflucht zu den Regeln der seit dem zehnten Jahrhundert entstandenen Ordensgemeinschaften. Sie erfinden ihre Lebensregeln aus ihrer eigenen Mitte heraus. Und wenn sie zuweilen mit den überkommenen Regeln zusammenfallen, so durch Übereinstimmung und nicht durch Anleihe. Das ist der Fall bei den «Bundes-Charten»; sie wurden ausgearbeitet durch die beiden Bruderschaften von Ann Arbor (zölibatäre Bruderschaft und Schwesternschaft) und die Gemeinschaften für Eheleute, die in Frankreich (Grenoble; Montpellier: Théophanie; Lio Cordes: Lion de Juda; usw.) verschiedene klösterliche Formen annehmen.

Hinsichtlich der Wiederentdeckung des überlieferten Glaubens muß man sagen, daß der Vorgang einer Erfahrung von Bekehrten gleicht, die von außen her an das Christentum herangetreten sind. Ich denke an den jungen jüdischen Bankier Marie-Alphonse Ratisbonne, einen Christengegner aus Familientradition; er kam mit einem Schlag zum christlichen Glauben dank einer plötzlichen Erscheinung der Jungfrau Maria am 20. Januar 1842 in Rom. Ratisbonne faßt zusammen: «Sie hat mir nichts gesagt, aber ich habe alles verstanden.» Als man ihn den Katechismus lehrte, hatte er den Eindruck, alle Wahrheiten, von denen er niemals etwas gehört hatte, wiederzuerkennen, in dem Sinne, daß sie genau seiner Erwartung entsprachen. André Frossard und andere Bekehrte machten dieselbe Erfahrung der Wiedererinnerung. Sie begegneten in der theoretischen oder praktischen Katechese genau der Wahrheit, die sie ahnten; sie erweckte ihre beglückte Zustimmung: «Ja, so ist es. Amen!»

Diese Erfahrung der Geistausgießung bewahrheitet, was uns das Neue Testament und eine authentische Pneumatologie vom Heiligen Geist sagen. Er wirkt nicht von außen her, sondern von innen, «Quelle (...), die Wasser für das ewige Leben ausströmt» (Joh 4,14). Er flößt keine stereotypen Formen ein, vorfabrizierte Kenntnisse, sondern ein Licht, das die durch die Offenbarung objektiv überlieferte Wahrheit aufhellt, einen Elan, der die Formen der christlichen Praxis erneuert oder sie schöpferisch wiedererfindet. Auf diese Weise erweckt der Heilige Geist Menschen und Gruppen nach ihrer geschichtlichen, geographischen, kulturellen usw. Verschiedenheit. So werden die Christen Christus gleich, nicht in Identität, sondern in der Unterschiedlichkeit der Formen und Verwirklichungen.

Von solcher Art ist die Erfahrung des Geistes; jedesmal, wenn sie zum Zuge kommt, von den Propheten des Neuen Testamentes angefangen bis auf unsere Tage, ruft sie in der einen selben Bewegung eine Rückkehr zu dem hervor, was am weitesten in der Vergangenheit der Offenbarung zurückliegt, und gibt einen mächtigen Anstoß zur Zukunft Gottes, der Kirche und der Welt. Im Heiligen Geist gibt es keinen Gegensatz zwischen Tradition und Fortschritt. Im Gegenteil: das tiefste Eingehen in die Quelle wirkt den kühnsten Aufbruch in die Zukunft. Franz von Assisi und Vinzenz von Paul bezeugen unter anderen diese Wahrheit.

So wie der Mensch nun aber einmal ist, verwirklicht sich dieser glückliche Bund in den Grenzen der menschlichen Schwäche und durch die in diese Welt eingewurzelte Sündhaftigkeit hindurch. Das Absolute Gottes und des Geistes nimmt also seinen Weg nur über das Relative des Menschen.

Drei Beobachtungen tragen dazu bei, die konservativen Tendenzen oder was diesen Eindruck hervorruft, bei einer unter dem Zeichen der Neuheit auftretenden Bewegung zu erklären.

1. Die charismatische Bekehrung verschärft das Bedürfnis nach starken Institutionen und nach Gehorsam. Auffallend ist diese Tatsache bei den klassischen Pentekostlern. Einer von ihnen, ein Amerikaner in Krawatte und äußerst sorgfältig gekleidet, vertraute mir eines Tages an, der «Hirt» seiner Gemeinschaft habe ihm einige Monate zuvor befohlen, den Hippie-Bart wegzurasieren und die langen Haare abzuschneiden. Er habe es getan und beglückwünsche sich zu die-

sem «Ganzopfer», das ihn in seinem religiösen Eifer gestärkt habe. Ich fragte mich, welches denn die Beweggründe für eine derartige, von außen durch den Leiter und in einer so lächerlich unbedeutenden Sache gefaßten Entscheidung sein könnten. Ich verglich sie mit der orientalischen Disziplin, die den Mönchen Bart und langes Haar vorschreibt, im Unterschied zum glattrasierten Schädel der abendländischen Mönche. Manchmal nährt sich das Bedürfnis nach Regeln und Gehorsam wirklich von kontrastierenden Nebensächlichkeiten.

2. Die Neue Pfingstbewegung, das heißt, die Ausdehnung der pentekostlerischen Erfahrung auf die traditionellen Kirchen, die anglikanische (1958), die lutherische (1964) und die katholische Kirche (1967), ist von Loyalität und strenger Treue der Charismatiker zu ihren Kirchen beherrscht, und das um so mehr, je traditioneller diese Kirchen sind.

3. Die charismatischen Gemeinden entwickeln sich auch entsprechend einem allgemeinen Lebensgesetz. Aller Elan des Lebens schafft neue Formen. In der Folge neigt er dazu, sich zu verschließen, zu versteinern. Das ist (nach Bergson) das Gesetz jedes Lebens, das religiöse nicht ausgenommen. Die offene Religion entwickelt sich normalerweise auf eine geschlossene Religion hin. Der Elan schwindet und das Leben dreht sich dann im Leerlauf (vgl. Bergson, Les deux sources de la foi et de la religion, Alcan, Paris, 1932).

In diesem Sinne also kann man einen echten pneumatologischen Elan, die *charismatische Erneuerung*, wie einst jene des Franz von Assisi und manch andere traditionell, ja konservativ nennen. Darum trägt Tertullian, dieser schismatische Montanist, auch das Etikett eines Mannes der Tradition.

III. Äußere Faktoren des Konservatismus

Zu den inneren Faktoren treten äußere hinzu:

1. Zusammenklang mit dem Neokonservatismus der Umwelt

Zunächst ist festzustellen, daß die anfangs 1967 ins Leben gerufene *charismatische Erneuerung* ihre volle Ausbreitung in den siebziger Jahren erlebte. Es war die Zeit einer Revanche der durch das Konzil etwas durcheinandergebrachten Tradition an dem Fortschritt, die Revanche der Treue an der Kritik oder Verdächtigung. Das Phänomen ist nicht nur kirchlich und religiös, es ist weltweit und weltlich. Die sechziger Jahre waren die Jahre des Optimismus und der progressistischen Kühnheit gewesen, mit Männern wie Johannes XXIII., Kennedy und Chruschtschow – jeder kühn auf seinem Gebiet. Die siebziger Jahre waren dann jene, in denen man sich der Grenzen und zugleich der Unzuträglichkeiten des «Fortschritts» bewußt wurde, eines Fortschritts, der zuweilen auf Menschen und Umwelt zersetzend wirkte. Darum erhob der *Club of Rome* an Stelle der maximalen Wachstumsquote die Forderung nach *Wachstumsstillstand* («Nullwachstum»), während auf der anderen Seite die Umweltschutzbewegung einen weltweiten Aufschwung nahm. Wir wollen nicht länger darauf bestehen, es ist ja eines der Themen dieser Nummer. Aber es mußte betont werden, daß diese überall wirksame mächtige Bewegung eines Konservatismus schwer auf der Entwicklung der *charismatischen Erneuerung* lastete. Hier ist nicht der Ort, die Vorteile und Nachteile dieser Integration in allen ihren Einzelheiten aufzuzeigen: Heilmittel gegen die Übertreibungen und Verirrungen, Bewahrung der Ordnung und des Gleichgewichts einerseits, Abschwächung des spirituellen und schöpferischen Elans anderseits.

2. Institutionelle Vereinnahmung

Zweite bedeutsame Erscheinung: Die aus einer dem Katholizismus äußerlichen Erfahrung geborene *charismatische Erneuerung* unterlag vielfältigem Druck, damit sie sich in die katholische Kirche einfüge und dabei das Neue und Ungewohnte zugunsten der katholischen Frömmigkeitsformen preisgebe. Letztere wurden gelobt, ermutigt und weiterenwickelt; die anderen abgewertet, kritisiert und entmutigt.

Diese Integration ist notwendig. Die Christengruppen mit neuen Ideen endeten auf ihrem Alleingang oft im Bruch mit der Kirche und in der inneren Auflösung. Die Vereinnahmung durch die katholische Kirche muß jedoch mit einem wohlbekannten soziologischen Gesetz rechnen: jede erfinderische Gruppe unterliegt – wie die Mutationsfaktoren in der Biologie – Abstoß- und Annahmemechanismen, gemäß dem Dilemma: Entweder Annahme oder Ausschluß. Die Wechselseitigkeit kann das Phänomen des Ausschlusses zur Wirkung bringen,

denn die Unterdrückung ruft den Aufstand der kleinen Gruppe auf den Plan, und umgekehrt. Die Inquisition war so weit gegangen, Savonarola, der die (damals offensichtlichen) sittlichen Verirrungen des Heiligen Stuhles kritisierte, zu verbrennen. Die andere Seite der Alternative ist die Unterwerfung der charismatischen Gruppe. Das Risiko liegt dann in der Rückkehr zum Gewohnten, zum Seichten, zum Freudlosen, dem sie gerade hatte entrinnen wollen.

Die Integration verwirklichte sich im Falle der *charismatischen Erneuerung* unter ganz besonders günstigen Bedingungen. Sie vollzog sich zu einer Zeit, da der Episkopat bestens vorbereitet war, neue Versuche religiösen Lebens aufzunehmen, denn das Konzil hatte ihn zur Öffnung für die Welt erzogen, und außerdem drang vielfältiger Widerspruch auf die Bischöfe ein. Die katholische Kirche wies die Pfingstlerische Strömung nicht zurück, wie es die methodistische Kirche anfangs getan hatte. Der Gehorsam und die Bereitwilligkeit der charismatischen Gruppen erleichterten die Eingliederung, freilich nicht ohne Einbuße an schöpferischer Kraft und charismatischer Begeisterung. Um zugelassen zu werden, änderte die Bewegung ihren ursprünglichen Namen *katholische Pfingstbewegung* (was ja Pentekostler und Katholiken gleicherweise vor den Kopf stieß) in *charismatische Erneuerung*. Die neue Aufschrift wurde aber von katholischen Theologen beanstandet: «Dieses auszeichnende Etikett ist ein Mißbrauch. Keine Bewegung hat das Recht, die Charismen für sich allein zu beanspruchen.» Das Argument hemmte gewisse Charismatiker und erfüllte sie mit Schuldgefühl. Gemäß diesem Grundsatz hätte man aber auch Ignatius von Loyola verbieten müssen, den Orden, den er gegründet hatte (gegründet auf eine damals der Ansteckung durch die berüchtigten Alumbrados verdächtige charismatische Begeisterung), *Gesellschaft Jesu* zu nennen, denn Jesus ist für alle da. Doch hat man dem heiligen Ignatius im 16. Jahrhundert keinen Vorwurf daraus gemacht, Jesus «für sich vereinnahmt» zu haben.

Die erwähnte Nachgiebigkeit von seiten der *Erneuerung* verlangsamte den charismatischen und ökumenischen Schwung. Sie beflügelte die konservativen Kräfte der Bewegung[4].

Man darf diese Erscheinung nicht einzig und allein der kirchlichen Autorität zur Last legen. Ihr Verhalten war von Land zu Land verschieden, je nachdem hart oder milde. Auch das kirchliche Milieu ist dafür verantwortlich – die Ironie den «Charismatikern» gegenüber war da gängige Münze. Ganz besonders aber erwiesen sich die Kreise der Kleriker und Theologen mit ihrer traditionellen Empfindlichkeit gegen enthusiastische Strömungen als Gegner, ähnlich wie die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus gegenüber (es waren bewundernswerte Männer, denen die Geschichte heute Gerechtigkeit zuteil werden läßt).[5]

Diese auf die Charismen einschränkend wirkenden Einflüsse bannten die Gefahr des Illusionismus, des Sektierertums, der Schwärmerei usw., die in den ersten Jahren der Bewegung mit solchem Nachdruck beschworen worden waren. Aber eine übertriebene Vorsicht hat zahlreiche Gruppen daran gehindert, das Wagnis der Charismen und des spirituellen Abenteuers auf sich zu nehmen. Viele von ihnen gingen vor Langeweile und Mißmut zugrunde. Bedenkt man das alles, so muß man sagen: Wie heute die Integration steht, liegen die Risiken weniger auf seiten der Übertreibung als auf Seiten der Vereinnahmung und der abfedernden Besänftigung. Gewisse Übertreibungen sind nämlich fruchtbar und korrigieren sich von selbst, während Schlaffheit und Mittelmäßigkeit in Unfruchtbarkeit enden. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß solche Bewegungen zwei Gefahrenzonen durchfahren, daß sie zwischen Skylla und Charybdis einen schwierigen Kurs steuern.

3. Ausgleichende Reaktionen gegen den Konservatismus

Wenn also in der *charismatischen Erneuerung* ein gewisser Konservatismus vorherrschte (auf verschiedenen Stufen, entsprechend dem Land und der Lage, die jeweils nur einzeln beurteilt werden können), wenn er das Sprachenreden selten machte und die katholischen Traditionen wieder auffrischte, wenn er einigen Gruppen eine gewisse Kälte den Protestanten gegenüber einhauchte und die Mystik aufwertete zum Schaden des sozialen und politischen Engagements, so wird diese Tendenz in der *Erneuerung* selbst kraftvoll ausgeglichen.

Der Ausgleich war besonders stark auf der Seite des sozialen Einsatzes. Die führenden Kräfte der *Erneuerung*, deren Instanzen auf kollegiale und nicht auf hierarchische Weise arbeiten, haben die Zusammenkünfte vermehrt, um diese Dimension vor allem in Lateinamerika voranzu-

treiben. Zu diesem Zweck hat sich Kardinal Suenens der Mitarbeit Helder Camaras versichert[6].

Diese Sorge um den Einsatz erhob sich in der Hauptsache im Inneren der Bewegung selbst, zuweilen auf einem sehr hohen Niveau. So entstand in El Paso und in Juarez, den beiden Grenzstädten diesseits und jenseits des Rio Grande, zwischen den USA und Mexiko, eine charismatische Bewegung von außerordentlicher schöpferischer Wirksamkeit, deren gesamte Tätigkeit auf die materielle, spirituelle und kollegiale Förderung der Hungernden ausgerichtet ist, alles in einer erstaunlichen Fülle von Charismen und, wie es scheint, Wundern: Heilungen und Brotvermehrungen gelten in diesen Gemeinden nicht mehr als bloße Mythen oder Erinnerungen an eine längst vergangene Zeit. Sie gehören zur bescheidenen täglichen Erfahrung der Armen. Alle, die diese Erfahrung machen, verstehen, daß die Wunder des Evangeliums keine mythologischen Erfindungen sind, obwohl sie eine Symbolik beinhalten, sondern daß sie auf den Anprall der alltäglichen materiellen und sozialen Wirklichkeiten antworten. Solche Wunder bringen durcheinander und erfüllen zugleich mit tiefer Freude, nicht nur die ungebildeten Mexikaner, die noch an den Fingern zählen, sondern auch die Amerikaner mit dem Elektronenrechner in der Tasche, die am Schluß des brüderlichen Zusammenseins oft ein *Zuviel* feststellen, während doch sonst in der Notlage das Gesetz gilt, so wenig wie möglich auszuteilen und zu vergeuden[7].

Schluß

Theoretisch betrachtet versteht sich die Harmonie von Konservatismus und Fortschritt, Institution und Charisma von selbst. In der Praxis ist sie dort der problemlose Normalfall, wo der Geist weht. Wo er fehlt, entstehen Spannungen und Streit. Das ist das Problem der *charismatischen Erneuerung* und jeder Bewegung dieser Art seit dem Ursprung der Kirche. Darum muß der Geist immer wieder von neuem beginnen.

Das ist nichts Neues. Elija, Elischa, die ersten Prophetengruppen, von denen die Bibel berichtet, sind auf Mißtrauen, Ironie und Unterdrükkung gestoßen. Meistens wurden sie ganz einfach ausgeschaltet. Amos wurde ausgewiesen, Jeremia eingesperrt. Man sagte zu ihnen: «Weissaget nicht!» (Am 2,12) oder: «Sehet nicht! (...) Schaut uns nicht die Wahrheit!» (Jes 30,10; vgl. Jer 11, 21; Neh 9,30)[8].

Als aber dann diese Aufforderung Wirklichkeit wird, beklagt man sich in der Bibel selbst, daß es «keine Propheten mehr in Israel» gebe. In dieser Hinsicht erfreute sich die *charismatische Erneuerung* einer sehr viel bereitwilligeren Aufnahme als die biblischen Propheten, die geistlichen Gemeinschaften des Mittelalters oder die Alumbrados des 16. Jahrhunderts – lauter Gruppen, die man sehr schwer beurteilen kann, da sie hauptsächlich nur aus den Kritiken ihrer Gegner bekannt sind. Der Heilige Geist hat wahrhaft viel zu tun, um zwischen Bewahrung und Fortschritt, Tradition und Inspiration das Gleichgewicht aufrechtzuerhalten[9].

[1] R. Laurentin, Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir (Paris o.J.).

[2] Die Erfahrung, *im Geist getauft* zu sein, wird im Neuen Testament bezeugt, wo dieser Ausdruck entweder die christliche Initiation allgemein (1 Kor 12,13; vgl. Joh 3,5; 1 Joh 5,6.8) oder einen besonders auffälligen (charismatischen) Erweis des Geistes (Apg 11,16; 19,2) besagt. Über die Geisttaufe und die Charismen s. Anm. 1 (S. 31–57).

[3] D. Wilkerson, La Croix et le poignard (Bruxelles, Assemblées de Dieu, 1. amerikan. Ausgabe 1966).

[4] Dort, wo die Versuche einer Eingliederung der Bewegung in den Katholizismus mit den ökumenischen Initiativen derselben Bewegung in Konkurrenz traten, trugen die ersteren für gewöhnlich den Sieg davon. Ralph Martin hatte zum Beispiel 1974 in Notre Dame (Indiana) bei der jährlichen Zusammenkunft prophetisch den Plan eines Ökumenismus der Charismen aufgestellt. Jetzt, so sagte er im wesentlichen, ist die *Erneuerung* in ihrer Treue zur katholischen Kirche anerkannt. Nun gilt es, mutig voranzuschreiten, um die Einheit der Christen zu fördern. Dieser Plan hat anfangs sogleich eingeschlagen; er wurde aber im Verlauf seiner Verwirklichung neutralisiert.

In Frankreich, wo die Bewegung ein seltenes Gleichgewicht zwischen Tradition und schöpferischer Tätigkeit bewahrt, wurde der Plan einer ökumenischen Versammlung an Pfingsten 1976 durch eine Begegnung in Lourdes ersetzt – ein marianischer Ort, den die Protestanten meiden. Die am stärksten ökumenisch ausgerichteten charismatischen Gruppen bedauerten diesen Ersatz und hielten sich fern. Dagegen wurde eine ökumenische Begegnung für 1982 vorgesehen.

[5] Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal Etchegaray, hat am 2. März 1980 eine Erklärung veröffentlicht, in der er für die geschichtliche Rehabilitation der oft geschmähten Pharisäer bürgt. Diese mutige Stellungnahme löst das durch das Evangelium aufgeworfene Problem nicht. Wenn man die «Pharisäer des Herzens» rehabilitieren muß – die subtile und kraftvolle Anklage des Evangeliums trifft heute nicht die Pharisäer, sondern die Theologen und Kleriker, die ihnen gleichen.

[6] Kardinal L. J. Suenens und Dom Helder Camara, Renouveau dans l'Esprit et service de l'homme. Documents de Malines 3 (Lumen vitae, Brüssel 1979). Wenn Kardinal Suenens auch energisch gegen gewisse Formen charismatischer und ökumenischer Aktion reagiert hat, so tat er es doch im Rahmen einer grundsätzlichen Ermutigung zum Ökumenismus; sein Buch Oecuménisme et Renouveau charismatique (Paris 1978) gibt davon Zeugnis.

[7] Unter dem voraussichtlichen Titel *Miracle à El Paso* habe ich zur Zeit eine Monographie in Bearbeitung, die von dieser erstaunlichen, von evangelischem Geist durchdrungenen Gemeinschaft handelt (ich besuchte sie im Sommer 1979). Die Heilungen bereiten hier der amtlichen Feststellung ähnliche Schwierigkeiten wie jene, mit denen man sich in Lourdes zuweilen erfolglos herumschlägt. Es ist schwer, ja zweifellos unmöglich, Beweise zu erbringen auf einem Gebiet, wo die Grundlosigkeit ein Wesenselement bleibt, wo der wissenschaftliche Versuch und die Wiederholbarkeit ausgeschlossen sind. Das gilt noch mehr für diese immer unerwarteten und in ihrem Vorgang unfaßbaren Vermehrungen von Nahrungsmitteln, über die ich Zeugnisse gesammelt habe, die jenen gleichen, aus denen die Brotvermehrungen des Evangeliums entstehen konnten und die wie diese selbst das vernünftige Denken skandalisieren.

[8] Walter Vogels (P. B. University Saint Paul), Il n'y aura plus de prophètes! in: Nouvelle Revue théologique (1979) 844–859. Dieser Artikel zeigt, wie «das Verschwinden der Propheten», die doch vonnöten sind, geplant wird, und wie man dahin kommt, sich hernach über ihre Abwesenheit zu beklagen. Dieses Gesetz des Alten Testamentes lastet heute auf den Kirchen.

[9] Verhaltensmaßregeln für die Lösung dieses Problems? – Den Primat des Glaubens an den Heiligen Geist aufrechterhalten. – Den innerlichen Gehorsam pflegen. – Sich um die Unterscheidung der Geister bemühen und nicht dem Systemdenken nachgeben. – Den Baum nach seinen Früchten beurteilen im Blick auf die evangelische Quelle.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RENÉ LAURENTIN

1917 geboren in Tours (Frankreich). 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 (Paris 1969); Nouveaux ministères et fin du clergé (Paris 1971); Lourdes: Documents authentiques, 6 Bde (Paris ^{2}1955–1966); Lourdes: Histoire authentique, 6 Bde (Paris 1961ff); Logia, 3 Bde (Paris o.J.); Visage de Bernadette, 2 Bde (Paris o.J.); La Vierge au Concil (Paris 1965); Vie de Bernadette (Paris 1978); Structure et théologie de Luc 1–2; Jésus et le Temple: Nouvelles dimensions de l'espérance (Paris 1972); Thérèse de Lisieux. Mythe et réalité (Paris 1973); Pentecôtisme chez les catholiques (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.

Peter Hebblethwaite

Kann die polnische Kirche ein Modell für die Gesamtkirche sein?

Die Frage nach der polnischen Kirche: Eine Frage nach dem Papst

Man könnte die Frage dieses Aufsatzes rein sachlich und nüchtern zu stellen versuchen. Dennoch erscheint sie deshalb in einem besonderen Licht und die Antwort läuft Gefahr, subjektiv gefärbt zu sein, weil der heutige Papst gerade Pole ist. Die Frage danach, ob die polnische Kirche ein Modell für die Gesamtkirche sein kann, ist wenigstens implizit die Frage danach, inwieweit die polnische Kirche gegenüber einer Gesamtkirche, die zum Jahre 2000 unterwegs ist, eine führende Rolle einnehmen kann. Solange es keinen polnischen Papst gab – und es war nicht vorauszusehen, daß es ihn je geben würde, auch wenn es im nachhinein sehr gut und selbstverständlich erscheint, daß es ihn gibt –, gab es keinen besonderen Grund, eine solche Frage zu stellen. Jetzt aber wird sie unumgänglich.

Darum werden wir nicht einfach nach der polnischen Kirche und nach der polnischen Theologie fragen, sondern wir werden dabei die konkrete Gestalt von Karol Wojtyła als Vertreter von beiden in unsere Betrachtungen miteinbeziehen. Dabei könnte man der Meinung sein, daß hier die Gefahr der Verherrlichung einer bestimmten Nation auf Kosten anderer besteht, als ob ein modernes Volk eine Sendung für die gesamte Menschheit hätte. Die Tatsache aber, daß jemand eine bestimmte lokale Kultur oder Tradition zu Recht schätzt, heißt aber nicht notwendigerweise, daß er sich in ihr verschließt. Karol Wojtyła ist geprägt von seinem polnischen Hintergrund, dennoch geht er in ihm nicht auf. Hier zeigt sich ein Paradox: man muß in einer konkreten Ortskirche «verwurzelt» sein, um zugleich für den Dienst an der Universalkirche «offen» sein zu können.

Papst für die Gesamtkirche und Pole

Es gibt Hinweise dafür, daß Karol Wojtyła sich dieses Paradoxes bewußt ist. Jedenfalls gibt es Aussprüche des Papstes in dieser Richtung, die entweder als widersprüchlich anmuten oder «dialektisch» interpretiert werden müssen. Es ist sehr wichtig, für welches Verständnis man sich dabei entscheidet. Zum Beispiel sagte der Papst am 18. Oktober 1978, zwei Tage nach seiner unerwarteten Wahl, in einer Rede an die Diplomaten, daß er kulturelle, historische und liturgische Unterschiede für wertvoll halte und die Verschiedenheit als Reichtum ansehe. Dann fügte er hinzu: «Von jetzt an ist uns das Eigene und Besondere des Landes, aus dem wir kommen, nicht mehr so wichtig. Als Christ und mehr noch als Papst sind wir und werden wir Zeugen einer universalen Liebe sein.» Dadurch schien er uns sagen zu wollen, daß wir der Tatsache, daß er ein Pole ist, keine Bedeutung mehr beimessen sollten. Am 3. Juni 1979 aber, am zweiten Tag seiner Polenreise, sprach er in Gnesen eine andere Sprache. Er redete von der polnischen Kultur, die christliche Inspiration mit tief empfundenen menschlichen Werten verbinde. Er zitierte Adam Menkiewicz, einen polnischen romantischen Dichter aus dem neunzehnten Jahrhundert: «Eine Zivilisation, die diesen Namen verdient, muß eine christliche Zivilisation sein.» Und er schloß: «Sie hören diese Worte von einem Mann, der seine eigene Bildung der polnischen Kultur und Literatur, der polnischen Kunst und der polnischen Musik, den polnischen Schulen und Universitäten verdankt.» Dabei ließ er ganz außer Betracht, daß er sich an der Universität der Dominikaner in Rom, am Angelicum, in seiner Dissertation sehr intensiv mit den Schriften des Johannes vom Kreuz auseinandergesetzt hat. Das Paradox kann kaum größer sein: am 18. Oktober 1978 erklärt er seine Unabhängigkeit von der polnischen Tradition, am 3. Juni 1979 spricht er davon, wie sehr sie ihn zutiefst geprägt hat.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, dieses Paradox zu verstehen. Am weitesten kommt man, wenn man ausgeht vom philosophischen Werk Wojtyłas, das auf Max Schelers Interpretation der späteren Vorlesungen Husserls beruht. In diesen Schriften zeigt sich ein feines Gespür dafür, daß der Mensch irgendwo situiert sein muß. Man gehört dadurch der Menschheit an, daß man in einer bestimmten kulturellen Tradition aufwächst. Man kann nicht anders Mensch sein. Die Tatsache aber, daß man eine eigene kulturelle Identität besitzt, verhindert nicht, ja sie kann gerade dafür die Voraussetzung sein,

daß man der gesamten Menschheit dient. Nur derjenige, der eine starke eigene «Identität» besitzt, kann zu dem Mut finden, tatsächlich allen zu dienen. So ist auch ein Papst notwendigerweise ein konkreter Mensch, der aus einer konkreten Nationalität hervorgegangen ist, der «inkarniert» ist in einer konkreten Kultur. Die Tatsache, daß der Papst tief in der polnischen Kultur verwurzelt ist, kann schließlich von großem Vorteil sein: da er die Erfahrung des Lebens an der «Peripherie» gemacht hat, kann er die Werte der Peripherie auch dann anerkennen, wenn er selber inzwischen in der Mitte lebt und steht.

Polens Bewußtsein einer universalen Berufung

Eine solche positive abstrakte Analyse übersieht aber eine wichtige Tatsache: die polnische Kirche und die polnische kulturelle Tradition – beide kann man nur sehr schwer voneinander trennen – leben aus der Überzeugung, daß sie eine universale Sendung für alle haben. Die eigene Erfahrung halten sie zwar für einmalig und nicht wiederholbar, dennoch halten sie diese Erfahrung auch für *beispielhaft* für alle. Man kann zum Beispiel an der polnischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts ablesen, wie sehr das polnische theologische Selbstverständnis und die polnische kulturelle Erfahrung miteinander verwoben sind. Die Situation Polens mußte in jeder Hinsicht aussichtslos erscheinen. Polen war als Staat von der Landkarte verschwunden. Es war aufgeteilt zwischen Österreich, das sich als relativ wohlwollend erwies, Preußen, das den kulturellen Bestrebungen der Polen feindselig entgegentrat, und Rußland, das sehr entschieden jedes nationale Gefühl unterdrückte. Der polnische «Staat» bestand daher gar nicht mehr, aber die polnische «Nation» überlebte dank ihrer Kultur, Religion und Sprache. Polens Schicksal war so trostlos, daß Dichter wie Mickiewicz sie im Licht der Passion Jesu zu verstehen versuchten. Mikkiewicz verglich die Teilung Polens 1796 mit dem ersten Tag Jesu im Grab und die blutige Niederschlagung des Aufstandes von 1831 mit dem zweiten. In einer undeutlichen Zukunft ahnte und erhoffte er den dritten Tag, den Tag der Auferstehung. Im zwanzigsten Jahrhundert dürfte die Erfahrung Polens grundsätzlich die gleiche geblieben sein: im Jahre 1918 wurde Polen zwar wieder unabhängig, aber die junge Republik wurde in innen- und außenpolitischen Spannungen und in wirtschaftlichen Schwierigkeiten schwer auf die Probe gestellt, bis sie 1939 wieder einmal unter Regimen aufgeteilt wurde, die brutaler vorgingen als alle anderen, die man je zuvor gekannt hatte. Schließlich gewann man 1945 die formale Unabhängigkeit wieder zurück, aber mit einer Regierung und einer Staatsform, die von den Polen nicht gewählt wurden, sondern das Ergebnis konkreter Machtverteilung und Machtverhältnisse waren: Polen wurde vom Westen ganz dem Einflußbereich der Sowjetunion, dem «großen Freund, Verbündeten und Nachbarn» im Osten, überlassen.

Johannes Paul II. in der Tradition des polnischen Bewußtseins

Wenn jemand anfängt, die Geschichte eines Landes in messianischen Kategorien zu interpretieren, und wenn er das ungeheure Leiden seines Volkes mit der Passion Jesu gleichsetzt, dann sieht er die gesamte Geschichte dieses Landes als die Verwirklichung eines geheimnisvollen Planes der göttlichen Vorsehung. Karol Wojtyła steht in einer solchen Tradition. Er ist deshalb verständlich, daß er sich nach seiner unerwarteten Wahl 1978 fragte, weshalb gerade er, ein Pole, zum Papst gewählt wurde. Am 2. Juni 1979 gab er in der ersten großen Predigt auf seiner Polenreise eine Antwort in der Form einer Reihe von Fragen: «*Haben wir (...) nicht das Recht, zu folgern, daß Polen in unserer Zeit das Land eines besonders verantwortungsvollen Zeugnisses wurde?* Daß gerade von hier – von Warschau, aber auch von Gnesen, von der Jasna Gora, von Krakau, von diesem ganzen geschichtlichen Pfad aus, den ich schon so oft in meinem Leben gegangen bin und in diesen Tagen erneut gehen darf – mit besonderer Demut, aber auch mit Überzeugung Christus verkündet werden muß? *Daß man gerade in diesem Land, auf diesem Pfad stehen muß, um das Zeugnis des Kreuzes Jesu und seiner Auferstehung neu zu entziffern?*» (Predigt in der Eucharistiefeier auf dem Warschauer Siegesplatz.

Dies war die alte Stimme und das Denken des großen Mickiewicz mit einer wichtigen Ausnahme: dieses Mal wurden die Hoffnung und die Auferstehung nicht weit in die Zukunft verlagert, dieses Mal ging es um die eingetretene, die «verwirklichte Eschatologie».

Die Bemerkungen des Papstes standen auch vor dem Hintergrund der Erinnerung an einen anderen romantischen Dichter, Juliusz

Slowacki, der 1847, als Pius IX. aus Rom geflohen war und in Gaeta Zuflucht gesucht hatte, voraussagte, daß im zwanzigsten Jahrhundert ein slawischer Papst kommen würde, der anders als die bisherigen verzagten und unentschiedenen Italiener keine Angst vor Waffendrohung und Einschüchterung seitens der Mächtigen haben würde, sondern der alle Völker der Welt zu einer neuen Brüderlichkeit und zu gegenseitiger Zusammenarbeit und dem Wissen um gegenseitige Abhängigkeit und Gemeinsamkeit führen werde. In allen polnischen Aufständen lautete die Devise: «Für unsere Freiheit und für eure.» Die nationale Befreiung Polens wurde schon immer im Zusammenhang mit einer Aufgabe und Berufung Polens für das Wohl der gesamten Welt gesehen. Jahrhunderte der Verfolgung, Demütigung, Unterdrückung und Mißachtung wurden in der Wahl eines polnischen Papstes aufgehoben, ja, sie fanden in dieser Wahl ihren nachträglichen Sinn. In diesem Kontext ist es nicht verwunderlich, daß die Wahl auch einen neuen Stil der Ausübung des Papstamtes einleitet.

Die eigene Situation der polnischen Kirche: Eine starke Kirche

Man muß diesen historischen Hintergrund vor Augen haben, um das heutige polnische Selbstverständnis verstehen zu können, denn er prägt auf vielfache Weise die polnische Mentalität und das polnische Denken und führte zu einer Glaubenserfahrung, die sehr verschieden ist von der in Westeuropa oder in den Vereinigten Staaten, die wir von nun an der Einfachheit halber den «Westen» nennen werden.

Die Kirchen des Westens beklagen sich in den letzten dreißig Jahren und fühlen sich auch schuldig, weil sie die Arbeiter verloren haben, weil es ihnen offenbar nicht gelungen ist, den heutigen modernen Menschen aus der Botschaft des Evangeliums wirklich anzusprechen und weil sie mitverantwortlich waren für die ungeheure Ausbeutung der Dritten Welt oder wenigstens dazu geschwiegen haben. Wenn es sich dazu auch noch um die deutschen Kirchen handelt, dann tragen sie die zusätzliche Last zu wissen, daß sie außer einigen wenigen Ausnahmen Hitler gegenüber kaum Widerstand geleistet haben.

Die polnische Kirche wird dagegen kaum von irgendeinem dieser Schuldgefühle geplagt. Sie hat die Arbeiter nicht verloren, auch wenn die Ideologie des neuen Staates erklärt, daß gerade die Arbeiter die Avantgarde einer neuen Zeit sind, die vom Aberglauben der Vergangenheit befreit sein wird. Sie fühlt sich auch der Dritten Welt gegenüber nicht schuldig, denn außer polnischen Missionaren, die dorthin gingen, haben die Großmächte Polen im Zeitalter des Imperialismus von der Dritten Welt ferngehalten. Am Widerstand der polnischen Kirche gegen Hitlers Regime kann kein Zweifel bestehen: über zweitausend Priester wurden in den Konzentrationslagern umgebracht oder starben dort. Die polnische Kirche also brauchte sich nicht vorzuwerfen, sie hätte sich schuldig oder mitschuldig gemacht oder sie hätte geschwiegen.

Im Gegenteil: sie war eine Kirche, die selber gelitten hatte und Opfer war. Zudem hatte sie trotz unnennbarer Schwierigkeiten überlebt und war und ist noch weiterhin eine blühende Kirche. Sie mußte hoffen wider alle Hoffnung, und zweimal wurde sie dabei in den letzten fünfzig Jahren auf die äußerste Probe gestellt. Die unterschiedliche Erfahrung führte zu einer unterschiedlichen Psyche des Glaubens. Es entstand ein Glaube, der selbstbewußt ist, gelassen und stark sein kann, der nicht von Selbstzweifeln geplagt wird. Dieser Glaube braucht sich auch nicht zu zieren und zu brüsten: er ist im Schmelztiegel der Verfolgung geläutert und erprobt worden und hat bestanden. Im Westen interpretiert man aber allzu leicht diese einfache Selbstsicherheit als eine Art Triumphalismus, der unfähig oder wenig bereit ist, sich unumgängliche Fragen zu stellen, der die Konflikte in der Kirche verdeckt und vertuscht und sich nicht mit ihnen auseinandersetzt, dem es nicht gelingt oder der unwillig ist, den Pluralismus als einen positiven Wert einzuschätzen. Hier liegt der Grund für viele Mißverständnisse. Wir können auf zweifache Weise einen Beitrag leisten, ihnen zu begegnen. Erstens durch die Frage: Was bedeutete das Konzil für Polen? Zweitens durch unseren Versuch zu entdecken, welcher Aufgabe sich die Theologen in Polen stellen.

Das Konzil in den Augen der polnischen Bischöfe

Im allgemeinen standen die polnischen Bischöfe dem Konzil nicht sehr positiv gegenüber. Sie waren nicht davon überzeugt, daß ein solches Konzil notwendig sei. Das Konzil zeigte der Welt das unerfreuliche Schauspiel, daß die Bischöfe untereinander oft uneinig waren. Ihre

eigene kirchliche Politik bestand in einer unzertrennbaren, geschlossenen Einheit der Bischöfe gegenüber der kommunistischen Regierung. Zudem redete das Konzil von einer «Offenheit der Welt» gegenüber und sogar von der Bereitschaft, von dieser Welt zu lernen. Im polnischen Kontext aber war diese Welt die kommunistische Partei. Dieser Konflikt wird zum Beispiel dadurch deutlich, daß in Breslau, dem heutigen Wroclaw, gerade die Stadtverwaltung eine große Statue von Johannes XXIII. aufrichten ließ, den man als Papst des Dialogs der sogenannten Starrheit der polnischen Bischöfe propagandistisch entgegensetzen konnte. Zudem wurden vom Konzil viele Elemente des polnischen Katholizismus, die einseitige Mariologie, die Massenpilgerfahrten, die dogmatische Enge..., implizit oder explizit in Frage gestellt oder kritisiert.

Dieser polnische Katholizismus war verkörpert in der Gestalt des Kardinals Stefan Wyszyński, der zwanzig Jahre älter ist als Karol Wojtyła. Er war und ist der polnische Primas und steht in einer historischen Tradition, in der dieser Primas als *inter-rex* Polen dann regierte, als es keinen polnischen König gab. Wyszyński hielt die ökumenische Bewegung für sein Land für unwichtig, hatte wenig Interesse an einer Erneuerung der Liturgie in Polen, war der Überzeugung, daß die polnischen Bauern ein tiefes und geheimnisvolles Verständnis der lateinischen Texte besäßen. Ein allen gegebener Friedenskuß würde seiner Meinung nach die Kirche in ein Tanzlokal verwandeln. Den Satz des Konzils «ecclesia semper purificanda» – die Kirche muß immer geläutert werden (vgl. Lumen Gentium 8)–, eine Abmilderung von Luthers «ecclesia semper reformanda» – die Kirche muß immer reformiert werden –, hielt er für sehr gefährlich. Er sorgte dafür daß der entsprechende Satz in Übersetzungen und Kommentaren nicht abgedruckt wurde. In der eigenen polnischen Situation, in der Geschlossenheit und Loyalität gegenüber der Kirche höchstes Gebot war, schien ihm dieser Satz Verwirrung, Spaltung und destruktive Kritik zu fördern. Wenn sich Katholiken in anderen Teilen der Welt darüber freuten, daß die starre monolithische Geschlossenheit der Kirche durchbrochen wurde, dann galt dies aber nicht für Polen.

Hier bestand offensichtlich ein eindeutiger Gegensatz zwischen den Interessen der polnischen Kirche und denen der Gesamtkirche. Ein solcher Gegensatz bestand noch mehr für die konkrete Ostpolitik des Vatikans, wie sie unter dem Pontifikat von Paul VI. besonders von Erzbischof (heute Kardinal) Casaroli verantwortet wurde. Die Polen hatten das Gefühl, daß über ihre Köpfe hinweg und gegen ihre Interessen diese Ostpolitik von Leuten vorangetrieben wurde, die kein richtiges Verständnis für die Probleme der Katholiken in den kommunistischen Ländern hatten.

Kardinal Wojtyła und das Konzil

Man darf allerdings die Reaktion Wyszyńskis auf das Konzil nicht der Reaktion Wojtyłas gleichsetzen. Zwar hat der jüngere Wojtyła sich in der Öffentlichkeit niemals eindeutig von der Meinung seines Primas abgesetzt. Dennoch würden die Protokolle der Zusammenkünfte des polnischen Episkopats uns von heftigen und engagierten Auseinandersetzungen erzählen, wenn sie je publiziert würden. Wojtyła stand dem Konzil positiver gegenüber, war an seinen Aussagen interessiert, und einige wichtige Themen des Konzils stimmten mit seinen eigenen theologischen und pastoralen Zielen und Meinungen überein. Er glaubte, daß der Dialog so weit wie möglich an die Stelle harter Konfrontation treten sollte. Er begrüßte die Erneuerung der Liturgie, war für Religionsfreiheit und meinte, man solle sie fordern. Soweit dies in einem Land wie Polen, in dem weniger als vier Prozent nichtkatholische Christen leben und in dem so der ökumenische Gesprächspartner weitgehend fehlt, möglich ist, setzte er sich für den ökumenischen Dialog ein. Er hielt die Kollegialität der Bischöfe für gut und positiv und organisierte in seiner eigenen Diözese eine Synode, die anders war als die Synode in anderen Bistümern. Diese Synode war ein Anlaß und eine Gelegenheit für die religiöse Erwachsenenbildung, die viele über längere Zeit ansprechen und erreichen wollte. Trotz dieser vielen, aber unausgesprochenen Unterschiede im Vergleich zu Wyszyński blieb die Interpretation, die Wojtyła dem Konzil gab, grundsätzlich «polnisch». Hier liegt die Wurzel einer Reihe späterer Mißverständnisse des Westens. «Für das Konzil sein» ist im Verständnis des Westens identisch mit einer Reihe von konkreten Verhaltensweisen, die man nur schwer streng definieren kann, die dennoch auf sehr reale Weise vorausgesetzt werden: die Bereitschaft, neue Probleme zu sehen und mit neuen Lösungsansätzen diese Probleme anzugehen, ein Geist der gegenseitigen

Zusammenarbeit, um solche Schwierigkeiten zu lösen, die Überwindung eines einseitigen Klerikalismus und daher die Mitverantwortung aller, der Wille und die Offenheit, von der «Welt» zu lernen. Anders gesagt: Man empfand im Westen das Konzil als Befreiung. Es setzte neue Kräfte frei, erlaubte neue Möglichkeiten. Allerdings war nicht immer vorauszusehen, wohin dies alles führen sollte.

Papst Johannes Paul II. und das Konzil

Diese westliche Einstellung gegenüber dem Konzil war aber nicht die Wojtyłas, auch wenn er sich diesem Konzil sehr verpflichtet fühlt. In der Ansprache, mit der er am 5. November 1979 eine Zusammenkunft der Kardinäle eröffnete, gab er dem Konzil eine restriktive Interpretation, die es sozusagen zähmte und dem, was in den Augen Wojtyłas eine gefährliche Fehlinterpretation wäre, entgegentrat. Er äußerte sich dabei über drei große Themen des Konzils: die *Freiheit*, die soziale Dimension der *Nächstenliebe* und die *Erneuerung*. Mit Hilfe dieser drei Stichworte könnte man eine Theologie der Befreiung entwickeln, und in Wirklichkeit spielen sie in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung auch eine wichtige Rolle. Allerdings wurden sie in der Ansprache des Papstes wesentlich anders interpretiert:

Freiheit ist nicht das Recht, das zu tun, wozu man gerade Lust hat, sondern die Verpflichtung, dem Wohl der gesamten Gemeinschaft Rechnung zu tragen. Zweifelsohne ist dies richtig, aber daraus sollte man nicht die Schlußfolgerung ziehen, daß Freiheit und Gehorsam fast identisch sind.

Es ist auch wichtig, auf die soziale Dimension der *Nächstenliebe* hinzuweisen. In seiner Rede aber wies Johannes Paul II. diesbezüglich vor allem auf die Verantwortung der «reichen und freien Kirchen des Westens» hin, den Kirchen, die weder reich noch frei sind, zu helfen. In dieser Formulierung bezieht sich die Liebe und die Hilfe zwischen den Kirchen mehr auf das Verhältnis zwischen den Kirchen des Westens und denen der kommunistischen Welt als auf die Beziehung zwischen den Kirchen des Westens und denen der Dritten Welt.

Der Begriff *Erneuerung* hat, wie er in der Ansprache verwendet wird, kaum noch mit dem von Johannes XXIII. beabsichtigten *aggiornamento* zu tun. Erneuerung ist die rein geistige Erneuerung, deren Anzeichen sich heute nach Meinung des Papstes in einem erneuerten Interesse für die Bibel und in der wieder wachsenden Zahl der Priester- und Ordensberufungen verstärkt zeigen.

Kurz zusammengefaßt: Johannes Paul II. interpretierte das Konzil als die Frucht und den Abschluß neuer Entwicklungen, nicht als die Aufforderung, einen neuen Anfang zu setzen. Das Konzil hätte eher verschiedene Fragen endgültig entschieden, als sie überhaupt erst gestellt und zur Suche nach möglichen Antworten ermutigt. Nach seiner Meinung fand das Konzil zwar zu einer neuen Sprache für den Menschen von heute, es änderte aber nichts an der alten Substanz, es goß den alten, bekannten Wein in neue Schläuche.

Man könnte die Haltung Wojtyłas gegenüber den Aussagen des Konzils noch an vielen anderen Beispielen deutlich machen, zum Beispiel an seiner Interpretation der Zeichen der Zeit. In der Sicht von Johannes Paul II. ist es das *Lehramt* der Kirche, das solche Zeichen der Zeit erkennt und entscheidet, wie auf ihre Herausforderung zu antworten ist. In *Gaudium et Spes* steht eine solche Verantwortung eher der gesamten Kirche, d. h. auch den Laien zu. Ähnliches gilt für die Charismen in der Kirche: sie müssen vom Lehramt als authentisch anerkannt werden, um wirklich als solche ausgeübt werden zu dürfen.

Natürlich kann man das Konzil so interpretieren, wie es Wojtyła tut, dennoch ist diese Interpretation restriktiv und typisch polnisch. In seinem eigenen Kontext ist Wojtyła zweifelsohne gemäßigt progressiv. Im Kontext der Gesamtkirche ist er ausgesprochen konservativ. Hier liegt der Grund für viele Mißverständnisse.

Exkurs: Unkenntnis über die polnische Kirche

Es ist allerdings nichts Neues, daß der Rest der Kirche die polnischen Verhältnisse kaum versteht. Man hat zu leicht überholte Vorstellungen und alte Klischees bei der Hand wie: «die Kirche des Schweigens» oder «die verfolgte Kirche». «Wir schweigen nicht, und wir halten nicht still», sagte 1971 ein Jesuit, «denn wir haben unsere Zeitschriften und Zeitungen, wir haben elftausend Kanzeln.» Und 1972 sagte Wojtyła: «Wir werden nicht verfolgt: wir werden belästigt und behindert.» Diese Unwissenheit über die polnische Kirche außerhalb Polens ist kaum zu entschuldigen: wer sie wirklich kennenlernen will, hat genug Möglichkeiten dazu.

Wojtyła und die Aufgaben eines polnischen Theologen

Anfang der siebziger Jahre gab es in der polnischen Kirche eine heftige Kontroverse über die Rolle des Theologen. Auch wenn es niemand klar aussprechen konnte oder wollte, ging es dabei um die Bedeutung der Theologie des Westens in Polen. «Wir wollen eine polnische Theologie für Polen, die von unserem Standpunkt hier im Osten für eine Gemeinschaft, die im Osten lebt, geschrieben wurde», sagte Wojtyła 1972 auf einer Zusammenkunft der polnischen Theologen. Diese Worte enthielten eine Kritik an dem Einfluß der französischen, niederländischen und deutschen Theologie in Polen. Diese Theologien würden in Polen nur schaden, meinte der Kardinal, zudem trügen sie die Verantwortung dafür, daß in den Ländern, in denen sie entwickelt wurden, die Kirchen sich leerten und der Prozeß der Säkularisierung sich beschleunige. Es gebe keinen Grund, diese Theologien weiterhin nach Polen zu importieren.

Ein polnischer Theologe, A. Zuberbier, antwortete dem Kardinal – und es gehörte Mut dazu –, daß es keine wahre polnische Theologie geben kann, «wenn diese nicht in der Theologie der Gesamtkirche verwurzelt ist und mit der Theologie der Gesamtkirche vereint und im Gespräch bleibt».

Die Forderung aber, die polnische Theologie solle in Einheit mit der Gesamtkirche bleiben, kann aber wieder verschieden interpretiert werden. Entweder man denkt an erster Stelle, die polnische Theologie solle mit den Theologen und Theologien im Gespräch bleiben, die in den unterschiedlichen Teilkirchen im Kontext und für das Wohl der Gesamtkirche entwickelt werden. Oder man sieht die Einheit des polnischen theologischen Denkens mit der Gesamtkirche dadurch gewährleistet, daß diese Theologie mit der Lehre des Bischofs von Rom völlig übereinstimmt und sich auf seine Richtlinien abstimmt.

Der letztere Standpunkt ist der Wojtyłas. In seiner Ansprache 1971 vor dem polnischen Theologenkongreß mit dem Titel «Die Theologie und die Theologen in der nachkonziliaren Kirche» werden viele spätere Äußerungen über dasselbe Thema vorweggenommen. In der Sicht Wojtyłas war das Zweite Vatikanum selbst ein nachzuahmendes Beispiel für die Zusammenarbeit zwischen den Theologen und den Bischöfen. Nach dem Konzil aber hätten die Theologen sich mehr angemaßt, als ihnen zustand, und so hätten sie eine falsche Unabhängigkeit vom Lehramt der Kirche gefordert. Dem müsse er entgegenhalten, daß das Wort Gottes nicht instrumentalisiert werden darf, um die eigene Meinung durchzusetzen. Die Theologen sollten nicht vergessen, daß es ihre Aufgabe sei, «das heilige Depositum der Offenbarung zu lehren und zu verteidigen». Sie wurden ganz eindeutig und unverblümt ermahnt, sich den Bischöfen zu unterstellen, denn nur diese allein hätten die Aufgabe, authentisch festzulegen und zu interpretieren, was der katholische Glaube ist. Die nachkonziliaren Theologen wurden kritisiert, weil sie nicht eindeutig genug die katholische Lehre über Christus, die heilige Dreifaltigkeit, die Anwesenheit Christi in der Heiligen Eucharistie und die Unauflöslichkeit der Ehe verträten und dafür verantwortlich seien, daß die Gläubigen auf diesen Gebieten verunsichert würden. Als Papst hat Wojtyła diese Aussagen seiner damaligen Rede oft genug wiederholt. Man kann sich dann auch nur darüber wundern, daß jemand sich über die jetzigen Positionen des Papstes wundert. Dennoch wird in all diesen Abgrenzungen und Mahnungen der Theologie schließlich eine positive Aufgabe zugewiesen. Die Theologie hat die Aufgabe, die katholische Tradition so zu interpretieren, daß der moderne Mensch einen besseren Zugang zu ihr findet und sie, ausgehend von der heutigen Kultur, verständlich werden kann. Fast als der einzige der polnischen Bischöfe hatte Wojtyła ein Gespür für das, was er «das Problem der Kultur» nannte: In einem Staat, in dem die Medien und das gesamte Bildungswesen von einer einzigen, ideologisch festgelegten Gruppe beherrscht werden, darf die Pastoral das intellektuelle Leben und die Kultur nicht vernachlässigen. Daher begrüßte Wojtyła es auch, daß das Konzil eine neue anthropologische Sicht der Dinge der alten kosmologischen entschieden vorzog. So stand der Mensch in der Mitte der Lehre des Konzils. Aber dieser Mensch findet nur im Licht Christi, des zweiten Adam, in dem die Menschheit zu ihrer Berufung vor Gott zurückfand, den Grund für seine wahre Größe und für den Sinn des menschlichen Lebens. In diesem Kontext muß der Theologe die alte christliche Botschaft, ausgehend vom heutigen Menschen und von der heutigen Kultur, in die heutige Sprache übersetzen. Er sollte sich dabei aber nicht von der Versuchung eines falschen Irenismus, eines falschen Humanismus oder gar des Säkularismus

verführen lassen. In Polen waren nach Meinung Wojtyłas – wir beziehen uns noch immer auf die Rede von 1971 – diese Gefahren grundsätzlich vermieden worden, aber gefährliche ausländische Einflüsse machten sich schon bemerkbar. Wojtyła glaubte, daß die «theologische Handelsbilanz» nicht ausgeglichen war: Polen importierte viel mehr Theologie als es exportierte.

Die polnische Kirche: eine *unter den Kirchen, nicht* die *Kirche*

Die entscheidende Frage, die nicht ohne ein Werturteil beantwortet werden kann, ist hier, ob das Selbstverständnis, das die polnische Kirche von der eigenen Aufgabe hat, auch wirklich dem Wohl der Gesamtkirche dienen kann. Denn je mehr man die Einmaligkeit der Situation der polnischen Kirche, ihre kulturelle Bedingtheit und die ihr eigene historische Erfahrung unterstreicht, um so schwerer wird es anzunehmen, daß diese Kirche ein Beispiel für andere Kirchen oder für die Gesamtkirche sein kann. Wenn die polnische Kirche auf die ihr eigene Weise eine Stimme in der Symphonie der vielen Stimmen der Gesamtkirche ist, dann ist diese Stimme äußerst kostbar, und alle würden verlieren, wenn diese mutige und heroische Kirche nicht da wäre.

Man kann sich aber fragen, ob sie Orchester und Chor dirigieren kann oder soll, denn hier sind ihre Möglichkeiten sicher sehr begrenzt. Das, was in der polnischen Situation ihre Kraft und ihre Stärke ausmacht, könnte sich gerade auf der internationalen Ebene der Gesamtkirche, wenn eine ähnliche Haltung von allen gefordert würde, sehr negativ auswirken.

Gefahren einer Verallgemeinerung der polnischen Erfahrung

Wenn zum Beispiel die Forderung nach Geschlossenheit in der Kirche als Antwort auf die Bedrohung seitens der «Welt» zur Ablehnung eines legitimen Pluralismus führt und deshalb sehr streng mit all denjenigen, die sich nicht problemlos einordnen lassen, mit den «Dissidenten» (Pohier, Schillebeeckx), verfährt, dann kann man als neutraler Beobachter den Eindruck haben, daß das «polnische Modell» gerade von der kommunistischen Partei, gegen die es sich verteidigt und von der es sich abgrenzt, sehr stark geprägt worden ist. Der Kampf und die eigene Situation der polnischen Kirche drohen dann zu bestimmen, was für die gesamte Kirche gut sein soll.

Man kann verschiedene Beispiele anführen, die diesen Eindruck bestätigen. Wenn zum Beispiel die Medien nur sparsam berichten dürfen über Ereignisse wie die Synode der holländischen Bischöfe beim Papst in Rom Anfang 1980 oder wie die Bischofssynode über Ehe und Familie im Oktober 1980 und man diesen Medien einen unmittelbareren Zugang zu den Informationen verweigert, dann verteufelt man eine freie, öffentliche Berichterstattung.

Eine andere Folge einer Verallgemeinerung der polnischen Situation als Idealnorm für die Gesamtkirche scheint das Festhalten an einer starren Auffassung des kirchlichen Amtes nach dem vom tridentinischen Konzil geprägten Priesterbild zu sein, wonach eine bestimmte Lebensweise, Ausbildung, Kleidung..., ein bestimmter Status unverbrüchlich mit den Aufgaben eines Priesters verbunden zu sein scheinen, während man gleichzeitig dieses priesterliche Amt scharf von den Aufgaben abgrenzt, die man Laien anzuvertrauen bereit ist. Man hat den Eindruck, daß daraus eine Angst vor der Unkontrollierbarkeit und vor einer möglichen, nicht immer vorhersehbaren künftigen Entwicklung der sogenannten Laiendienste sprechen könnte.

Ein anderer polnischer Zug könnte die Weigerung sein, Frauen ernst zu nehmen, während man ihnen gleichzeitig mit der größten Höflichkeit und Zuvorkommenheit begegnet. Vor allem aber, fast als Synthese aller vorhergehenden Bemerkungen, haben weder die polnische Nation und noch weniger die polnische Kirche viel Erfahrung mit der Demokratie und mit demokratischen Auseinandersetzungen. Daher kann man auch wenig Verständnis dafür aufbringen, daß abweichende Meinungen in der Kirche von treuer Liebe und von ehrlicher Loyalität inspiriert sein können.

Stärke in der Oposition: Stärke in der unmittelbaren Verantwortung?

Unsere Schlußfolgerung geht deshalb dahin, daß ein konkretes Modell der Kirche, das in einer Situation von Unterdrückung entwickelt wurde und in dieser Situation ausgezeichnet funktioniert und die Kirche in ihren ureigensten Aufgaben fördert und ihr nützt, nicht ohne weiteres der Gesamtkirche als Idealnorm vorgehalten

werden darf. Zu dieser Schlußfolgerung kam auch Paul Thibaud, als er in der Aprilnummer des Jahres 1979 der Zeitschrift «Esprit» treffend schrieb: «Die katholische Kirche profitiert in Polen von der Tatsache, daß sie gleichzeitig mächtig ist und dennoch von der politischen Macht ferngehalten wird. Dem verdankt sie, daß sie gleichzeitig stark ist und dennoch unschuldig bleiben kann.» Sie ist unschuldig, weil sie die unmittelbare politische Verantwortung nicht zu tragen und sich auch nicht mit ihr zu kompromittieren braucht. Sie ist stark, weil sie die Sehnsüchte des polnischen Volkes zum Ausdruck bringt. Die Rolle in der Opposition gegen die gefestigte Macht ist aber eine andere als die unmittelbare Verantwortung, selber führen zu müssen. Der Übergang von einer bewundernswerten Reaktion gegen Machtmonopol und Machtmißbrauch zu der Aufgabe, selber die Macht auszuüben und führend voranzugehen, dürfte viele Schwierigkeiten mit sich bringen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

PETER HEBBLETHWAITE

1930 in Manchester geboren. 1948 Eintritt in den Jesuitenorden. Studium der Philosophie in Chantilly (Frankreich); Studium moderner Sprachen in Oxford; Theologiestudium am Heythrop College (England). 1965 Mitherausgeber der Zeitschrift The Month, von 1967 bis 1974 verantwortlicher Herausgeber. Austritt aus dem Jesuitenorden in beiderseitigem Einvernehmen, Arbeit als freiberuflicher Schriftsteller. Von 1976 bis 1979 Dozent für französische Literatur am Wadham College, Oxford. Seit September 1979 Vatikankorrespondent für The National Catholic Reporter. Neuere Veröffentlichungen u.a.: The runaway Church (Collins, London 1975); Mehr Christentum oder mehr Marxismus? (Frankfurt Main, 1977). The year of three popes (Collins, London 1978); in Zusammenarbeit mit L. Kaufmann: Johannes Paul II.: Papst für das Jahr 2000 (Freiburg 1979); The new inquisition (Collins, London 1980). Anschrift: Via della Pisana 193/7, apt. 11, I–00163 Roma, Italien.

Peter Steinfels

Neokonservative in den Vereinigten Staaten von Amerika

Der amerikanische Neokonservatismus ist der letzte Versuch einer gesellschaftlich-politischen Orientierung, der aus den sechziger Jahren herrührt. Er nahm seinen Anfang als eine Reaktion gegen eben diese sechziger Jahre, aber nicht als eine Reaktion der Rechten. Zum allergrößten Teil waren die amerikanischen Neokonservativen Leute der gemäßigten Linken – «Liberale» in dem Sinne, wie dieser Begriff in den Vereinigten Staaten verwendet wird; und viele von ihnen werden wohl auch heute noch darauf bestehen, «Liberale» genannt zu werden.

Diese Leute, die Einfluß an den Universitäten und in Washington hatten, hatten um die Mitte der sechziger Jahre das Empfinden, daß ihre Ansichten den Vereinigten Staaten eine Zukunft praktischer, wirksamer und geordneter Veränderungen versprechen könnten. Statt dessen nahm die Zukunft eine Wende in eine andere Richtung: Sie wurde zu einer Zukunft der Straßenschlachten, der Rassenkonflikte, der bitteren Spaltung der Nation wegen des Vietnamkrieges, der Ausschreitungen der «Gegenkultur», des Zusammenbruchs der höheren Bildung, der Ära von Präsident Nixon und der schroffen Kritik an diesen Liberalen selbst. Diese fühlten sich verständlicherweise betrogen. Ihre Antwort war der Neokonservatismus.

Furcht vor dem kulturellen Chaos

Neokonservatismus in den Vereinigten Staaten von Amerika ist niemals eine fest formulierte politische Lehre gewesen. Er ist vielmehr eine Meinungsströmung, ein Ensemble von Prioritä-

ten, eine Auswahl von Problemstellungen, eine Vorliebe für gewisse Typen von Erklärungen, ein übereinstimmendes Urteil darüber, wer der Feind ist. Neokonservatismus ist auch eine weitgehend negative, kritische Betrachtungsweise, die ihre Energien mehr darauf verlegt, das auszumerzen, was sie für Irrtümer hält, als daß sie positive Entwürfe vorlegen würde.

So würde man Schwierigkeiten haben, «neokonservative Lösungen» selbst zu den größten innenpolitischen Problemen, mit denen die amerikanische Regierung konfrontiert ist, zu finden: zu Arbeitslosigkeit, Inflation, Energiekrise. Dagegen könnte man leicht solche «Lösungen» benennen, die den Zorn der Neokonservativen erregen – zum Beispiel jederlei bedeutende Ausdehnungen der Wirtschaftsplanung durch die Regierung, Arbeitsbeschaffungsprogramme oder politische Maßnahmen zur Beeinflussung der Einkommen; ebenso Aktionen gegen die Kernenergie und Maßnahmen zum Umweltschutz.

Zentral für den Neokonservatismus ist eine Furcht vor kulturellem Chaos und ein Bestreben, kulturelle Disziplin zu etablieren. Die Neokonservativen glauben, daß die Regierungsinstitutionen der amerikanischen Gesellschaft und wahrscheinlich der demokratischen Nationen ganz allgemein Gefangene einer Vertrauenskrise seien. Die Autorität ist unterminiert, die Legitimität der Institutionen ist bedroht. Diese Überzeugung teilen sie natürlich mit vielen Denkern der Linken. Aber anders als die linksgerichteten Beobachter betrachten die Neokonservativen diese Infragestellung der Autorität nicht als tatsächlich «verdient» durch irgendwelche durchgängige Fehler der politischen Führer oder der gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Institutionen. Und sie schließen sich auch nicht der Meinung der Linken an, wenn diese die tiefsten Wurzeln der Legitimitätskrise im Verfall von gesellschaftlichen oder ökonomischen Strukturen sehen.

Statt dessen halten sie die Quelle der heutigen Schwierigkeiten für einen spezifischen und von anderem unabhängigen kulturellen Sachverhalt. Die herrschende kulturelle Grundorientierung ist von einer systematischen Autoritätsfeindlichkeit infiziert. Dies ist eine Infektion, deren Spuren nach der Meinung verschiedener Neokonservativer zurückreichen bis zur Romantik, bis zum Bohèmetum, bis zum Marxismus und anderen im 19. Jahrhundert aufgekommenen Ausdrucksformen der Revolte gegen die bürgerliche Weltanschauung.

Heute manifestiert sich diese «Kultur des Widerspruchs» in dem lauthals schreienden Hedonismus der Gegenkultur, aber vielleicht noch verführerischer in dem sanfteren Suchen nach «Selbstverwirklichung» auf seiten der Gebildeten und Wohlhabenden. Sie manifestiert sich ebenso im politischen Nihilismus der revolutionären Terroristen, aber auch – in veränderter Form – in militanten Umweltschutzbewegungen oder in der Identifizierung mit den Nöten der Dritten Welt, weil beide offenbar die materiellen und sittlichen Grundlagen der westlichen Industriegesellschaften in Frage stellen.

Die «neue Klasse»

Wenn Neokonservative in Versuchung geraten, diese kulturellen Mißbildungen mit Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur in Verbindung zu bringen, so weisen sie hin auf die größere Ausbreitung höherer Bildung, auf die Regierung und die Massenmedien.

Die größere Ausbreitung höherer Bildung war eine Antwort auf das Bedürfnis fortgeschrittener Industriegesellschaften nach theoretisch ausgebildetem und mit entsprechenden Diplomen ausgestattetem Personal, das die Neokonservativen eine «neue Klasse» nennen. Wenn schon die weiter ausgebreitete höhere Bildung diese Massen der neuen Klasse der feindseligen Mentalität, welche einst bloß der Besitz von antibürgerlichen Cliquen war, ausgesetzt hat, so hat die Ausdehnung des Einflusses der Regierung und der Massenmedien den Einfluß der «neuen Klasse» nur noch zusätzlich vergrößert.

Die feindselige Tendenz der «neuen Klasse» ist auch noch verstärkt worden durch soziale Probleme, die es in den Vereinigten Staaten gibt, vor allem durch das Problem großer Teile innerhalb der Schicht der Armen und der Minderheiten – einer «Unterklasse», wie man sie häufig nennt –, einer Erscheinung, die alle Merkmale von Marx' «Lumpenproletariat» aufweist, deren Lebensbedingungen realistisch betrachtet (nach der Ansicht der Neokonservativen) nur langsam, wenn überhaupt, verbessert werden können.

In der Not der Armen und der Minderheiten – die einen dramatischen Widerspruch zu dem traditionellen Anspruch der amerikanischen Nation auf Gleichheit darstellt – hat die «neue Klasse» eine mächtige Waffe zur Unterminie-

rung der Legitimität der sozialen Institutionen. Aber unter der Oberfläche des angeblichen Altruismus ihres Engagements für die Gleichheit aller verfolgt die «neue Klasse» unbarmherzig ihre eigenen Interessen – wobei sie nur ihre Schuldgefühle wegen ihres eigenen neuerworbenen Überflusses beschwichtigt. Und gleichzeitig läßt sie die Macht des Staates (und damit ihre eigenen Chancen für Beschäftigung und Einfluß) sich immer weiter ausdehnen, und zwar auf Kosten der früher herrschenden Klasse der Großunternehmer und des schwerbelasteten Steuerzahlers des unteren Mittelstandes. Die Tatsache, daß die daraufhin entstehende politische Agitation den Staat mit Forderungen konfrontiert, denen dieser einfach nicht mehr gerecht werden kann, läßt das Vertrauen der Öffentlichkeit und die Legitimität der Institutionen mehr und mehr schrumpfen.

An diesem Punkt könnte man wohl fragen, was den amerikanischen Neokonservatismus vom traditionellen Konservatismus unterscheidet. Drei Dinge:

Erstens ist der Neokonservatismus eine von einer kosmopolitischen Gruppe von Intellektuellen und insbesondere von Gesellschaftswissenschaftlern angenommene Weise, die Verhältnisse zu betrachten, während viele Formen des amerikanischen Konservatismus – einschließlich Ronald Reagans Wählerschaft der «Neuen Rechten» – die Frustration des ländlichen, kleinstädtischen und religiös-fundamentalistischen Bürgertums repräsentiert, das seine kulturell und wirtschaftlich beherrschende Stellung verloren hat. Obgleich die Neokonservativen und die «Neue Rechte» oft ähnliche Forderungen nach kulturellerDisziplin äußern, können die ersteren doch aus einer umfassenden Vertrautheit mit dem modernen Denken argumentieren. Ihr Konservatismus hat einen größeren Anspruch darauf, eher *nachmodern* als modern genannt zu werden.

Zweitens: Der Neokonservatismus lehnt nicht die Industriegesellschaft ab wie einige Gruppierungen des traditionellen amerikanischen Konservatismus. Er hat kein Heimweh nach einer agrarischen Vergangenheit oder nach dem rauhen Individualismus des Cowboys oder des Siedlers auf vorgeschobenem Posten an der Grenze während der Zeit der Kolonisierung.

Drittens: Der Neokonservatismus tritt nicht – wie der andere Hauptstrang des amerikanischen Konservatismus (der in Wirklichkeit nur eine Abwandlung des Laissez-faire-Liberalismus des 19. Jahrhunderts ist) – dafür ein, den Wohlfahrtsstaat in Bausch und Bogen abzulehnen. Der Lackmus-Test auf Liberalismus oder Konservatismus in den Vereinigten Staaten war lange Zeit Franklin D. Roosevelts «New Deal». Die Konservativen hielten diesen für eine schwerwiegende Abweichung von amerikanischen Grundsätzen, für einen Bruch mit der eigentlichen Kontinuität der nationalen Tradition. In dieser Beziehung stehen die Neokonservativen auf derselben Seite wie die Liberalen. Sie heißen den «New Deal» und *im Grundsätzlichen* auch den modernen Wohlfahrtsstaat gut. Dafür aber bringen sie pragmatische Gründe vor, den Wohlfahrtsstaat in der derzeitigen Phase der Geschichte nicht noch weiter auszubauen.

In diesem Sinne nimmt die mit dem «New Deal» verbundene Ausdehnung staatlicher Dienste und Vollmachten in der politischen Auseinandersetzung in Amerika eine ähnliche Stellung ein wie das Zweite Vatikanische Konzil in der katholischen Kirche: Die Liberalen und die Linken betrachten dieses Vermächtnis des «New Deal» weithin als Ausgangspunkt eines weitergehenden Prozesses. Insofern es ein klein wenig mehr Gleichheit und soziale Gerechtigkeit in den Vereinigten Staaten einführte, fordern eben diese Gleichheit und soziale Gerechtigkeit weitere gesellschaftliche Veränderungen.

Während die Neokonservativen die Reformen des «New Deal» an sich als wertvoll gelten lassen, sehen sie doch eine größere Notwendigkeit, den Geist weiterer Veränderungen im Zaum zu halten und Neuerungen, welche die Gefahr institutioneller Instabilität heraufbeschwören könnten, entgegenzuwirken. Die traditionellen Konservativen dagegen bleiben gegenüber dem «New Deal» in nahezu allen seinen Teilen unversöhnlich.

Eine kulturelle Strategie

Was aber taten die Neokonservativen angesichts dieser so analysierten gesellschaftlichen Situation? Sie taten, was Intellektuelle immer tun: Sie schrieben Artikel, veröffentlichten Bücher, kritisierten andere Bücher, erteilten aus freier Initiative zu allem Möglichen Ratschläge, auf welche die Meinungsmacher und Politiker vielleicht hören könnten. Von etwa 1970 an nahm ihr Beitrag zur öffentlichen Diskussion das an, was einer ihrer einflußreichsten Autoren «einen neuen Ansatz

und eine neuen Ton» genannt hat. Zunächst einmal waren die neokonservativen Intellektuellen, obwohl der Krieg in Vietnam noch wütete und die Wirtschaftspolitik schon an einen Wendepunkt gelangt war, davon überzeugt – wie ein anderer von ihnen erklärte –, daß es «unsere Hauptaufgabe» sei, die Linke anzugreifen; und zwar gehe es nicht bloß darum, sich argumentierend mit ihr auseinanderzusetzen, sondern «ihr endgültig den anmaßenden Anspruch zu entwinden, sie kenne die Ursachen unserer Übel und die Mittel zu ihrer Überwindung».

Der Linken ihre anmaßenden Ansprüche zu entwinden, bedeutete damals, daß man eine systematische Offensive gegen nahezu jede Äußerung liberaler und radikaler Reformbemühungen eröffnete. Mit einer Flut von Artikeln, die in neokonservativen Zeitschriften erschienen, begann man ein regelrechtes Sperrfeuer zu schießen. Nicht genug damit, daß liberale und radikale Ideen einer scharfen Kritik unterworfen wurden, sondern es wurden – wie derselbe Autor sich brüstet – «die Motive ihrer Anwälte einer skeptischen und ‹entmystifizierenden› Prüfung unterzogen».

Ein Jahrzehnt voll wahlsinniger und oft frustrierender Aktivität und zusätzlich noch der anarchische und antiintellektuelle Geist der Gegenkultur hatte bei der Linken im Endergebnis zu mehr als einer bloß geringfügigen intellektuellen Schwäche geführt und machte sie daher zu einer leicht zu treffenden Zielscheibe für neokonservative Kritik. Der Einfluß des politischen und kulturellen Radikalismus war in den ersten Jahren nach 1970 jedenfalls gebrochen.

Dennoch mäßigten die Neokonservativen ihre Offensive auch jetzt noch nicht. Mindestens drei Entwicklungen drängten die Neokonservativen noch weiter nach rechts:

Die erste war die Watergate-Affäre und die Diskreditierung der Regierung Nixon, wodurch eine Reihe von Intellektuellen zu dem (für Intellektuelle!) ungewöhnlichen Schritt zu öffentlicher Parteinahme gedrängt wurde. Die Tatsache, daß diese Parteinahme die Neokonservativen nun in Verlegenheit bringen mußte, scheint bloß dazu geführt zu haben, daß sie die Linke nun um so heftiger angriffen – gleichsam wie zur Selbstrechtfertigung.

Die zweite Entwicklung war die internationale Kräfteverschiebung, die gekennzeichnet ist durch den amerikanischen Rückzug aus Vietnam, die Art, wie Ägypten im Krieg gegen Israel 1973 seine Stärke zeigte, und durch die neu auftretende wirtschaftliche Machtausübung durch die OPEC.

Obgleich viele Neokonservativen keine Befürworter der Rolle Amerikas in Vietnam waren, engagierten sie sich entschieden für eine Eindämmung der Macht der Sowjetunion durch die Vereinigten Staaten und für die Sicherheit Israels. Sie wandten sich daher den außenpolitischen Angelegenheiten zu, wo sie auf dieselbe Autoritätskrise und dieselbe Willensschwäche stießen wie in der Innenpolitik und wofür sie daher dasselbe Heilmittel vorschlugen, nämlich eine neue nationale Selbstbehauptung der Vereinigten Staaten. Dies schaffte natürlich ganz neue Bereiche für den Streit mit den Liberalen und den Linken.

Die dritte Entwicklung ist komplexer. Verwirrt vom Radikalismus und von der Ablehnung der Wertvorstellungen der auf Handel und Industrie gegründeten Gesellschaft durch die Gegenkultur der sechziger Jahre, überrumpelt durch die Gesetzgebung im Interesse des Umweltschutzes und im neugewonnenen Bewußtsein des unvermeidlichen Einflusses des Staates auf die Wirtschaftsführung widmeten die amerikanischen Unternehmer ihre Aufmerksamkeit in zunehmendem Maße der Schaffung einer ihren Interessen günstigen öffentlichen Meinung. Die Neokonservativen hatten ursprünglich keine Verbindungen zu Industrie und Handel, sie waren unabhängige Intellektuelle, Universitätsprofessoren und Männer des öffentlichen Dienstes. Aber sie hatten nun mit den Unternehmern eine ganze Reihe von Gegnern in der Linken gemeinsam, und überdies waren sie wie diese an einer ruhigeren kulturellen Stimmung interessiert.

Ein Bündnis hat sich gebildet. Großangelegte Anzeigenkampagnen der großen Konzerne vermengen neokonservative Kritik an der «neuen Klasse» mit den traditionellen Klagen der Unternehmer über die Eingriffe des Staates. Die Unternehmerschaft finanziert in der großzügigsten Weise Forschungszentren, an denen neokonservative Gelehrte mit Wirtschaftswissenschaftlern der monetaristischen Schule und des Laissez-faire-Denkens zusammenarbeiten. Das Endergebnis ist, daß die Neokonservativen nun sehr besorgt sind um den guten Ruf des Kapitalismus (einige von ihnen haben sich sogar daran gemacht, eine neue «Theologie» des «demokratischen Kapitalismus» zu entwerfen). Das Unternehmertum hat eine neue Legitimation in der

Welt der Intellektuellen gewonnen. Und neokonservativen Ideen erkennt man jetzt bei den staatlichen Institutionen und in den Massenmedien einen weitaus höheren Kurswert zu als bisher.

Ungeachtet dessen hat dieser bemerkenswerte Erfolg seinen Tribut gefordert. Sowohl durch seine Thesen zur Außenpolitik wie durch seine Verteidigung der kapitalistischen Konzerne hat der Neokonservatismus viel von seiner Unterscheidbarkeit gegenüber dem traditionellen Konservatismus verloren. Letztlich ist seine Antwort auf das Problem der kulturellen Anarchie die Errichtung einer Art von «Klerisei», einer Kaste von Intellektuellen, deren Berufung es in erster Linie ist, eine Barrikade von Skeptizismus zwischen allen neuen Ideen und dem Feld «verantwortlicher» Diskussion in der Öffentlichkeit zu errichten.

Das neokonservative Interesse an kulturellem Zusammenhalt und kultureller Disziplin ist nicht einmal unvernünftig. Aber die Neokonservativen verhalten sich so, als wenn die Faktoren, die diesen Zusammenhalt und diese Disziplin zersetzen, Infektionen von «außerhalb» der etablierten gesellschaftlichen Strukturen seien und nicht ihre Wurzeln in diesen selbst hätten. Es könnte sein, daß die Neokonservativen durch die Besiegelung eines Paktes mit dem Kapitalismus gegen jede drohende gesellschaftliche, kulturelle oder wirtschaftliche Neuerung im Begriffe sind, die Möglichkeit, den eigentlich von ihnen gesuchten Zusammenhalt zu entdecken, abzublocken.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PETER STEINFELS

ist verantwortlicher Redakteur von «Commonweal», einer von katholischen Laien herausgegebenen Zeitschrift, die politische, religiöse und literarische Themen kommentiert. Er studierte an der Loyola-Universität in Chicago. Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation über ein Thema aus europäischer Geschichte an der Columbia-Universität in New York. Er arbeitete im Bereich der Bioethik und redigierte «The Hastings Center Report», eine Zeitschrift für Fragen der Naturwissenschaft und der Medizin. Mitherausgeber von «Death Inside Out», einer Sammlung philosophischer und historischer Essays über das Sterben. Verfasser zahlreicher Beiträge zu politischen Fragen in vielen amerikanischen Zeitschriften. Buchveröffentlichung: The Neoconservatives (New York 1979). Anschrift: Commonweal, 232 Madison Ave., New York, NY 10016, USA.

Gregory Baum

Die neokonservative Kritik an den Kirchen

Dieser Aufsatz ist ein erster Versuch, ein Thema zu behandeln, das bisher noch nicht genügend untersucht worden ist. In letzter Zeit haben einzelne Christen und verschiedene Gruppen stark protestiert gegen den «Linksdrall», der ihrer Meinung nach in der Soziallehre und im sozialen und politischen Engagement verschiedener christlicher Kirchen und ökumenischer Zusammenschlüsse von Kirchen festzustellen sei. Besonders in den Vereinigten Staaten und Kanada haben Christen, die sich selbst gerne als «neokonservativ» bezeichnen, diesbezüglich theologische Beschwerden vorgebracht, den Kirchen neue pastorale Wege vorgeschlagen und neue politische Ziele formuliert[1].

Ein neues soziales Engagement der Kirchen

Was bedeutet dieser «Linksdrall» in der Soziallehre und im Engagement der Kirchen? In unterschiedlichsten Erklärungen, die von hochgestellten Persönlichkeiten und Gremien sowohl in den protestantischen Kirchen als in der anglikanischen als auch in der katholischen Kirche veröffentlicht wurden, kehrt eine ähnliche Analyse «sündiger» Strukturen, die die heutige Gesellschaft kennzeichnen, wieder. Man sagt uns, daß mit der heutigen kapitalistischen Gesellschaft etwas nicht in Ordnung sei. Denn der Kapitalismus führe dazu, daß sich die Kluft zwischen arm und reich, besonders zwischen den armen und reichen Völkern dieser Welt, immer mehr vergrößert, daß eine immere kleinere Elite über einen immer größeren Anteil an Rohstoffen, Produktionsmöglichkeiten, an Reichtum und wirtschaftlicher Macht verfügt, daß nicht nur die Ausbeutung in vielen Teilen der Welt zunimmt und in den Industrieländern selbst die Marginalisierung von Randgruppen und die Benachteiligung armer und strukturell schwacher Gebiete anwächst, sondern daß auch eine materialistische Kultur entsteht, die auf Leistung, Konsum und Geschäft ausgerichtet ist und die Menschen von ihrer Menschlichkeit entfremdet. Diese kirchlichen Dokumente plädieren dann für eine vernünftigere Planung der Wirtschaft, für eine bessere Verteilung des Wohlstandes, für eine größere Beteiligung aller an den Entscheidungen, die alle angehen, für eine größere Demokratisierung und für mehr Mitbestimmung in der Wirtschaft, für die Berücksichtigung der Nöte und Bedürfnisse der ganzen Gemeinschaft bei der Lösung regionaler und nationaler Probleme.

Auch die katholische Kirche Nordamerikas hat sich auf diese Weise sozial engagiert. Als Beispiel möchte ich zwei kirchliche Dokumente erwähnen. Das erste ist eine Erklärung der kanadischen Bischöfe zum ersten Mai 1976 mit dem Titel «Vom Wort zur Tat». Dieses Dokument setzt sich mit ungerechten Verhältnissen in der kanadischen Gesellschaft auseinander, definiert soziale Sünde als institutionelle Unterdrückung, schlägt verschiedene Maßnahmen und Schritte vor mit dem Ziel, in Kanada mehr soziale Gerechtigkeit zu erreichen. Dazu gehören der Vorschlag, das Evangelium vom Standpunkt der Armen aus zu verstehen und zu interpretieren, der Wille, von den benachteiligten Gruppen und Völkern (Eskimos, Indianer...) zu lernen und auf ihre Klagen zu hören, die Einladung, die sozioökonomischen Gründe von Ungerechtigkeit und Unterdrückung sorgfältig und entschieden zu analysieren, und die Bereitschaft zu einem politischen Engagement, um diese Gründe zu beseitigen. Die Bischöfe wissen, daß nur eine kleine Minderheit bisher bereit war, auf diese neue Weise Jesus besser nachzufolgen, aber es handele sich dabei um eine «bedeutende Minderheit» (significant minority), weil diese Minderheit die gesamte Kirche zu einer größeren Treue zum Evangelium aufrüttele.

Das zweite Dokument, auf das ich in diesem Kontext hinweisen möchte, ist ein Hirtenwort, «This land is home to me» – «Dieses Land ist meine Heimat» –, das von fünfundzwanzig Bischöfen aus den Appalachen, einer Gebirgskette im Osten der Vereinigten Staaten, unterzeichnet wurde. Sie benennen, was soziale Sünde in diesem verarmten Gebiet eines reichen Landes konkret bedeutet, und schlagen Wege vor, die Armut zu beheben.

Der Grund für die dauernde Benachteiligung und Ausbeutung der Bewohner dieses Gebietes sei in einem wirtschaftlichen System zu suchen, das auf den zwei Prinzipien der sogenannten «technischen Rationalität» und der «Profitmaximierung» beruhe. Die technische Rationalität sei

dafür verantwortlich, daß die Entscheidungen über Land und Volk nur vom Standpunkt einer effizienteren Förderung der vielen Rohstoffe dieses Gebietes und einer primären industriellen Produktion im Zusammenhang mit der Förderung dieser Rohstoffe aus getroffen werden. Man verfüge dadurch über Leben, Persönlichkeit und Arbeit der Bewohner dieses Gebietes, als ob sie reine Produktionsfaktoren wären, die man nach Willkür einsetzen oder abschreiben und wegwerfen könne.

Das andere Prinzip der Gewinnmaximierung, das im früheren und im späteren Kapitalismus eine wesentliche Rolle spielte und spielt, bewirkt, daß alle Entscheidungen über die Produktion ausschließlich vom Standpunkt der Kapitaleigner aus getroffen werden und daher nur die höchstmögliche Rendite und Gewinnausschüttung im Auge haben. Die Folge ist, daß man aus der Arbeitskraft der Arbeitnehmer so niedrige Preise wie nur möglich herauszuholen versucht.

Beide Prinzipien widersprechen nach Meinung der Bischöfe der kirchlichen Soziallehre. Sie schlagen vor, daß all diejenigen, die in dieser Gegend Einfluß haben und Macht ausüben können, zusammenarbeiten, um das bestehende strukturelle Unrecht zu beheben. So sollen sowohl die Bundesregierung der Vereinigten Staaten als die Regierungen der betroffenen Bundesstaaten, die Gewerkschaften und die Bürgerinitiativen gegen die Alleinherrschaft der Konzerne angehen und sie zwingen, die Bevölkerung an den Entscheidungen zu beteiligen und das Wohl der Menschen und des Landes zu berücksichtigen.

In diesen und ähnlichen Dokumenten werden Elemente der Befreiungstheologie übernommen, ohne daß man deshalb bereit wäre, sich mit dem ganzen theoretischen Unterbau dieser Theologie einverstanden zu erklären. Man übernimmt den Begriff der sozialen Sünde, anerkennt, daß die Erlösung, die Jesus bringen wollte, auch die Befreiung der Armen von den Strukturen der Unterdrückung miteinschließt, und bestätigt, daß die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ein wesentlicher Bestandteil der Botschaft des Christentums ist. Diese kirchlichen Dokumente bleiben aber insoweit hinter der Befreiungstheologie zurück, als sie nicht analysieren, inwieweit die Kirche selbst als Element der herrschenden Kultur Unterdrückung ermöglicht oder legitimiert. Daher unterläßt man es, über die konkrete Rolle der Kirche nachzudenken und entschieden auch politisch die eigene Interpretation des Evangeliums und die eigene Frömmigkeit zu hinterfragen, um mystisch-politisch verantwortlich handeln zu können.

Die alte Bewegung des «Social Gospel» und die neue neokonservative Kritik

Einige neokonservative Kritiker der Kirche haben die Meinung geäußert, daß dieses neue soziale Engagement eine Neubelebung der alten Bewegung des «Social Gospel» in den Vereinigten Staaten sei. Diese Bewegung hatte ihren Ursprung in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts, hatte ihren größten Erfolg in unserem Jahrhundert in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg und setzte sich in abgeschwächter Form auch in den zwanziger Jahren fort. Reinhold Niebuhr hat die Bewegung in den dreißiger Jahren und Anfang der vierziger Jahre eingehend kritisiert. Die neokonservativen Kritiker des neuen sozialen Engagements der Kirche glauben, daß Niebuhrs damalige Kritik auch das heutige soziale Engagement der Kirche treffe.

Niebuhr hatte die Bewegung des «Social Gospel» hauptsächlich wegen zwei wichtiger Gründe kritisiert[2]. Erstens meinte er, daß die Vertreter des «Social Gospel» eher liberalistisch als unmittelbar religiös von der bürgerlichen Vorstellung des sozialen Fortschritts inspiriert seien, wenig Gefühl für die Realität der Sünde hätten und zudem die tatsächliche Macht derjenigen unterschätzten, die die herrschende Ordnung verteidigen und von ihr profitieren.

Man kann daran zweifeln, ob diese Kritik auf die besten theologischen Vertreter des «Social Gospel» zutrifft: Niebuhrs Argumente beziehen sich eher auf eine Mentalität, die im Umfeld der Bewegung bestand und von ihr auch gefördert wurde und die sich die soziale Veränderung der Wirklichkeit zu leicht, zu optimistisch und zu voluntaristisch vorstellte. Niebuhr formulierte seine Kritik in den dreißiger Jahren, als er stark unter dem Einfluß des marxistischen Denkens stand. Marxens Vorstellung vom Klassenkampf und das, was Niebuhr «catastrophism» nannte, Marx' scharfes Gespür für die Konfliktgeladenheit und die Krisenträchtigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, wurde von dem Theologen Niebuhr in Zusammenhang mit der protestantischen Interpretation der biblischen Botschaft von Erbsünde und Sünde gebracht. In dieser Perspektive bedeutete ihm die biblische Lehre

über die Sünde eine radikale Absage an eine naive Fortschrittsgläubigkeit und an den Glauben, es sei leicht, durch soziale Reformen die Gesellschaft allmählich zu verbessern.

Der zweite Grund, weshalb Niebuhr sich gegen die Bewegung des «Social Gospel» wandte, lag darin, daß seiner Meinung nach der soziale Aktivismus dieser Bewegung von einer unrealistischen Zukunftserwartung inspiriert war und so von einem «utopischen» Verständnis der Geschichte, das selber eine falsche Interpretation der Verheißungen Gottes sei, abzukommen schien. Gottes Verheißungen, so argumentierte Niebuhr, können auf der Ebene der menschlichen Geschichte nicht erfüllt werden. Wenn man die Verwirklichung und Ankunft des Reiches Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte erwartet, dann ist dies nicht nur ein Ausdruck fundamentalistischer Naivität, sondern dann hat man auch das richtige Gefühl für Gottes Transzendenz verloren.

Bleiben diese Argumente gültig, wenn man sie auf das neue soziale Engagement der Kirchen oder auf die Befreiungstheologie(n) bezieht? Sie bleiben es nicht. An erster Stelle ist das neue soziale Engagement aus dem christlichen Glauben sehr kritisch gegenüber einer bürgerlich-liberalistischen, allzu selbstverständlichen Fortschrittsgläubigkeit eingestellt. Man weiß um die Wirklichkeit der Ungerechtigkeit und daher auch der Sünde in der Gesellschaft; man weiß, wie mächtig diejenigen sind, die kein Interesse an Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft haben; man weiß schließlich, was alles der Gerechtigkeit und dem Frieden im Wege steht. Das neue soziale Engagement ist übrigens sehr stark von demselben Marxismus beeinflußt worden, der auch auf Niebuhrs Kritik des «Social Gospel» eingewirkt hatte.

Zweitens: weder innerhalb der Theologie der Befreiung noch in den erwähnten kirchlichen Dokumenten rechnet man mit einer Verwirklichung des Reiches Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte. Die theologische Begründung des neuen sozialen Engagements geht nicht an erster Stelle von einem bestimmten Verständnis der christlichen Eschatologie aus. Die Theologen unserer Zeit haben aus den Fehlern der alten Bewegung des Social Gospel gelernt. Sie unterscheiden sehr klar zwischen einer Utopie, die sich auf die Zukunft der Menschheit bezieht, und dem Reich Gottes, das schon immer unter uns anwesend ist und uns herausfordert und das sich dennoch immer unserem Zugriff entzieht und auf der Ebene der Geschichte nie voll verwirklicht ist.

Der theologische Grund für das christliche soziale Engagement liegt in dem, was man gelegentlich «die Entscheidung für die Armen» nennt; man kann es auch Hunger und Durst nach Gerechtigkeit nennen. Diese Entscheidung für die Armen bedeutet konkret, daß die Christen, wenn sie mit den sozialen Auseinandersetzungen und mit den gesellschaftlichen Konflikten und Machtkämpfen in Berührung kommen, in der Nachfolge Jesu die Solidarität mit «den Armen» suchen, d.h. mit den Unterdrückten, den Marginalisierten, mit den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen, die durch bestehende soziale, wirtschaftliche und politischen Strukturen in ihrer Menschenwürde und in ihren Rechten beeinträchtigt werden.

Wenn Christen heute das bestehende kapitalistische System kritisieren, dann entstammt diese Kritik keiner naiven Erwartung des Reiches Gottes, sondern sie beruht auf dem Glauben an Jesus Christus als demjenigen, der die Strukturen der Sünde und die sündigen Strukturen verurteilt, der uns offenbart, daß es möglich ist, die Welt der Menschen zu ändern, der durch seine Gnade zum Handeln befähigt und dessen Evangelium zur Überwindung derjenigen sozialen Strukturen, die den Menschen ihre Menschlichkeit nehmen, aufruft und daher eine Kraft ist, die in der menschlichen Geschichte die menschliche Wirklichkeit verändert.

Es fällt auf, daß in der *neuen* Bewegung des «Social Gospel», wenn wir die neue Praxis vieler Christen so nennen dürfen, ein radikales soziales Engagement mit christlicher Rechtgläubigkeit identifiziert wird. Nach dieser Auffassung ist das transzendente Geheimnis des dreifaltigen Gottes in unserer Geschichte anwesend und wirksam und prägt das konkrete Leben von Menschen in ihrer konkreten Gesellschaft. Man nennt diese Auffassung gelegentlich «Panentheismus»: man versteht dabei das Unendliche nicht als eine Wirklichkeit, die vom Endlichem immer scharf abgegrenzt ist und ihm entgegensteht, sondern auch wenn das Unendliche im Endlichen nie aufgeht, es eben unendlich übersteigt, ist es dennoch in und durch das Endliche anwesend als dessen Hintergrund, als dessen Herausforderung, als dessen Kraft und Kreativität, als dessen Maßstab, als dessen Horizont. Eine solche Theorie widerspricht so lange dem christlichen Dog-

ma nicht, als die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, d.h. die Vereinigung zwischen beiden nicht als eine Notwendigkeit des Seins betrachtet wird, sondern man anerkennt, daß Gottes Anwesenheit im Endlichen Gnade ist, Gottes Gabe, die zurückgeht auf Gottes freie Selbstmitteilung und Initiative.

Der Neokonservatismus als Verteidigung der «Transzendenz» Gottes

Die heutigen Angriffe gegen das neue christliche soziale Engagement, die eher von Soziologen und Gesellschaftsphilosophen als von Theologen ausgehen, werden gerne als eine Verteidigung der Transzendenz Gottes dargestellt. Das Wort Transzendenz bekommt hier eine andere Bedeutung, als es bei Niebuhr hatte. Weil das neue soziale Engagement die Botschaft des Evangeliums als die Offenbarung der Anwesenheit und der Wirkung des Göttlichen auch in der Veränderung der Welt, der Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse versteht, wirft man ihm vor, daß es die Transzendenz des Göttlichen verkenne.

Man sollte aber auf das fast deistische Verständnis der Transzendenz Gottes in dieser neokonservativen Kritik des neuen sozialen Engagements achten. Danach gäbe es eine Welt des Göttlichen, die, der menschlichen Geschichte enthoben, diese auch kaum berührt. Nur durch ihren Glauben oder durch eine besondere religiöse Erfahrung des *tremendum et fascinosum* im Kult oder in der Ekstase kommen Menschen mit einer geschichtlichen Selbstoffenbarung des Göttlichen in Berührung, die sich in einem sakralen Bereich, der eindeutig vom Profanen abgegrenzt ist, vollzieht.

Die neokonservativen «Hartford Theses», die auf eine Initiative von Richard Neuhaus und Peter Berger zurückgehen, wollten öffentlich vor Tendenzen im heutigen Leben der Kirchen und der Theologie warnen, die die so konzipierte Transzendenz Gottes verkannten[3]. Man wollte dadurch auf eine Interpretation der christlichen Offenbarung reagieren, in der die Inkarnation Christi auch den Eintritt Gottes in die menschliche Gestaltung der menschlichen Geschichte bedeute und in der Gott die menschliche Geschichte erlösen und den Prozeß der Vermenschlichung, der Emanzipation, der Freiheit und der Gerechtigkeit für alle Menschen und Völker fördern wolle. Eine solche Auffassung der christlichen Offenbarung ist in den Augen der Kritiker zu diesseitig und «säkularistisch», läßt den Sinn für das Übernatürliche verlorengehen, führt dazu, daß die Menschen sich nicht mehr mit dem Jenseitigen befassen, sondern ihrem eigenen Tod und einem Leben nach diesem Tod gegenüber gleichgültig werden.

Eigentliche und geeignete theologische Argumente haben die Verteidiger des Transzendenten aber nicht gebracht. «Transzendenz» bedeutet für sie entweder die Anerkennung einer himmlischen, göttlichen Welt, die mit der irdischen nichts zu tun hat, oder sie stellt eine Aufteilung des Lebens des Menschen und der Gesellschaft in zwei Bereiche dar: den Bereich des Profanen und den Bereich des Sakralen. Sie haben ihre Gründe, weshalb sie nicht bereit sind, ihre Auffassung von Transzendenz in Frage zu stellen und diese daher koste es, was es wolle, verteidigen.

In der Heiligen Schrift aber offenbart Gottes Wirklichkeit sich an erster Stelle dadurch, daß die Menschen von der Sünde zur Gnade eines neuen Lebens finden, daß der Geist Gottes ihr Herz bewegt und bekehrt, daß sie an der Auferstehung und an Ostern durch den Übergang von der Unterdrückung zur Freiheit, vom Tod zum Leben Anteil haben. Es gehört nicht zum inneren Kern des christlichen Glaubens, eine Gottheit anzunehmen, die sakral vom menschlichen Leben getrennt im Himmel aufgehoben ist, sondern, wie erhaben Gott auch ist, er ist ein Gott, der den Menschen gnädig ist, der erlösend in ihrem Leben wirkt, der ihnen die Quelle neuen Lebens erschließt. Die Erfahrung des *tremendum et fascinosum* entspricht nur dann der christlichen Erfahrung Gottes, wenn sie diejenigen, die in dieser Erfahrung Gott begegnen und ihn anbeten, zu einer Änderung ihres persönlichen Lebens und ihrer Persönlichkeit ermutigt und sie zu einem verantwortlichen Handeln in der Welt befähigt.

Nach eigentlichem christlichen Verständnis ist die Anerkennung der Transzendenz Gottes etwas ganz anderes als die reine Bestätigung der Existenz einer himmlischen oder göttlichen Welt oder als eine religionsphänomenologisch definierbare Begegnung mit dem Sakralen: sie ist viel mehr, denn die Begegnung mit Gott im Glauben bedeutet immer Erlösung. Von der Perspektive des geistigen christlichen Lebens aus ist es heilsirrelevant und daher uninteressant, wenn jemand in Ekstase gerät oder sonstige mystische Phänomene erfährt, wenn ihn dies nach seiner «Rück-

kehr auf Erden» ins normale Leben nicht verändert und den Umgang mit den Mitmenschen nicht prägt. Hierin stimmen sowohl ein klassisches Christentum, das noch weitgehend dualistisch dachte, als ein modernes «panentheistisches» Christentum überein, daß Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Heilsbedeutung hat, daß sie *propter nostram salutem* geschieht, daß sie das Leben und das Herz des Menschen ändern will.

Der neokonservative Vorwurf der Aushöhlung des Religiösen

In seinem Buch *Christianity and the World Order*, in dem er das neue christliche Engagement angreift, argumentiert der englische Historiker Edward Norman, daß die neuen Standpunkte, die die Kirchen oder wenigstens viele ihrer Mitglieder in den letzten Jahrzehnten einnahmen, den christlichen Glauben untergraben, weil man nicht mehr auf die Beziehung des Menschen zum Ewigen eingehe und weil man die religiöse Erfahrung übergehe. Wir möchten uns nacheinander mit beiden Behauptungen auseinandersetzen.

Erstens meint Norman, daß die Botschaft des Christentums «sich wesentlich zuerst auf die Beziehung der Seele zur Ewigkeit bezieht». Diese pietistische Interpretation des Christentums kann sich kaum auf das Neue Testament oder auf die alten Glaubensbekenntnisse berufen. Man hat Jesus immer als den Retter der Welt gesehen. Gott hat man immer als den Schöpfer, als den Erlöser und als denjenigen anerkannt, der die Menschheit heiligt. Die Menschwerdung Christi war in der Perspektive des Christentums ein wichtiger Augenblick, ja die Mitte der konkreten Geschichte der Welt. Es war ein geschichtliches Ereignis, das für die ganze weitere Geschichte der Menschheit geschichtliche Folgen hat. Es stimmt natürlich, daß man die geschichtliche Dimension des Christentums gewöhnlich nicht unmittelbar als eine soziopolitische Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstand. Um das Evangelium auf diese Weise verstehen zu können, war es nötig, daß sich in der Geschichte der westlichen Welt ein klares und kritisches Wissen um die Politik, ihre Eigengesetzlichkeit und ihre Möglichkeiten entwickelt hatte. Aber niemals wurde in der Geschichte der Kirche das Heil, das Jesus uns brachte, nur als die Beziehung zwischen der (einzelnen) menschlichen Seele und der Ewigkeit gesehen oder als die Frage, wie diese Seele ewige Existenz erlangt. Von Anfang an sah die Kirche sich selbst als das Volk Gottes, das in der Geschichte eine Aufgabe und eine Bestimmung hat.

Wie steht es um den zweiten Vorwurf Normans, das neue christliche soziale Engagement habe wenig mit religiöser Erfahrung zu tun? Wenn wir die Schriften der politischen Theologen oder der Befreiungstheologen lesen, kann man tatsächlich feststellen, daß sie die herkömmliche Frömmigkeit für problematisch halten. Die religiöse Erziehung vieler Christen sei oft der Grund dafür, weshalb in ihrer religiösen Erfahrung Glauben und Leben sich dualistisch gegenüberstehen. In der christlichen Frömmigkeit werde die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott so verstanden, daß sie sich kaum mit der eigenen profanen Erfahrung und weniger noch mit dem kritischen Denken vieler Christen, besonders in der Dritten Welt, versöhnen lasse. Im Licht des neuen Verständnisses des Evangeliums, das mit dem neuen sozialen Engagement zusammengehe, erscheine es problematisch, wenn der Mensch sich nur um das eigene Seelenheil oder um die persönliche Vollkommenheit kümmert. Sollte es wirklich Gottes Willen entsprechen, daß der Mensch sich selbst als existentiell verantwortliches, aber auch in seiner letzten Entscheidung einsames und isoliertes Individuum der Gesellschaft und Gott gegenüber versteht? Oder entspricht eine solche monadische Konzeption des Menschen nicht weniger einem humanistischen Personalismus als der Konkurrenz aller gegen alle im wirtschaftlichen Leben, der auf der Ebene des geistigen Lebens eine individualistische Spiritualität entspricht?

Ich stimme mit dieser Kritik überein und möchte behaupten, daß das neue Engagement in der Kirche nicht nur mit einer neuen religiösen Erfahrung einhergeht, sondern auch in ihr seine Wurzel und seine Kraft findet. Eine solche neue religiöse Erfahrung holt die Christen aus dem Gefängnis einer pietistischen, nur ichbezogenen Frömmigkeit. Sie wissen jetzt, daß keiner für sich allein leben kann, sondern daß jeder in eine konkrete gesellschaftliche Gruppe eingebettet ist. Hier kann eine neue Solidarität entstehen, die sich im Herzen der christlichen Frömmigkeit ansiedelt. Denn die Überwindung der exklusiven Beschäftigung mit dem eigenen Seelenheil empfindet man als eine größere Treue gegenüber Gottes Willen, als ein Geschenk Gottes, das den Menschen aus seiner Enge befreit und wofür man

deshalb dankbar sein muß, als für die Entdekkung von Gottes Anwesenheit, der Mitte der Liebe, in der man den anderen begegnet.

Die Texte lateinamerikanischer Dichter, die von der Perspektive der Befreiungstheologie ausgehend denken und dichten, weil sie von der befreienden Botschaft des Christentums überzeugt sind, legen ein starkes Zeugnis für eine sehr dichte religiöse Erfahrung ab, auch wenn sie gar nicht in der Absicht geschrieben wurden, eine solche Erfahrung unmittelbar als religiöse Erfahrung zur Sprache kommen zu lassen. Die Begegnung mit dem Göttlichen entzieht den Menschen in diesen Texten nicht der menschlichen Geschichte. Sie bietet ihm keinen Freiraum, in dem er sich, unberührt vom menschlichen und gesellschaftlichen Elend, poetischer oder religiöser Rührung hingeben könnte. Die lateinamerikanischen Dichter halten einen solchen Freiraum übrigens für politisch betrügerisch und gefährlich. Ihre religiöse Erfahrung bedeutet ihnen ein von Gott geschenktes Bewußtsein, in dem sie Gott begegnen und nahe kommen, nicht einem Gott, der der unsichtbare andere ist, dessen Anwesenheit in der Welt nur schwach und mysteriös durchschimmert, der der Einzelne für die Einzelnen, der Einsame für die einsamen Existenzen ist, sondern ein Gott, der im Gegenteil der Grund, die Mitte und der Horizont ist, der die Menschen mit ihren Brüdern und Schwestern in einem gemeinsamen Kampf für die Gerechtigkeit vereint. In der religiösen Erfahrung entdeckt der Mensch – freilich auch mit Schrecken und Beben, in Ekstase – die von ihm erwartete Verantwortung in der Heilsgeschichte. Gott ist die Verbindung, das Band mit den anderen, die Solidarität, die Vorwärtsbewegung, die all diejenigen vereint, die sich nach Erlösung sehnen.

In den Augen verschiedener Christen, die sich dem Kampf für mehr soziale Gerechtigkeit verschrieben haben, ist die herkömmliche religiöse Sprache suspekt geworden, weil die konkrete Rolle, die diese Sprache in der herrschenden Kultur erfüllt und die Bedeutungen, die ihr unterlegt werden, die herrschende Ordnung und so auch das in ihr bestehende Unrecht legitimieren. Daher scheuen diese Christen sich oft davor, eine Sprache der Innerlichkeit zu verwenden oder den Bereich der religiösen Erfahrung an- oder auszusprechen. Sie suchen daher säkularistisch zu sprechen und vermeiden ein religiöses Pathos, von dem sie fürchten, daß es falsch klingen könnte, weil es schon so oft falsch war. Gelegentlich verstärken sie so den Eindruck, als kümmerten sie sich nicht mehr darum, ob ihr Glaube Offenheit gegenüber Gottes Stimme und seiner Anwesenheit in ihrem Leben und in der Gesellschaft bedeutet. Dennoch sehen Katholiken, die sich im politischen Handeln konkret engagieren, selten einen Konflikt zwischen ihrer politischen Aktivität und der mystischen Tradition und echten Frömmigkeit des Christentums. Zudem gibt es eine alte katholische Tradition der *via negativa*, die darauf verzichtet, zu konkret Gott benennen zu wollen, weil er sich jeder Benennung entzieht. Der Verzicht darauf, eine zu leicht über die Zunge gehende religiöse Sprache zu verwenden, die glaubt, allzu billig über Gott sprechen zu können, sollte man im Zusammenhang mit der alten *via negativa* zu verstehen versuchen.

Die neokonservative Theorie der «neuen Klasse»

Wie wir schon erwähnten, kehren neokonservative Autoren sich nicht nur gegen die politische Theologie oder gegen die Befreiungstheologie, sondern sie kritisieren auch ein neues soziales Engagement und neue, das gesellschaftliche Leben betreffende Standpunkte und Stellungnahmen der Kirchen. Diese Standpunkte und Stellungnahmen sind zwar, wie wir sahen, oft von der Befreiungstheologie beeinflußt, setzen aber deswegen noch keineswegs ein konsequentes Einverständnis mit den Positionen der Befreiungstheologie voraus. Die neokonservativen Autoren sind der Meinung, daß die Kirchen sich hier haben falsch beeinflussen lassen und daher gefährliche Fehler gemacht haben. Nach Peter Berger haben die Kirchen in den sechziger Jahren angefangen, ihre Aufgabe zu verfehlen, als sie sich von der Jugendkultur und den Protestbewegungen beeinflussen ließen und einige der Ziele dieser Bewegungen mit dem christlichen Verständnis von Freiheit in Zusammenhang brachten[4]. Neokonservative Autoren glauben, daß radikale Männer und Frauen an der Spitze der Kirchen und der ökumenischen Zusammenschlüsse von Kirchen diese in die falsche Richtung geleitet haben. Edward Norman greift ausdrücklich eine neokonservative Theorie auf, um den Linksdrall in der Kirche zu erklären. Er meint, daß die Verantwortlichen für die neue Haltung der Kirchen der sogenannten «neuen Klasse» zuzurechnen sind, einer Gruppe von Intellektuellen und Sinnproduzenten, die die

Wissenschaft und die öffentliche Meinung beeinflussen und die Kultur prägen, die sich aus bewußtem oder unbewußtem Eigeninteresse dem Marxismus als Philosophie verschrieben haben, der dadurch zur Modephilosophie der sogenannten Progressiven wurde.

Neokonservative Autoren benutzen gerne diese Theorie einer neuen Klasse, um die weitverbreitete Unruhe und Unzufriedenheit in den relativ wohlhabenden Ländern des Westens zu erklären. Warum fühlen die jungen Leute sich so unbefriedigt? Warum verlieren verschiedene Minderheiten, die bisher geschwiegen haben, heute die Geduld? Warum streben Frauen nach einer neuen Wertschätzung und Anerkennung in der Gesellschaft? Warum kritisieren so viele dasselbe kapitalistische System, dem sie ihren Wohlstand verdanken? Den Grund für diese Unruhe, so erzählt man uns, sollen wir nicht in den Widersprüchen der modernen Gesellschaft, in ihren Strukturen und dem in ihr bestehenden Unrecht suchen, wodurch Menschen von sich entfremdet und verschiedene Gruppen der Bevölkerung benachteiligt, marginalisiert oder gar ausgebeutet werden. Der Grund liege vielmehr in dem zunehmenden Einfluß einer immer größeren Gruppe unzufriedener Intellektueller und Sozialarbeiter, die in ihrer Arbeit und in dem Einfluß, den sie als Sinnproduzenten und als Kulturvermittler ausüben, Unruhe verbreiten, Kritik um der Kritik willen fördern und Konflikte hervorrufen.

Es ist bemerkenswert, daß die Neokonservativen, die sich in ihrer politischen Haltung eher als «Liberale» geben, hier eine alte konservative Theorie aufgreifen, die zuerst von Edmund Burke entwickelt wurde. Burke schrieb die Französische Revolution nicht den Auswüchsen und Mißbräuchen des *ancien régime* zu, gegen die die Ausgebeuteten und Unterdrückten sich schließlich wehrten, sondern er machte den destruktiven Einfluß französischer Philosophen und politischer Denker für diese Revolution, die er für eine Katastrophe hielt, verantwortlich.

Die heutigen Neokonservativen geben verschiedene Gründe an, weshalb die Intellektuellen unserer Zeit die kapitalistische Gesellschaft ablehnen. So seien die Angehörigen dieser neuen Klasse Intellektuelle, die von der Regierung in Schulen, Universitäten oder Behörden beschäftigt werden. Sie beneiden die Wissenschaftler oder Ingenieure, die in der privaten Wirtschaft arbeiten und besser bezahlt werden. Um sich diesen Neid nicht eingestehen zu müssen, erfinden sie Gründe, um Leistung, Geschäftstüchtigkeit und Unternehmergeist geringschätzen zu können. Der Grund, weshalb die neue Klasse die Gesellschaft auf solch übertriebene Weise kritisiere, sei daher darin zu suchen, daß die Angehörigen dieser Klasse meinen, daß der Weg zur gesellschaftlichen Macht und zum gesellschaftlichen Einfluß ihnen verbaut ist. Daher könne diese Gesellschaft in ihren Augen nur schlecht sein. Sie konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf die negativen Aspekte der heutigen Gesellschaft, schmälern ihre positiven Seiten und vergessen, was sie selbst alles dieser Gesellschaft verdanken. Besonders die bestehende Ungleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft werde gern von ihnen gegeißelt, dabei übersähen sie aber, daß eine bestimmte Ungleichheit in der Natur der Dinge und der Menschen angelegt ist, daß jede Gesellschaftsordnung Ungleichheit mit sich bringt. Durch ihre Schriften stifteten sie Unruhe. Diese Menschen seien nicht mehr mit ihrem Platz und ihrer Aufgabe in der Gesellschaft zufrieden. In ihnen würden unrealistische Vorstellungen über die konkreten Zukunftsmöglichkeiten geweckt. Bei all dem suche die neue Klasse schließlich nur mehr Macht und Einfluß für sich selbst.

Um ihre eigenen egoistischen Ziele aber zu verschleiern und dem eigenen Machtstreben das Mäntelchen moralischen Engagements und moralischer Verantwortung umzuhängen, ergriffen sie gern Partei für die sogenannten Minderheiten und böten diesen Unterprivilegierten ihre sogenannte Hilfe an, die sehr oft Bevormundung dieser Minderheiten zur Stärkung der eigenen Macht mit Hilfe und nicht selten auch auf Kosten dieser Minderheiten sei. Diese neue Klasse ziehe den Einfluß und den Dirigismus des Staates der Privatinitiative vor, und auch deshalb kritisiere sie den Kapitalismus. Denn die Zunahme der Staatsausgaben für Erziehung, soziale Sicherheit und Sozialarbeit bringe eine Vermehrung einträchtiger und bequemer Arbeitsmöglichkeiten für immer mehr Angehörige dieser neuen Klasse mit sich. In diesem Rahmen entwickelten sie die sozialen Theorien, die ihre eigenen wirtschaftlichen Interessen absichern, und sie bedienten sich des Marxismus als intellektueller Waffe gegen das bestehende System, weil dieser Marxismus ihrer Mentalität von Neid, Verbitterung und Machtwillen entspreche. So sei die marxistische Theorie heute in den kapitalistischen Ländern die Ideologie der neuen Klasse, weil sie dieser als das

geeignete Instrument zur Eroberung von mehr gesellschaftlicher Macht erscheine.

Von den neokonservativen Kritikern der Kirche wird in diesem Kontext behauptet, daß Angehörige dieser neuen Klasse Einfluß in den Kirchen gewonnen hätten und den Einfluß nutzten, um die Kirchen nach ihrer Überzeugung zu ideologisieren.

Die Theorie von einer neuen Klasse ist aber in Wirklichkeit wenig überzeugend. Zudem ist es eine Beleidigung für diejenigen, die sich gegen wirtschaftliche Ausbeutung, Rassendiskriminierung und andere Formen von Ausbeutung, Unterdrückung oder Erniedrigung wehren, anzunehmen, sie täten dies nur, weil sie Opfer subversiver Propaganda seien.

Dennoch bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb viele in den Kirchen und die Kirchen selbst für ein neues soziales Engagement stimmten. Welche sozialen Faktoren und Kräfte haben zu diesem Ergebnis geführt? Diese Frage wird noch dringender, wenn man feststellt, daß die große Mehrheit der Christen nach wie vor von der Frage nach sozialer Gerechtigkeit nicht besonders beunruhigt wird. In der erwähnten Erklärung gaben die kanadischen Bischöfe öffentlich zu, daß nur eine Minderheit der Katholiken sich auf diese Weise engagiert und daß diese Minderheit oft in den Gemeinden besonders von denjenigen, «die mehr Wohlstand besitzen und einflußreicher sind», angegriffen wird.

Es wäre aber nicht schwer zu beweisen, daß das neue soziale Engagement der Kirchen und in den Kirchen zu einem großen Teil dem Einfluß der Christen der Dritten Welt zu verdanken ist, die das Gewissen der Kirchen der Ersten Welt beunruhigen. Dieser Prozeß begann für die protestantischen Kirchen auf der ökumenischen Zusammenkunft «Kirche und Gesellschaft» in Genf 1966. Für die katholische Kirche bedeutete die Bischofssynode 1971 in Rom die bedeutende Kehrtwende, denn hier übernahm der Weltepiskopat wesentliche Gedanken und Anregungen aus Lateinamerika, die in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 durchdacht und formuliert worden waren. Auf der höchsten Ebene der Kirchen wurde anerkannt, daß der wichtigste Konflikt, der heute in unserer Welt besteht, der Gegensatz zwischen Nord und Süd ist, zwischen den industrialisierten kapitalistischen Ländern des Westens und den kommunistischen Ländern des Ostens einerseits und den unterentwickelten Ländern in allen anderen Teilen der Welt andererseits, die immer abhängiger werden und in denen menschliches Elend und menschliche Not immer verheerendere Formen annehmen. In der Begegnung mit dieser Dritten Welt entdecken die Kirchen des Westens, wie problematisch ein ungehemmter und nicht in Frage gestellter Privatbesitz an Produktionsmitteln, der Zugang zu den Rohstoffen und das Monopol an technischem Wissen sein können. Es geht hierbei nicht nur um eine Frage der sozialen Ethik und Moral, sondern auch um eine Frage, die eine christliche Antwort aus dem Kern der Botschaft des Evangeliums fordert.

Wir meinen, die Theorie einer neuen Klasse, wie wir sie oben skizzierten, ablehnen zu müssen. Dennoch könnte man die Meinung vertreten, daß Personen, die ein bescheidenes Einkommen haben, deren Arbeit aber interessant ist und persönliches Engagement fordert, wie es oft bei kirchlichen Angestellten, Sozialarbeitern, Lehrern, in kulturellen Berufen... der Fall ist, dazu neigen, mit dem Sozialismus zu sympathisieren. Sie glauben, daß in einem sozialistischen System alle eine ähnliche Arbeit haben könnten, die ihren persönlichen Anlagen entspricht, die man gerne verrichten würde, weil sie sinnvoll erscheint, und die es jedem erlauben würde, aus den Einkünften seiner Arbeit in einem bescheidenen Wohlstand zu leben. Dazu aber müsse das Lohngefälle abgebaut werden.

Diese Leute sind sich durchaus bewußt, daß diejenigen, die heute sehr gut verdienen, kaum bereit sein dürften, auf ihren hohen Lebensstandard zu verzichten. Andererseits aber vergessen sie, daß die Arbeit der großen Mehrheit der Arbeiter monoton, uninteressant und schwer ist – und bleiben würde –, so daß es eine unrealistische Utopie ist anzunehmen, daß diese Arbeit in einem sozialistischen System interessant und unmittelbar sinnvoll und befriedigend werden könnte, so daß das persönliche Engagement bei dieser Arbeit den Arbeitenden eine innere Genugtuung schenken würde. Dazu kommt, daß gerade diejenigen, die im Bereich der Kirchen arbeiten, und sich pastoral engagieren, einem einfachen Lebensstil einen besonderen ideologischen, geistigen Wert zuerkennen und daher zu leicht geneigt sind anzunehmen, daß alle sich bei diesem Lebensstil glücklich fühlen würden und daß die Übernahme dieses Lebensstiles durch alle eine Lösung für die schweren Probleme der Gegenwart bringen könnte.

Die neokonservative Verteidigung des Kapitalismus und Vorschläge für die kirchliche Pastoral

Die meisten neokonservativen Kritiker des heutigen Engagements der Kirchen fühlen sich besonders dazu berufen, das bestehende kapitalistische System zu verteidigen. Für Michael Novak wurde dies zum großen Ziel seiner beruflichen Arbeit[5].

Ihrer Meinung nach ist der Kapitalismus die unabdingbare Voraussetzung für die Existenz einer pluralistischen Gesellschaft und für die Respektierung der persönlichen Freiheit des einzelnen in einer solchen Gesellschaft. Sie haben in diesem Rahmen eine eigene Theorie entwickelt, um das Gefühl von Leere und Desorientierung in unserer Gesellschaft zu erklären. Das weitverbreitete Unbehagen unserer Zeit wird dabei mit der immer größeren Rolle, die die Technik und viele Formen bürokratischer Verwaltung im Leben der Menschen spielen, in Zusammenhang gebracht. Sich auf Max Weber stützend, argumentieren sie, daß die technokratische Gesellschaft mit ihren unübersichtlichen und alles umfassenden Strukturen, die alle Bereiche des menschlichen Lebens mehr und mehr beherrschen, den Freiraum für persönliche Freiheit und persönliche Kreativität immer mehr einengt. Zudem werden durch die immer weitergehende Rationalisierung der modernen Gesellschaft die traditionellen Werte, die dem Leben der Menschen Orientierung gaben, immer mehr in Frage gestellt. Die sozialen Beziehungen werden versachlicht, daher aber auch oft ihrer emotionalen Dimension beraubt, die religiösen Symbole fallen der Säkularisierung zum Opfer und können daher keinen Sinn mehr stiften und keinen (symbolischen) Zusammenhalt mehr garantieren. Die nichtrationalen Aspekte des menschlichen Lebens, die diesem einen Sinn, Erfüllung und Freude geben, gehen so verloren.

Eine solche Theorie dient den Neokonservativen dazu, die marxistische Analyse der Entfremdung des Menschen zu widerlegen. Demnach sei es nicht die Spaltung der Gesellschaft in arm und reich, Herr und Diener, Kapitalbesitzende und Arbeiter..., die der wichtigste Grund für die Krisen der heutigen Gesellschaft sei, sondern es sei eher die zunehmende Rationalisierung auf allen Gebieten, die die Entmenschlichung des Menschen verschuldet und unter der sowohl die Bewohner wohlhabender Vorstädte als die der Slums zu leiden haben. Diese Entfremdung des Menschen habe nichts mit Klassengegensätzen zu tun. Daher sei es eine Illusion zu meinen, daß der Sozialismus das Leben der Menschen auf bedeutende Weise verbessern könnte. Durch einen solchen gefährlichen Mythos träumten die Menschen von einer unmöglichen Zukunft. Sie ließen sich so zu einer utopischen Politik verführen, die scheitern müsse und die die Wahrnehmung der realen Möglichkeiten, die heutige Gesellschaft zu reformieren, verbaue und schließlich die Bereitschaft, sich überhaupt noch politisch zu interessieren und zu engagieren, schwäche.

Die neokonservativen Autoren wenden sich auch gegen die Kehrtwende in der Soziallehre und im sozialen Engagement der Kirchen, auch wenn diese nicht so weit gehen, eine sozialistische Gesellschaftsordnung zu empfehlen. Denn weil man sich nicht traut, voll zu der kapitalistischen Gesellschaft zu stehen und ihre Verdienste anzuerkennen, ist es ihrer Meinung nach möglich, daß diese Gesellschaft derart in Krisen geraten könne und heute öfters einen solchen chaotischen Anblick biete. Die Krise sei eigentlich eine Krise der Kultur; die Menschen würden zu weich, drückten sich vor harter Arbeit und suchten nur die persönliche Erfüllung und das persönliche Vergnügen. Sie haben das aufgegeben, was Max Weber «die protestantische Ethik» nannte: die Arbeitsmoral, die auf Fleiß und Zuverlässigkeit ausgerichtet war. Die permissive Kultur unserer heutigen Welt, so erzählt man uns gern, überschreite die Möglichkeiten unserer Wirtschaft und sei schuld daran, wenn diese nicht mehr richtig funktioniere.

Die Kirchen sollten daher zu einer autoritätsnäheren Form der Religion, der Religionsverkündigung und Moral wiederfinden, sie sollten die alten Tugenden von Fleiß, persönlichem Einsatz, Opfer, Hingabe, Askese... wieder zu Ehren bringen. In unserer heutigen Welt müßte eigentlich die christliche Religion wieder die Hüterin der öffentlichen Moral und Tugend werden. Sie solle wieder fähig werden, der Gesellschaft die Symbole und den Sinn anzubieten, die Einverständnis, Einordnung und Zusammenarbeit fördern. Sie sollte so ihrer wesentlichen Funktion entsprechen, nach dem Titel eines Buches von Peter Berger das «sacred canopy», der heilige Baldachin zu sein, der schützende Thronhimmel, unter dem die soziale Ordnung sich geborgen weiß. (Hier fällt der innere Zusammenhang zwischen der neokonservativen Betonung der

Transzendenz und einer entsprechenden Verteidigung der heutigen sozialen Ordnung auf.)

In den Schriften von Peter Berger wird der neokonservative Standpunkt gut durchdacht, überlegt und gekonnt vorgetragen[6]. Berger hat ein schärferes Gespür als andere Neokonservative für das in unserer modernen Welt bestehende Unbehagen. Er stimmt aber mit ihnen in der Meinung überein, daß der Sozialismus eine schlechte und betrügerische Lösung für die Probleme der entwickelten Länder des Westens wäre. Diese sollten beim kapitalistischen System bleiben. Auch die Megastrukturen, die alle Aspekte des öffentlichen Lebens beherrschen und Gefühle der Ohnmacht und der Bedeutungslosigkeit des Individuums hervorrufen, sollte man hinnehmen, denn man komme nicht ohne sie aus, wenn man nicht auf all das, was nur die moderne Industriegesellschaft dem Menschen an Arbeitserleichterung, Lebensmöglichkeiten, Effizienz und Wohlstand bieten kann, verzichten will. Was Männer und Frauen neu lernen müssen, sei, wie sie unter den Bedingungen einer solchen modernen Industriegesellschaft ihre Menschlichkeit bewahren und entwickeln können.

Hierzu sei es nötig, daß «vermittelnde Strukturen» entstehen, kleine übersichtliche Gruppen, deren Mitglieder sich noch gegenseitig kennen und begegnen können, zusammen Entscheidungen treffen und durch den persönlichen Austausch und durch gemeinsame Initiativen das gegenseitige Leben bereichern und Möglichkeiten für mehr Menschlichkeit erschließen. Solche «vermittelnden Strukturen» könnten religiöse Gemeinden sein, Vereine auf der Basis gemeinsamer Herkunft oder Interessen, Nachbarschaftspflege oder andere Formen freiwilliger Zusammenschlüsse und Begegnung. So sollten mitten in der technokratischen Gesellschaft, der wir unseren materiellen Wohlstand verdanken, die uns aber geistig unbefriedigt und desorientiert läßt, Inseln authentischer Menschlichkeit entstehen.

Es sei daher eine wichtige pastorale Aufgabe der Kirchen, Pfarrgemeinden und andere religiöse Zusammenschlüsse zu fördern, in denen Menschen sich intensiv begegnen können und sich selbst als kreative menschliche Wesen erfahren. An den verschiedenen Orten, an denen sie leben, sollten die Kirchen Oasen menschlichen Glücks erschließen. Daher suggeriert Berger, daß die Kirchen aufhören sollten, den Kapitalismus zu kritisieren und sich für die Veränderung der Gesellschaft zu engagieren. Sie sollten statt dessen zu der neuen pastoralen Aufgabe der Ermöglichung, Aufrichtung und Förderung vermittelnder Strukturen finden, in denen die Menschen Gott und ihre Menschlichkeit finden können.

Bergers Betonung der Rolle, die kleine Gruppen einnehmen können, ist sehr wichtig. Emile Durkheim war der erste Soziologe, der auf ihre lebensnotwendige Bedeutung hinwies. Von einem christlichen Standpunkt aus aber sollte man zwischen «vermittelnden Strukturen» unterscheiden, die auf sich selbst bezogen ihre Angehörigen in einem kleinen Kreis der warmen Behaglichkeit und Geselligkeit von der Gesellschaft isolieren, und anderen, die Gemeinschaften entstehen lassen, die sich gegenseitig begegnen und tragen und die bereit sind, eine gemeinsame Verantwortung für die gesamte Gesellschaft zu übernehmen. Hier gibt es dann nicht mehr kleine Inseln des Glücks, die sich nicht um das Schicksal der gesamten Gesellschaft kümmern, sondern Gemeinschaften, die die Menschlichkeit, die in ihnen erfahren werden kann, in die gesamte Gesellschaft hinaustragen und die gesellschaftlichen Voraussetzungen für mehr Menschlichkeit für alle schaffen wollen und so dynamische Faktoren sozialer Veränderung werden.

Wenn die Kirchen zur gleichen Zeit von der Soziologie der kleinen Gruppen lernen und der sozialen Verantwortung, zu der sie – ausgehend vom Evangelium – aufgerufen zu sein glauben, entsprechen wollen, dann müßten sie darauf achten, daß lebendige Pfarrgemeinden und andere religiöse Zusammenschlüsse entstehen, die zugleich missionarische Gemeinschaften sind, in denen der Austausch zwischen den Personen sowohl authentische Menschlichkeit ernährt als auch das Engagement für soziale Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu einem dringenden Anliegen aller werden läßt.

Wie stark wird die neokonservative Strömung in den Kirchen werden? Wenigstens auf höchster Ebene werden sie sich einer Spiritualität verpflichtet wissen, die sich den Hungernden dieser Welt nicht verschließt und die deshalb nicht aufhört, soziales Unrecht radikal zu kritisieren.

[1] Die in den USA bekanntesten neokonservativen Autoren sind Peter Berger, Richard Neuhaus und Michael Novak. Ihre Auffassungen werden aber von vielen Autoren geteilt, und man findet sie auch in kirchlichen Veröffentlichungen

wieder. In England verbreitet Edward Norman ähnliche Positionen. (Für Deutschland könnte man z. B. auf Helmut Schelskys Buch, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen [Opladen 1975] hinweisen, besonders auf Abschnitt II.7 «Die christlichen Kirchen» und Abschnitt III.7 «Theologen: vom Seelenheil zum Sozialheil». Anm. des Übersetzers.)

[2] Vgl. die Aufsätze von J. Benneth und A. Schlesinger: C.W. Kegley/R.W. Bretall (Hg.), Reinhold Niebuhr. His religious, social and political thought (New York 1971).

[3] Der sogenannte «Hardford Appeal» formulierte dreizehn Thesen, die falsch sein sollen und angeblich in der gesamten Theologie der USA wiederzufinden sind. Vgl. P. Berger/R. Neuhaus (Hg.), Against the world for the world (New York 1976).

[4] P. Berger, Facing up to modernity (New York 1977) 194.

[5] Vgl. J.L. Walsh, Making the case for capitalism: Commonweal (Juni 1977) 366–369.

[6] Vgl. P. Berger, The homeless mind (New York 1974).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 in Kanada ansässig. 1954 zum Priester geweiht. Studium an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA) und der Universität von Fribourg (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.MSS 1J4, Kanada.

Pablo Richard

Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus

Einführung

Der *grundlegende Widerspruch* der lateinamerikanischen Kirche ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen der *herrschenden Christenheit* und der *Kirche, die aus dem Volk hervorgeht*. Der progressive Neokonservatismus ist diejenige politische und theologische Strömung, die versucht, in Lateinamerika die Christenheit (im Sinne des mittelalterlichen «corpus christianum», d. h. des sich auf die Kirche als Legitimationsinstanz stützenden herrschenden Gesellschaftssystems. Anm. der Redaktion) gegen die befreiende Evangelisierungsbewegung wiederherzustellen, die unter dem Antrieb des Geistes Christi die Kirche bekehrt und erneuert.

Der vorliegende Artikel analysiert Ursprung, Entwicklung und Perspektive dieses progressiven Neokonservatismus. Diese neue Strömung geht aus dem klassischen Konservatismus und aus dem Sozialchristentum hervor. Wir wollen daher diese beiden Bewegungen, ihre gesellschaftliche und kirchliche Praxis und das Modell von Christenheit, das ihnen Gestalt verleiht, untersuchen. Anschließend werden wir die Krise des klassischen Konservatismus und des Sozialchristentums im einzelnen betrachten und die besonderen Merkmale aufzeigen, die diese Krise in Lateinamerika kennzeichnen. Aus dieser Krise taucht als Alternative der progressive Neokonservatismus auf. Wir wollen hier seine Entstehung untersuchen und der Frage nachgehen, wie er versucht, heute in Lateinamerika das klassische Modell der Christenheit neuzustrukturieren. Schließlich werden wir diese ganze Bewegung kritisieren.

Den allgemeinen Rahmen unseres Artikels bildet die Zeitgeschichte der lateinamerikanischen Kirche. Bei der Analyse des progressiven Neokonservatismus wird immer die befreiende Erneuerungsbewegung der Kirche zum Vergleich herangezogen. Wir haben versucht, auf diese Weise die Untersuchung eines negativen Phänomens innerhalb eines allgemeinen positiven Rahmens durchzuführen.

Der klassische Konservatismus

Dieser definiert sich im wesentlichen durch die *unbedingte Legitimation*, welche die Kirche jedweder herrschenden Struktur oder Macht zubilligt. Diese Art von Konservatismus hat sich in der Geschichte in zwei Ausdrucksformen niedergeschlagen. In der einen, religiös-traditionellen Form wird jede Macht oder Autorität, die rechtskräftig oder etabliert ist, immer als legitim angesehen. Die Grundlage dieser Einstellung ist die wörtliche Anwendung des Bibelzitats: «Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt» (Röm 13,1). Die Macht ist legitim, ganz einfach weil sie da ist, weil sie gebietet, weil sie sich konstituiert hat. Eine andere Ausprägung des Konservatismus ist die ideologisch-moderne. Hier begründet die Kirche die Legitimität der etablierten Macht, indem sie sich ausdrücklich der Ideologie oder politischen Doktrin anschließt, auf die sich die betreffende Macht stützt. So zum Beispiel jene Minderheit von Bischöfen in Lateinamerika, welche die Militärdiktaturen legitimiert, indem sie sich die Doktrin der Nationalen Sicherheit ausdrücklich zu eigen macht. Soziologisch ausgedrückt hieße dies, daß die Kirche sich im modernen Konservatismus in die zivilie Gesellschaft integriert, indem sie das ethische und theoretische Fundament der politischen Gesellschaft legitimiert.

Das Sozialchristentum

Diese Strömung entsteht in Lateinamerika im Kampf gegen den Konservatismus als dessen progressive Alternative. Seit den 60er Jahren vollzog die Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfe eine Entwicklung vom Konservatismus zum Sozialchristentum. Dieses definiert sich durch die *bedingte Legitimität*, die die Kirche der herrschenden Struktur oder Macht zuerkennt. Die Legitimität einer staatlichen Gewalt wird einer Reihe von Bedingungen unterworfen, welche die Kirche festlegt. Dem Konservatismus und dem Sozialchristentum ist die Legitimation der etablierten Macht gemeinsam, aber im ersten Fall handelt es sich um eine unbedingte oder absolute Legitimation und im zweiten Fall um eine bedingte oder relative Legitimation.

Das Sozialchristentum hat in Lateinamerika ebenfalls verschiedene historische Ausdrucksformen, je nach der Art von Bedingungen, denen man die Legitimation der herrschenden Macht unterwirft. In einer ersten Form doktrinären Charakters werden diese Bedingungen auf eine abstrakte, formale Anerkennung der kirchlichen Soziallehre beschränkt.

Bei einer zweiten Form humanistischen Charakters gibt sich die Kirche nicht mehr mit einer allgemeinen Grundsatzerklärung zufrieden, sondern macht die Legitimität eines Systems oder einer Macht von einer Reihe von konkreten und kontrollierbaren Forderungen abhängig, zum Beispiel von der Respektierung der Menschenrechte, der Überwindung bestimmter Situationen von Armut, Analphabetentum, Sterblichkeit usw.

Eine dritte historische Ausdrucksform des Sozialchristentums mit politischem Charakter liegt vor, wo die Kirche die Legitimität eines Systems oder einer Macht nicht nur aufgrund konkreter Unrechts- oder Elendssituationen, sondern auf der Basis einer bestimmten politischen Doktrin oder eines bestimmten politischen Programms beurteilt. In von Militärregimen beherrschten Ländern zum Beispiel macht die Kirche die Legitimität der Macht von der Wiederherstellung eines Rechtsstaates oder einem politischen Programm zur Redemokratisierung abhängig.

Gesellschaftlich-kirchliche Praxis und Kirchenmodelle

Der Konservatismus und das Sozialchristentum sind nicht nur Theorien, Doktrinen oder Ideologien, sondern sie sind immer auch Ausdruck einer gesellschaftlichen und einer kirchlichen Praxis. Diese Praxis bestimmt wiederum verschiedene Typen oder Modelle von Kirche, in denen die gesellschaftliche Rolle oder Funktion der Kirche gegenüber dem System oder der Macht ebenfalls von Fall zu Fall verschieden ist.

Sowohl im Konservatismus als auch im Sozialchristentum ist das vorherrschende Modell von Kirche das der *Christenheit*. Die Christenheit definiert sich als spezifische Weise der Einfügung der Kirche in die Gesamtgesellschaft, die die herrschende gesellschaftliche oder politische Macht als Vermittlungsinstanz gebraucht. Die Inanspruchnahme dieser Vermittlung ist je nach dem Grad von Legitimität, den die Kirche der herrschenden Macht zuerkennt, größer oder geringer. Im Falle des Konservatismus liegt ein Modell von Christenheit vor, bei dem die Inte-

gration der hierarchischen Kirche in die politische Macht sie in einen ideologischen Apparat des Staates verwandelt. Diese Integration ist im Falle des modernen Konservatismus stärker.

Im Sozialchristentum ist das Kirchenmodell ebenfalls das der Christenheit, aber hier ist die Integration der Kirche in die politische Macht geringer. Je mehr die hierarchische Kirche die Legitimität der herrschenden Macht an bestimmte Bedingungen knüpft, um so größer ist die Freiheit der Kirche gegenüber dieser Macht. Die hierarchische Kirche mit einer christlich-sozialen Praxis humanistischer Art spielt im Verhältnis zum Staat normalerweise eine Vermittlerrolle: sie tritt bei den Behörden für all jene ein, die verfolgt oder unterdrückt werden. Wenn das Sozialchristentum sich in einer Praxis politischer Art äußert, ist die Rolle der hierarchischen Kirche gegenüber dem Staat parteiähnlich und verschmilzt mit der demokratischen Opposition zu den totalitären Regimen.

Sowohl in der sozio-ekklesialen Praxis des Konservatismus als auch in der des Sozialchristentums wird die Grundstruktur des Kirchenmodells der Christenheit unverändert beibehalten. Diese Grundstruktur ist die Legitimitätsbeziehung, die zwischen Kirche und Staat hergestellt wird. Solange man am Modell der Christenheit festhält, wird der Konservatismus ebenso wie das Sozialchristentum in seinen vielfältigen Ausprägungen (traditionell, modern, doktrinär, humanistisch oder politisch) immer eine Kraft der Legitimierung der herrschenden politischen Macht sein.

Heute taucht in Lateinamerika ein neues Modell von Kirche auf, das mit dem Modell der Christenheit und der ihm eigenen konservativen oder christlich-sozialen Ausprägung endgültig bricht. Es handelt sich um eine Kirche, die am Rande und im Gegensatz zu der Christenheit entsteht und der herrschenden politischen Macht oder dem System keinerlei Legitimation bietet. Dies Kirchenmodell heißt «Volkskirche» («Iglesia Popular») oder «Kirche aus dem Volk» («Iglesia que surge del pueblo»), und ihre Existenz wurde in Puebla offiziell anerkannt (Nr. 263). Dies neue Kirchenmodell stellt sich in einen *Gegensatz nicht zur* hierarchischen oder offiziellen *Kirche, sondern* ausschließlich *zum Modell der Christenheit*. Es geht um eine Kirche, die sich nicht der Vermittlung durch die herrschende politische Macht bedient, um sich in die Gesellschaft zu inkarnieren, sondern die sich einzig und allein auf die Macht des Evangeliums und die Macht ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe stützt.

Krise des Konservatismus und des Sozialchristentums

Eine der bedeutendsten Tatsachen der gegenwärtigen Krise des kapitalistischen Systems ist dessen *Legitimitätskrise*. Heute werden sich die breiten Volksschichten in Lateinamerika massiv der Illegitimität des herrschenden Systems bewußt. Wenn der Konservatismus im wesentlichen durch die *unbedingte Legitimität*, die er dem System zuerkennt, und das Sozialchristentum durch die *bedingte Legitimität* definiert ist, so liegt es auf der Hand, daß die *Legitimitätskrise* des herrschenden kapitalistischen Systems sich unmittelbar auf das Wesen des Konservatismus und des Sozialchristentums selbst auswirken wird. Diese ziemlich umfassende Legitimitätskrise nimmt in Lateinamerika, besonders seit den 60er und 70er Jahren, spezifische Ausmaße an Radikalität und Massivität an. Darüber hinaus führt in dieser Zeit in unserem Kontinent die Legitimitätskrise des Systems zu einer Krise der sozio-ekklesialen Praxis und des Modells der Christenheit des Konservatismus und des Sozialchristentums, einer Krise mit ebenfalls sehr spezifischen Eigenschaften der Radikalität und Massivität. Wenn es in anderen Kontinenten und zu anderen Zeiten gleichfalls eine Legitimitätskrise des herrschenden Systems gegeben hat, warum nimmt die Krise in Lateinamerika heutzutage eine solche Radikalität an und wirkt sich so einschneidend auf die Kirche aus? Wir wollen versuchen, auf diese Frage eine Antwort zu finden und so das Wesen des «progressiven Neokonservatismus» besser zu verstehen, der sich als Alternativantwort auf die gegenwärtige Krise der Christenheit darbietet.

Drei spezifische Tatsachen oder Vorgänge, die nur in Lateinamerika und nur in der gegenwärtigen Epoche zu verzeichnen sind, beantworten unsere Fragestellung.

Der *erste Prozeß* ist die besondere Form, welche die Legitimitätskrise des Systems in Lateinamerika annimmt. Diese Krise wird nicht unmittelbar als ein rein technisches, theoretisches oder ideologisch-politisches Problem wahrgenommen, sondern als ein vitales, massives Problem, bei dem es um *Leben oder Tod* der großen Mehrheiten des lateinamerikanischen Volkes geht.

Vor jeder technischen oder ideologischen Überlegung erweist sich das System ganz offensichtlich als illegitim, weil es *das Leben* des Volkes als der Mehrheit nicht gewährleistet. Dieses Volk befindet sich gegenwärtig in realer und ständiger Gefahr eines kollektiven Todes, wobei wir unter Tod die Unmöglichkeit verstehen, Arbeit, Brot, Wohnung, Gesundheit und Bildung zu erhalten. Es handelt sich hier nicht um einen intellektuellen Terrorismus. Sogar die Weltbank gibt zu, daß heute 900 Millionen Menschen vor allem in der Dritten Welt in einem Zustand absoluter Armut leben und allein 1978 30 Millionen Kinder unter fünf Jahren verhungert sind. Da auch für die Zukunft keine Lösung in Sicht ist, versucht das System, eine Ideologie oder Kultur hervorzubringen, die es der Menschheit gestattet, das Problem des Überlebens von zwei Dritteln der Weltbevölkerung vor allem in der Dritten Welt auszuhalten oder guten Gewissens mitanzusehen.

Wenn wir von der Legitimitätskrise des Systems sprechen, wollen wir damit nicht zum Ausdruck bringen, das System sei vorher legitim gewesen. Dies war es nie. Legitimitätskrise heißt lediglich, daß die verarmten Massen in großem Ausmaß ein *Bewußtsein* davon erlangen, daß das herrschende System illegitim ist, weil es ihr *Leben* nicht sichert.

Der *zweite Prozeß*, der auf die von uns gestellte Frage eine Antwort gibt, ist die besondere Form, wie das spezifische «traditionelle christliche Verständnis» Lateinamerikas die Legitimitätskrise des kapitalistischen Systems aufgenommen hat. Trotz seiner Jahrhunderte währenden Verfälschungen und Manipulationen hat das Christentum den evangelischen Sinn für das Leben lebendig gehalten. Der Glaube an die Auferstehung Jesu und die Hoffnung auf das Reich Gottes sind das Ferment oder der evangelische Kern gewesen, den die Armen niemals vergessen oder verraten haben, allen Versuchen ideologischer Unterdrückung durch die herrschenden Kreise zum Trotz. Die Armen Lateinamerikas wußten auch – trotz der fünf Jahrhunderte «christlicher» Kolonialherrschaft – diesen subversiven Kern der Evangelisierung hinsichtlich des Lebens zu erkennen, in sich aufzunehmen und zu vertiefen. Dieser von Grund auf evangelische Sinn für das Leben, der im ausgebeuteten, gläubigen Volk Lateinamerikas lebendig ist, hat diesem gestattet, auf die *tödliche* Gefahr eines Systems zu reagieren, das nicht in der Lage ist, das *Leben* der Mehrheit zu gewährleisten. Wenn es dieses «traditionelle christliche Verständnis» im lateinamerikanischen Volk nicht gegeben hätte, dann hätte die Legitimitätskrise des Systems zum einen nicht diesen derart massiven, bewußten und tiefgreifenden Charakter und zum anderen nicht solche unmittelbaren, nach innen reichenden Auswirkungen auf das institutionelle Gefüge der lateinamerikanischen Kirche gehabt.

Der *dritte Prozeß*, der die beiden vorhergehenden aufnimmt und radikalisiert, ist die gesellschaftliche, politische, kirchliche, theologische und spirituelle Praxis, die bedeutende Gruppen von Christen seit den 60er Jahren bis heute in Lateinamerika in die Wege geleitet haben. Indem sie ihren Glauben und ihre Hoffnung innerhalb der politischen Praxis der Befreiung der Armen und Ausgebeuteten kirchlich lebten, ausdrückten, mitteilten und feierten, konnten diese Christen einen zunehmenden Prozeß befreiender Evangelisierung und theologischer, spiritueller und kirchlicher Kreativität in Gang bringen.

Dieser Prozeß hat die endgültige Krise der konservativen und christlich-sozialen *Christenheit (Cristiandad)* verschärft und das Aufkommen einer «Kirche, die unter dem Antrieb des Geistes Christi aus dem Volk heraus entsteht», gefördert. Diese «Volkskirche» («Iglesia popular») entsteht nicht als Alternative zur hierarchischen Kirche, sondern als Alternative zur Christenheit und als universale Berufung zur einen Kirche Jesu. Wenn dieser dritte von uns beschriebene Prozeß auch in den beiden vorhergehenden wurzelt, so hätten sich diese doch ohne ihn nicht so einschneidend auf das Leben der institutionellen Kirchen insgesamt ausgewirkt.

Der lateinamerikanische «progressive Neokonservatismus»

Die endgültige, irreversible Krise der konservativen und christlich-sozialen Christenheit und das Aufkommen einer kirchlichen Alternative außerhalb und im Gegensatz zu dieser Christenheit ließ in letzter Zeit in Lateinamerika einen progressiven Neokonservatismus entstehen. Diese Strömung versucht, die Christenheit mit neuem Geist, neuen Themen und progressiven Werten wiederherzustellen. Die Struktur der Christenheit selbst wird nicht in Frage gestellt, man will ihr lediglich einen neuen Inhalt und eine neue gesellschaftliche Funktion geben, um so das institutionelle kirchliche Leben zu erneuern. Diese

Fortschrittsbewegung der Christenheit scheut sich nicht, in ihre gesellschaftlichen, ideologischen und theologischen Strukturen all die Themen, Inhalte und Werte der «Volkskirche» zu integrieren wie: Krise des Systems, strukturelle Analyse der sozio-politischen Wirklichkeit, Problem der extremen Armut, Volksreligiosität, Evangelisierung, Befreiung, Menschenrechte und Rechte des Volkes, Gerechtigkeit, Solidarität, Brüderlichkeit usw.

Die Tatsache, daß der progressive Neokonservatismus das Grundschema der Christenheit als nicht hinterfragbar beibehält, das heißt: die Legitimation der herrschenden politischen und gesellschaftlichen Macht als unerläßliche Vermittlung, um Präsenz und Einfluß der Kirche in der Gesamtgesellschaft zu gewährleisten, diese Tatsache bestimmt die ganze Methodologie des progressiven Neokonservatismus. Die Integration neuer Inhalte, Themen und progressiver Werte vollzieht sich zwangsläufig auf zwei Wegen:

Der erste, für die konservativen Kreise typische Weg, die dem herrschenden System eine unbedingte *Legitimation* zuerkennen, versucht, die in die Krise geratene *Legitimität* dieses Systems *wiederherzustellen*. Die Integration neuer Themen und progressiver Werte will die gesellschaftliche Wirklichkeit interpretieren, indem sie dieser einen neuen Sinn gibt, um sie so weiter legitimieren zu können.

Der zweite, für die christlich-sozialen Kreise typische Weg, die dem herrschenden System eine bedingte Legitimation zubilligen, versucht, diese *Bedingungen* zu *re-konstruieren*. Die Integration neuer Inhalte und progressiver Werte gestattet dem Sozialchristentum in diesem Fall, an der Legitimation des herrschenden Systems festzuhalten, indem man diese jetzt von Bedingungen abhängig macht, deren Sinn von breiteren, durch die Krise des Systems verunsicherten Kreisen und sogar von Kreisen des Volkes verstanden und getragen werden kann. Man formuliert auf diese Weise die Soziallehre der Kirche, den christlichen Humanismus und die neuen politischen Programme und Pläne neu, indem man ihren Sinn mit den neuen Thesen und den progressiven Werten re-konstruiert.

Bei der kritischen Beurteilung des progressiven Neokonservatismus dürfen wir keinem Irrtum unterliegen. Die neuen Themen und Werte, die er aufnimmt, sind in sich gut und echt und bewahren ihre volle Gültigkeit. Auch gibt es im Neokonservatismus keine Unredlichkeit oder bewußte Absicht, zu lügen, zu täuschen oder die Wirklichkeit der Dinge zu verfälschen. Hinter dem Konservatismus, dem Sozialchristentum und dem Neokonservatismus steht immer die ehrliche Absicht, zu evangelisieren und die Kirche aufzubauen. Der Neokonservatismus ist auch keine Strategie zur Wiedergewinnung der christlichen Volksschichten oder zur Ablenkung von den wesentlichen Fragen oder dringlicheren Aufgaben. Ein solches Urteil wäre verfehlt, oberflächlich und manichäisch. Hier liegt nicht das Grundproblem.

Das strukturelle Problem des Konservatismus in all seinen alten und neuen Ausprägungen besteht in der gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis, die ihn trägt, und im Modell der Christenheit, das ihn verkörpert. Der Wesenskern dieses Christenheitsmodells ist die *Legitimation der herrschenden Macht*, sei es nun eine bedingte oder unbedingte Legitimation. Durch diese Legitimation unterliegt das Christentum einem Prozeß politischer Reduzierung, der es in ein Machtinstrument verwandelt.

Ein in dieser Weise umgestaltetes Christentum hört auf, ein Christentum von Glaube, Hoffnung und Liebe zu sein, und verkehrt sich zu einem Christentum von Macht und Gesetz. Um zu evangelisieren, stützt sich die Christenheit auf die herrschende gesellschaftliche und politische Macht und unterwirft sich so der Herrschaft des Gesetzes. Die Kirche dagegen evangelisiert allein mit der Macht ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe. Die Christenheit, so wie wir sie definierten, verwandelt die Kirche, die die Erlösung durch den Glauben sucht, in eine Kirche, die die Erlösung durch Gesetze und Macht sucht. Die Christenheit bedeutet einen Verlust an Glauben und Hoffnung.

Von Christenheit und Konservatismus können wir dasselbe sagen, was Paulus vom nicht gerechtfertigten, der Herrschaft des Gesetzes unterworfenen Menschen sagte: «Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse» (Röm 7,15; vgl. 7,7–25). Bei der Christenheit vollzieht sich ein Bruch zwischen ihrer Absicht und ihrem Handeln, zwischen ihrem Denken und Reden einerseits und ihrer Praxis andererseits, zwischen ihrem Inhalt und ihrem Wirken. Sie verfügt in keiner Weise über die Fähigkeit, das auszudrükken, was sie wirklich tut, und das zu verwirklichen, was sie aussagt. Der Konservatismus tut nicht, was er will, und tut, was er nicht will.

Seine Absicht ist gut, seine Botschaft und Lehre sind rechtgläubig, aber er ist unfähig, die Menschen und die Gesellschaft von ihrer Sünde zu erlösen und zu befreien. Wir haben es mit der ungebrochenen Herrschaft des Gesetzes zu tun.

Leider haben in Lateinamerika hohe kirchliche Institutionen wie der CELAM und einige seiner bekanntesten Theologen für die Praxis der Christenheit des progressiven Neokonservatismus optiert. Nicht gegen sie, wohl aber gegen diese Christenheit ersteht die Hoffnung einer Kirche des Glaubens, die, vom Geist des auferstandenen Christus angetrieben, aus den kirchlichen Basisgemeinden hervorgeht.

Aus dem Spanischen übersetzt
von Victoria M. Drasen-Segbers

PABLO RICHARD

1939 geboren, Chilene. 1963 Bakkalaureat in Philosophie in Österreich. 1967 Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität in Chile. 1969 Lizentiat in Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1977 Ehrendoktorwürde der Freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris. 1978 Doktorat in Soziologie an der Sorbonne in Paris. Gegenwärtige Tätigkeit: Professor für Theologie an der Ökumenischen Schule für Religionswissenschaften der Nationalen Universität von Costa Rica; Forschungsbeauftragter der Ökumenischen Forschungsabteilung (DEI = Departamento Ecuménico de Investigaciones) in San José (Costa Rica); Mitglied der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA = Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Veröffentlichungen: Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista (Salamanca 1975); Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación (Salamanca 1976) (ins Französische übersetzt: Centre Lebret, Paris); Le Christianisme à l'épreuve des Théologies de la Libération (Lyon 1978); Mort des Chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique Latine (Centre Lebret, Paris 1979); La Iglesia Latino-americana entre el temor y la esperanza. Prólogo de Gustavo Gutiérrez (San José, Costa Rica 1980). Von seinen mehr als dreißig Artikeln seien genannt: Die Lateinamerikanische Theologie der Befreiung: Konferenz Europäischer Kirchen: Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene (Otto Lembeck, Frankfurt 1976); La Teología de la Liberacíon en la situación actual de América Latina: Servir (Mexiko) 1977 Nr. 67 (ins Englische, Französische, Italienische und Portugiesische übersetzt); 1959–1978: La Iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza: Christus (Mexiko) 1978 Nr. 509 (ins Französische, Englische und Portugiesische übersetzt); Iglesia, Estado autoritario y clases sociales en América Latina: Capitalismo, Violencia y Anti-vida (Costa Rica 1978); Desarrollo de la Teología en la Iglesia latino-americana 1960–1978: La Iglesia latino-americana de Medellín a Puebla (Bogotá 1979); Nuestra lucha es contra los ídolos. Teología Bíblica: La lucha de los dioses (Costa Rica 1980). Anschrift: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apdo. 339, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica.

Michael Fleet

Neokonservatismus in Lateinamerika

In einer Welt, die immer mehr von zentralisierten Wirtschafts- und Kommunikationsstrukturen beherrscht wird, werden Ideen und Bewegungen, die im Zentrum entstehen, wohl kaum örtlich beschränkte Phänomene bleiben. Dies gilt auch vom jetzigen Aufkommen eines Neokonservatismus, der in Ländern von sehr unterschiedlichen Traditionen und Entwicklungsstufen zutage tritt. Im Folgenden schildern wir neokonservative Trendenzen in Lateinamerika, ihr Eindringen in die katholische Kirche und die Faktoren, die es auszuschließen scheinen, daß sie ein so starkes Aufblühen erleben und so weit Anklang finden wie andernorts.

I. Lateinamerika

Der Neokonservatismus neigt zutiefst dem Grundsatz zu: Man läßt die Dinge am besten in Ruhe. Neokonservative waren einst progressiv, sind jetzt aber gegenüber den Bestrebungen, eine neue, gerechte Gesellschaft zu schaffen, skeptisch. Sie kommen zu dem Schluß – einige mit Wehmut, andere nicht –, daß Regierungsmaßnahmen, um Armut und Ungleichheit abzuschaffen, mehr Probleme schaffen, als sie lösen. Dementsprechend erhoffen sie von der Regierung und der Politik recht wenig, schätzen (und tolerieren) mehr die bestehende Ordnung mit ihren Grenzen und suchen auf dem Weg über private Bestrebungen und Vereinigungen nach persönlicher Erfüllung und Befriedigung.

In Lateinamerika haben solche Haltungen in den letzten fünfzehn Jahren an Boden gewonnen. Während dieser Periode fielen zahlreiche reformwillige Regierungen bei ihrem Versuch, die Wirtschaftsmacht und den Reichtum umzuverteilen, wirtschaftlichen und politischen Zerfallserscheinungen zum Opfer, die von ihren eigenen Unzulänglichkeiten und von Vergeltungsaktionen der bedrohten Oberschicht und Mittelklasse hervorgerufen wurden. In den meisten Ländern[1] führten diese Experimente zu autoritären Militärregimen, deren Zwangsmaßnahmen auf politischem Gebiet und deren konservative Entwicklungsstrategien die Bevölkerung zumeist mit stoischem Gleichmut erträgt.

In Ländern, die nicht unter Militärherrschaft stehen[2], wurden Reformpolitiken und -programme aufgegeben, da sie mit dem Wirtschaftswachstum und der Stabilität unvereinbar seien, und auch hier rief dies nicht viel Widerstand oder Empörung hervor. In den Ländern, die in der letzten Zeit wieder zu einem demokratischen Regime zurückgekehrt sind[3], haben die Wähler einst progressive Leute unterstützt, die jetzt offen für konservative Entwicklungsstrategien eintreten (Lohnbegrenzungen, gekürzte Regierungsprogramme und weitgehende Anreize für den privaten Sektor). Einzig Nicaragua und Jamaica scheinen sich vorläufig in progressiver Richtung zu bewegen; vielleicht stehen sie bloß in früheren Entwicklungsstadien und treiben dem gleichen Schicksal entgegen.

Obschon die Bremswirkung von einschränkenden politischen Maßnahmen und oft brutaler Unterdrückung nicht zu übersehen ist, widerspiegelt sich doch in der Tatsache, daß die Gegnerschaft und der Widerstand gegenüber solchen Regimes und Maßnahmen nicht heftiger und weiter verbreitet ist, das Aufkommen eines neokonservativen Denkens unter den Eliten und den Bürgern. Eine beträchtliche Zahl von Lateinamerikanern, darunter auch einige Arbeiter und Bauern, scheinen gewillt zu sein, die Schuld an den gegenwärtigen Verhältnissen und Schwierigkeiten dem Utopismus, Fanatismus und den Organisationsschwächen der früheren Volksbewegung zuzuschreiben. Die meisten haben ihre Ansprüche auf Gleichheit und Mitbeteiligung herabgesetzt, und einige denken in ihren politischen Überzeugungen und Parteigebundenheiten um. Sie setzen wieder mehr auf die Stärke des «Systems» und hoffen, wenn auch nur am Rande, vom Wachstum und der Stabilität zu profitieren, die von den jetzt an der Macht befindlichen Regimes angestrebt werden. Einst progressive Parteien und Bewegungen rücken ebenfalls mehr nach rechts in der Hoffnung, sich von der «Linken» zu distanzieren und in den Kreisen des Militärs und der Finanz respektabler und salonfähiger zu werden.

II. Neokonservatismus in der Kirche

Diese Entwicklungen haben sich stark auf die Kirche Lateinamerikas ausgewirkt, in der eben-

falls Skepsis, Resignation und Abneigung gegen Politik festzustellen sind. Dies trat erst kürzlich zutage an der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM), die im Februar 1979 zu Puebla abgehalten wurde, wo Kräfte, die gegen die Radikalisierung und das in den letzten Jahren verstärkte politische Engagement der Kirche ankämpfen, deren Energien wieder auf weniger umstrittene, mehr auf die Arbeit nach innen ausgerichtete Sektoren des pastoralen Heilsdienstes zu lenken suchten.

Die Vorlagen, die vom konservativen CELAM-Sekretariat[4] für die Konferenz vorbereitet worden waren, vertraten einen Begriff von Evangelisation im Sinn von Offenbarung und religiöser Bildung. Im Bestreben, die kritische Beschäftigung mit den Gesellschaftsstrukturen und -beziehungen, die an der CELAM-Konferenz von 1968 zu Medellín angeregt worden war, zu dämpfen, verlegten sie den Schwerpunkt auf die zunehmende «Säkularisierung» des lateinamerikanischen Lebens, gegenüber der die katholischen Werte und Traditionen ein Gegenmittel und eine Alternative sein sollten (die aber durch die Einmischung der Kirche in weltliche Angelegenheiten in Wirklichkeit noch verstärkt worden war). Durch eine Stärkung der Strukturen und der Hierarchie der Kirche, durch die Förderung der Volksfrömmigkeit und eine erneute Betonung der religiösen Bildung, der Predigt, des persönlichen Betens und der liturgischen Frömmigkeit soll eine «Rekulturation» erreicht werden. Die soziale Sendung der Kirche soll keineswegs aufgegeben werden, sich aber damit begnügen, die allgemeinen Werte zu umreißen, in Übereinstimmung mit denen dann die Laien ihren ideologischen und methodologischen Präferenzen entsprechend die einzelnen konkreten Entscheide treffen würden.

Über diese Auffassungen wurde vor und während der Konferenz ausführlich diskutiert. Das Schlußdokument behielt von den vorbereiteten Texten vieles bei, legte aber den Akzent stärker auf die bedrückenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, auf die bezogen die Evangelisation erfolgen soll. Zudem dämpfte es die Kritik gegenüber der Befreiungstheologie und der sozialen Betätigung im allgemeinen; auch stand es wiederum für die Basisgemeinden ein, zu denen die Vorbereitungspapiere in unverhohlener Skepsis Stellung genommen hatten. Es war ein Kompromißdokument, worin die Befürchtungen, Anliegen und vordringlichen Bestrebungen sowohl der Progressiven als auch der Konservativen zum Ausdruck kamen. Seine unmittelbare Auswirkung bestand darin, daß es die Gläubigen in den pastoralen Strategien und Aktivitäten bestärkte, zu denen sie sich schon vorher entschlossen hatten; seine weitere Bedeutung ist viel weniger klar.

Die Frage, wie tiefgehend diese neokonservative Stimmung in der Kirche ist, läßt sich zum Teil dadurch erhellen, daß man sich die Schriften zweier führender Gestalten der antiradikalen Bewegung ansieht: die des belgischen Jesuiten Roger Vekemans, eines Soziologen und Theologen, der das Zentrum für Entwicklung und Integration Lateinamerikas (CEDIAL) in Bogotá (Kolumbien) leitet, und die des kolumbianischen Erzbischofs Alfonso Lopez Trujillo, des einstigen (1972–79) einflußreichen Generalsekretärs des CELAM und jetzt dessen Vorsitzenden. Sie beide spielten bei der Ausarbeitung der Papiere eine Hauptrolle, und obschon sie beide keine «Vollblut-Neokonservativen» im nordamerikanischen Sinn des Ausdrucks sind, vertreten sie doch Ansichten und Einstellungen von höchst neokonservativem Charakter.

Roger Vekemans war während mehr als zwanzig Jahren eine einflußreiche Kraft in der lateinamerikanischen Kirche, und während der sechziger Jahre war er in Chile behilflich, katholische Sozialorganisationen von europäischem Zuschnitt zu entwickeln, um der zunehmenden Anziehungskraft marxistischer Gruppen entgegenzuwirken; später half er die «Promoción popular» der Regierung von Eduardo Frei planen (ein Programm, das bestrebt war, Randgruppen des Volkes in das nationale Leben zu integrieren). Schon früh nahm er Stellung gegen linksgerichtete Christdemokraten, welche die niemandem wehtuende katholische Soziallehre nicht länger ertrugen und deshalb zum Marxismus übergingen und 1969 aus der Partei austraten. 1970 nach Bogotá übersiedelt, spricht und schreibt Vekemans weiterhin ausgiebig über das Thema Kirche, Gesellschaft und Politik; auch gibt er die Zeitschrift «Tierra Nueva» heraus, worin regelmäßig ausführliche kritische Aufsätze über die Unabhängigkeitstheorie, die Befreiungstheologie sowie über das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus erscheinen.

Vekemans sieht Bemühungen, die Kirche zu radikalisieren, für theologisch und politisch verfehlt an. Seines Erachtens hält weder die Befreiungstheologie noch die politische Theologie sau-

ber an der transzendentalen Dimension des christlichen Glaubens fest; sie lassen Bestrebungen zur Hebung der Kultur und zur sozialen Befreiung zu Vorbedingungen oder Surrogaten (statt zu Vorgestalten) der Evangelisation und des Heils werden[5], und indem sie den Glauben auf die politische Praxis verkürzen, lassen sie es zu, daß die Theologie durch Gesellschaftsanalyse verdrängt wird[6].

Was die politische Seite angeht, so leitet sich nach Meinung Vekemans' das praxiologische Verständnis von einem «Utopismus» her, der analytisch verfehlt ist und von möglicherweise gefährlichen Implikationen strotzt. Er macht den Befreiungstheologen den Vorwurf, sie übernähmen einen analytischen Rahmen (den Marxismus), der den christlichen Grundsätzen widerstreite, und sie hätten irrige Behauptungen und Auffassungen als soziologische Tatsachen ausgegeben[7]. Ferner behauptet er, der Utopismus der Befreiungstheologen und politischen Theologen sei für totalitäre Impulse anfällig, die in Ton und Inhalt negativ seien und dazu neigten, was menschlich unmöglich sei, als machbar anzusehen, und Lösungen böten, die im Vergleich zu einer so radikalen Kritik allzu vage seien[8].

Vekemans behauptet, die christlichen Radikalen unterließen es, zwischen dem lehrhaften, dem ideologischen und dem methodologischen Stadium der politischen Reflexion zu unterscheiden. Seines Erachtens sollten evangelische Werte die Lehraussagen über die Natur und die sittlichen Auswirkungen der Gesellschaftsphänomene beseelen, doch sollten sie auf konkrete Situationen nur indirekt angewandt werden vermittels ideologischer und politischer Kriterien, und dann nicht durch die Kirche und ihre Priester, deren Aufgabe es ist, auf einer Ebene, die über den Trennungen, die solche Angelegenheiten mit sich bringen, liegt, ihre Glieder zu einer Einheit zusammenzuschweißen[9].

Im Gegensatz hierzu, behauptet Vekemans, verzerren die Radikalen zunächst die katholischen sozialen Ideale (indem sie diese im Licht der Praxis umformulieren), und dann unterlassen sie es, sie auf die eigentliche Ebene der Allgemeinheit zu begrenzen, d. h. sie wenden sie unvermittelt auf Gesellschaftsphänomene an, vergessen dabei die Komplexität und die konkreten Bedingtheiten des politischen Lebens und halten es nicht für notwendig, die Maßstäbe an die einschränkenden Fragen nach der Durchführbarkeit, Wahrscheinlichkeit und den praktischen Konsequenzen anzupassen. Infolgedessen relativieren sie christliche Werte, wenden sie falsch an und befassen sich mit der Gesellschaftsrealität nicht mit der kritischen Aufmerksamkeit, die am Platze wäre.

Dies ist eine interessante Kritik, die in bezug auf einzelne Befreiungstheologen vielleicht berechtigt ist. Sofern sie aber gegen sämtliche Befreiungstheologen und politische Theologen gerichtet ist, fragt man sich, wie jemand, mit dem Vekemans ideologisch oder politisch nicht einig geht, unter diesen Bedingungen der Disqualifizierung nicht entrinnt. Überdies gerät Vekemans in ein Dilemma. Einerseits betont er, daß die katholische Soziallehre ein solides, unmißverständliches Gefüge von Prinzipien (Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Mitbeteiligung usw.) darstellt, die für die gesellschaftliche Realität gelten und nicht durch ideologische Geringschätzung entstellt oder neutralisiert werden dürfen. Wie wir noch sehen werden, behauptet und verteidigt er dies auf Wegen und in Kontexten, die wichtigen neokonservativen Positionen zuwiderlaufen. Aber indem er den «Utopismus» angreift, entläßt er konkrete politische Urteile aus der direkten Bindung an die sittlichen Prinzipien und läßt sie von dazwischentretenden ideologischen und politischen Verständnissen abhängen – eine Praxis, die er an den Radikalen rügt, aber in die er sich selbst einläßt, wenn er diese angreift.

Der Neokonservatismus, der sich bei Roger Vekemans etwas verhalten äußert, tritt voll zutage bei Erzbischof Lopez Trujillo. Lopez ist der junge (44), begabte, anscheinend unermüdliche[10] frühere Weihbischof von Bogotá, dem die meisten Beobachter das Verdienst (oder Mißverdienst) zuschreiben, daß er die Konferenz von Puebla gesteuert, die Zusammensetzung der verschiedenen nationalen Delegationen mitbestimmt und auf diese stark eingewirkt habe, um die Radikalisierung der Zeit nach Medellín zu stoppen.

Wie bei Vekemans sind seine Einwände *theologisch* und *politisch*. Er teilt dessen Ansicht, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche und ihrer Priester die Evangelisierung und nicht die soziale Befreiung des lateinamerikanischen Volkes sei und daß der Glaube und die Offenbarung hauptsächlich auf *metanoia* ausgehen (infolgedessen sind die Christen ungeachtet ihrer politischen Spaltungen und Differenzen einig) und der Praxis vorausliegen, d. h. daß sie auch außerhalb des

Weges eines ideologischen oder politischen Engagements verstanden und mitgeteilt werden können.

Beachtenswert sind die *politischen* Urteile von Erzbischof Lopez. Wie Vekemans hält er den Radikalismus der Progressiven für «unrealistisch», für mehr urteilend als analytisch, und für oft eine bloße Mutprobe für solche, die ihre Weltklugheit, ihr soziales Empfinden und ihre Liebe zu den Armen zu beweisen wünschen[11]. Ferner ist er der Meinung, die meisten Radikalen beriefen sich auf den Sozialismus für alle Arten von Problemen (z. B. Zwänge und Unzulänglichkeiten in den Planungs- und Ausführungsphasen der nationalen Wirtschaft). Er fordert, daß man, wenn man «kühne Reformen» vorschlägt, nur so weit geht, wie es «möglich, sinnvoll und nützlich» ist:

«Man darf nicht einfach so vorgehen, daß man zeigt, daß gewisse Reformen oder Etappen der christlichen Güte entsprechen, sondern man muß ein ernsthaftes Gespräch mit den Fachleuten führen. Die hier ausgesprochenen Warnungen verpflichten uns, über die Komplexität der betreffenden Phänomene nachzudenken sowie über die sekundären politischen Folgen der geforderten radikalen Veränderungen, Ausgleiche und Reformen.»[12]

Erzbischof Lopez scheint sich zudem sehr um die bestehenden politischen Verhältnisse und Beziehungen zu kümmern und fordert eine versöhnlichere Einstellung zu den lateinamerikanischen Regierungen. Seiner Meinung nach wurden das Aufkommen und die Verhärtung von autoritären Regimen erleichtert durch das Chaos und die sozialen Spannungen, die von radikalen Bewegungen, in einigen Fällen selbst von kirchlichen Gruppen, geschürt wurden[13]. So wie er die Dinge sieht, würde eine Weiterführung des radikalen Aktivismus die Spannungen zwischen Kirche und Staat verewigen und so beide davon abhalten, ihrer eigentlichen Sendung nachzukommen. Lopez schreibt daher:

«Diese Spannungen werden ein Hindernis für die Evangelisierung und die Aufgabe, den gesellschaftlichen Zusammenhang mit den Regierenden zu fördern... Die prophetische Präsenz der Kirche wird sinnvoller und attraktiver sein, wenn sie es vermeidet, daß ihre Positionen als politisch oppositionell erscheinen... Wenn doch einer der Beiträge der Kirche die christliche Gewissensbildung auf das soziale Engagement hin ist, so sollte man Spannungen nicht noch verschlimmern (*extremar*), sondern Brücken und Kanäle zum Dialog bereithalten[14].

III. Gesellschaftlich-wirtschaftliche und kulturelle Bremskräfte

Ihres theologischen und politischen Augustinismus ungeachtet kann man Vekemans und Lopez Trujillo nicht als «Vollblut-Neokonservative» im nordamerikanischen Sinn des Ausdrucks bezeichnen. Sie beide finden keine verborgenen, letztlich rechtfertigenden Vorzüge in den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen, und keiner von ihnen will, daß die Kirche sich vollständig nach innen wende und so die Gesellschafts- und die politische Ordnung einfach ihrem Schicksal überlasse.

Beiden geht beispielsweise jegliche Begeisterung für die Vorzüge des Kapitalismus oder der freien Marktwirtschaft offensichtlich ab. Während diese von den nordamerikanischen Neokonservativen als unerläßliche Grundlagen für Freiheit und Wohlstand angesehen werden, sind Vekemans und Lopez, von der katholischen Soziallehre beeinflußt, sehr kritisch gegenüber den Werten und Beweggründen, auf denen der Kapitalismus aufruht, gegenüber den Entwicklungsmodellen und -ebenen, zu denen er führt, und gegenüber seiner oft nachteiligen Auswirkung auf die individuelle und die gesellschaftliche Freiheit.

Vekemans bestreitet, daß das kapitalistische Wachstum die Ausbeutung der lateinamerikanischen Randbevölkerung fördere, betont aber, daß es nicht imstande ist, diese Gruppen wirklich in die nationale Wirtschaft und Gesellschaft einzugliedern[15]. Lopez Trujillo macht den Kapitalismus dafür verantwortlich, «daß er eine anstößige Konzentration von Reichtum und Chancen hervorgebracht habe und zuungunsten und auf Kosten der anderen, denen er seine Gesetze und Bedingungen aufzwingt»[16].

Diese Gegnerschaft gegen den Kapitalismus entspringt nicht nur dem Bestreben, sich an die katholische Soziallehre zu halten. Sie ist auch eine Folgerung, zu der Vekemans und Lopez Trujillo aufgrund der Fehlleistungen des Kapitalismus in der Geschichte Lateinamerikas gelangen, wo er für die Jahre seiner einträglichen Tätigkeit weder Freiheit noch Wohlstand hervorgebracht hat.

Eine zentrale Behauptung des nordamerikanischen Neokonservatismus ist die, daß das

Wachstum und die Einträglichkeit eines keinen Restriktionen unterworfenen privaten Sektors mehr zur materiellen Wohlfahrt der Armen und der Arbeiterklasse beitragen als hohe Steuern, restriktive Kontrollen und Kreuzzüge gegen Armut und Arbeitslosigkeit. Leider war die «Berieselungslogik», auf der die Behauptung beruht, in Lateinamerika nie leicht an den Mann zu bringen. Selbst unter den besten Umständen, d. h. wenn hohe Wachstumsraten des Nationaleinkommens über lange Zeitperioden hinweg aufrechterhalten werden konnten (wie z. B. in Mexiko und Brasilien), haben die Einkommensunterschiede zugenommen, und in einigen Fällen haben sich Armut und Arbeitslosigkeit in Wirklichkeit noch mehr ausgebreitet, so daß ein Staatsoberhaupt zugeben mußte, daß es der Wirtschaft wohlergehe, dem Volke aber leider schlecht.

Der Kapitalismus genießt in Lateinamerika einen so schlechten Ruf, daß es für niemanden, sei er nun neokonservativ oder nicht, dem es darum geht, im Volk eine breite Gefolgschaft zu finden oder zu behalten, eine politisch gangbare Option darstellt, für ihn einzutreten. Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, die er schuf, sind einfach «nicht gut genug», um sie weiterbestehen zu lassen. Allzuviele Menschen sind ohne Nahrung, Arbeit und Wohnung, als daß Lateinamerika in einem ungehemmten privaten Sektor und in freier Marktwirtschaft Trost und Zuflucht finden könnte.

Die andere Seite des neokonservativen Arguments, daß nämlich das Privateigentum an den Produktionsmitteln eine wesentliche Grundlage der persönlichen und gesellschaftlichen Freiheit biete, läßt sich im lateinamerikanischen Umfeld ebenfalls nicht vertreten. Wie immer sein Ruf anderswo sein mag, in Lateinamerika hat der Kapitalismus diesen Beitrag nicht geleistet. Er hat seine Eigeninteressen verfolgt und sie zu wahren gesucht, nicht indem er sich dem Staat und seiner Macht entgegenstellte, sondern indem er sich dessen Komplizenschaft und Unterdrükkungsmaßnahmen erkaufte, was den Genuß der Freiheit nur noch weiter einengte.

Angesichts der Erfahrung, die Lateinamerika mit dem Kapitalismus machte, steht nicht zu erwarten, daß Regierungen und Regierungsprogramme so frischfröhlich verlästert werden wie anderswo. Zudem sind tief eingewurzelte kulturelle Haltungen und Werte vorhanden, welche die lateinamerikanischen Neokonservativen davon abhalten, die gleiche staatsfeindliche Einstellung aufzubringen wie ihre nordamerikanischen Gesinnungsgenossen. Weder der Privatunternehmer noch der krasse Individualist erfreuen sich in Lateinamerika des Ansehens, das sie in der angelsächsischen Kulturwelt genießen, und sie wirken auch nicht sosehr als Symbolgestalten, während Staat und Regierung während langer Zeit geachtete zentrale Gebilde des gesellschaftlichen Lebens waren, was die Menschen ermutigt, sich an sie zu wenden, um Hilfe und Schutz zu erbitten, statt aus Furcht oder Selbstachtung ihnen auszuweichen[17].

Ein weiterer Faktor, der die neokonservative Einstellung namentlich in der Kirche behindert, ist die Belästigung und Verfolgung, denen diese durch feindliche Regierungen und politische Kräfte unterzogen wird. Zwischen der politischen Gegnerschaft und dem religiösen Eifer besteht ein gewaltiger Zusammenhang, und die religiösen Institutionen werden Notleidenden und Unterdrückten wahrscheinlich immer als Zufluchtsstätte und Trostquelle dienen. Doch die Unterdrückung und Verfolgung kann auch einen Punkt erreichen, an dem die Kirche nicht mehr passiv beiseite stehen kann, sondern ein Zentrum aktiver Verteidigung und kämpferischen Widerstandes sein muß. Wenn die Institutionen und das Personal der Kirche selbst oder das ihrem Heilsdienst anvertraute Volk angegriffen und verfolgt werden, gibt es keinen privaten Bereich mehr, auf den man sich zurückziehen dürfte.

Das Radikalisierungspotential solcher Verhältnisse wird durch den Fall des ermordeten Erzbischofs Oscar Romero von San Salvador dramatisch veranschaulicht. Zur Zeit seiner Ernennung (1977) galt er in weiten Kreisen als konservativ, aber in den drei Jahren vor seinem Tode wurde er zu dem Mann, der in der Kirche am entschiedensten dafür eintrat, sich ungeachtet der möglichen Folgen für die Verteidigung der Armen und Unterdrückten tätig einzusetzen. Wie selbst R. Vekemans sagt, gestattet die Sorge der Kirche um ihre (höhere) Einheit es ihr keineswegs, «unpolitisch» zu bleiben. Er weist auf die geschichtlich verhängnisvollen Konsequenzen einer solchen Haltung (die Naziherrschaft über Deutschland) hin und schreibt:

«Eine Einheit, die dadurch zustande kommt, daß man Verpflichtungen aufgibt, ist eine fiktive, hohle Einheit... Die Kirche ist den Menschen verpflichtet. Sie zu sammeln, indem man Enga-

gements draußen läßt, heißt sie als etwas anderes, als sie sind, zusammenbringen, heißt Phantasiegestalten zusammenbringen.»[18]

IV. Der Neokonservatismus und die Christdemokratie

Gesellschaftlich-wirtschaftliche, kulturelle und politische Faktoren des lateinamerikanischen Lebens hindern, so R. Vekemans und Lopez Trujillo, zu einer konsequenteren neokonservativen Haltung überzugehen. Da diese Faktoren etwas anders gelagert sind, machen sie es den lateinamerikanischen Neokonservativen innerhalb und außerhalb der Kirche schwierig, gegenüber dem Kapitalismus und dem sozialen Engagement Haltungen einzunehmen, die anderen neokonservativen Bewegungen geradezu ihr Gepräge geben. Diese Faktoren waren in Puebla sicherlich am Werk und halfen gewiß mit, daß Abänderungsvorschläge durchkamen, welche die wesentlichen Einsichten von Medellín bekräftigen. Sie werden wahrscheinlich auch in den kommenden Monaten und Jahren eine Bremswirkung auf die neokonservative Stimmung in der Kirche ausüben.

Beispielsweise steht zu erwarten, daß die Neokonservativen in der Kirche sich weiterhin sowohl dem liberalen Kapitalismus als auch dem Staatssozialismus widersetzen und nach einer Alternative im Sinn eines «dritten Weges» nach Art der europäischen und der lateinamerikanischen Christdemokratie rufen werden. Was dies konkret besagen will, wird von gesellschaftlich-wirtschaftlichen Tendenzen, den sich ändernden politischen Verhältnissen sowie davon abhängen, ob dieser Antikapitalismus echt oder bloß rhetorisch wird (oder bleibt). Manche werden wohl behaupten, er sei in den meisten Fällen der Erfahrungen, die man mit der Christdemokratie machte, eine bloße schöne Rede geblieben; die Ansätze zu einem «dritten Weg» hätten sich durch ihren Widerstand gegen Strukturveränderungen, nicht durch deren Unterstützung, hervorgetan, und die Bemühung, auseinandergehende Klasseninteressen miteinander zu vereinbaren und in Übereinklang zu bringen, sichere in Wirklichkeit das Fortbestehen der Vorherrschaft des Kapitalismus. Vekemans und Lopez werden darauf erwidern, daß sie solche Dinge weder beabsichtigen noch billigen. Aber so wie sie die Radikalen für die praktischen Kosten und Konsequenzen ihrer utopischen Denkmodelle verantwortlich machen, so müssen sie die Verantwortung für das, was aus ihrer Haltung folgt, übernehmen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die interessante Frage, was diese progressiven, christdemokratischen Neokonservativen wohl antworten würden, wenn das Wirtschaftswachstum unter dem freien Unternehmenskapitalismus, obschon die Frucht eines ungezügelten materiellen Selbstinteresses, wirklich beginnen würde, Wohlstand «nach unten durchrieseln» zu lassen. Der Zusammenhang zwischen engem Selbstinteresse und sozialen Wohltaten, die weiteren Kreisen zugute käme, sollte eigentlich für Christdemokraten und Anhänger der katholischen Soziallehre ein schlechter Trost sein. Und doch mag die Sache ideologisch verkäuflich sein. Es wird sich vielleicht herausstellen, daß die Fähigkeit, das Vorliegen enger selbstsüchtiger Beweggründe zu entdecken, um so mehr abnimmt, je mehr der allgemeine Wohlstand sich ausbreitet, und wo dies signifikant ist (wie in den meisten entwickelten Ländern), ist es vielleicht plötzlich leichter, das soziale Denken der Unternehmerklasse zu sehen (und zu belobigen).

Die leichte Möglichkeit, Haltungen eines «dritten Weges» opportunistisch auszudeuten und anzuwenden, ist für diese lange Zeit ein Hauptnachteil gewesen. Sie bieten einen theoretischen Ausgleich zwischen individuellen und kollektiven Werten, der eine systematische Unterordnung der kollektiven Belange in die Wege leiten und legitimieren kann. Die Möglichkeit dazu scheint mit Vekemans und Lopez durchaus gegeben und könnte zu einer Ausdehnung des Neokonservatismus über das hinaus führen, was in ihren theoretischen Positionen geäußert und intendiert wird.

Inzwischen setzt der CELAM unter der Führung von Lopez Trujillo seinen Druck gegen radikale Kräfte und Einflüsse fort. Dies schlägt sich in jüngster Zeit in Berichten nieder, wonach er sich bemüht, den progressiven Charakter der brasilianischen Bischofskonferenz abzuschwächen, indem er bei Sedisvakanzen konservative Kandidaten zu Bischöfen vorschlägt, und wonach der CELAM selbst und nicht die Bischöfe Nicaraguas alle finanziellen Hilfeleistungen von außen an kirchliche Projekte in diesem Land koordiniert. Die antiradikale Offensive scheint vom Vatikan stark unterstützt zu werden. Sie wurzelt in einer Ekklesiologie, die vom gleichen

Neokonservatismus bestimmt wird, der bei Vekemans und Lopez Trujillo in Erscheinung tritt, und wird zweifellos auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft und vielleicht auch auf das Denken der einzelnen Katholiken einen konservativen Einfluß ausüben.

[1] Chile, Brasilien, Argentinien, Uruguay, Ecuador, Bolivien und Peru (nach 1975).

[2] Mexiko, Costa Rica, Kolumbien und Venezuela.

[3] Ecuador, Bolivien, die Dominikanische Republik und Peru.

[4] Es lagen zwei Dokumente vor: das anfängliche Konsultationsdokument, das man gewöhnlich als «Vorbereitungsdokument» bezeichnet, und ein nachträglich revidiertes «Arbeitsdokument», das einigen Einwänden, die gegen das erste Dokument erhoben wurden, entgegenzukommen suchte.

[5] R. Vekemans, Iglesia y Mundo Politico (Barcelona 1971) 12–29; Ders., Panaorámica actual de la teología de la liberación en América Latina: Tierra Nueva 17 (1976) 18.

[6] Ebd. 17 und 31.

[7] Panorámica actual ..., aaO. 23.

[8] Iglesia y Mundo Politico, aaO. 74.

[9] Ebd. 93.

[10] Man sagt von Lopez, er sei im Jahr vor der Konferenz von Puebla durchschnittlich zweimal pro Monat nach Rom geflogen.

[11] A. Lopez Trujillo, La Iglesia en América Latina: Criterio (1977) 701–702.

[12] A. Lopez Trujillo, Diez Años despues de Populorum Progressio: Tierra Nueva 22 (1977) 95.

[13] La Iglesia en América Latina, aaO. 702.

[14] Ebd.

[15] Roger Vekemans, Betty Cabezas de G. y Gernando Duran, Marginalidad y desarrollo: Tierra Nueva 2 (1972) 58–59.

[16] Diez Años despues..., aaO. 86.

[17] Vgl. Glen C. Dealy, The Public Man (Amherst/Massachusetts 1977).

[18] R. Vekemans, Unidad y pluralismo en la Iglesia: Tierra Nueva 5 (1973) 48.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MICHAEL FLEET

Dr. phil. der Universität von Kalifornien, Los Angeles (1971). Nach Lehrtätigkeit an der Universität von Santiago in Chile, an der Universität von Südkalifornien, an der Universidad Javeriana und der Universidad de los Andes in Bogotá gegenwärtig Assistant Professor für Politische Wissenschaft an der Marquette University, Milwaukee, Wisconsin. Er veröffentlichte: (mit Luigi Einaudi, Alfred Stephan und Richard Maullin) Latin American Institutional Development. The Changing Catholic Church (The Rand Corporation, Santa Monica, 1969); Allende's Chile. A Look After Two Years: Proceedings of the Pacific Coast Council on Latin American Studies 2 (1973) 143–166; Chile's Democratic Road to Socialism: Western Political Quarterly XXVII, Nr. 4 (Winter 1973) 766–786; Alexander's Venezuelan Communism: The Construction of a Straw Man: Studies in Comparative Communism VI, Nr. 4, 445–451; The Changing Catholic Church: Luigi Einaudi (Hg.), Beyond Cuba. Latin America Takes Charge of its Future (Crane, Russak and Co., Inc., New York 1974) 75–95 (mit Einaudi, Stephan und Maullin); Academic Freedom and University Autonomy in Chile: Latin American Studies Association Newsletter VII, Nr. 2 (Juni 1977) 21–28; Host Country Multinational Corporate Relations in the Columbian Automobile Industry: Inter-American Economic Affairs 32, Nr. 1 (Sommer 1978) 1–23; Religion and Politics. Talcott Parsons: The Ecumenist 18, Nr. 1 (Nov./Dez. 1979) 12–16; Bellah's Sociology: The Ecumenist 18, Nr. 2 (Jan./Febr. 1980) 27–32. Anschrift: Marquette University, Political Science Department, Milwaukee, Wisconsin 53233, USA.

André Rousseau

Gibt es eine Krise der Fortschrittlichkeit bei den Katholiken Frankreichs?

Gegebenheiten und Annahmen

1970 setzte ein Wochenblatt mit großer Auflage, das von Führungskräften gelesen wird, auf seine Titelseite: «Die Kirche dreht nach links ab.» Zehn Jahre später ist dasselbe Magazin weniger bestimmt, und in einer Ausgabe, die dem Thema «Die Katholiken und die Politik» gewidmet ist, zeigt es, daß dieses «Abdrehen» insgesamt nur von einer Minderheit vollzogen wurde[1]. Und in der Tat ergeben alle methodischen Beobachtungen, daß zum einen, wenn von Anfang der 60er Jahre bis in die Mitte der 70er Jahre der Anteil der Katholiken – und zwar einfach der praktizierenden –, die für die Linksparteien stimmen, zugenommen hat, sich dies in einem Kontext vollzogen hat, wo diese Parteien in der Gesamtheit der Wählerschaft Fortschritte machten; zum andern darf man «Abdrehen nach links» von Katholiken und Stimmabgabe für die Sozialistische Partei – die einzige, die in der katholischen Wählerschaft spürbare Fortschritte machte – nicht ohne Unterscheidungen gleichsetzen, sobald man beobachtet, daß diese Partei, die seit 1971 verschiedenartige Tendenzen in sich bündelt, zu denen die militanten Katholiken ihren eigenen Beitrag leisten, nicht mehr wie früher den laizistischen Humanismus in seiner antiklerikalen Form verkörpert. Daraus folgt, daß die Rede von der «Fortschrittlichkeit der Katholiken» in Frankreich Gefahr läuft, zu einer falschen Optik zu führen, und zwar sowohl in quantitativer wie qualitativer Hinsicht.

Fortschrittliche Katholiken

Es ist denn auch sehr wahrscheinlich, daß von der «Fortschrittlichkeit» der Katholiken Frankreichs reden für einen nichtfranzösischen Leser soviel bedeutet wie ihnen insgesamt eine offene Haltung zuschreiben, die sie bis zu einem gewissen Punkt von anderen römisch-katholischen Christen unterscheiden würde. Man muß auch herausstellen, daß der Begriff «Fortschrittlichkeit» ein komplexes, verschiedenartiges Phänomen bezeichnet, das aber doch genauere Umrisse hat gemessen an dem, was man manchmal äußern hört, denn historisch ist er mit der politischen Lage der 30er bis 50er Jahre verbunden. Damals hatten die Diskussionen um die «christliche Fortschrittlichkeit» drei voneinander abhängige Fragen zum Gegenstand. Jene nach dem Ort der Arbeiterklasse, ihrer Organisationen und ihrer Ziele im Ablauf (man sagte «Richtung») der Geschichte; dann das Problem der Zusammenarbeit mit der Kommunistischen Partei und/oder ihrer Massenorganisationen wie der Friedensbewegung; und schließlich die Frage der Aufnahme des Marxismus in die Interpretation der sozialen Welt und den Ausdruck der christlichen Identität.

Man muß präzisieren, daß diese drei in sich eng verbundenen Fragen nicht alle den gleichen Realitätsgrad für alle Momente der militanten Bewegung hatten. Besonders die dritte war bei weitem nicht die verbreitetste. Es scheint wirklich, daß sie innerhalb von sogenannten «fortschrittlichen» Gruppierungen und Zeitschriften[2] vor allem von Klerikern entwickelt oder wenigstens zum Ausdruck gebracht worden war. Die örtliche Hierarchie (ganz wie der Heilige Stuhl und das Sanctum Officium) wie auch einige Theologen haben alle diese Strömungen dennoch aufgrund allein der Frage «lehrmäßiger Abweichungen»[3] beurteilt. Die «Fortschrittlichkeit» im strengen Sinn erschien so im katholischen Milieu wie eine Klammer, die zahlenmäßig marginale Strömungen verband, wo die Arbeiter unter Intellektuellen und Klerikern eine wichtige Minderheit bildeten[4]. Ohne übermäßig zu schematisieren, kann man sagen, daß diese Strömungen vom «sozialen Katholizismus» zu einer sozialistischen Politik geführt haben, die von der Arbeiterbewegung inspiriert war, von den Katholiken, die weder zu den traditionellen Eliten noch zum «entchristlichten» Proletariat gehörten. Von der «Volksfront» (1936) bis zur Résistance (1940 bis 1944) haben sie Versuche angestellt mit den Bindungen, die die Arbeiterbewegung und dieses «Volk» verbanden, das religiöse Beweggründe dazu drängte, sich «wieder zu vereinigen». Indem diese Bewegungen dies auch taten, waren sie in gewisser Hinsicht verurteilt, in dem Maße mit den kirchlichen Behörden in einen

Konflikt zu geraten, in dem sie in deren Augen die katholische Bewegung von ihren Zielen abbrachten.

Es sind just dreißig Jahre her, als P. Montuclard schrieb: «Man sagte früher zur J.O.C. und man wiederholt es heute an die Adresse der Arbeitermission: Statt das Evangelium zu verkünden, übernehmt ihr den Klassenkampf... Und die Apostel von heute antworten wie die Jocisten von früher: Welches Evangelium wollt ihr, daß wir verkünden? Jenes, das praktisch dazu dient, die Kompromisse der Christen und des Klerus mit einem Regime, das wir bekämpfen, zuzudecken? Für uns gibt es nur eine mögliche und wahrhafte Haltung: schweigen... und am Leben teilnehmen, an allen Kämpfen und an der ganzen verborgenen Kultur dieser arbeitenden Bevölkerung...! Wir haben sogar auf die Absicht zu bekehren verzichtet...»[5] Solche Äußerungen mußten die Mißbilligung mit Worten, aber auch mit Taten nach sich ziehen. Gegenüber den lehrmäßigen Äußerungen der Fortschrittlichkeit belebte der französische Episkopat in den 50er Jahren die Katholische Arbeiteraktion wieder, «um die Christen der Arbeitswelt zu einer positiven Evangelisationsaufgabe der Volksmassen zu berufen und zu einer Erziehungsaufgabe an ihnen im Licht der kirchlichen Soziallehre»[6].

Historische Entwicklung

Die Entwicklung der Problematik – und der «Probleme» aller Art – der katholischen Fortschrittlichkeit kann man meines Erachtens in diesem Zeitabschnitt unter vier einander ergänzenden Hinsichten näher bestimmen: Wandlungen des politischen Raumes; Debatten um die Rolle (und die Funktionen) der Arbeiterklasse; kulturelle Differenzierung der Katholiken und «Aufstieg» der neuen Mittelklassen; und schließlich die Machtverhältnisse innerhalb des Katholismus. In einem gewissen Sinn impliziert jedes dieser Elemente zum Teil die anderen, und ich unterscheide sie um der Einfachheit der Darstellung willen.

Die Entwicklung des politischen Raumes muß hier auf verschiedene Weisen berücksichtigt werden. An erster Stelle, und um mich an die sichtbarsten Wirkungen zu halten, haben die Organisationen der Arbeiterbewegung und die Linksparteien eine zunehmende Zahl von Katholiken aufgenommen, aber die großen Nutznießer dieser «Rückkehr» in den politischen Raum waren die Gewerkschaften und vor allem die alte «christliche Gewerkschaft» (C.F.T.C.), die 1964 laizisiert zur «Confédération Française Démocratique du Travail» (C.F.D.T.) wurde; diese hat für zahlreiche militante Katholiken die Rolle eines indirekten Weges zur politischen Aktion gespielt, und zwar spielte sie diese Rolle, indem sie Ideen entwickelte, die in den 60er Jahren zur Bildung einer nichtkommunistischen Linken beitragen werden. Zahlreiche Beobachter halten fest[7], daß die Katholiken einen originellen Teil in der jüngsten ideologischen Entwicklung der Arbeiterbewegung gebildet haben, in der ihre «moralischen» und idealistischen Themen (man denke an die Selbstverwaltungsbewegung) Verwirklichungsbedingungen gefunden haben in Gruppen neuer und, wenn man will, «schlecht klassierter Klassen» wie Büroangestellte, kleine Beamte, Techniker, Facharbeiter. Auf diese Weise fanden sich die Katholiken sehr eng mit zwei Entwicklungen verbunden, die sich nicht völlig ergänzten. Zum einen das Auftauchen politischer Themen außerhalb der «Parteien»; eine Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist hier der *Parti Socialiste Unifié*, der 1960 gegründet wurde von militanten Katholiken[8], ehemaligen Militanten der Kommunistischen Partei und der S.F.I.O.[9], wobei die einen gegenüber dem Stalinismus mißtrauisch geworden waren und die anderen gegenüber dem Reformismus der nichtkommunistischen Linksparteien wie auch ihrer Kolonialpolitik[10].

Zum andern werden sie 1971 zur Bildung einer neuen Sozialistischen Partei beitragen, und eine wichtige Gruppe von Militanten der P.S.U. (darunter die Katholiken, die die christliche Fortschrittlichkeit der 40er Jahre geerbt hatten) wird sich dabei mit ehemaligen Militanten des M.R.P. wiedervereinigen[11]. Zur gleichen Zeit unterzog die Kommunistische Partei ihre Analysen der religiösen Phänomene einer tiefgehenden Neubewertung, und sie vervielfachte gegen Ende der Jahre 1960 bis 1978 die Gesten gegenüber der «Masse der Christen» in der seit 1972 sehr ausgeprägten Richtung einer «Vereinigung des Volkes von Frankreich» gegen den monopolistischen Kapitalismus.

Diese Strategie der Kommunistischen Partei lag auf dem geraden Weg einer Politik der «den Katholiken ausgestreckten Hände» (wie es Maurice Thorez 1936 ausgedrückt hatte), weitete sie aber in mehrere Richtungen aus. Zunächst ist sie

auf eine Art gegenüber den Positionen der katholischen Hierarchie und allgemeiner des Klerus und der Bewegungen der Katholischen Aktion wohlgesinntes *a priori* gegründet. Unter dem Gesichtspunkt dieses Beitrages noch wichtiger ist die Tatsache, daß die Kommunistische Partei es nicht mehr vor allem von den «katholischen Arbeitern, Angestellten, Handwerkern und Einzelhändlern» erwartet, daß sie sich dem Kampf der Arbeiterbewegung anschließen könnten, sondern von «den Christen im allgemeinen». Umgekehrt jedoch werden die Christen, die man im historischen Sinn des Wortes in den 50er Jahren «Fortschrittliche» genannt hatte, von der Kommunistischen Partei (P.C.F.) mit einem zugleich perplexen und mißtrauischen Blick angeschaut. Die Gründe dafür liegen meines Erachtens auf zwei Ebenen.

Zunächst kommt es vor, daß diese Erben der fortschrittlichen Christen[12] die Erarbeiter sozialer Theorien waren – oder ihnen wenigstens sehr nahe standen –, die in den 60er Jahren geboren wurden und mehr oder weniger tiefgehend das marxistische Schema des Gegensatzes Bürgertum/Proletariat nachbildeten. In diesem zugleich theoretischen und ideologischen Kampf an den Grenzen der sozialen Klassen ging es zu einem großen Teil, wenn nicht gar ausschließlich, um die Konkurrenz der gewerkschaftlichen und politischen Organisationen im Bereich der «Mittelklassen». Indem die Intellektuellen mit den Begriffen von «neuer Arbeiterklasse» neue Elemente in die marxistische Klassentheorie einführten, zwangen sie die Kommunistische Partei, eine Konzeption zu überholen, die aus den leitenden Angestellten sozusagen ausbeuterische Gruppen machte; und dann wurde ihre Sicht von den «mittleren Lohnklassen» auf ihrer Linken durch die Theorie vom «neuen Kleinbürgertum» ersetzt, die von einer Klassentheorie abgewehrt wurde, die mit dem politischen Thema der Vereinigung des Volkes von Frankreich verbunden war...

Nun kommt es vor, daß die Katholiken, die das Erbe der Fortschrittlichen mehr oder weniger direkt angetreten haben, sich in ihrer sehr großen Mehrheit in diesen sozialen Klassen befinden, die den historischen Klasseneinteilungen und den etablierten Parteien entgehen. Die Intellektuellen namentlich dieser Bewegungen brachten durch den Parti Socialiste Unifié, aber auch durch verschiedene Linksbewegungen im Gefolge des Mai 1968 eine politische Konkurrenz zur Volksfront der sogenannten Einigung der Linken (Union de la Gauche) und zum 1972 durch die Kommunisten (P.C.F.) und die Sozialisten (P.S.) erarbeiteten gemeinsamen Regierungsprogramm zum Ausdruck. Der Eintritt einer bedeutenden Zahl militanter Katholiken in die Sozialistische Partei im Jahre 1971 änderte nichts an der Beziehung der fortschrittlichen Katholiken zur Kommunistischen Partei, ganz im Gegenteil, denn mit ihnen bürgerten sich gewisse Formen von «politischem Idealismus» in der Einigung der Linken ein, wo sie die Formen der Konkurrenz zwischen der C.F.D.T. und der C.G.T. ablösten[13].

Andererseits ist es nicht einfach ein zufälliges Zusammentreffen, wenn diese gleichen Katholiken – die in einem gewissen Maße ihre politischen Ideen selbst hervorbrachten und es um so notwendiger tun mußten, als die offizielle Linie der Kirche im Gegensatz sowohl zum Liberalismus wie zum Sozialismus stand – auch jene sind, die in den 60er und 70er Jahren die Frage nach dem Ort der marxistischen Philosophie in ihrer Interpretation der Gesellschaft, der Kirche und im Ausdruck ihrer christlichen Identität sehr weit vorangetrieben haben. Wenn man in dieser Entdeckung des Marxismus auch nicht eine Art Bresche sehen muß, die in das Monopol einer Partei geschlagen wurde, an der man nicht teilhatte, und wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß es sich um eine Art von Übertragung von Haltungen handelt: der marxistische Zusammenhang färbt den Geist des Systems der katholischen Theologie politisch ein...

Es scheint mir, daß zwei Punkte näher betrachtet zu werden verdienen. Zunächst ist der Marxismus der fortschrittlichen Katholiken der 70er Jahre ein Hochschulmarxismus, der nicht den Erfolg gehabt hätte, den er gehabt hat, wenn er nicht auf eine überdurchschnittlich gut geschulte Bevölkerungsgruppe getroffen wäre, die einerseits vorbereitet war, seinem Apparat an Wissenschaftlichkeit zuzustimmen, und dadurch andererseits in ihrem Gefühl bestärkt wurde, auf eine «gute Weise» marxistisch zu sein: nicht vulgär, nicht mechanistisch usw. Was aber eine mögliche Gefährtenschaft dieser Katholiken mit den Kommunisten (P.C.F.) noch problematischer machte, war, daß sie durch das Verwischen der Grenzen zwischen dem Marxismus und dem Christentum eine «Unruhe» in den «Dialog» zwischen vergleichbaren Institutionen mit abgegrenzten Umrissen brachten. Nicht nur, daß sie

sich nicht mehr zufrieden gaben, dem «Lexikon für katholische Theologie eine rote Mütze aufzusetzen», sie führten darüber hinaus lexikalische, das heißt syntaktische Neuheiten ein. Ohne zu berücksichtigen, daß sich zwischen den Christen, die Mitglieder der Kommunistischen Partei sind, und jenen, die sich Marxisten nennen und nicht Parteimitglieder sind, eine Art Rivalität abspielt, um die gute Weise, zugleich Marxist und Christ zu sein, zu definieren...

Eine Minderheit

Was jedoch die Wege noch mehr verwischt, ist dies: Militante, die zur Arbeiterklasse gehören oder sich darauf berufen und die in der Katholischen Arbeiteraktion vereinigt sind, zeigen einen starken Widerstand sowohl gegenüber der Überkohärenz, die die Intellektuellen dazu verleitet, aus allem ein politisches Problem zu machen, einschließlich der religiösen Sprache, als auch gegenüber der Versuchung, eine Bewegung von *Christen für den Sozialismus* zu schaffen. Man kann eine solche Spaltung verstehen, wenn man sich bemüht, das zu bestimmen und zu vergleichen, was dabei auf der einen wie auf der anderen Seite auf dem Spiel stand. Die «Intellektuellen», die die Stelle der fortschrittlichen Katholiken von früher einnehmen, stellen sich ohne weiteres auf den Boden der religiösen Legitimität: sie treten als Gegen-Autorität auf und versuchen, sich als Verteidiger der wahren christlichen Tradition zu definieren. Der Fall der Arbeiterbewegungen in der Katholischen Aktion ist vielmehr bezeichnend für eine Teilung der Macht: die Hierarchie hat den Priestern, die für diese Bewegungen beauftragt waren, zunehmend einen Spielraum zugestanden. Und da vollzogen sich semantische Veränderungen der Begriffe Evangelisation, Zeugnis, Befreiung usw., die soweit wie möglich die christlichen Bedeutungen mit den Bedeutungen, die ihren Ursprung in der Arbeiterbewegung haben, in Übereinstimmung bringen. In dieser Übertragung erschienen die militanten Laien in den Augen ihrer Organisationen als wirklich katholisch und gleichzeitig voll in die Arbeiterbewegung eingefügt.

Alles, was hier beschrieben wurde, betrifft allerdings im Katholizismus Frankreichs nur eine aktive und einflußreiche Minderheit, deren Gewicht im kirchlichen System in einer nahen Zukunft jedoch abnehmen könnte. Es ist nicht zu bestreiten, daß dieses historische Ganze von Priestern und Laien, die mit den Linksparteien und mit der Arbeiterbewegung verbunden waren, im Katholizismus die Frage nach dem politischen Pluralismus in einer Sprache gestellt hat, die den Episkopat zwang, sich angesichts der von dieser militanten Minderheit gestellten Probleme an die Gesamtheit der Gläubigen zu richten. Das war 1972, in einer Zeit der Hochkonjunktur für die Vereinigung der Linken. Dennoch wurde 1975 die Frage der Politisierung der Katholischen Aktion in einer Sprache gestellt, daß die Bischöfe daraufhin daran erinnerten, daß die katholischen Bewegungen eine Verlängerung ihres Handelns (d. h. des Handelns der Bischöfe) auf die Gesellschaft hin sind und infolgedessen «politische Optionen» nur *motu proprio* treffen. Der hohe Grad an Abkapselung und die ideologisch-kulturellen Trennungen, die die Bewegungen spalteten, schwächten ihre Stellung in einer solchen Konjunktur. Und die Dinge verbessern sich in dem Maße nicht, als die Hoffnungen auf politische Änderung eben so beschaffen sind, wie man seit 1978 weiß.

[1] L'Express vom 5. Dezember 1970 und 5. April 1980.

[2] Ich zähle die Elemente eines Ganzen auf, ohne die zuweilen bedeutenden Nuancen näher zu bestimmen. Die Zeitschrift *Esprit*, 1932 von Mounier gegründet; die Wochenzeitung *Sept*, 1934 von Dominikanern und Laien gegründet, 1937 aufgelöst, auf die *Temps Présent* «folgte» (mit dem Krieg verschwunden); *Terre Nouvelle* («Organ der revolutionären Christen»), in der Katholiken und Protestanten zu Wort kamen, 1936 verurteilt; das *Mouvement de Libération du Peuple* (1950), das aus einer Spaltung einer Bewegung der Katholischen Aktion hervorging (das Mouvement Populaire des Familles) und ehemalige Mitglieder der J.O.C. vereinigte; *Jeunesse de l'Eglise*, von einer Equipe von Laien und Dominikanern 1941 gegründete Blätter; *Témoignage Chrétien*, während der Résistance (1941) gegründete Blätter, die nach der Befreiung zur gleichnamigen Wochenzeitung wurde; man kann noch erwähnen, daß P. Lebret mit seiner zur gleichen Zeit erfolgten Gründung von *Economie et Humanisme* an ein Zentrum für Marxismusstudien gedacht hatte; 1947 wurde die Union der fortschrittlichen Christen gegründet; 1950 die Zeitschrift *La Quinzaine*, die 1954 von den französischen Bischöfen und 1955 von Rom verurteilt und 1957 zu *La Lettre* wurde.

[3] Vgl. P. Bigo, Le progressisme, aspects doctrinaux: Revue de l'Action Populaire, Mai 1955; vor allem G. Fessard, De l'Actualité Historique, II. Progressisme chrétien et

apostolat ouvrier (Desclée de Brouwer, Paris 1960), dann aber auch die Klarstellung von Msgr. Guerry in bezug auf von G. Fessard geäußerte Kritiken über die Schwäche des Episkopats gegenüber «Marxisierung» der Arbeiterbewegungen der Katholischen Aktion: Progressisme chrétien et apostolat dans le monde ouvrier: La Documentation Catholique LVIII (1960) Nr. 1337, Sp. 1217–1231. Die Szene wiederholt sich 1979 im Gefolge der Publikation eines posthumen Werkes des gleichen Pater Fessard (Mitbegründer von Témoignage Chrétien): Eglise de France prends garde de perdre la Foi; siehe die Antwort von Msgr. Maziers, Exigences du service de l'Evangile en monde ouvrier: L'Aquitaine. Semaine religieuse de l'Archidiocèse de Bordeaux vom 19. Oktober 1979, Nr. 37, S. 439–446.

[4] Darunter zahlreiche «Arbeiter-Priester» und Mitglieder der Mission de France.

[5] M. Montuclard, Les Evénements et la foi. Jeunesse de l'Eglise (Seuil, Paris 1951) 60.

[6] Msgr. Guerry aaO. p. 1224.

[7] Siehe namentlich F. Bedarida und J. Matron, Christianisme et Monde Ouvrier (Editions Ouvrières, Paris 1975) la table ronde, 11–34.

[8] Die namentlich von der Vereinigung der fortschrittlichen Christen und vom M.L.P. (Anm. 2) her kamen.

[9] Alte sozialistische Partei, aus einer internen Spaltung der Kommunistischen Partei 1921 hervorgegangene Formel.

[10] Der Indochinakrieg liegt noch nicht weit zurück, die algerische Revolution ist in vollem Gang.

[11] Mouvement Républicain Populaire, dessen Leitung christlich-demokratisch war, die Militanten eindeutig mehr links und die Wähler mehrheitlich rechts... alle oder fast alle aber katholisch.

[12] Die sich in *Cité Nouvelle* und *La Lettre* äußern und die man – mit einem geringeren Grad an Radikalität, wenigstens in der Sprache – findet unter den Lesern von *Témoignage Chrétien*, den Mitgliedern von *La Vie Nouvelle*, der *Equipes Enseignantes*, des *Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne* (Christliche Landjugendbewegung, zum Beispiel J.A.C.), den Lesern von *Notre Combat*, den Mitgliedern des *Cercle Jean XXIII*, den Lesern von *Cultures et Foi*, den Mitgliedern der *Jeunesse Etudiante Chrétienne* (Christliche studierende Jugend). Diese Aufzählung will nicht besagen, daß alle Mitglieder der genannten Organisationen in einen einzigen ideologischen Rahmen einzureihen sind. Man müßte dieser Beschreibung eine Gruppierung anfügen wie das Katholische Komitee gegen den Hunger und für die Entwicklung, dessen leitende und aktive Mitglieder ihre politische Position aufgrund eines Überdenkens der internationalen Abhängigkeitsbeziehungen radikalisiert haben.

[13] Die C.G.T. ist die Arbeitergewerkschaft, die bei weitem am meisten Mitglieder hat und in den ältesten Schichten der Arbeiterklasse am besten verwurzelt ist; die C.F.D.T. verwurzelt sich besser bei den «neuen» Arbeitern, das heißt bei denen, die aus der Landwirtschaft oder aus dem Gewerbe kommen oder die Stellen oder Titulierungen innehaben, die im Produktionsapparat erst neulich geschaffen wurden (zum Beispiel die Angestellten in Verwaltung, Post und Fernmeldewesen usw.); zudem paßt sie sich ebenfalls besser an die Probleme der eingewanderten Arbeiter an.

[14] Ich habe das Folgende entwickelt in: Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière en France: deux stratégies socio-religieuses: Social Compass 25 (Löwen 1972) Nr. 1, S. 101–113.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANDRÉ ROUSSEAU

1941 in Frankreich geboren, Doktor der Soziologie (Löwen), Dozent am Institut Catholique von Paris (Religions- und Wissenssoziologie), Forschungsbeauftragter am Centre Lebret (Paris). Neuere Veröffentlichungen: Trois Enquêtes sur les Catholiques (Editions du Chalet, Lyon 1977), Mitarbeit an folgenden Gemeinschaftswerken: Eglises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation? (Cerdic, Straßburg 1977), Stratégies de l'Eglise dans le champ social (Recherches de Sciences Religieuses, Paris 1977). Anschrift: 2, Résidence de Quinconces, F–91190 Gif sur Yvette, Frankreich.

Dorothee Sölle

Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden

«Ruf bitte an, egal wie spät», fanden wir eines nachts neben dem Telefon, darunter die Nummer einer studentischen Wohngemeinschaft. Ende der 60er Jahre wäre der Kontext für dieses Ereignis eindeutig politisch: eine Demonstration stand an, ein Flugblatt, eine Hilfsmaßnahme für Verfolgte. Ende der 70er Jahre konnte sich unsere Reaktion nur auf psychologische Probleme beziehen: eine Depression, eine Abtreibung, einen Suizidversuch. Die Wirklichkeit vom Sommer 1980 war ganz anders: ein leidenschaftliches Nachtgespräch über den Sinn des Lebens, zu dem eine Gruppe von 12 Studenten ihren Lehrer morgens zwischen 1 und 4 bemühte.

Was kommt da auf uns zu? Diese jungen Leute sind nicht neokonservativ. Sie demonstrieren gegen Atomenergie, den reaktionären Kanzlerkandidaten, sie machen bei «Rock gegen Rechts» mit. Was neu ist, sind die philosophischen Bedürfnisse, die sie artikulieren, die mit Sinn, Absolutheit und Metaphysik zu tun haben. Mit diesen Bedürfnissen fühlen sie sich in der technokratisch verwalteten Konsumgesellschaft allein gelassen, unverstanden aber auch von der alten und neuen Linken.

Eine der letzten großen europäischen Bemühungen, mit den heute nur schüchtern und vage sich hervorwagenden Fragen zu leben, war der Existenzialismus. Es gibt gute Gründe dafür, ihm eine Wiederkehr zu prophezeien. Jürgen Habermas hat 1978 etwa 50 Kritiker, Schriftsteller und Spezialwissenschaftler, darunter auch drei Theologen, aufgefordert, zur «geistigen Situation der Zeit» Stellung zu nehmen, in Erinnerung an das vor fast 50 Jahren erschienene Buch gleichen Titels von Karl Jaspers[1].

Beim Wiederlesen von Jaspers habe ich mich gefragt, was es mit der Kategorie «existentieller Unbedingtheit» auf sich hat; was Karl Jaspers damit meint; ob es auch heute ein Bedürfnis nach solcher Unbedingtheit gibt und welche Sprache wir hätten, es zu artikulieren; wie man den theologischen Hintergrund dieser Fragestellung erhellen kann; welche Hilfe die Sprache der religiösen Tradition bieten könnte, um die geistige und politische Situation der 80er Jahre besser verstehen zu können.

Jaspers kritisiert den «universalen Daseinsapparat», der uns erdrückt, im Interesse einer «menschlichen Lebenswelt». «Wenn aber schließlich nichts mehr in der wirklich mich umgebenden Welt von mir hervorgebracht, geformt, überliefert würde, sondern alles nur als augenblickliche Bedürfnisbefriedigung hinzunehmen wäre, nur verbraucht und ausgewechselt würde, das Wohnen selber sich maschinell gestaltete, kein Geist der eigenen Umwelt mehr bliebe, die Arbeit nur als Leistung für den Tag gälte und sich nichts aufbaute zu einem Leben, so würde der Mensch gleichsam weltlos.»[2] Diese Sätze, lange vor der zweiten industriellen Revolution geschrieben, haben den konjunktivischen Charakter mehr und mehr verloren. Die Anzahl der Menschen, die in ihrer Arbeit etwas hervorbringen, formen oder überliefern, hat weiter abgenommen; der «Geist der eigenen Umwelt» ist nur als Karikatur noch denkbar, weil im Zweithaus an der Mittelmeerküste vollständig privatisiert, die «Kontinuität» der Persönlichkeit verspottete schon Gottfried Benn; sie wird «garantiert durch die Anzüge, die bei gutem Stoff zehn Jahre halten». Fragt man, was den Menschen vor dem Apparat rette, was seine Welt wieder menschlich machen oder als menschliche erhalten könne, so tauchen bei Jaspers formelhafte Wendungen auf, wie «zum Sein kommen» (39), der «Aufschwung zum eigentlichen Menschsein» (68), als wichtigste die «existentielle Unbedingtheit», die den «Anspruch der Existenz» wachhält (40). All diese Formeln berühren einen heute als merkwürdig hilflos; wo sie inhaltlich gefüllt waren, sind sie zu einer Kulturkritik verkommen, die sich gegen Marxismus und Psychoanalyse richtet, die mit Rassismus in einen Topf, den der Ideologisierung, geworfen werden. Unabhängig von dieser haltlosen und elitistischen Kritik am Massendasein bleibt aber die Frage bestehen, ob sich nicht in den von Jaspers gebrauchten Formeln und viel zu großen Wörtern vom «Schicksalswillen» und «eigentlichem Menschsein» noch mehr verbirgt als die Ängste bürgerlicher Schichten im Deutschland der 30er Jahre vor dem Prestigeverlust, den die Massenkultur ihnen bescherte. Da wird, unter

dem Titel «existentielle Unbedingtheit» etwas gesucht, das schon damals als «Irrationalismus» verdächtigt wurde und doch mehr zu sein scheint als die bloße Negation kritischer Rationalität.

Was ist «Unbedingtheit»? Zumindest das Interesse an einem Dasein, das nicht aufgeht in den Funktionen für andere, die es erfüllt, nicht bloßes Mittel ist für von anderen gesetzte Zwecke. Existenz ist der Titel, unter dem dieses nicht Zurückführbare, nicht Ableitbare, nicht Funktionalisierbare erscheint. Existenz ist das Grundwort einer Befreiungsphilosophie, die eben die Funktionalisierung menschlichen Lebens in den großen Apparaten bekämpft. «Ich existiere» bedeutet, ich bin nicht nur das Objekt anderer. Ich bin mehr, als sie von mir wissen, mehr, als sie benutzen können. Auch wenn ich mich in jeder Hinsicht als bedingt erfahre, bleibt es mein Lebenssinn, Zweck zu sein, nicht einfach Mittel; zu existieren, nicht einfach zu funktionieren.

So wertkonservativ, z.T. reaktionär einen die Jasperschen Folgerungen aus diesem Ansatz berühren mögen, es bleibt die Aufgabe, auch innerhalb der Existenzphilosophie zwischen den emanzipativen-humanistischen und den repressiven-elitistischen Zügen zu unterscheiden. Der Anspruch zu ek-sistieren, ein Zweck zu sein, kein Mittel, «Dasein» zu erfüllen, nicht nur eine Funktion, ist eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, das man nicht dadurch erledigt, daß man es als «irrational» verleugnet. Unbedingtheit, Absolutheit mag ein irreführender Ausdruck sein, weil eben diese Unbedingtheit ja nur unter erforschbaren, ableitbaren Bedingungen sich vollzieht, dieses Absolute nur verstanden werden kann, wenn man sich seiner Relativität vergewissert – die Sache der Unbedingtheit, der unableitbaren Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens ist damit nicht erledigt.

Diese Sache hat sich historisch in der Sprache der Religionen ausgesprochen. Jaspers' gesamte Analyse ist vom Schmerz um die verlorenen Religionen geprägt, es ist eine Philosophie nach dem Tode Gottes, die das, wofür das Wort GOTT einmal stand, aufheben und übersetzen will ins Existentielle. Religion ist eine bestimmte historische Gestalt für dieses Bedürfnis nach Absolutheit gewesen; in einer nachreligiösen Zeit müssen wir eine andere Sprache für die Sache der Unbedingtheit, die Menschen ihres Lebenssinns vergewissert, finden. Diesen Versuch hat Jaspers gemacht. Die Erfahrung von und das Festhalten an «existentieller Unbedingtheit» führte ihn zum «philosophischen Glauben». Aber ist er nicht auch noch innerhalb dieses verselbständigten, von der Tradition und Institution der Kirchen abgelösten Glaubens mehr im Bannkreis der Religion geblieben, als er selber wußte? Ist nicht das outrierte Bedürfnis nach Sinn, Wahrheit, Absolutheit immer noch, so philosophisch es sich gibt, Teil der Religion? So daß es im tiefsten Interesse einer existentiellen Unbedingtheit wäre, die religiöse Tradition zu aktualisieren, so daß wir es uns gar nicht leisten könnten, die geronnenen Erfahrungen mit Sinn, als die wir Schrift und Tradition lesen, beiseite zu lassen, wenn es denn darum geht, existentielle Unmittelbarkeit darzustellen und weiterzugeben?

Jaspers lebte am Ende des Zeitalters des Brotes. Noch war Plastik nicht das Hauptnahrungsmittel geworden. Religion war im Absterben begriffen, aber das Sinnbedürfnis hatte sich noch keineswegs erübrigt. Die neue Lage, in der wir uns Jaspers gegenüber befinden, läßt sich so beschreiben, daß es keine Sprache mehr gibt, Sinn, existentielle Unbedingtheit, Glauben glaubhaft zu machen. Das Zeitalter des Brotes ist zuende, auch das der philosophischen Brötchen. Die Manipulation der Bedürfnisse, der wir ausgesetzt sind, hat auch das Bedürfnis nach Anders-sein, nach Neu-werden, nach Vergewisserung des Sinns in ein Haben-Bedürfnis umfunktioniert. Herrschaft, Manipulation des Bewußtseins, Erziehung zur Zerstörung der eigenen Interessen wird heute nicht mehr ausgeübt durch Religion und Kirche, sondern durch Produktion und Werbung. Die neue Religion ist der Konsumismus, die perfekte und unerbittliche Repression jeder «existentiellen Unbedingtheit».

Der italienische Schriftsteller und Filmemacher Pier Paolo Pasolini schreibt: «Tatsächlich gibt es nichts Religiöses mehr in dem vom Fernsehen propagierten und verordneten Idealbild des jungen Mannes und der jungen Frau. Sie sind einfach zwei Personen, deren Leben sich nur noch über Konsumgüter verwirklicht...» (30)[3].

Was bedeutet die Aussage «nichts Religiöses mehr?» War denn zuvor das Idealbild eines jungen Paares von einer anderen Aura umgeben? Waren da andere Inhalte im Spiel? War da mehr an Glück versprochen als das, miteinander zu konsumieren? «Einen unbedingten Sinn ohne Gott retten zu wollen, ist eitel» (Horkheimer). Der mythische Grund des nicht machbaren und nicht dinglich gegebenen Lebens ist in der Voka-

bel Gott angesprochen. «Ohne Gott» war deswegen eine Illusion, weil, übrigens in der Frankfurter Schule genau wie bei Jaspers, die Gefahr gesehen wird, daß sich dann weltliche, teilhafte bedingte, spezielle Zwecke als allgemeine unbedingte, göttliche aufspreizen. Sinnvoll, doch ohne Gott zu leben erschien als Ungedanke, weil nur *mit* Gott die Verwerfung der falschen Götter, der sich breitmachenden Götzen gelingen konnte. Man muß gerechterweise zugeben, daß in Horkheimers Philosophie «Gott» ebenfalls zu einer Funktion verflüchtigt zu werden droht, nämlich zur reinigenden, bilderzerstörenden, ideologiekritischen. Positive Aussagen, was Gott will, auf welcher Seite er steht, erhellende, hoffnungstiftende Mythen, waren auch hier unmöglich; der unbedingte Sinn wurde nur im Absprung vom Bedingenden jeweils gewonnen. Nicht der Exodus aus Ägypten, sondern das Bilderverbot wurde in den philosophischen Ansatz übernommen. Aus den Jaspersschen Schwierigkeiten, nämlich einen unbedingten Sinn retten zu wollen ohne Gott, konnte dieser Weg genausowenig führen. Unbedingtheit ist ohne «Sprung», ohne Dezision für das Leben, gegen den Tod nicht zu haben. Es gibt keinen «vernünftigen Grund», schwachsinnige Kinder nicht umzubringen, um nur ein Beispiel zu nennen, an dem «existentielle Unbedingtheit» praktisch-politisch wird.

«Trachtet am ehesten nach dem Reich Gottes, so wird euch solches alles (gemeint: Essen, Trinken, Kleidung) zufallen» (Mattäus 6,33). Diese Sprache existentieller Unbedingtheit setzt die mögliche Ganzheit unseres Lebens voraus. Es gibt Situationen, in denen wir uns selber als unzertrennt, unabgespalten, mit allen Fähigkeiten und Dimensionen (wie Vergangenheit und Zukunft) erfahren. Das Öl in den Lampen der Jungfrauen, die den Bräutigam erwarten, ist ein Bild für diese Ganzheit; fehlt ihnen das Öl, so fehlt ihnen alles, sie sind «töricht», unbereit, zerstreut in tausenderlei. Sind ihre Lampen mit Öl gefüllt, so brauchen sie sich um nichts Sorge zu machen, sie sind, um es im Jargon zu sagen «voll da».

Existentielle Unbedingtheit konstituiert sich in der unteilbaren Ganzheit, zu der ich mich entscheide. «Wählt das Leben» setzt voraus, daß es «Leben» in diesem emphatischen, unbedingten Sinne gibt und daß es gewählt, ergriffen oder verworfen und verfehlt werden kann. «Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen: ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest und du und dein Same leben mögest» (5 Mose 30, 19). Innerhalb dieser Tradition wurde eine Sprache entwickelt, die eben die Emphase des Lebens, seine Gefährdung und Rettung erinnert, vergegenwärtigt und so ermöglicht.

Das integrative Moment («Ganzsein») und das voluntative («Entscheidung») konstituieren, was Jaspers «existentielle Unbedingtheit» nannte. Aber auch wenn man diese Sprache auf ihre theologischen Ursprünge zurückführt, so bleibt ein gewisses Unbehagen ihr gegenüber bestehen.

Gerade im Vergleich zu biblischer Sprache wird nämlich die Formalisierung und Entleerung existenzphilosophischer Rede unübersehbar deutlich. Segen und Fluch, Gut und Böse, Land und Vertreibung, aber auch Reich Gottes, Lampen, Hochzeit enthalten mehr als in «existentieller Unbedingtheit» auf den Begriff gebracht ist. In gewissem Sinn ist diese Philosophensprache so hilflos wie die von Jugendlichen, deren wichtigste positive Wörter «echt» und «stark» heißen. Die Existenzphilosophie schärft die Notwendigkeit einer nicht-funktionalistischen Begründung des Lebens ein, aber viel weiter ist sie kaum gekommen. Das vorherrschende Phänomen ist, daß wir gerade keine Sprache haben, die über die geglaubte Sinnhaftigkeit des Lebens, die Wahrheitsfähigkeit des Menschen, die Unbedingtheit und das Ganzsein der Existenz so Auskunft geben könnte, daß Verständigung erreichbar wäre. Diese Sprachlosigkeit treibt Menschen in den Konservatismus; als ob die Beschwörung alter Formeln, traditioneller Regeln, familialer Werte helfen könnte, eben die technologisch bedrohte Existenzialität wiederzugewinnen!

Survivre n'est pas vivre, schreiben die Studenten 1968 an die Mauern in Paris. Aber was ist dieses *vivre*! Läßt es sich nur an seinem Gegenbild, dem *survivre*, exemplifizieren? Können wir nur sagen, was wir nicht wollen und was nicht Leben bedeutet? Pasolini macht seine Kritik am herrschenden *consumismo* unter anderem an der Sprachzerstörung fest, an der wachsenden Zerstörung «expressiver» Sprache. Man verständigt sich zwar noch, drückt aber nichts mehr aus. Die expressiven Sprachfähigkeiten der Menschen, die Pasolini vor allem im Dialekt sieht, werden mit den Dialekten ausgerottet. Die Fernsehsprache ist die herrschende Sprache, die alle anderen, religionalen, ständischen und Gruppensprachen unterdrückt und gleichschaltet. Gleichschaltung

bedeutet den Verlust jeglicher Expressivität in der Sprache. Da man sich selbst nicht mehr mitteilt, kann man auch nicht mehr mit anderen kommunizieren. Man verständigt sich sozusagen umweglos. Die Wissenschaftssprache hat ein Tabu gegen die Expressivität aufgerichtet, die es den meisten Frauen sehr schwer macht, sich in ihr verständlich zu machen, da es mit der ihnen zugedachten Rolle, Träger der Expressivität zu sein, in Konflikt steht. Man hat immer das Gefühl, gar nichts zu sagen, wenn man einen normalen Männer-satz sagt. Die gleichgeschaltete Alltagssprache, zu der die Fernsehwerbung erzieht, arbeitet der Wissenschaftssprache zu.

Der Verlust an Expressivität ist ein Abgeschnittensein von jeder Form des Transzendierens. Das junge Paar, dessen Leben sich im Konsumieren ausdrückt, hat gemäß der herrschenden Fernsehprogrammatik nicht einmal mehr das Bedürfnis nach einer Sprache, die den eigenen Schmerz und die eigenen Wünsche formulierte. Das Leben selber steht gar nicht auf dem Spiel, es ist in der Tat nur so viel wert, wie man und solange man kaufen kann. «Diese leeren Schaufenster, diese Farblosigkeit, da ist das Leben doch nichts wert» so hört man es von amerikanischen Touristen, die Ostblockländer besuchen. Der *consumismo* wird von Pasolini als neuer Faschismus bezeichnet, weil er sanft, ohne physische Gewaltanwendung, einfach mit seinen neuen Informations- und Kommunikationsmitteln alle humanistischen Werte zerstört. Wenn das Zeitalter des Brotes vorbei ist, welchen Sinn soll es dann noch haben, Brot und Wein miteinander zu teilen? «Es ist klar, daß überflüssige Güter das Leben überflüssig machen» (46).

Das Bewußtsein, daß das Leben auf dem Spiel steht, sinnlos werden kann, ist in den religiösen Traditionen artikuliert worden. Die Ängste der Menschen vor Selbst- und Sinnverlust wurden hier benannt; sie können, das versteht sich, manipulativ benutzt werden. «Bewahr uns vor der Hölle», war ein Jahrhunderte überdauerndes Gebet. Darin sprach sich etwas aus, das heute auch nur zu empfinden man schon reif für die psychiatrische Klinik sein muß: Angst vor dem Verfehlen des Lebens, vor der Zerstörung der Ganzheit, vor dem Verlorengehen. Mitten im Leben leben wir nicht, mitten in den dauergeheizten Räumen nimmt die Kälte zu, «alles tot», ist eine beliebte Antwort, die man von Jugendlichen hört, wenn man fragt, wie es da oder dort sei.

Es ist möglich, das ganze Leben zu verfehlen, es wegzuwerfen, es als einen Wegwerfgegenstand zu behandeln. Man kann es verlieren oder gewinnen, jedenfalls «hat» man es nicht; aber wir haben keine Sprache, die expressiv und transzendierend genug wäre, um darüber miteinander zu sprechen. Ohne diese existentielle Angst um das Leben gibt es aber auch keine tiefere Liebe zum Leben, sondern nur die herrschende oberflächliche, die schnell und dauerfrustrierte aggressive Stimmung, die jederzeit in diffuse Traurigkeit umschlagen kann. Lieben kann man nur etwas, das bedroht, gefährdet ist; das auch anders oder nicht sein könnte, nichts Totes also.

Die existentielle Unbedingtheit geht mit existentieller Angst einher; das emphatische Verständnis von Leben als Weiterwachsen, das Berührtwerden, Berühren, Sich-entwickeln zu neuer Qualität und anderen Erfahrungen, dieses qualitative Lebensverständnis enthält eine emphatisch-traumatische Beziehung zum Tod. Wir sind tötbar. Das zu wissen ist wichtiger als zu wiederholen, daß wir sterblich sind. Vielleicht weiß niemand das so sehr wie die psychisch Kranken. Auf dem Weg nach dem Geborenwerden und vor dem Sterben läßt sich das Leben verlieren. Wäre es anders, es ließe sich auch nicht gewinnen.

Hat das Leben innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition die emphatische Bedeutung von Auf-dem-Spiel-Stehen, von durchaus prämortaler Hölle und Lichteinfällen von Himmel, so wird auch Glück anders zu definieren sein als der Konsumismus es vorschreibt. Seine Werbeagenten vollziehen zur Zeit im Zuge des Abbaus älterer Werte wie Sparsamkeit, Familienleben, Altruismus einen Übergang: «Sie dürfen sich auch mal was gönnen». Der Adressat der Werbung ist aber immer weniger der anale Sammler und stille Genießer. Der genitale Eroberer wird zum Hauptmodell, Glück ist nicht Sammeln und Verzehren, sondern In-Besitznahme, Besetzen von etwas, das zuvor von anderen besetzt und besessen war. Nicht mehr die Ware, sondern das Verkaufsgeschehen selber steht im Mittelpunkt der Werbung, es wird lustvoll besetzt. Immer unverständlicher wird dabei jenes Hauptmoment, mit dessen Hilfe die religiöse Tradition das Glück zu beschreiben versuchte, als Erfahrung von Gnade.

Der junge Mann und die junge Frau im Fernsehen, denen nichts Religiöses mehr anhaftet, sind gnadenlos: sie brauchen keine Gnade, sie erwar-

ten keine, niemand kommt auf den Gedanken, «Gott sei ihnen gnädig» zu sagen, wenn er sie ansieht. Eben dies war das Versprechen, die Hoffnung, der Wunsch, der mit dem Paar in unserer Kultur auftauchte. Eine Aura von zerbrechlichem Glück war um diese jungen Menschen und machte sie «rührend», wie die Sprache noch sagen konnte. Dem heutigen TV-Vorbild kann man noch nicht einmal mehr «*masel tov*» wünschen; wozu denn, was sie erwarten, können sie doch kaufen. So gefriert einem der Wunsch auf den Lippen, und die eisige Kälte all der sehnsucht-frei gewordenen Beziehungen strahlt von den Fernsehschirmen in jedes Wohnzimmer.

Gnade ist ein Konzept, das die Tiefe unseres möglichen Glücks beschreibt. Wenn ich, in existentieller Unbedingtheit, wie Jaspers sagen würde, das Leben wähle, wenn Integration und Dezision zusammenkommen, wenn ich eingewilligt habe in das große Ja und eingeübt werde in den Kampf gegen den Zynismus, dann mache ich eine Erfahrung, die allem wirklichen Glück zugrunde liegt, soweit es innerhalb der uns überkommenen Kultur sprachfähig geworden ist. Ich bemerke, daß es nicht meine Leistung war, die mich in diesen Zustand gebracht hat, der die Teile meiner eigenen Wünsche überhaupt erst freisetzt. Ich verfüge nicht über mein Ja, ich bin nicht der Boß, und ich vergesse, daß ich es werden wollte.

«Unverfügbarkeit» ist die andere Kategorie der Existenzphilosophie, die sich nicht ohne Schaden vergißt. Jedes wirkliche Ja ist antwortend, ist responsiv, und dieser responsive Charakter gehört zur Erfahrung von Glück überhaupt. Glück ist, jemandem oder einer Situation zu ent-sprechen, nicht einfach zu sprechen. Es ist Integration in das Spiel von Nehmen und Geben und nicht bloßes Nehmen, Bekommen, Sich-Aneignen oder reines Handeln, Machen oder Geben. Es ist Gnade, und je mehr Gnade in einem Glück erfahren wird, desto tiefer ist es.

Woher ich das weiß, fragt sich vielleicht ein jüngerer, von der religiösen Tradition unberührter Leser. Die Grenzen meiner Sprache, würde ich antworten, sind die Grenzen meiner Welt. Der Reichtum meiner Sprache ist der Reichtum, den ich erfahren kann. Die Tradition, in der ich stehe, hat mir eine Sprache geschenkt, die meine eigene Erfahrung interpretiert, klärt, durchsichtig macht und bereichert. Eines ihrer Wörter, Gnade, enthält eine Konzeption von Glück, die mir verlockender erschien, als was mir sonst angeboten wurde. Ich fand da meine Wunschfähigkeit respektiert, meine Ängste bearbeitet, mein Bedürfnis nach Sinn unendlich ernstgenommen. Meine Glücksfähigkeit wuchs mit meiner Sprachfähigkeit (übrigens auch meine Schmerzfähigkeit, aber die gehört in meiner Tradition unter das Stichwort Reue). Darum empfinde ich den Konsumismus samt dem Daseinsapparat, der ihn hervorbringt, als einen Angriff auf meine Menschenwürde und halte das von Pasolini gebrauchte Wort «Völkermord» für das, was tagtäglich im Konsumismus geschieht, nicht für übertrieben. Solche Ausdrücke zu gebrauchen, setzt allerdings das genannte emphatische Verständnis von Leben, das Rahmenwerk von Himmel und Hölle voraus. Zwischen technokratischem Apparat und *consumismo* bleibt die existentielle Unbedingtheit auf der Strecke. Die strukturelle Repression des Existentiellen gibt jungen Leuten heute das Gefühl zu ersticken. Da bietet sich Konservatismus als die einfachste Lösung an, nicht weniger hilflos als Jaspers 1931 vor dem Hitler-Faschismus.

Religion wäre eine wieder zu entdeckende Sprache – gegen säkularistische Trivialität des bloßen Funktionierens, gegen expressionslose Rede und sehnsuchtfreie Beziehungen. Welchen Grund könnte es geben, dieses Leben zwischen Himmel und Hölle gegen ein säkularistisch-triviales einzutauschen? Warum eine Tradition aufgeben, die über Brot und Wein, über Angst und Schuld, über Koitus und Geburt, über den Tod und die Gerechtigkeit des Reiches Gottes handelt als unverkäufliche Bestandteile des Lebens? Eine Tradition, die das sozialwissenschaftlich zu sagen Erlaubte immer wieder überschritten hat zugunsten eines Versprechens von Leben an alle; in der es möglich war, daß ein Mensch das ungesehene Licht für andere reklamierte: «Er lasse leuchten das Licht seines Angesichts über Dir.»

[1] Vgl. zum Folgenden: Dorothee Sölle, «Du sollst keine andern Jeans haben neben mir», in: J. Habermas (Hg.), Stichworte zur ‹Geistigen Situation der Zeit› (Frankfurt 1979).

[2] Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931).

[3] Pier Paolo Pasolini, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft (Berlin 1978).

DOROTHEE SÖLLE

1929 geboren, studierte Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Köln, Freiburg und Göttingen, Promotion in Göttingen, Habilitation in Köln. Seit 1975 Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York. Lebt in Hamburg. Veröffentlichungen: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‹Tode Gottes› (Stuttgart 1965); Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968); Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971); Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Neuwied 1973); Leiden – Themen der Theologie (Stuttgart 1973); Die revolutionäre Geduld, Gedichte (Berlin 1974); Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung (Stuttgart 1975); Sympathie. Theologisch-politische Traktate (Stuttgart 1978); Fliegen lernen, Gedichte (Berlin 1979); Wählt das Leben (Stuttgart 1980). Anschrift: Bernadottestraße 38, D–2000 Hamburg 50.

Michael Fahey

Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger

Schon lange bevor Joseph Ratzinger von Paul VI. zum Erzbischof von München-Freising ernannt wurde, übte er in der katholischen Kirche einen hervorragenden Dienst als Priester und Theologe aus. Als theologischer Berater beim Zweiten Vatikanischen Konzil und später aktives Mitglied der Internationalen Päpstlichen Theologenkommission unter den Auspizien der Kongregation für die Glaubenslehre fand er viel Beachtung. Obschon seine Schriften nicht ebensosehr international verbreitet sind wie die einiger anderer deutscher Theologen, haben doch manche seiner Werke starken Anklang gefunden, und die Fachgelehrten schätzen seine geschichtlichen und systematischen Werke über das Bischofsamt, den kirchlichen Dienst, die Eucharistie, die Eschatologie und weitere Themen.

Seit dem Amtsantritt des Papstes Johannes Paul II. waltet Ratzinger als geschätzter Berater; zusammen mit Kardinal Höffner trat er in der Deutschen Bischofskonferenz dafür ein, den Vatikan zu ersuchen, Hans Küng seine «kanonische Sendung», die offizielle katholische Lehre zu dozieren, zu entziehen.

Um also zu verstehen, was in der katholischen Kirche von heute vor sich geht, ist es wichtig zu wissen, was Ratzinger über das Leben und die Theologie der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum denkt. Bis anhin haben bloß Gelegenheitsschriften die theologische Methode und Perspektive Ratzingers untersucht. Der beeindruckenden Liste seiner Veröffentlichungen ist zu entnehmen, daß diese eine umfassende Synthese seiner Ekklesiologie bilden.

Ratzingers Denken weist eine erstaunliche Konsistenz auf. Daß er in den letzten Jahren auch warnte und zur Vorsicht mahnte, ist nicht etwa auf eine dramatische Umkehr zurückzuführen, sondern ist die logische Folge von Jahren des Nachdenkens. Vor dem Zweiten Vatikanum äußerte er seine Ungeduld über das Fehlen von Vitalität in der katholischen Kirche und nahm zu einzelnen Verfahrensweisen in der Römischen Kurie kritisch Stellung. Schon bald nach dem Konzil wurde er immer mehr davon überzeugt, daß dessen wirkliches Anliegen von gewissen Theologen mißverstanden und mißdeutet wird.

Der Wirkungskreis in Universität und Kirche

Joseph Ratzinger wurde am 16. April 1927 in Marktl am Inn in Oberbayern geboren als eines der drei Kinder eines Polizeibeamten und seiner Frau. Schon früh fühlte er sich zum Priestertum berufen, wurde aber im Alter von sechzehn Jahren zum Militärdienst eingezogen und dann an der ungarischen Grenze postiert. Doch schon nach kurzer Zeit wurde er von den Amerikanern gefangengenommen und war ungefähr sechs Monate lang, bis zum Ende des Krieges, Kriegsgefangener. Darauf trat er 1946 ins Priesterseminar ein, besuchte die Philosophisch-theologische Hochschule in Freising und nahm kurz darauf an der Universität München unter Professoren wie Romano Guardini und Gottlieb Söhngen das Hochschulstudium auf. 1951 zum Priester geweiht, war er in München in der Pfarreiseelsorge tätig und setzte gleichzeitig das Studium an der Universität fort. 1953 doktorierte er in Theologie

mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des hl. Augustinus, die unter dem Titel «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» (München 1954) veröffentlicht wurde. Weiterhin in der Seelsorge arbeitend, setzte er sein Studium fort, um sich zu habilitieren. Diesmal kreiste seine Forschung um einen mystischen Theologen des 13. Jahrhunderts, den hl. Bonaventura («Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura» [München 1959]).

In den folgenden Jahren war Ratzinger bald hier, bald dort tätig und kehrte dann nach München zurück. Zunächst lehrte er 1958 in Freising, dann 1959 bis 1963 in Bonn. 1963 nahm er einen Ruf an die Universität Münster an. Von 1966 bis 1969 wirkte er als Professor an der katholischen theologischen Fakultät der Universität Tübingen, wo zu seinen Kollegen u.a. Hans Küng gehörte. Zusammen mit Küng eröffnete er eine neue Buchreihe über dogmatische Theologie. Bald empfand Ratzinger die Atmosphäre in Tübingen als etwas gespannt und unfreundlich. Als die Universität Regensburg ihm einen Lehrstuhl an der kurz vorher errichteten Fakultät für katholische Theologie anbot, nahm er deshalb den Ruf gerne an. Er lehrte in Regensburg, wo sein Bruder, ebenfalls Priester, den Chor der «Regensburger Domspatzen» dirigierte. 1977 wurde dann Joseph Ratzinger als Nachfolger von Julius Kardinal Döpfner zum Erzbischof von München ernannt.

Während dieser Periode nahm er 1962 bis 1965 als junger Theologieprofessor am Zweiten Vatikanum teil, zuerst als persönlicher Berater von Kardinal Frings und später als offizieller Peritus. In der Folge wurde er in die Internationale Theologenkommission des Vatikans berufen, der um die vierzig Theologen angehören. Er beeinflußte mehrere ihrer wichtigen Dokumente, namentlich das über den theologischen Pluralismus[2]. Da ihm die kritische Theologie immer mehr mißbehagte, entzog er 1972 der Zeitschrift CONCILIUM seine Mitarbeit und gründete zusammen mit Hans Urs von Balthasar eine mehr konservativ ausgerichtete Zeitschrift, die «Internationale katholische Zeitschrift»/«Communio».

Seine frühen Jahre als Theologe

Schon 1960, noch als Professor in Bonn, verfaßte Ratzinger einen wichtigen Aufsatz «Theologia perennis?», worin er seine Unzufriedenheit mit dem zeitgenössischen katholischen Denken äußerte, das dermaßen verwestlicht, dermaßen europäisiert sei, daß es Menschen anderer Kulturen als fremde Importware erscheinen müsse. In der Theologie sei zu vieles eingeengt, äußerst verwickelt, verknöchert geworden infolge geistloser Philosophie- und Kultursysteme, denen es an Vitalität mangle. Er hoffe, daß das kommende Konzil die Glaubensdogmen aus ihrer systematisierten Lähmung erwecke ohne das zu beeinträchtigen, was wirklich gültig sei[3].

Kurz darauf, 1962, veröffentlichte Ratzinger eine Studie über den neutestamentlichen Begriff *parrhesia* (Freimut), eine Tugend, die in Apg 2,29, 4,13 usw. belobigt wird. Darin befaßte er sich mit der heiklen Frage, wie man sich angesichts der schwachen, sündigen Kirche verhalten solle. Es seien Kühnheit und prophetischer Freimut vonnöten, denn «nicht der Gehorsam der Schmeichelnden (die von der echten Prophetie des Alten Testaments als ‹Lügenpropheten› bezeichnet werden), derer, die jedem Anstoß aus dem Wege gehen, die ihre unangefochtene Bequemlichkeit über alles setzen, ist der wahre Gehorsam... Was der Kirche von heute (und zu allen Zeiten) not tut, das sind nicht die Lobredner des Bestehenden, sondern die Menschen, in denen die Demut und der Gehorsam nicht geringer sind als die Leidenschaft für die Wahrheit, die Menschen, die Zeugnis geben aller möglichen Verkennung und Anfechtung zum Trotz, die Menschen mit einem Wort, die die Kirche mehr lieben als die Bequemlichkeit und Unangefochtenheit ihres eigenen Schicksals.» Aber muß man der katholischen Kirche «nicht vorwerfen, daß sie in einem Zuviel an Sorge mitunter zuviel verlautbart, zuviel normiert, daß so manche Normen eher dazu beigetragen haben, das Jahrhundert dem Unglauben zu überlassen, als es davor zu retten?» Ratzinger machte der Kirche auch den Vorwurf, «daß sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütungen gar nicht nötig hat»[4].

Dieser Ruf nach Aufgeschlossenheit wurde in einer Tübinger Vorlesung wiederholt, diesmal infolge der Reaktionen des Vatikans auf den Holländischen Katechismus. Obschon Ratzinger über einzelne Abschnitte des Katechismus (über seine Christologie, seine Erlösungslehre und seine Lehre über die Eucharistie) nicht glücklich war, anerkannte er doch dessen Anstrengungen, die aus einem tiefen religiösen Empfinden hervorgingen. Er trat zwar für das

Recht Roms ein, auf den Katechismus zu reagieren und an ihm Vorbehalte anzubringen, bemerkte aber, es sei «zu bedauern, daß Rom die Sitzungen der Kardinals- und der Theologenkommission unter das Geheimnis gestellt und damit eine allseitige Information ebenso wie eine offene Auseinandersetzung weitgehend verhindert hat»[5].

Mit diesen kritischen Bemerkungen hängt ein für Ratzinger typisches Anliegen zusammen, das seine ganze Seelsorgetätigkeit durchzieht: das Bestreben, den einfachen Gläubigen zu schützen. Er schrieb einmal, welch tiefen Eindruck es auf ihn gemacht habe, als er 1959 auf eine Stelle im Werk des ehemals römisch-katholischen, dann evangelischen Theologen Friedrich Heiler über die Religionen der Menschheit gestoßen sei, worin dieser neidisch zugegeben habe, daß trotz alles Fehlerhaften an der katholischen Kirche diese immer noch von Millionen von Menschen als geistliche Mutter betrachtet werde. Nach dieser Bemerkung fügte Ratzinger am Schluß seines Kommentars über das Zweite Vatikanum hinzu, daß die Kirche in guten und schlimmen Tagen letztlich aus dem Glauben der einfachen Menschen lebe. So auch habe Israel selbst zu den Zeiten gelebt, da der pharisäische Legalismus und der sadduzäische Liberalismus das Antlitz des auserwählten Volkes entstellt hätten[6].

Dieser Satz über den einfachen Gläubigen läßt Ratzingers Haltungen zur Theologie und zur pastoralen Sendung der Kirche verstehen. Noch zwanzig Jahre später, nach dem Schrei der Entrüstung, der auf die Verurteilung Hans Küngs zum Schweigen gefolgt war, sagte er in seiner Silvesterpredigt 1979: «Auf der Linie der Bergpredigt ist und bleibt der christliche Glaube die Verteidigung der Einfachen gegen die elitäre Anmaßung der Intellektuellen.» Dem Lehramt ist «aufgetragen, den Glauben der Einfachen gegen die Macht der Intellektuellen zu verteidigen»[7].

Besorgnisse wegen des Mißverstehens des Konzils

Am Deutschen Katholikentag von 1966 in Bamberg bot Ratzinger eine Analyse der Auswirkungen, die das Zweite Vatikanum seiner Ansicht nach hatte. Dieser Vortrag sollte von all denen gelesen werden, die seine jetzige Beurteilung des kirchlichen Lebens verstehen möchten.

Damals begannen sich Betrübnis und Niedergeschlagenheit über unerfreuliche Entwicklungen einzustellen, die auf das Konzil folgten. «Sprechen wir es offen aus – es herrscht ein gewisses Unbehagen, eine Stimmung der Ernüchterung und auch der Enttäuschung, wie sie Augenblicken der Freude und der festlichen Erhebung zu folgen pflegt.»[8] Selbstverständlich trat Ratzinger in diesem Vortrag für die Liturgiereform, für eine größere Aufgeschlossenheit der Kirche für die Welt und für die Bemühungen um die Einheit der Kirche ein. Aber das Urteil ist im großen und ganzen recht düster. Auf dem Gebiet der Liturgie läßt man sich von einem «gewissen Archaismus» in Bann schlagen, oder man geht in der Modernisierung zu weit; die Öffnung der Kirche auf die Welt hin ließ sie sich unbekümmert vom Kreuz wegwenden, und im Namen der christlichen Einheit unterliegen einige einer naiven Voreiligkeit in der Hoffnung, der Kontroverstheologie ein Ende machen zu können.

Etwas von dieser Stimmung schlug sich in seinen Tübinger Vorlesungen von 1967 nieder, die dann später als «Einführung in das Christentum» veröffentlicht und sein am meisten gelesenes Buch wurden. Darin äußert Ratzinger die Befürchtung, daß die Theologie die Forderungen des Glaubens verwässert und zu einer Verarmung geführt habe. Gewisse ungenannte Theologen hätten den christlichen Glauben verkürzt. In ihrem Ringen mit der Kirche vermöchten viele «nur noch das menschliche Machtstreben, das kleinliche Theater derer in ihr zu sehen, die mit ihrer Behauptung, das amtliche Christentum zu verwalten, dem wahren Geist des Christentums am meisten im Wege zu stehen scheinen». Doch «die Kirche ist am meisten nicht dort, wo organisiert, reformiert, regiert wird, sondern in denen, die einfach glauben und in ihr das Geschenk des Glaubens empfangen, das ihnen zum Leben wird»[9].

Es wäre eine aufschlußreiche Übung, die Methoden der Pastoraltheologie in Ratzingers «Einführung in das Christentum» mit denen in Hans Küngs «Christ sein» zu vergleichen, namentlich im Hinblick auf die verschiedene Zuhörerschaft, für die diese Bücher geschrieben worden sind. Ratzinger schreibt hauptsächlich für schon Glaubende, für solche, die der Kirche nahestehen, von denen einige über die Veränderungen verwirrt sind, ja vielleicht leider Erzbischof Lefèbvre, den Integralisten in die Arme getrieben worden sind. Küng hingegen schreibt für die Fernstehenden, der Kirche Entfremdeten, für die die Kirche ein Stein des Anstoßes sein kann und

für die gewisse Inkonsequenzen im Leben der Kirche einen Mangel an Orthopraxis darstellen. Wäre Ratzinger nicht selbst ein Universitätsprofessor, möchte man vielleicht annehmen, er habe einen gewissen antiintellektualistischen Einschlag. Dies ist nicht der Fall. Es handelt sich eher um einen ausgesprochen spiritualistischen, eschatologischen Grundzug, der seinen Schriften eignet.

In einem Rundfunkvortrag an Weihnachten 1969 stellte Ratzinger Überlegungen an über die Kirche im Jahre 2000. Er machte sich nicht wegen Strukturveränderungen oder -reformen Sorge, sondern es ging ihm um die Intensität des Glaubens. Seiner Voraussicht nach wird am Ende des Jahrhunderts sich die Unrast gelegt haben und die Kirche zahlenmäßig kleiner geworden sein. «Sie wird in Glaube und Gebet wieder ihre eigentliche Mitte erkennen und die Sakramente wieder als Gottesdienst, nicht als Problem liturgischer Gestaltung, erfahren.»[10]

Um diese Zeit arbeitete Ratzinger mit Hans Urs von Balthasar zusammen und gelangte wie dieser zu einem düsteren Urteil über die Situation der Kirche. In einem sonst für ihn nicht charakteristischen emphatischen, übertreibenden Stil erklärte er, warum er immer noch in der Kirche bleibe. Die Kirche sei in eine «wahrhaft babylonische Situation» hineingeraten. «Inmitten einer Welt, die nach Einheit strebt, zerfällt die Kirche in nationalistisches Ressentiment, in die Verketzerung des Fremden, in die Glorifizierung des Eigenen.» Ratzinger fragte sich laut, ob es denn «zwischen den Managern der Weltlichkeit und einer Reaktion, die sich allzu sehr ans Äußerliche und bloß Gewesene klammert, zwischen Mißachtung der Überlieferung und positivistischem Bauen auf den Buchstaben» nicht eine Mitte gebe. Ein weiteres Mal äußerte er sein Mitgefühl mit den «einfach Glaubenden», die «noch fast ohne Stimme» sind und «auch in dieser Stunde der Verwirrung den wahren Auftrag der Kirche verwirklichen: die Anbetung und die Geduld des täglichen Lebens vom Worte Gottes her». Die intensiven Bemühungen um die Reform der Kirche ließen seiner Ansicht nach noch etwas anderes übersehen. Die Reform wurde «von der Mühsal der Bekehrung abgelöst» und nur auf Zweitrangiges gerichtet[11].

In diesen Jahren begann Ratzinger gegen die politische Theologie und die verschiedenen Ansichten der Befreiungstheologien Stellung zu nehmen. Er warnte vor solchen, die Philosophen – von Marx bis Marcuse – allzu viel entnommen und den Eindruck erweckt haben, wir könnten schon allein durch Gesellschaftsreformen eine leidlose Welt haben. Er nennt keinen Theologen und keine Gruppe beim Namen. 1972 bezeichnete er aber als Verwirrungs- und Konfliktursache die «neue Bewußtseinslage», die «wesentlich auf der zunehmenden Sozialisierung der Wahrheitsfrage» beruhe. «So könnte... dem kirchlichen Amt in der neuen Situation eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit zufallen: gegen den Rückzug in Positivismus und Soziologie die Wahrheitsfrage offen zu halten, auf ihrem Annehmen zu bestehen.»[12]

Später tadelte Ratzinger die Überbetonung der Orthopraxis, die der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates von 1968 in Uppsala ihr Gepräge gegeben hatte: «Wahrheit gilt als unerreichbar, ihre Behauptung als Alibi für Gruppeninteressen, die auf diese Weise verfestigt werden sollen. Allein die Praxis kann... über Wert oder Unwert von Theorien entscheiden.»[13] Von diesem Befund her ist seine Kritik verständlich.

In Verbindung mit Hans Urs von Balthasar, Karl Lehmann, Henri de Lubac u.a. lancierte Ratzinger 1972 eine neue Zeitschrift, die «Internationale katholische Zeitschrift» im Communio-Verlag. Ebenfalls in mehreren Sprachen herausgegeben, war sie als Gegengewicht gegen CONCILIUM gedacht. Auf ihrer ersten Seite nimmt der verantwortliche Schriftleiter Franz Greiner eine Standortbestimmung vor: «Das reiche», aber «oft verwirrende Angebot des nachkonziliaren Katholizismus» hat «die Not... nicht behoben, sondern verschärft. Eine kritische Sichtung dieses Angebots muß daher gewagt werden. Wir erleben in der kirchlichen Gemeinschaft eine zunehmende Bildung von Fronten, eine Polarisierung nicht nur der Meinungen, sondern auch der Glaubenssichten und -haltungen, die den uns alle tragenden Grund des Glaubens gefährdet. Wir sind nicht bereit, diese Entwicklung als einen unabwendbaren Vorgang hinzunehmen.»[14] Diese Zeitschrift ist bis heute das Hauptvehikel für die Veröffentlichungen Ratzingers geblieben.

Nachdem am 24. Juni 1973 die Kongregation für die Glaubenslehre die Instruktion «Mysterium Ecclesiae» veröffentlicht hatte, welche irrige theologische Lehren über die Kirche verurteilte, sagte Ratzinger dazu: «Daß die katholische Kirche heute in ein Stadium schwerwiegender innerer Spannungen und Gärungen eingetreten

ist, weiß man. Daß die kirchlichen Leitungsorgane in dieser Lage nicht einfach schweigen können, sondern das Ihrige zur Meisterung der Krise tun müssen, sollte eigentlich auch einleuchten. Der Ruf nach klaren Grenzziehungen ergeht heute immer nachdrücklicher aus dem Kirchenvolk, aber Papst und Bischöfe haben sich dafür bisher nicht entscheiden können.»[15]

In einem Aufsatz von 1975 führte Ratzinger die Unruhe in der Kirche zu einem großen Teil auf Mißdeutungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute («Gaudium et spes») zurück. Man picke Stellen, die einem in den Kram paßten, aus der Konstitution heraus, füge ausgewählte Texte der Erklärung über die Religionsfreiheit hinzu, berufe sich auf die Offenheit des Konzils zu den Weltreligionen hin und wolle dann, auf diese Texte gestützt, kein Stehenbleiben dulden. «Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Annahme.»[16]

Dienst in der Kirche von heute

Heute verlegt Ratzinger seine Energien als Theologe zumeist auf die Erklärung und Verteidigung von Entscheiden, die vom Papst und der Römischen Kurie getroffen werden, um die kirchliche Solidarität und Autorität wiederherzustellen. Seine Auffassung über die Sendung der Theologie scheint dem Ideal nahezukommen, das von Papst Pius XII. in «Humani generis» zum Ausdruck gebracht worden ist. Darnach haben die Theologen «die Pflicht, aufzuzeigen, wie das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, entweder implizit oder explizit in der Heiligen Schrift und der göttlichen Überlieferung zu finden ist» (DS 3886). Ratzingers Ansichten über die Pflichten der Theologen treffen sich in vielem mit denen der Konstitution «Sapientia christiana», die am 15. April 1975 von der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die kirchlichen Universitäten veröffentlicht worden ist. Nach dieser Konstitution hat die Theologie dem Dienst der Einheit mit den Bischöfen und dem Papst zu dienen. Die Theologie ist darum eng auf Glaubensverkündigung, Katechese und Evangelisation bezogen und sollte unter der Aufsicht des hierarchischen Lehramtes geleistet werden, von dem sich die «kanonische Sendung» des Theologen, katholische Theologie zu lehren, herleitet.

Ein Beispiel dafür bietet das Eintreten Ratzingers für das Dekret «Inter insigniores» der Kongregation für die Glaubenslehre, wonach die Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen bleiben. Dieses am 27. Januar 1977 veröffentlichte Dokument rief ernste Kontroversen hervor. In seiner theologischen Beurteilung «Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?» sagte Ratzinger: «Der Konflikt um die Frage einer Neuformung der Zutrittsbedingungen zum priesterlichen Amt erweist sich hier letzten Endes als ein Streit zwischen funktionalistischer Rechtsauffassung und sakramentalem Verständnis der Kirche.» Die sakramentale Sicht kennt «vorgegebene Symbolstrukturen der Schöpfung, die eine unumkehrbare Aussage in sich enthalten». Das Priestertum bildet nicht eine berufliche Laufbahn, über die die institutionelle Kirche frei verfügen könnte, sondern es ist eine eigenständige Vorgegebenheit[17].

Kardinal Ratzinger veröffentlichte auch einen Hirtenbrief, worin er für die vom Vatikan erlassene Weisung eintrat, daß die Erstbeichte vor der Erstkommunion zu erfolgen habe. In diesem Hirtenbrief stützte er sich auf seine eigenen Forschungen über die Eucharistie, die Liturgie und das Leben der Kirche[18].

In einer Predigt anläßlich der Feier des zehnjährigen Bestehens der Katholischen Theologischen Fakultät in Regensburg kehrte Ratzinger zu einem ihm vertrauten Thema zurück: das Unwandelbare und das Wandelbare in der Kirche. Abschließend äußerte er wiederum sein Unbehagen über den da und dort bestehenden Trend, die Kirche einseitig auf das soziale Engagement zur Befreiung auszurichten, und erinnerte seine Zuhörer daran, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt[19].

Nachdem Hans Küngs «Christ sein» erschienen war, verstärkte Ratzinger seine öffentliche Kritik gegenüber Küngs Theologie in der Infallibilitätslehre und in der Ekklesiologie. Schon vorher hatte er zusammen mit anderen Theologen Küngs Buch «Unfehlbar?» einer Kritik unterzogen[20]: Es sei ihm zwar peinlich, nach Jahren ungetrübter Zusammenarbeit mit Küng in Tübingen gegen die von seinem früheren Kollegen gezogenen Schlüsse zu protestieren. Doch Küngs militante Sprechweise scheine es an Respekt vor der Kirche fehlen zu lassen. Einzelne seiner historischen Argumene seien schwach. Küng nehme eine tendenziöse Trennung zwischen «römisch» und «katholisch» vor. Er greife nicht einfach eine bestimmte Schule des theologischen Denkens an, sondern bestreite einen fun-

damentalen Lehrsatz des Katholizismus. Ratzinger behielt diese Überzeugung und drang 1979 darauf, Küng die kirchliche Lehrbefugnis zu entziehen. Auch übte er in zwei Besprechungen an Küngs «Christ sein» strenge Kritik. Aus einer Stelle darin erhellt, daß er Küng Mangel an Tuchfühlung mit der Seelsorge vorwirft: «Hätte Küng seine Theologie etwas mehr im Kontext kirchlichen Lebens entworfen, so hätte ihm zu Bewußtsein kommen müssen, daß der eigentliche Verankerungsort der Trinitätslehre die Taufe ist.»[21]

Ratzinger geriet auch in Konflikte mit Karl Rahner. Obschon er sich mit Rahner zusammengetan hatte, um gegen Küngs Ansichten über die Infallibilität Stellung zu nehmen, veröffentlichten Ratzinger und Professor Hans Maier ein Werk über die Grenzen und Gefahren der Demokratie in der Kirche[22], worin Ratzinger Auffassungen angriff, die Rahner in «Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche» (1970) entwickelt hatte: daß es nämlich nützlich und legitim sei, eine aus Bischöfen, Priestern und Laien bestehende Nationalsynode zu schaffen. Für Ratzinger ist diese Idee einer gemischten Synode als einer permanenten Form höherer Autorität in der Kirche ein ausgewachsenes Hirngespinst. Auch kann er sich nicht denken, daß je einmal ein Laie Autorität über eine Diözese ausüben könnte.

Der Kardinal geriet ein weiteres Mal mit Karl Rahner in Konflikt in einer spannungsreichen Affäre, die mit der Universität München zusammenhing. Als 1979 der sich in den Ruhestand zurückziehende Professor Heinrich Fries zu ersetzen war, stellte eine Berufungskommission der Katholischen Theologischen Fakultät eine Liste von drei der Präferenz nach geordneten Kandidaten zusammen. Wie erfordert, wurde diese Liste dem bayerischen Erziehungsminister, Professor Hans Maier, vorgelegt, der, der Präferenz von Kardinal Ratzinger entsprechend, nicht den Spitzenkandidaten Johannes Baptist Metz, sondern den an zweiter Stelle stehenden, Heinrich Döring, ernannte. (Maier überging später auch den Spitzenkandidaten für einen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität, Theodor Maas-Ewerd, und ernannte an dessen Stelle Reiner Kaczynski.) Rahner veröffentlichte am 16. November 1979 einen heftigen Protestbrief, worin er das versteckte Veto Ratzingers kritisierte. Er behauptete, Ratzinger habe sich deshalb gegen Metz gesperrt, weil dieser sich für die politische Theologie einsetze. Ratzinger antwortete darauf in einem offenen Brief, worin er den Entscheid verteidigte, der seines Erachtens auf angemessenen pädagogischen Gründen beruhe[23].

Schluß

Läßt sich auf einen Theologen vom Format Joseph Ratzingers der Begriff Neokonservatismus anwenden? In mancher Hinsicht wäre dieser Ausdruck wohl eine verwunderliche Mißbenennung. Ratzinger ist ein Theologe, der sich in der klassischen Theologie des Westens gut auskennt, der für Kollegialität und Liturgiereform eingetreten und für seine Aufgeschlossenheit für die Orthodoxie des Ostens bekannt ist. Er war über den negativen Einfluß der Kräfte des Erzbischofs Lefèbvre stets besorgt. Der Begriff Neokonservatismus würde nur dann auf ihn zutreffen, wenn man darunter die spezifische Auffassung dieses Theologen über die Pastoraltheologie verstände und seine Überzeugung, daß von den Theologen, die von der Strukturreform in der Kirche fasziniert sind, vieles vom Evangelium übergangen wird, oder wenn man seine Betonung des Gebets, des Gottesdienstes, der Selbstverleugnung in diesen Begriff fassen wollte.

Ratzingers Theologie war stets eng auf die Verkündigung bezogen; ein Band seiner gesammelten Aufsätze trägt denn auch den Titel «Dogma und Verkündigung». Er bemerkte einmal: «Es war eine unerhörte Wende, als Abälard die Theologie aus dem Raum des Monasteriums und der Kirche in den Hörsaal und damit in die akademische Neutralität übertrug.» Und heute sind wir so weit gekommen, «daß Theologie pur akademisch studiert werden kann wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient»[24].

Damit die Unrast, die zu Beginn der achtziger Jahre die katholische Kirche gepackt hat, sich legt, müssen diejenigen, die eine kritische Theologie, eine politische Theologie oder eine der verschiedenen Befreiungstheologien betreiben, sowie die, die auf dem Weg eines Konsenses in bilateralen ökumenischen Dokumenten sich für die Einheit der Kirche einsetzen, die Anliegen des Theologen Joseph Kardinal Ratzinger verstehen, dessen Ansichten denen des jetzigen Bischofs von Rom, Papst Johannes Paul II., so eng verwandt zu sein scheinen.

[1] Zu einer Bibliographie von Ratzingers Veröffentlichungen bis 1974 vgl. R. Tura, La teologia di J. Ratzinger: Studia Patavina 21 (1974) 145–182. Vgl. auch sein Interview mit D. O'Grady, The Ratzinger Round: Month 6 (1973) 409–412. Eine Beurteilung seiner Schriften findet sich in A. Fermet, Théologies d'aujourd'hui (Paris 1973) 93–135.

[2] Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Einsiedeln 1973), vor allem 17–51 und 61–67.

[3] Theologia perennis?: Wort und Wahrheit 15 (1960) 179–188.

[4] Freimut und Gehorsam in der Kirche: Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 249–266, Zitate 263. 265.

[5] Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung: Hochland 62 (1970) 301–313, Zitat 301, Anm. 2; übernommen in: Dogma und Verkündigung.

[6] Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (Köln 1966).

[7] «L'Osservatore Romano», Wochenausgabe in deutscher Sprache, 10 (1980) Nr. 3 vom 18.1.1980, S. 10.

[8] Der Katholizismus nach dem Konzil: Das neue Volk Gottes, aaO. 302–321, Zitat 303.

[9] Einführung in das Christentum (München 1968) 283. 286.

[10] Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen?: Glaube und Zukunft (München 1970) 107–125, Zitat 123.

[11] H.U. von Balthasar/Josef Ratzinger, Zwei Plädoyers (München 1971) 55–75, Zitate 57–58. 60.

[12] Was eint und was trennt die Konfessionen?: Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 171–177, Zitat 173.

[13] Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral: Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975) 44.

[14] Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 1.

[15] Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung ‹Mysterium Ecclesiae›: Int. kath. Zeitschr. 3 (1974) 56–63, Zitat 56.

[16] Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von ‹Gaudium et spes› im letzten Jahrzehnt: Int. kath. Zeitschr. 4 (1975) 439–454, Zitat 451.

[17] Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache 7 (1977) Nr. 13, 1. 4. 1977, S. 5 und 8.

[18] Erstbeichte vor der Erstkommunion: L'Osservatore Romano, ebd. Nr. 48, 2. 12. 1977, S. 8–9.

[19] Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche: Int. kath. Zeitschr. 7 (1978) 182–184.

[20] Widersprüche im Buch von Hans Küng: K. Rahner (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit (Freiburg i.Br. 1971) 97–116.

[21] Christ sein – plausibel gemacht: Theol. Revue 71 (1975) 353–364, Zitat 358. Eine weitere Bewertung des gleichen Buches unter dem Titel: Wer verantwortet die Aussagen der Theologie?: H.U. von Balthasar (Hg.), u.a., Diskussion über H. Küngs Christ sein (Mainz 1976) 7–18.

[22] Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970).

[23] Zu Rahners Einwänden vgl. Doctrine and Life 30 (1980) 34–39 = Publik-Forum, Nr. 23, November 1979.

[24] Was ist Theologie?: Int. kath. Zeitschr. 8 (1979) 121–128, Zitat 127–128.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MICHAEL FAHEY

1933 geboren, Jesuit, studierte in Löwen und Tübingen, wo er 1970 in der Theologie doktorierte. Er ist Professor der Ekklesiologie und Director of Graduate Studies am Department of Theological Studies der Concordia University, Montréal, Kanada, und Sekretär der Bilateralen orthodox/römisch-katholischen Gesprächskommission in Nordamerika. Er veröffentlichte «Cyprian and the Bible» (Tübingen 1971) und zusammen mit J. Meyendorff «Trinitarian Theology East and West» (Brookline/Mass. 1977) sowie eine Reihe von Aufsätzen über die Ekklesiologie und den Ökumenismus u.a. in Theological Studies, CONCILIUM, Journal of Ecumenical Studies, Het Christelijk Ooosten, ferner in neuester Zeit verschiedene Aufsätze über die Christologie Karl Rahners. Anschrift: Concordia University, 7141 ouest, rue Sherbrooke, Montréal (Québec), Kanada.

Jeffrey Kay

Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe?

Am Nationalkongreß von 1979 der American Academy of Religion in New York fand eine Zusammenkunft des *Seminar on Dialectics* statt, um über das Werk von Robert Doran, «Subject and Psyche: Ricœur, Jung and the Search for Foundations»[1] zu diskutieren. Die Reihe der jährlichen Seminarien war von Studenten des Professors Bernard Lonergan begonnen worden, und Doran selbst ist stark von Lonergan beeinflußt. Im Lauf dieses Seminars sagte Doran, er habe in seinem Buch die Grundlagen für eine neue systematische Theologie, für eine poetische Theologie, vorgelegt. Der einzige Theologe, von dem er sich denken könne, daß er an einer solchen Theologie bereits zu arbeiten begonnen habe, sei Hans Urs von Balthasar. Überraschenderweise wird so von Balthasar in engen Zusammenhang mit Leuten wie Jung, Ricœur und Lonergan gebracht. Auf diesen Zusammenhang spielt auch Leo O'Donovan an, wenn er schreibt: «Darin, daß er auf die Symbolik und Ästhetik besonders achtet, steht von Balthasar meiner Meinung nach heutigen Formen kritischer Theologie in mancher Hinsicht näher, als man allgemein annimmt.»[2]

Der Umschwung, der im heutigen religiösen und theologischen Denken vor sich geht, wird von einem breiten soziologischen Phänomen begleitet, das oft analysiert worden ist[3]. Die Bewegung hat einen denkerischen Ausdruck erhalten in der Zeitschrift «Parabola, Myth und the Quest for Meaning», die von der Society for the Study of Myth and Tradition in New York herausgegeben wird und deren fünfter Band nun vorliegt. Dieser Wandel in der katholischen Theologie tritt darin gewichtig zutage, daß Bernard Lonergan nun in seinem Werk «Method in Theology»[4] das Gefühl und die Symbolsprache als die Sprache des Gemütes wiederum stark betont, in schroffem Gegensatz zu seiner Betonung des intellektuellen Moments in «Insight»[5].

Ein wichtiger Anstoß zu diesem Umschwung wurde von Paul Ricœur gegeben am Schluß seiner «Symbolik des Bösen»[6]: «Das Symbol gibt zu denken». Darin beschreibt er unsere jetzige Situation wie folgt: «Die historische Stunde der Philosophie des Symbols ist heute die der Vergessenheit und der Restauration. Vergessenheit der Hierophanien, Vergessenheit der Zeichen des Heiligen, Verlust des Menschen selbst, insoweit er dem Heiligen gehört. Diese Vergessenheit, das wissen wir, ist das Widerspiel der gewaltigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren, die Bedürfnisse zu befriedigen durch die Meisterung der Natur mittels einer planetarischen Technik. Gerade in der Epoche, in der unsere Sprache genauer zu werden trachtet, eindeutiger, technischer mit einem Wort, geeigneter für jene integralen Formalisierungen, die sich ausgerechnet symbolische Logik nennen, in dieser Epoche des rationalen Denkvollzugs wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen von der Fülle der Sprache.» «Jenseits der Wüste der Kritik wollen wir aufs neue angesprochen werden.»[7]

Die Kritik hat die Grundlage zu dieser Restauration gelegt durch ihre Entmythologisierung der heiligen Texte, d. h. dadurch, daß sie das Historische und das Pseudohistorische voneinander abgrenzt; indem sie den Mythos als Erklärung auflöste, schuf sie Raum für den Mythos als Zeichen[8]. Sie bahnte den Weg zu einer zweiten Naivität, einer vermittelten Unmittelbarkeit, die «das nachkritische Äquivalent der vorkritischen Hierophanie» ist. Diese Verknüpfung von Glauben und Kritik entmythologisiert zwar, aber entmythisiert nicht. Obschon Ricœur von C. G. Jung als einem der Entmythologisierer spricht, würde er wahrscheinlich in der folgenden Aussage Jungs das Wort «entmythologisieren» in «entmythisieren» umändern und ihr dann beipflichten: «Wie will man da die Gestalt Christi ‹entmythologisieren›? Ein solcher rationalistischer Versuch würde ja das ganze Geheimnis dieser Persönlichkeit herauslaugen, und was übrig bliebe, wäre nicht mehr die Geburt und das Schicksal eines Gottes in der Zeit, sondern ein historisch schlecht beglaubigter religiöser Lehrer, ein jüdischer Reformator, der hellenistisch gedeutet und mißverstanden wurde – etwa ein Pythagoras oder meinetwegen ein Buddha oder ein Mohammed, aber keinesfalls ein Sohn Gottes oder ein

menschgewordener Gott.»[9] Jungs «Antwort auf Hiob» ist meiner Meinung nach ein ausgezeichnetes Beispiel für das, was Ricœur unter «zweiter Naivität» versteht, und weist eine tiefe Verwandtschaft auf mit der naiven, kindlichen Art, mit der von Balthasar mit Bibeltexten umgeht und sie anscheinend wörtlich nimmt.

Was von Balthasar bei Bultmann und vielen heutigen «liberalen» Theologen vermißt, läßt sich treffend formulieren als Unfähigkeit, «entmythologisieren» und «entmythisieren» auseinanderzuhalten. Sie sind nicht imstande, über die Wüste der Kritik hinaus zu dieser zweiten Naivität überzugehen. Sie gehen beständig darauf aus, den christlichen Mythos zu interpretieren, indem sie ihn begrifflich erklären, so daß man dann nicht mehr ersieht, daß der bekennende Christ gegenüber dem «anonymen Christen» etwas Bedeutsames voraushat. Manche «Liberale» neigen unabsichtlich zu dem hin, was Ricœur und von Balthasar als verkürzende Interpretationen bezeichnen, welche die symbolische Grundlage wegerklären. «Diese Interpretationen werden gern so ausgedrückt: Dieses oder jenes Symbol schien auf einem bloß erahnten oder vorweggenommenen Bezugsfeld etwas ganz Neues sagen zu wollen; wenn man alles reiflich überlegt, bedeutet das Symbol aber schließlich nur eine bestimmte Wunschposition, eine bestimmte Klassenzugehörigkeit, einen bestimmten Grad der Stärke oder Schwäche des Grundwollens. In bezug auf diesen wahren Diskurs wird der symbolische Diskurs gleichbedeutend mit illusorischem Diskurs.»[10] Wie von Balthasar dargelegt, ist sogar Rahner zu sagen bereit, daß gewisse christologische Aussagen im Neuen Testament damals nicht irrig waren, heute aber irrig geworden sind[11]. Liberale Theologen haben das Gespür für eben das verloren, was Ricœur zufolge vom Symbol als «etwas ganz Neuem» intendiert wird.

Solche verkürzende Interpretationen liegen, wie Ricœur behauptet, «in der Linie der semantischen Zielsetzung, die für die spekulative Ordnung charakteristisch ist. Jegliche Interpretation zielt darauf ab, den semantischen Entwurf, der durch die metaphorische Aussage gezeichnet worden ist, wieder in einen zur Verfügung stehenden Verständnishorizont zurückzuversetzen, der begrifflich zu meistern ist.» Dies führt jedoch zur «Zerstörung des Metaphorischen durch das Begriffliche.» Ricœur ruft deshalb nach einer Interpretationsweise, die metaphorisch und begrifflich zugleich ist. Eine solche «will einerseits die Klarheit des Begriffs – andererseits sucht sie die Dynamik der Bedeutung zu bewahren, die der Begriff aufhält und fixiert... Die Metapher ist darin lebendig, daß sie den Schwung der Einbildungskraft in ein ‹Mehr-Denken› auf der Ebene des Begriffs einbettet. Dieses Ringen um ‹Mehr-Denken› unter der Führung des ‹belebenden Prinzips› ist die ‹Seele› der Interpretation.»[12]

Während von Balthasar die begriffliche Seite der Interpretation weniger liegt (er gibt zu, daß Rahner der viel größere spekulative Denker ist[13]), erinnert er die Liberalen unablässig an die zentrale Bedeutung der metaphorischen Seite, für die er ein ganz besonders feines Gespür hat.

Auch noch in anderer Hinsicht scheint von Balthasar ein Gegengewicht gegen die Liberalen zu bilden. Ricœur spricht von der Polarität in der Interpretation als von einem hermeneutischen Zirkel: «Das Glauben, um zu verstehen, das auch ein Verstehen, um zu glauben, ist.»[14] Als Liebhaber Anselms zeichnet sich von Balthasar im ersteren aus, während sich die Liberalen im letzteren auszeichnen. Eine nachkritische Hermeneutik hat «ihre Voraussetzungen auseinanderzulegen, sie als das Geglaubte auszusprechen, das Geglaubte als Einsatz ins Spiel zu bringen und dann zu versuchen, den Einsatz ins Verstehen einzuholen. Eine solche Wette ist ganz das Gegenteil einer Apologetik, die den Anspruch erheben würde, die Reflexion ohne Hiatus vom Wissen auf das Glauben zuzubewegen; eine durch das Symbol in Gang gebrachte Philosophie verläuft im umgekehrten Sinn gemäß einem im wesentlichen anselmischen Schema.»[15]

Die epochale Bedeutung einer solchen nachkritischen Interpretation tritt vielleicht am klarsten in folgender Behauptung Ricœurs zutage: «Sonach wäre die Aufgabe des vom Symbol geleiteten Philosophen, das Zaubergehege des Selbstbewußtseins zu zerreißen, das Privileg der Reflexion zu stürzen. Das Symbol gibt zu denken, daß das *Cogito* ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivität wäre sohin eine zweite kopernikanische Wende.»[16] In dieses «Zaubergehege» lädt nach von Balthasars Auffassung Rahner uns ein, wenn er uns aufruft, schneller zu einer «Rezeption der Aufklärung» in die heutige Kirche zu schreiten[17]. Vielleicht wird von Balthasars Sinn für Symbolik behilflich sein, die heutige Theologie von der Versuchung abzuhalten, gerade zu der Zeit, da das nichttheologische Denken im Begriff ist, eine zweite koperni-

kanische Wende in eine nachkritische Hermeneutik zu vollziehen, sich in die Aufklärungshermeneutik zu engagieren[18].

C. G. Jung und H. U. von Balthasar

Doran wies auf eine Verwandtschaft von Balthasars nicht nur mit Ricœur, sondern auch mit C. G. Jung hin. 1956 schrieb von Balthasar: «So ist grundsätzlich nichts einzuwenden gegen eine Forschung, die die Phänomenologie der natürlichen Religionen betreibt im Lichte einer totalen philosophischen Anthropologie: soweit die Forschung C. G. Jungs wirklich das ist und nicht etwa die Leugnung jeder echten Transzendenz und deren Reduktion auf rein psychologische Kategorien, kann sie als fruchtbar und notwendig angesehen werden.»[19] 1961 griff er Jung an, weil dieser «des Menschen Bezogenheit auf die echten Bilder des Seins, ja Bilder Gottes, zu seelischen Archetypen verflüchtigt und erniedrigt, mit denen man ‹therapeutisch› ‹fertig wird›, weil sie angeblich nichts weiter sind als Verfaßtheiten des Kollektiv-Unbewußten»[20].

1974 nun gibt von Balthasar in dem Aufsatz, nach dem sein Buch «Pneuma und Institution»[21] betitelt ist, einen bemerkenswerten positiven Hinweis auf Jung. Er bezieht sich auf die Jungschen Begriffe «Anima» und «Animus», um seine Behauptung zu stützen, daß Männer ihre Weiblichkeit und Frauen ihre Männlichkeit integrieren müssen. Obschon gegenüber den Unzulänglichkeiten, die der Jungsche Anima-Begriff aufweist, schwere Vorbehalte anzubringen sind[22], so kann doch kein Zweifel bestehen, daß dieser geradezu im Herzpunkt der Psychologie Jungs liegt. Dieser spricht in erster Linie zu erwachsenen Männern des Westens, die er als vorwiegend extravertiert[23] und deshalb seelenlos schildert. Eine seiner Veröffentlichungen trägt den Titel «Mensch und Seele» (in der englischen Ausgabe «Modern Man in Search of a Soul – Der moderne Mensch auf der Suche nach einer Seele»), der sein Hauptanliegen treffend wiedergibt. Für Jung ist die Seele feminin und der Mann von der Frau abhängig, die ihm behilflich sein muß, seine Seele, seine Weiblichkeit zu finden. Von den Frauen schreibt er: «Die Frau mit ihrer der männlichen so unähnlichen Psychologie ist (und war stets) eine Quelle der Information über Dinge, für die der Mann keine Augen hat. Sie kann ihm Inspiration bedeuten; ihr dem männlichen überlegenes Ahnungsvermögen kann ihm nützliche Warnung geben, und ihr aufs Persönliche orientiertes Gefühl vermag ihm Wege zu zeigen, die seinem persönlich wenig bezogenen Gefühl unauffindbar wären.»[24]

Obschon es sehr fraglich ist, wie genau diese Behauptung auf sämtliche Frauen zutrifft, so liegt darin doch eine treffende Schilderung dessen vor, was die Kultur des Westens am meisten bewunderte, wenn sie vom «Fraulichen» sprach. Die Anima ist derjenige Aspekt des Weiblichen, der ein männliches Ego zur Individuation führt, indem er zwischen ihm und dem Kollektiv-Unbewußten vermittelt[25]. Erich Neumann zufolge ist die Anima «die bevorzugte Trägerin des Wandlungscharakters (des Weiblichen). Sie ist das Bewegende und zur Wandlung Treibende, dessen Faszination das Männliche zu allen Abenteuern der Seele und des Geistes, des Tuns und des Schaffens in der Innen- und Außenwelt drängt, verführt und ermutigt.»[26] «Die Anima bereitet dem Ich-Helden – wie z. B. in unendlich vielen Märchen – eine ‹Prüfung›, die er zu bestehen hat...»; sie zwingt «zur Anspannung, Veränderung und Steigerung» der Persönlichkeit.»[27] «Es ist die dem Bewußtsein und dem Ich nächste Figur, die das Weibliche in der männlichen Psyche annehmen kann.»[28]

Es besteht eine offensichtliche Verwandtschaft zwischen Jungs Interesse an der Anima und dem zentralen Interesse von Balthasars an der Rolle Marias, über die Jung des öfteren als ein Bild der Anima spricht. Maria ist die lautere Seele der Kirche, deren aktive Bereitschaft und Empfänglichkeit es Christus ermöglichte, sich vollständig zu offenbaren. Als lebendige Verwirklichung des christlichen Glaubens als ganzen, der ein von Grund auf weiblicher Akt ist, stellt Maria das Verhaltensmuster für alle Christen dar.

Seine Einsicht in die weibliche Natur, will sagen in den Anima-Charakter des christlichen Glaubens, holte von Balthasar bei Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, aber auch stark bei Adrienne von Speyr, von der er gesagt hat: «In Basel war die Sendung Adriennes von Speyr (die ihrer Bücher wegen für die christliche Leserschaft nicht länger eine Unbekannte bleiben darf) für mich entscheidend. Was Ignatius für seine Zeit angestrebt hatte, wollte ich fortan mit dem Säkularinstitut; das harte Opfer (des Verlassens des Jesuitenordens), das der Übertritt verlangte, wurde von der Gewißheit begleitet, derselben Idee trefflicher zu dienen. Es war Adrienne von Speyr, die mir aufzeigte, wie Ignatius von Johan-

nes erfüllt wird, und die damit für das meiste, was ich seit 1940 veröffentlicht habe, den Grund legte. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch voneinander zu trennen; sie bilden die beiden Hälften eines einzigen Ganzen, das eine einzige Gründung zu seinem Zentrum hat.»[29] Dieses Bekenntnis und dazu die gemeinsame Gründung eines Säkularinstituts für Frauen, die Veröffentlichung von 31 Büchern von ihr und die Abfassung eines Buches über sie zeigen, wie wichtig diese Frau für sein Verhältnis zur Anima war und für wie wichtig er sie für die Kirche von heute in ihrem Verhältnis zur Anima ansieht[30]. Er spricht oft von Maria als der *anima ecclesiastica* und von der Verwandlung des Christen in eine *anima ecclesiastica*, in eine Seele, die Kirche geworden ist.

Wie bedeutsam der Anima-Aspekt des Weiblichen für von Balthasar ist, tritt in den Aufsätzen «Pneuma und Institution» und «Kenose der Kirche»[31] klar zutage. Diese Aufsätze zeugen auch von seiner zweiten Naivität, seiner Fertigkeit als nachkritischer Interpret – eine Fertigkeit, die Jung besaß und die verlangt, eine mehr weibliche Intuition und Glaubenshaltung mit einer männlichen Befähigung zu Kritik und Spekulation zu verbinden.

Der Aufsatz «Pneuma und Institution» beginnt mit einer Erörterung des Versuchs, von zwischenmenschlichen Beziehungen, namentlich von der ehelichen Beziehung, auszugehen, um Licht auf das Trinitätsgeheimnis und sodann auf die Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche als Institution zu werfen. Er nennt diesen Ansatz «naiv» und «einfältig»[32]. Die zwischenmenschliche Beziehung verlangt von jedem der beiden Partner eine Haltung «von Fülle und Leere zugleich» «in einer untrennbaren Gesamthaltung, die gleichzeitig aktiv und passiv ist, sich aktiv um die bestmögliche Passivität bemüht». Dies wird am besten mit erotischen Kategorien beschrieben, wobei «die primäre ‹Erfahrung› eine ‹weibliche›» ist: «eine solche des Durchbrochen- und Bestimmtwerdens, um sich dann seinerseits – ‹männlich› – bestimmend äußern zu können.» Jeder Partner muß eine zugleich männliche und weibliche Haltung in sich bergen, und es kommt nicht darauf an, wer die Initiative ergreift. Die Frucht der erotischen Vereinigung wird stets unerwartet, wird «das Unverhoffte» sein, das geheimnisvolle, unerhörte Geschenk eines neuen personalen Wesens. Diese Beziehung ist der reziproken männlich-weiblichen Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn analog, die Frucht bringt im Heiligen Geist. Die Ausgießung des Geistes bildet eine Parallele zu Christus in der Spendung seines Fleisches und Blutes an seine Braut, die Kirche[33].

Christus und Maria enthalten in sich zugleich Männlichkeit und Weiblichkeit. Daß die Mann/Weib-Beziehung zugleich himmlisch und irdisch ist, wird glänzend zum Ausdruck gebracht, wenn von Balthasar im Anschluß an Origenes das Bild der Sophia als des himmlischen Jerusalem entwirft. Er wendet die Aussage der Genesis und des Epheserbriefes, wonach der Mann Vater und Mutter verläßt, um seinem Weib anzuhangen, auf den Sohn an, der den Vater und das himmlische Jerusalem verließ, um sich mit seiner Braut, der Kirche, zu verbinden[34].

Um das Symbol der Geschlechterpolarität innerhalb der Trinität und zwischen Christus und der Kirche zu wahren, spricht sich von Balthasar gegen die Weihe von Frauen zu Priestern aus. Weil Petrus und die Zwölfe einerseits und Maria andererseits zwei verschiedene Aufgaben in der Kirche haben und weil die Sendung Marias eine breitere, umfassendere ist, würden die Frauen eine bedeutsamere, symbolische Funktion für eine weniger bedeutsame aufgeben, falls sie zu Priestern geweiht würden. Ein solcher Umschwung würde die Mißachtung des Weiblichen in unserer heutigen Kultur noch verstärken[35].

Man könnte darin leicht eine Rationalisierung vermuten, um Frauen von Machtpositionen in der Kirche auszuschließen. Ein Hinweis darauf, für wie wichtig indes von Balthasar die Frau in der Kirche hält, findet sich in einem Aufsatz von A. Peelman, der die Ordination von Frauen von den Schriften von Balthasars her rechtfertigt[36]. Vielleicht liegt der Grund für die Gegnerschaft von Balthasars gegen weibliche Amtspriester darin, daß er nicht mehr, wie früher, zwischen maskulin und männlich, feminin und weiblich konsequent unterscheidet. Er spricht eindringlich davon, wie in der Trinität, Christus und Maria das Weibliche durch das Männliche repräsentiert wird, aber es widerstrebt ihm, in diesen Wirklichkeiten Frauen das Männliche repräsentieren zu sehen. Der eigentliche Grund scheint für ihn weniger darin zu liegen, daß Christus und die zwölf Apostel Männer waren, sondern mehr in seiner Einsicht, wie notwendig es ist, daß in unserer übermaskulinen Kultur das Weibliche in seinem Anima-Aspekt klar repräsentiert wird.

Diese Einsicht bildet den tiefsten Grund seiner

Kritik gegenüber liberalen Theologen[37]. Wie Ricœur deutlich sagt, wurzelt die Tendenz, bei einer kritischen Hermeneutik stehenzubleiben und nicht zu einer nachkritischen weiterzuschreiten, d. h. die Tendenz, Symbole wegzuerklären, darin, daß die moderne Kultur es unterläßt, sich den Anima-Charakter des Weiblichen anzueignen. Statt als konservativ wäre von Balthasar treffender als kompensatorisch und vielleicht gar als prophetisch zu bezeichnen.

[1] Washington 1979.
[2] God's Glory in Time: Communio (engl. Ausg.) 2 (1975) 268.
[3] Jacob Needleman, New Religions (Garden City 1970); Robert Wuthnow, Experimentation in American Religion: the New Mysticisms and their implications for the Churches (Berkeley 1978); Robert Ellwood, Alternative Altars, Unconventional and Eastern Spirituality in America (Chicago 1979).
[4] London und New York 1972.
[5] London und New York 1967.
[6] Freiburg/München 1971.
[7] Ricœur ebd. 397.
[8] Ebd. 401.
[9] Antwort auf Hiob: C. G. Jung, Gesammelte Werke XI (Zürich 1963) 438, Abschn. 647.
[10] P. Ricœur, La métaphore vive (Paris 1975) 383.
[11] Neue Klarstellungen (Einsiedeln 1979) 47.
[12] P. Ricœur ebd. 383–384.
[13] Herder Korrespondenz 30 (1976) 75.
[14] P. Ricœur, Symbolik des Bösen, aaO. 403.
[15] Ebd. 406.
[16] Ebd. 405.
[17] Neue Klarstellungen, aaO. 44–45.
[18] Zur nachmodernen Epistemologie vgl. Gregory Bateson, Mind and Nature: A Necessary Unity ((New York 1980).
[19] Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien 1956) 117.
[20] Herrlichkeit, Bd. I, Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961) 481.
[21] Institution und Gemeinschaft (Einsiedeln 1974) 209.
[22] Vgl. James Hillman, Anima I and II: Spring 1973–1974.
[23] Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: C. G. Jung, Gesammelte Werke VII (Zürich 1964) 211, Abschn. 303.
[24] Ebd. 207, Abschn. 296.
[25] Vgl. Ann Belford Ulanov, The Feminine in Jungian Psychology and Christian Theology (Evanston 1971) 232.
[26] Erich Neumann, Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten (Olten/Freiburg i.Br. [3]1978) 46.
[27] Ebd. 47.
[28] Ebd. 49.
[29] Communio (engl. Ausg.) 2 (1975) 219.
[30] Barbara Albrecht, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. 1 (Einsiedeln 1972); H. U. von Balthasar, Erster Blick auf Adrienne von Speyr (Einsiedeln 1968).
[31] Pneuma und Institution, aaO. 119–132. 201–235.
[32] Ebd. 202, Anm. 1.
[33] Ebd. 206–208. 216–222.
[34] Ebd. 124.
[35] Frauenpriestertum?: Neue Klarstellungen, aaO. 109–115.
[36] Church in the Light of the Christ Event: Eglise et Théologie 9 (1978) 169–207.
[37] Die Spiritualität Teilhard de Chardins: Wort und Wahrheit 18 (1963) 339–350.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JEFFREY KAY

Dr. theol. (Universität Basel) ist Associate Professor für Religionsstudien an der St. Thomas University von Fredericton (Kanada). Er veröffentlichte: Theological Aesthetics, The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar (Bern/Frankfurt 1975); Aesthetics and a posteriori Evidence in Balthasar's Theological Method: Communio (engl. Ausg.), 2 (1975) 289–299. Er lebt mit seiner Familie in Fredericton. Anschrift: Religious Studies Department, St. Thomas University, Fredericton, New Brunswick, E3B 5G3, Kanada.

Vorwort

David Power

Zeiten des Feierns

Als wir für dieses Heft von CONCILIUM das Thema «Zeiten des Feierns» wählten, hatten wir damit keine philosophischen oder theologischen Absichten. Das Heft sollte keine Philosophie oder Theologie der Zeit bringen. Unser Anliegen war eher pastoral. Demnach beschäftigen sich die Aufsätze dieses Heftes mit den Zeiten, an denen Menschen tatsächlich feiern wollen, und nicht mit irgendeiner idealen Vorstellung oder mit irgendeinem prototypischen Muster der Feier. Die vorliegenden Aufsätze wollen erklären und kritisch reflektieren.

Die verschiedenen Gründe zum Feiern von Festen

Sie geben, grob gesagt, vier Gründe oder Komplexe von Gründen an, weshalb eine bestimmte Jahreszeit, ein bestimmter Tag oder eine bestimmte Stunde Anlaß zu einer Feier werden. Bedingt durch die konkrete Kultur, den Glauben oder die Umstände, kann der eine oder der andere Grund überwiegen, sie können aber in der Praxis nie völlig voneinander getrennt werden.

1. Ein erster Grund ist einfach die Tradition oder die Gewohnheit, die relativ unbefragt und problemlos befolgt wird. Es ist dann durchaus möglich, daß eine Kirche oder eine Theologie eine offizielle Begründung für die Existenz eines Festes geben, die aber oft kaum eine Rolle in der konkreten Motivation der großen Masse der Feiernden spielt oder ihnen gar nicht bewußt ist. Das scheint zum Beispiel bei der Sonntagspraxis oder der Weihnachtsfeier vieler Christen, frommer und nicht so frommer, der Fall zu sein. Dann besteht die große Gefahr, daß religiöses Brauchtum kommerziell oder auf andere Weise manipuliert wird. Religiöses Feiern kann dann für fragwürdige soziale Ziele entfremdet werden.

2. Der zweite Grund liegt in der Natur. Völker, die der Natur nahe stehen, finden in den Zyklen des Tagesablaufes, der Jahreszeiten und der astronomischen und anderer Phänomene Anlaß zur Feier. Es ist leicht, in diesen Zyklen einen Symbolismus zu entdecken, der religiöses Verhalten begründet oder beeinflußt und für den man sogar in einem technischen Zeitalter das Gespür nicht völlig zu verlieren braucht. Man kann ohne den Wechsel der Jahreszeiten die Entstehung des jüdischen und des christlichen Kalenders nicht verstehen. Der Rhythmus des täglichen Gebets folgt der Abwechslung von Licht und Finsternis.

Man kann nicht behaupten, daß dieser kosmische Symbolismus dem jüdischen oder dem christlichen Fest die eigentliche Bedeutung gebe. Wenn man aber ein Fest verstehen will, muß man auf die konkrete Motivation derjenigen achten, die es feiern. Es ist die Kultur eines Volkes, die zu bestimmten, durch den Rhythmus der Natur vorgegebenen Zeiten Feste entstehen läßt. Die Kirche hat sich in ihrem Kalender und in ihrem täglichen Gebet diese allgemein menschliche kulturelle Gegebenheit zu eigen gemacht, auch wenn sie in ihrem theoretischen Lehren an der historischen Einmaligkeit und nichtzyklischen Bedeutung der gefeierten Ereignisse festhält. Beispiele dafür sind die Sonntage und das Osterfest als Erinnerung an die Auferstehung.

Die Kirche hat in den ersten Jahrhunderten aus pastoralen Gründen verschiedene zyklische heidnische Feste zu christlichen Gedenktagen Christi oder der Märtyrer und Heiligen umgedeutet. Das Volk aber übernahm nicht nur gerne den neuen christlichen Inhalt, es hielt gleichzeitig fest an den alten, natürlichen Symbolen und am Brauchtum dieser Feste. In der Frömmigkeit des Volkes vermischt sich beides. Auch heute noch kann man zum Beispiel feststellen, wie wichtig in manchen Gegenden noch immer bestimmte Bräuche im Zusammenhang mit Feuer und Wasser am 24. Juni, dem Fest des heiligen Johannes des Täufers, sind. Zum Vergleich sollte man dazu die Predigten des heiligen Augustinus zu diesem Fest lesen, in denen er dem Volk seine heidnischen Neigungen vorwirft.

3. Feste haben drittens ihre Ursache im Leben der Familie und begleiten oft solche wichtigen Schwellen und Zeiten des Lebens wie Geburt, Pubertät, Heirat und Tod. Verschiedene Sakramente knüpfen an diese entscheidenden Augenblicke und Übergangszeiten an, obwohl natürlich die Feier dieser Ereignisse sich nicht auf die religiöse Zeremonie beschränkt. Im Familienleben gibt es allerdings auch noch andere Anlässe zum Feiern als die Wendepunkte des Lebens. So

hängt in unserer Zeit die Beliebtheit von Weihnachten als dem volkstümlichsten Fest des kirchlichen Kalenders nicht zuletzt davon ab, daß es von den meisten als wichtiges Familienfest gefeiert wird.

4. Der vierte Grund zum Feiern, der besonders das christliche und das jüdische Fest charakterisiert, ist ein historisches Ereignis, dessen am Fest gedacht wird. Besonders das Pascha Christi, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung, steht auf einmalige und unvergleichbare Weise in der Mitte des christlichen Kalenders und prägt auch außerhalb des Ostertriduums Riten, Gebete und Feste. Aber auch andere Ereignisse werden im christlichen Festkalender gefeiert, die entweder das Leben Jesu und das Geheimnis, das er für die Christen ist, oder Leben und Sterben der Heiligen betreffen. Die Feier historischer Ereignisse birgt allerdings auch bestimmte Gefahren in sich. Im Laufe der Jahrhunderte nahm der christliche Kalender Feste auf, über deren Wert und Bedeutung man streiten könnte. Wir meinen hier nicht so sehr die Feier des einen oder anderen Heiligen, dessen historische Existenz zweifelhaft ist, als die Tatsache, daß die Kirche militärischer Siege mit einem kirchlichen Fest gedenkt, oder daß Ereignisse wie Wunder und Erscheinungen, die einer verelendeten Bevölkerung einen Lichtblick und einen Trost in ihrer Armut bedeuteten, zum Anlaß eines Festes gemacht wurden, weil man damit rechnete, dadurch die Bevölkerung gewinnen zu können. Man kann verstehen, wenn die Kirche ihre Geschichte und ihren Kampf mit der Geschichte Christi verbinden will. Man sollte sich dann aber fragen, ob nicht eine falsche Geschichte mit religiöser Bedeutung und entsprechendem Wert ausgestattet wird und welche Folgen eine solche Feier haben kann.

Mögliche Fragen bezüglich des christlichen Festes

Ausgehend von diesen vier unterschiedlichen Gründen oder Komplexen von Gründen für die Wahl einer bestimmten Zeit als Anlaß und Gelegenheit eines christlichen Festes, muß man zu einer Reihe von Fragen übergehen, die tatsächlich in der einen oder der anderen Form in diesem Heft von CONCILIUM behandelt werden.

1. Man kann zuerst pragmatisch und nüchtern fragen, was die Gläubigen feiern wollen, wenn sie feiern, da die offizielle kirchliche Begründung und Theologie eines Festes nicht unbedingt eine Antwort auf diese Frage bringen. Unter den Aufsätzen, in denen dieses Heft eine Antwort zu geben versucht, weist der Aufsatz von Potel auf den oft beträchtlichen Unterschied zwischen den Vorstellungen der Geistlichen und denen der Gläubigen bei der Feier der Riten hin, die die Wendepunkte im Leben begleiten. Eicher weist nach, daß mit dem christlichen Sonntag eine Idealvorstellung von der menschlichen Arbeit betont wird, die im Widerspruch steht zu dem Ereignis, das dieser Sonntag ursprünglich verkündigen sollte. Aubry erklärt uns, wie wir von der Sprache des Volkes lernen können, wenn dieses in seinen eigenen Riten seine Wahrnehmung der eigenen Situation in der Geschichte und der Gesellschaft zum Ausdruck brachte.

2. Wegen der unterschiedlichen Zeiten, an denen sie in der christlichen Liturgie erscheinen, mußte den Lebenssymbolen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, seien sie dem Leben des Menschen oder der Natur entnommen. Dies hat für Ostern und andere Feste praktische Folgen, denn obwohl sie in den verschiedenen Teilen der Welt am selben Tag gefeiert werden, fallen sie dort in unterschiedliche Jahreszeiten. Auf einer mehr theologischen Ebene muß die wichtige Frage nach dem Unterschied zwischen zyklischer und historischer Zeit gestellt werden. Chupungco behandelt all diese Aspekte ausdrücklich, in den Aufsätzen von Talley und Dalmais, von Duch und Aubry werden sie angeschnitten. De Vogüé behandelt die Symbolik, die in einem täglichen Gebetsrhythmus gegeben ist.

3. Ein anderes Thema ist, daß der Mensch in seinem Leben auf einen bestimmten Rhythmus angewiesen ist und gleichzeitig ihm gegenüber eine bestimmte Freiheit braucht. De Vries zum Beispiel zeigt, daß der israelitische Sabbat ursprünglich im Dienste der Freiheit des Menschen stehen und diese feiern sollte, daß er aber von der Priesterschaft für ideologische Ziele manipuliert wurde. Eicher ermutigt uns zu der Frage, wie entfremdend der Sonntag und das Wochenende in der modernen Gesellschaft geworden sind und wie tyrannisch die Unfreiheit und der soziale Druck, die mit ihnen einhergehen, sein können. Diese Frage mündet in die weitere Frage, ob die Christen an diesem Tag noch tatsächlich den Tag des Herrn heiligen. In seinem Aufsatz über den täglichen Gebetsrhythmus in den Klöstern formuliert de Vogüé allgemeine Grundsätze über Nutzen und Grenzen regelmäßig eingehaltener Zeiten in der christlichen Feier.

4. Man kann an dem Unterschied zwischen dem allgemeinen Kalender der Kirche und verschiedenen Regionalkalendern nicht vorbeigehen. Talley und Dalmais zeigen, daß örtliches Brauchtum, örtliche Zeiten, Feste und Riten öfters denen zugrunde liegen, die heute im allgemeinen Kalender Aufnahme gefunden haben. Das Osterfest scheint das einzige jährlich wiederkehrende Fest des Herrn zu sein, das man von Anfang an auf ein bestimmtes Datum festlegen wollte, und auch dann gab es Unterschiede, wie dieses Datum berechnet werden sollte. Der Unterschied zwischen Weihnachten im Westen und Epiphanie im Osten geht auf die regionalen Unterschiede in der Art und Weise zurück, auf die man jahreszeitliche und vor- und nichtchristliche Gegebenheiten in dem christlichen Kalender berücksichtigte. Weiter ist es evident, daß, wenn es um die Gedenktage der Heiligen geht oder um Ereignisse, die für eine bestimmte Gegend von besonders hoher religiöser Bedeutung, in anderen aber kaum unmittelbar relevant waren, es wichtig ist, einen eigenen Ortskalender zu haben. Zudem zeigt Chunpungco in seinem Aufsatz, daß auch dann, wenn ein Fest überall am selben Tag gefeiert wird, dennoch die der Natur entnommene Symbolik eines solchen Festes unter unterschiedlichen klimatischen Bedingungen unterschiedlich interpretiert wird. Wenn man dann trotzdem bei einem solchen Fest am allgemeinen Kalender festhalten will, sollten wenigstens die Riten und Gebete im südlichen Teil der Welt nicht in unmittelbarem Widerspruch zu den dortigen Gegebenheiten stehen. Mehr Unterschiedlichkeit in diesen Riten und Gebeten zwischen den beiden Hemisphären wird dann unumgänglich.

5. Man muß die Tatsache feststellen und kritisieren können, daß die Feier abstrakter Inhalte und Ideale sehr oft zu einer Reduktion der christlichen Symbolik und zu einer Verarmung des christlichen Feierns führt. In der Vergangenheit konnte man diese Tendenz schon bei solchen Festen wie Fronleichnam und dem Herz-Jesu-Fest beobachten. Heute sind es Themen wie Friede, Gerechtigkeit, Kommunikation..., um die herum ein Gottesdienst aufgebaut wird. Einigen Gruppen gelingt es immer hervorragender, jede Gelegenheit zu nutzen, um immer mehr Worte und Gedanken über das neu entdeckte Thema zu produzieren. Rennings geht auf diese Tendenz ein, die sehr viel mit der von Duch erwähnten Versuchung des Westens zu tun hat, Logik und Rationalität überzubetonen, so daß Dogma und Moral zu den wichtigsten und oft fast einzigen Bestandteilen der Religiosität werden.

6. Eine andere wichtige Frage dieses Heftes ist, wie die für die christliche Feier ausgewählten Zeiten und wie die Riten, die eine bestimmte Weise der Wahrnehmung der Zeit zum Ausdruck bringen, zu der gesellschaftlichen Erfahrung und Wirklichkeit in Beziehung stehen. In seinen Gebärden und in seinem Verhalten, in seiner Art zu feiern, in den Zeiten, wann es seine Feste veranstaltet, und in den Ereignissen, deren es gedenkt, bringt das Volk zum Ausdruck, wie es seinem Gefühl nach um es selbst in der Gesellschaft und der Geschichte bestellt ist. Eicher geht darauf in seinem Aufsatz über den Sonntag ein. Wenn der Sonntag ursprünglich weder im Judentum noch in der heidnischen Welt noch in der Urkirche, in der freilich die Christen an diesem Tag zur Feier ihrer Befreiung im Herrn zusammenkamen, ein Ruhetag war, wie kommt es dann, daß er doch zu einem solchen wurde? Wie spiegeln die Fragen, die über die Feier des Sonntags, ihre Berechtigung oder ihre heutige Unzweckmäßigkeit in der modernen Gesellschaft gestellt werden, die herrschenden moralischen Vorstellungen dieser Gesellschaft und das eigene Verständnis, das die christlichen Gemeinschaften von der Zeit haben, wider?

Ebenfalls zu dieser Frage nach der Beziehung zwischen Liturgie und Gesellschaft gehört der Aufsatz von Aubry, an dem viele Leser beim ersten Lesen wegen der Tatsachen, die er berichtet, und wegen der Fragen, die er stellt, vielleicht Anstoß nehmen werden. Es ist aber ein sehr wichtiger Aufsatz. Der Autor weist auf verschiedene Möglichkeiten hin, die Geschichte wahrzunehmen und zu interpretieren, und auf verschiedene Formen des Zeitverständnisses, die nicht nur gleichzeitig nebeneinander bestehen, sondern auch miteinander in Konflikt geraten können. Er erinnert daran, daß die Kirche auch dann, wenn die Armen ihre eigenen Möglichkeiten bewahren, ihre Erfahrung der Geschichte zu artikulieren, Herrschaft legitimieren und absegnen kann. In seinen Überlegungen über die Ereignisse in Nicaragua in den letzten Jahren stellt er die wirklich wichtige Frage, wie ein christliches und gläubiges Volk in unserer Zeit die politischen Geschehnisse, an denen es Anteil hat, am Horizont einer Geschichte, die auf Christus hin geöffnet ist, verstehen und dann auch die

günstigen Ereignisse dieser Geschichte feiern kann. In bezug auf das Israel der Vergangenheit zweifelt ja niemand daran, daß es das Recht hatte, seine politische Geschichte im Licht seines Glaubens zu interpretieren.

Aufbau des Heftes

Dieses Heft bringt zuerst drei Aufsätze mit grundsätzlichen Betrachtungen über die Wahl der Zeiten für die liturgischen Feiern. Es folgen sieben andere Aufsätze, die sich mit besonderen Aspekten beschäftigen.

Man kann den Aufsatz von Simon de Vries als einen Bezugspunkt für das ganze Heft und als Schlüssel für das Verständnis der anderen Aufsätze betrachten. Die ersten Abschnitte mögen sehr technisch erscheinen, sie wollen uns aber zu grundsätzlichen Überlegungen hinführen. Der Autor zeigt uns verschiedene Verhaltensweisen gegenüber der Zeit in der Bibel. Sie beeinflußten die Wahl der Zeiten, an denen der Kult gefeiert wurde, und sie prägten das Verständnis, das das Volk von der Geschichte hatte. Diese Überlegungen helfen uns zu verstehen, was in der Christenheit geschieht, und werfen ein neues Licht auf viele pastorale Fragen unserer Zeit. In ihrer besten Form wird das jüdisch-christliche Verständnis der Zeit durch den Glauben an die Gegenwart des Herrn in der Geschichte geprägt. Die Ereignisse der Geschichte werden dann zu Zeiten und Orten, an denen die Heiligkeit dieser Gegenwart erfahren werden kann. Aber wie so oft in der menschlichen Geschichte und im Leben der Gesellschaft standen bestimmte Kräfte und Interessen einem solchen idealen Verständnis der Zeit und der Geschichte im Wege und änderten es ab. Das menschliche Verhalten gegenüber dem Kult wurde davon geprägt. Man wollte die Zeit objektivieren und manipulieren und verschloß sich den konkreten Anforderungen der eigenen Zeit. Man staunt darüber, wie hier durch die Jahrhunderte hindurch ähnliche Probleme wiederkehren. Der Mensch muß zum Beispiel die Zeit in Zeiteinheiten aufteilen, um sie in den Griff bekommen zu können, aber die Christen sollen auch vermeiden, im eisernen Regelmaß dieser Zeit eine Falle zu sehen, die die eigene Verantwortung verhindert: Sie sollen in der Zeit die je neue Chance und Möglichkeit wahrnehmen. Auch die Riten bringen ihrem Wesen nach die Ehrfurcht vor dem Heiligen zum Ausdruck, aber sie können allzu leicht als Versuch mißbraucht werden, Gott und seine Gegenwart zu kontrollieren und zu manipulieren. Was die Geschichte betrifft, ist es falsch, wenn man in der Meinung, sich so ernsthaft mit ihr auseinanderzusetzen, ihre Grenzen in einem transhistorischen Dualismus zu entdecken meint oder wenn man der Frage nach dem Ausgang der Geschichte mit einer einzigen, einfachen Antwort begegnet. Dagegen sollte man die Geschichte feiern in Offenheit dafür, daß jeder Tag und jedes Ereignis eine besondere Zeit der Offenbarung sein können, und in der Hoffnung, daß Gott in ihr zu unserem Nutzen durch Christus und in ihm weiterwirkt.

Im zweiten grundsätzlichen Aufsatz skizziert Thomass Tralley verschiedene Fakten aus der frühen Geschichte des kirchlichen Kalenders so, daß sie als Elemente für eine christliche «Heortologie», eine «Festkunde» des Christentums betrachtet werden können. Er weist auf die radikal neue Bedeutung hin, die die Zeit in Christus bekommt. Lluís Duch stellt dann eine Anthropologie des Festes vor und zeigt, wie darin ein bestimmtes Zeitverständnis zum Ausdruck kommt. Dies erlaubt es ihm, auf einige Aspekte in der heutigen Problematik der Manipulation der Zeit einzugehen. Er stellt einer Zeit, die man durch eine von Logik und Produktivität beherrschte religiöse Haltung heiligen will, eine Zeit gegenüber, in der man vor dem Angesicht Gottes lebt und seiner gedenkt.

In dem ersten der Aufsätze, die sich mit besonderen Themen auseinandersetzen, geht Anscar Chupungco auf den Symbolismus der Jahreszeiten und der Natur in seinem Bezug zum Christusereignis und auf die Wahl der Zeiten für die liturgischen Feiern ein. Iréné-Henri Dalmais zeigt dann besonders im Licht der Geschichte der östlichen Kirchen, wie verschiedene Regionalkalender und der Universalkalender einander beeinflußten und ergänzten. Peter Eicher untersucht die Stellung des Sonntags in der modernen industriellen Gesellschaft und macht einige Vorschläge, wie er für die christlichen Gemeinschaften, die auch ihre soziale Verantwortung ernst nehmen wollen, eine wahre christliche Bedeutung wiedergewinnen könnte. André Aubry beschäftigt sich im Rahmen des Konfliktes, der nicht nur wegen eines unterschiedlichen Verständnisses der Geschichte zwischen der Ersten und der Dritten Welt besteht, mit der Beziehung zwischen dem Feiern von Festen und dem sozialen Wandel in der Dritten Welt. Heinrich Ren-

nings zeigt, wie der Sinn des christlichen Festes ideologisch verzeichnet und ausgehöhlt werden kann, wenn abstrakte Themen vorherrschen und der historische Symbolismus dadurch praktisch völlig verschwindet. Julien Potel schreibt über die Feier bedeutender Ereignisse im Leben der Familie und über die kirchlichen Vorstellungen bezüglich solcher Ereignisse und ihrer Feier. Schließlich bringt Adalbert de Vogüé Gedanken über den täglichen Gebetsrhythmus im Leben der Mönche und über eine angebrachte Erneurung des Stundengebetes in der Kirche.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

Grundlegende Überlegungen

Simon de Vries

Das Verständnis der Zeit in der Bibel

I. Die Diskussion

Heute ist es überflüssig geworden, noch darüber zu diskutieren, ob in der Bibel ein eigenes Verständnis der Zeit, eine entsprechende Begrifflichkeit und Sprache bestehen, die anders sind als das Verständnis, die Sprache und die Begrifflichkeit in einem anderen, zum Beispiel im griechischen Raum. Kaum ein kompetenter Bibelwissenschaftler würde heute noch die Thesen von Thorleif Boman, John Marsh oder verschiedener Autoren in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament gegen die eingehende und vernichtende Kritik von James Barr[1] verteidigen wollen. Auch mit Hilfe der inzwischen bewährten Methoden der modernen Linguistik widerlegt man leicht die Meinung, daß die Bibel eine eigene sakrale Sprache besitzt. Das, was die Bibel von allen sonstigen literarischen Erzeugnissen unterscheidet, ist nicht etwa eine eigene biblische Sprache, sondern vielmehr der eigene *Umgang* der Bibel mit der vorhandenen Sprache. Dementsprechend sind es nicht die Worte, die die Bibel in bezug auf die Zeit verwendet, die einmalig sind, sondern es ist die biblische Sicht auf die Faktoren und Begebenheiten, die der Zeit ihre Bedeutung geben.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß man eine Liste von Worten aufstellen kann, die sich auf die Zeit beziehen und die für den Sprachgebrauch der hebräischen (AT) oder der griechischen Bibel (LXX, NT) typisch sind. Die wichtigsten Worte sind im Hebräischen: *ʿēt:* Zeit, rechte Zeit, im Plural: Umstände, Situation; *ʿattāh:* nun, jetzt; *mōʿēd:* bestimmte, verabredete Zeit, Festzeit; *jōm:* Tag, im Plural *jāmīm* = *ʿēt*, mit dem bestimmten Artikel *hajjōm* = heute; *regaʿ*: Augenblick; *ḳēṣ*: Ende, Äußerstes, Weltende; *ʾaḥᵃrīt*: Die Zukunft; *ḳedem*: die Vergangenheit; *ʿōlām, neṣaḥ, ʿad*: ferne oder unbestimmte Zeit. In der griechischen Bibel haben wir: *chrónos*: Zeit, Dauer; *nŷn*: jetzt; *heméra*: *sémeron*: heute; *kairós*: Augenblick, geeignete Zeit, entscheidende Zeit; *aión*: Zeitalter, *aiónios*: ewig. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, wobei die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, eine vermittelnde Rolle spielt, besteht darin, daß der griechische Begriff für Zeit, *chrónos* oder *aión*, auch als quantitativer Begriff interpretiert wird. Diese Verschiebung zu einer Meßbarkeit und Zerlegung der Zeit hin ist eine Folge des apokalyptischen Denkens. Allerdings lebt sowohl in der Septuaginta als im griechischen Neuen Testament im Wort *kairós* die qualitative Intensität des hebräischen *jōm* weiter.

Auch in der vielschichtigen Diskussion über die Bedeutung von Zeit und Geschichte für das Selbstverständnis und die Theologie des Christentums hat man versucht, ein christliches und ein nichtchristliches Verständnis der Zeit scharf voneinander abzugrenzen. Dabei konstruierte man solche Gegensätze wie eine «Geschichte Gottes» gegenüber einer «Geschichte der Menschen» oder eine Heilsgeschichte über oder neben einer profanen Geschichte oder ein lineares Zeitverständnis gegenüber einem zyklischen.

Quantitatives und qualitatives Zeitverständnis

Alle die erwähnten Versuche können heute kaum noch überzeugen. In meinem Buch Yesterday, today and tomorrow. Time and history in the Old Testament (Grand Rapids/London 1975) und in verschiedenen Aufsätzen habe ich ausgehend von der biblischen Terminologie im Zusammenhang mit dem Wort *jōm* ein differenzierteres Bild vom Zeitverständnis der Bibel zu geben versucht. Demnach kann man, wenn man wissenschaftlich verantwortlich arbeiten will und von einer ernsthaften, umfassenden linguistischen Methode ausgeht, nur ein mehr qualitatives von einem mehr quantitativen Verständnis des Phänomens der Zeit in der Bibel unterscheiden. In diesem Aufsatz werde ich auf diesen Unterschied eingehen. Ich hoffe, dabei zeigen zu können, daß das qualitative Verständnis der Zeit das wichtigere ist, daß es der biblischen Geschichtsschreibung zugrunde liegt und daß es in der biblischen Verkündigung, der Paränese, in dem biblischen Verständnis der Eschatologie und überall dort, wo der charismatische Impuls der Botschaft der Bibel sich zeigt und man sich über die *Heilsgeschichte* Gedanken macht, in den Vordergrund tritt.

Ich möchte dabei nicht behaupten, daß ein qualitatives und ein quantitatives Verständnis der Zeit immer unabhängig voneinander in unterschiedlichen Texten oder Schichten von Texten auftauchen. Vielmehr bedingen und ergänzen sie einander, und sie erscheinen oft zusammen in einem und demselben Text. Die Frage kann hier dann nur sein, welches Verständnis das wichtigere ist und der zentralen Aussage eines Einzeltextes oder auch der gesamten biblischen Tradition am nächsten steht. Ist es ein qualitatives oder ein quantitatives Zeitverständnis, das das Handeln Gottes in der Geschichte der Menschen am besten verstehen läßt und das dem Menschen hilft, im Bewußtsein, durch dieses transzendente Handeln Gottes herausgefordert und berufen zu sein, auf Gottes Initiative die geeignete und richtige Antwort zu geben?

Dabei betrachtet das quantitative Verständnis die Zeit als die Aufeinanderfolge von einander gleichwertigen und daher auch zählbaren Zeiteinheiten. Die Zeit ist demnach eine bestimmte Anzahl von Tagen, Monaten oder Jahren. Sie kann gemessen und abgeschätzt werden. Man kann auf mathematische Weise die Dauer einer Epoche und die Folge der Ereignisse schematisch und präzise darstellen. Zeit ist ein *quantum*, eine Größe, die benennbar ist und die man mit dem Raum vergleichen kann (und die, wie Einstein zeigte, nur eine Dimension des Raumes ist). Dagegen betrachtet ein qualitatives Verständnis der Zeit diese Zeit als die Aufeinanderfolge einmaliger, nicht miteinander vergleichbarer Ereignisse. In diesem Verständnis ist ein Tag nicht ein einzelnes Element in einer Reihe von Tagen, sondern ein Tag bekommt seine Bedeutung durch das, was im Laufe dieses Tages geschieht. Die Ereignisse eines Tages bestimmen das Verständnis und die Bedeutung dieses Tages. Ein Tag steht für sich selbst. Nicht die Reihe der Tage ist das Objekt der Wahrnehmung und des Interesses, sondern das, was der einzelne Tag bringt.

«jōm» und «ʿēt»

In diesem Kontext ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß in der Bibel das Wort *jōm*, sowohl was die Häufigkeit seines Vorkommens als seine literarische Funktion in den einzelnen Texten angeht, wichtiger und wesentlicher ist als andere Worte, die sich auf die Zeit beziehen, wie z. B. das Wort *ʿēt*. Auch wenn das Wort *jōm* ungenau oder in übertragenem Sinne gebraucht wird, bezieht es sich unmittelbar auf die Zeit. Dagegen deutet das Wort *ʿēt*, das meistens als «Zeit» übersetzt wird, zuerst auf eine bestimmte konkrete Situation. Nur ausgehend von einer solchen Situation, die ja in der Zeit situiert ist, bekommt *ʿēt* dann auch in zweiter Instanz eine auf die Zeit hinweisende Nebenbedeutung.

Wenn wir die verschiedenen Formen und Kontexte, in denen das Wort *jōm* vorkommt, näher betrachten, dann fällt es auf, daß das Wort und seine Formen weit häufiger in den prophetischen Büchern und in den erzählenden Teilen des Alten Testaments erscheinen als in den Weisheitsschriften oder in den apokalyptischen Teilen. Dagegen verhält es sich mit dem Gebrauch von *ʿēt* genau umgekehrt. Zudem hat das Wort *jōm* eine klare und eindeutige, scharf definierte Bedeutung. *ʿēt* bleibt dagegen unbestimmt und allgemein. Die zunehmende Vorliebe für das Wort *ʿet* und die entsprechende Abnahme der Verwendung des Wortes *jōm* weisen auf eine allgemeine Entwicklung der hebräischen Literatur hin, in der ein mehr geschichtliches und prophetisches Denken und Schreiben der Pflege der Weisheit und einer apokalyptisch ausgerichteten Geisteshaltung Platz macht. Sowohl die Weisheitsliteratur als das apokalyptische Schrifttum abstrahieren weitgehend von der Konkretheit und Situiertheit menschlicher Erfahrung, um allgemeine Aussagen über den Menschen und die kosmische Wirklichkeit, in der er lebt, zu machen. Es zählt für sie nicht so sehr das Einmalige, Einzelne, sondern das Katalogisierbare und abstrakt Feststellbare.

II. Die Objektivierung der Zeit

Um den Unterschied im Zeitverständnis, der uns hier interessiert, besser verstehen zu können, braucht man nicht von der Etymologie der Worte «qualitativ» (lat.: «qualis», wie beschaffen, was für ein...) oder «quantitativ» (lat.: «quantum», wieviel) auszugehen. Folgende Betrachtung kann hier viel eher weiterhelfen: Wenn etwas Ungewöhnliches, absolut Einmaliges sich ereignet, kann es von seinem Wesen her mit nichts verglichen werden, sonst wäre es nicht ungewöhnlich oder einmalig. Ein solches Ereignis verläßt den Bereich des Bekannten, des (immer) Gleichen: es ist die Offenbarung *«des anderen»*. Es kann sogar die Offenbarung des «ganz anderen», des *Heiligen* sein.

Der Mensch aber hält das (andere) kaum aus. Die Angst, die er bei der Begegnung mit dem absolut Einmaligen empfindet, versucht er zu bewältigen, indem er es in ihm bekannten intellektuellen Kategorien erklärt und einordnet: er fängt an, es zu vergleichen oder zu messen.

So können auch die Zeit und mittelbar auch die Ereignisse in der Zeit quantitativ gemessen werden. Dadurch geschieht eine Abstraktion, in der eine bestimmte Zeit nur auf der Basis der regelmäßigen oder wiederkehrenden Bewegung von Himmelskörpern (Sonne, Mond, Sterne...) und später auch von entsprechend konstruierten Kalendern und Meßgeräten mit einer anderen Zeit verglichen und im Lauf der Zeiten eingeordnet werden kann. Aber auch das qualitative Zeitverständnis beruht auf einer ähnlichen Aktivität des menschlichen Geistes, der eine bestimmte Erfahrung mit anderen, analogen Erfahrungen zu vergleichen sucht. Ein bestimmter Tag wird demnach entsprechend seinen Besonderheiten und Ereignissen eingeordnet. Dabei vergleicht der Mensch diesen Tag mit anderen Tagen, die ihm irgendwie ähnlich erscheinen. Dieser Prozeß vollzieht sich zuerst auf der analytischen Ebene des Intellekts und findet dann einen linguistischen Ausdruck auf der Ebene der Sprache.

Durch die Aktivitäten des Messens und Vergleichens können so schließlich alle Aspekte des Lebens und der Geschichte eingeordnet und daher auch auf bestimmte Weise vom Menschen kontrolliert werden. Jede einmalige historische Erfahrung des Absoluten und Unbedingten kann auf diese Weise identifiziert und katalogisiert werden, wird dadurch bedingt und in seiner Bedeutung relativiert und nivelliert. Nach Genesis 1 gehört es zum Wesen der schaffenden Tätigkeit Gottes, die Dinge zu (unter-)scheiden und zu benennen. Aber auch der Geist des Menschen geht auf dieselbe Weise vor in seinen Versuchen, die Realität zu verstehen, zu kontrollieren und zu gestalten.

1. Das Denken der Weisheit: Verstehen auf Basis der vergleichenden Analogie

Der Versuch, dadurch zu verstehen, daß man Analogien zwischen den Dingen sucht und feststellt, gehört wesentlich zum Vorgehen des Weisheitsdenkens. In seinen verschiedenen Formen sowohl im alten Nahen Osten als im Alten Testament will dieses Denken die Wirklichkeit immer dadurch bewältigen, daß es die vielfältigen Phänomene dieser Wirklichkeit in einem komplizierten Regelsystem zu erfassen versucht. Dieses Denken geht so von dem weitgehend unbewußten und instinktiven Optimismus aus, daß man durch die Anstrengung, eingehend, tief und erfassend verstehen zu wollen, Glück und Harmonie erlangen kann. Dort, wo die Realität vielfältig ist, sucht es Analogien. Es will für alle Gegebenheiten der Wirklichkeit den geeigneten Kontext finden, in welchem sie diese Gegebenheiten zusammenhängend verstehen kann. Jede einzelne Erfahrung wird deshalb mit allen anderen in Beziehung gebracht und hat darüber hinaus für alle ähnlichen Erfahrungen einen typischen Wert: sie ist im negativen oder im positiven Sinne beispielhaft, sie wird zum Maßstab, um andere Erfahrungen einzuschätzen und zu interpretieren.

Jetzt ist es aber für das Weisheitsdenken, wie es in der Bibel erscheint, typisch, daß es besonders die negative Seite der zeitlichen Erfahrung des Menschen betont. Die Weisheit macht verschiedene Anleihen bei der Sprache der israelitischen Geschichtsschreibung, die oft genug vom Unglück der einzelnen und von Katastrophen der gesamten Nation zu berichten hatte. So spricht auch die Weisheit an verschiedenen Stellen der Bibel von einem «Tag des Zorns» (Ijob 21,30; Spr 11,4), von einem «Tag des Unglücks» (Ijob 21,30), von einem «Tag des Kampfes und der Schlacht» (Ijob 38,23), von einem «Tag des Mordens» (Jer 12,3). Sehr oft findet man Verbindungen des Wortes *jōm*, besonders seines Plurals *jāmīm*, oder des Wortes *ʿēt* mit einem abhängigen Genitiv der Substantive *rāʿāh*, Böses, Übel, Verderben, und *ṣārāh* Bedrängnis, Not, Angst.

Sirach

Für Jesus Ben Sirach, den Autor des Weisheitsbuches, das man traditionell Ekklesiastikus nannte, bedeutet die traditionelle hebräische Lehre der Schöpfung, daß alles innerhalb eines großen Zusammenhangs der Zeit geordnet ist, in dem auch alles positiv zum Heil und zum Guten beiträgt: «Alle Werke Gottes sind gut, sie genügen zur rechten Zeit (griech.: hōra, hebr.: *ʿēt*) für jeden Bedarf. Man sage nicht: Dies ist schlechter als das. Denn alles ist zu seiner Zeit (griech.: kairós, hebr. *ʿet*) von Wert» (Sir 39, 33–34, vgl. auch V. 16–21). Danach empfiehlt Jesus Ben Sirach auch immer wieder ein Verhalten, das der jeweiligen Zeit entspricht, denn es gehört zum

Wesen der Weisheit, daß die Taten des Menschen auf die jeweiligen Anforderungen und Umstände der Zeit abgestimmt werden. Er warnt aber auch davor, daß jemand zu sehr in den konkreten Umständen einer bestimmten Zeit aufgeht, denn man darf nicht vergessen, daß die Umstände sich sehr schnell ändern können: «Vom Morgen zum Abend wechselt die Zeit, alles eilt dahin vor dem Herrn» (18,26). Denn Jesus Ben Sirach ist darum bemüht, die Souveränität Gottes über das menschliche Leben hervorzuheben. Darum möchte er das Bewußtsein für die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Zeit in der Form einer wachsamen Aufmerksamkeit stärken, die dazu führen soll, daß der Mensch gleichzeitig weiß, daß Gott die menschlichen Geschicke lenkt, und versucht, eine eigene freie, verantwortete und überlegte Antwort auf Gottes Heilswirken zu geben, die die bestmögliche unter den konkreten Zeitumständen ist.

Kohelet

Für Kohelet, den «Prediger», den Autor des Buches, das traditionell «Ecclesiastes» genannt wird, führt das Wissen um die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Zeit nur zur Resignation. Er ist zwar bereit anzuerkennen, daß der Schöpfer seine Schöpfung mit göttlichem Wohlwollen und vorsehendem Heilswillen gestaltet hat, aber da der Mensch unfähig ist, die unergründlichen Ratschlüsse Gottes zu erforschen, kann er für sich aus Gottes Schöpfungsordnung keine Orientierung für sein Wissen und Handeln ziehen: «Er hat die Ewigkeit in alles hineingelegt, doch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte» (Koh 3,11). Daher hat der Mensch kaum einen Vorteil, wenn er sich anstrengt (3,9), und so sollte er sich selbst mit dem Maß an Glück zufriedengeben, das Gott ihm während der wenigen Tage seines Lebens schenkt (vgl. 5,15–17).

Wenn Kohelet in 3,1–8 die verschiedenen Zeiten, die Verschiedenes bringen und verschiedene menschliche Reaktionen hervorrufen, aufzählt, dann erscheint ihm die Zeit nicht wie eine immer neue Chance, sondern wie eine immer neue Gefahr und Falle (vgl. 9,11–12). Es fällt auf, daß Kohelet viele der Zusammensetzungen, die man sonst mit dem Wort *jōm* in der Bibel so oft beobachten kann, vermeidet[2]. Die Tage der unterschiedlichen Individuen mit ihren je eigenen Geschicken haben für Kohelet viel von ihrer Bedeutung verloren. Ihn interessiert vielmehr ein abstraktes Muster von einander entgegengesetzten Situationen und Zeiten. Auf zwei Besonderheiten möchte ich hier hinweisen. Erstens erscheinen im Katalog von Koh 3,1–8 neben wichtigen und den Menschen sehr nahegehenden Ereignissen wie zum Beispiel Geburt und Sterben oder Frieden und Krieg auch solche trivialen Feststellungen wie, daß es eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen gebe oder wie das rätselhafte: eine Zeit zum Steinewerfen und eine Zeit zum Steinesammeln[3]. Dies geschieht, als ob Kohelet wirklich die Totalität der unterschiedlichen Möglichkeiten in der Realität umfassen wolle. Zweitens findet man außer für das Ende von v. 8 (eine Zeit für den Krieg und eine Zeit für den Frieden) für die Definition der unterschiedlichen Zeiten statt Substantiven nur Infinitive oder Infinitivsätze vor, die fast immer durch das Präfix *l^e* («um zu») eingeleitet werden. An allen anderen Stellen der Bibel wird durch die Konstruktion eines Infinitivs mit dem Präfix *l^e*, wenn diese nach dem Wort *ēt* (Zeit...) erscheint, eine Absicht zum Ausdruck gebracht, besonders die Absicht, etwas herbeizuführen, das noch nicht als solches gegeben ist[4]. Dies heißt, daß Kohelet einen Katalog aufführt, der nicht nur Ereignisse und Handlungsweisen angibt, wie sie regelmäßig festgestellt werden können, sondern der verschiedene Absichten, d. h. teleologisch orientierte Handlungsweisen, nebeneinander auflistet. Dadurch aber, daß völlig entgegengesetzte Zustände beabsichtigt oder bewirkt werden, daß absolute Gegensätze nebeneinander genannt werden, hebt sich jede Absicht und alles zielgerichtete Handeln auf. Dadurch aber scheint Kohelet das menschliche Wollen und Planen schließlich für radikal sinnlos und wirkungslos zu halten.

2. Die kultische Sprache als zyklische Quantifizierung

Obenstehende Bemerkungen reichen für die Darstellung der qualifizierenden Objektivierung der Zeit in der israelitischen Weisheit. Gegenüber dieser Weisheit war der israelitische Kultus mehr an der Zeit als *quantum*, als meßbarer Größe, interessiert. Daher werden zyklisch wiederkehrende Tage in einem liturgischen Kalender hervorgehoben. Ich will hier nur auf ein Beispiel für viele hinweisen. Levitikus 23 bringt im Rahmen eng verwobener und genau präzisierter Zeitangaben eine priesterliche Festordnung und ent-

sprechende Feiervorschriften. Es wird sehr viel Sorgfalt und genaue Formulierung darauf verwandt, im Text die Folge von Ritualen und Zeiten während des einzelnen Festes und zwischen den Festen eindeutig festzuschreiben. Was an jedem einzelnen Tag zu geschehen hat, ist aus der Sicht dieses Textes wichtig. Aber noch wichtiger und noch wesentlicher ist es, wann etwas getan werden muß. Aus diesem Text scheint man folgern zu dürfen, daß die israelitischen Priester eher ein quantitatives als ein qualitatives Verständnis der Zeit hatten und nach Auffassung des Textes auch haben sollten.

Diese Priester machten eine Theologie der Geschichte, in der diese Geschichte ihnen wesentlich als eine chronologisch geordnete Folge von Ereignissen und Zeiten erscheint. Man kann dieser Theologie zwar nicht jede religiöse Ergriffenheit absprechen, dennoch ist sie vor allem durch die praktischen Bedürfnisse und Aufgaben der Priesterschaft bestimmt. Sie war für die richtige Aufstellung des Kalenders und dann auch für die konkrete Befolgung der nach dem Kalender abgeleiteten Festzeiten und für die Beachtung und Ausführung der vorgeschriebenen Rituale verantwortlich. Am ersten Buch Henochs, dem Buch der Jubiläen und an den in Qumram gefundenen Schriften kann man ablesen, wie wichtig damals verschiedenen Kreisen in Israel die Frage des Kalenders war und wie intensiv die Diskussion über den richtigen Kalender geführt wurde.

Es sind daher diese Priester, die von spezifischen Zeitspannen und Perioden sprechen, die der Dauer der Zeit als quantifizierbarer Größe ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Wenn sie dann von einem bestimmten Tag oder von einer bestimmten Zeit reden, dann meinen sie die kultische Bedeutung und Funktion dieses Tages oder dieser Zeit. Natürlich achten gerade die Priester auf den unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Feste. Das bedeutet aber kaum ein Gespür für den Sinn und die Einmaligkeit des historischen Ereignisses, sondern man schätzte und wertete den einzelnen Tag, insoweit er im Kontext des gesamten Kalenders etwa als der Tag, an dem jährlich die Feier eines bestimmten Festes zu geschehen hatte, die Bedeutung der Aktualisierunt des zyklisch Wiederkehrenden hatte. Die Besonderheit der heiligen Tage und Zeiten wurde betont, nicht aber die Konkretheit einer nie sich wiederholenden konkreten Geschichte.

Eine solche Aktualisierung und Vergegenwärtigung des Heiligen entspricht dem Ideal der kultischen Religion. Man kann darüber streiten, ob dadurch nicht eine Rationalisierung eines mythologischen, oder sagen wir im Falle Israels eines quasimythologischen Prototyps der Vergangenheit geschieht. Um dies zu belegen, könnte man viele Beispiele anführen, aber keines ist so überzeugend wie der Text von Exodus 13,3–10, der in historisierend erzählender Form die Vorschriften für das mit dem Fest der ungesäuerten Brote, *maṣṣot*, verschmolzene Passahfest angibt. Demnach befahl Mose dem Volk *hajjōm hasseh*, «dieses Tages» (Nominalobjekt), wegen seiner historischen Bedeutung zu gedenken. Die Erinnerung aber an den Auszug aus Ägypten wird fast sofort schon in v. 3 durch das Verbot, an diesem Tag Gesäuertes zu essen, durchbrochen. Unmittelbar darauf folgt eine Vorhersage (mit Hilfe des participium praesens und des perfectum consecutivum), die den Übergang bildet vom vergangenen «seid ihr weggezogen» (aus Ägypten) zum künftigen «wenn der Herr dich in das Land der Kanaaniter ... geführt haben wird». Diese Vorhersage wird eingeführt durch die Zeitangabe *hajjōm*, an diesem Tag, heute, die die Brücke zwischen dem historischen Ereignis, dessen gedacht werden soll, und dem Tag des späteren Festes schlägt (vgl. V. 4–5). Dann wird V. 6–7 die Dauer des Festes (sieben Tage, mit besonderer Hervorhebung des siebten) genau bestimmt und das Verbot, Gesäuertes zu essen, erneuert. Der Text fährt V. 8–9 fort mit der Mahnung, an diesem Tag, *hajjōm hasseh*, dem Sohn die Bedeutung des Festes als Erinnerung an den Auszug zu erzählen und diese Erinnerung auch selber konkret zu pflegen. Der Text endet V. 10 mit der eindringlichen und nachdrücklichen Vorschrift: «Halte dich an diese Regel, Jahr für Jahr (*mijjamim jamima*, ‹von den Tagen zu den Tagen›, d. h. immer, in Ewigkeit) zur festgesetzten Zeit (*lᵉmōʿadāh*)», d. h. feiert immer das Fest an seiner unveränderten Stelle im Kalender.

3. Die Apokalyptik: quantitative Zukunftsspekulation auf der Basis eines quantitativen Dualismus

In beiden Traditionen, der literarischen der Weisheitspflege und der kultischen der Liturgie, die sich freilich auch literarisch niederschlägt, geschieht ein ähnlicher Übergang vom Einmali-

gen zum Universalen, der das Produkt eines intellektuellen Prozesses der Objektivierung ist. Wenn wir unsere Analyse noch weiter vertiefen, werden wir eine zusätzliche Gemeinsamkeit zwischen beiden Traditionen entdecken, die sie auch mit der Apokalyptik verbindet.

Man darf behaupten, daß einerseits der Mythos eines Festes, der im Ritual die Möglichkeit einer immer neuen Wiederholung und daher auch der Verewigung findet, und andererseits die Weisheit die Wirklichkeit der Erfahrung auf letzte Prinzipien reduzieren wollen. Der Mythos ist der Rückgriff auf einen Prototyp, der die ursprüngliche Vielfalt der Schöpfung in einem Brennpunkt zusammenfaßt. Die Weisheit ist die Suche nach einem verständlichen und ordnenden Zusammenhang in der vielgefächerten Erfahrung der Wirklichkeit. Zwar unterschied Israel sich dadurch von seiner Umwelt, daß es seinen Mythen historisierende Erzählungen unterlegte, aber in seinem Ritual bewahrte und respektierte es die Zeitlosigkeit des Mythos. Man muß allerdings anerkennen, daß Israel sich auch dadurch von seiner Umwelt unterschied, daß das schöpferische, die erfahrene Welt in ihrer Vielfalt letztlich erklärende Prinzip für Israel das persönliche Gesicht eines persönlichen Gottes bekam.

Was hat die Apokalyptik mit all dem zu tun? Man kann feststellen, wie Israel unter dem Eindruck der nationalen Katastrophen und der nationalen Bedeutungslosigkeit und Zerrüttung in den späteren Phasen seiner Geschichte durch die Arbeit seiner Denker und Seher dazu kam, die ursprünglich mythischen Bilder in die verschiedenen Formen des apokalyptischen Dualismus und der apokalyptischen Zukunftsorientierung und Zukunftsspekulation umzudeuten. Die nachexilische israelitische Literatur ist immer mehr von diesem Prozeß geprägt, der die bleibende Suche nach einem Prinzip ist, das Einheit und bleibenden Sinn stiften kann. Dieses Prinzip wird jetzt aber nicht mehr in einer mythischen, nachträglich historisierten Vergangenheit oder in einer idealisierten Gegenwart gesucht, sondern in einer Zukunft, die aber die historische Gegenwart durchdringt und die zudem eine solche qualitative Fülle besitzt, daß sie sich der normalen Folge der Geschichte entzieht und deshalb auch dieser gesamten Geschichte als übergeschichtliches Prinzip Bedeutung zu schenken vermag.

Die Apokalyptik versuchte, die Fülle der bestehenden Traditionen intellektuell aufzunehmen. Zu ihren Wurzeln gehören daher auch das frühere Denken der Priesterschaft und der Kult. Paul D. Hanson irrt sich deshalb diesbezüglich, wenn er mit aller Gewalt beweisen will, daß die frühere Apokalyptik gegen das priesterliche Establishment gerichtet ist[5]. Man kann ja den unmittelbaren Einfluß der «zadokinischen» Priesterschaft in verschiedenen apokalytischen Texten leicht wiedererkennen wie in Ezechiels Tempelvision, in den Nachtvisionen des Sacharja und in der späteren Theologie und den Vorschriften der außerbiblischen Texte von Qumram. Die Objektivierung zeigt sich hier allerdings mehr als Dualismus denn als Zukunftsspekulation, aber beide Aspekte rücken immer mehr zusammen.

Wie die Weisheitsspekulation holt auch die Apokalyptik in ihrer angestrengten Suche nach einem letzten Prinzip weit aus. Daher wäre es falsch, sich zu vorschnell von ihrer bizarren Sprache, ihren ausgefallenen Bildern und ihrer Grübelei, die alles heranzuziehen scheint, abstoßen zu lassen. Die Apokalyptik will ihre Neugierde nicht auf alles ausdehnen. Zwar stellt sie die verschiedensten Überlegungen an und bedient sich der verschiedensten sprachlichen Mittel, aber dies alles steht im Dienst der einen Suche nach dem einen endgültigen und schließlich einfachen Prinzip. In der bitteren Hoffnungslosigkeit des aprokryphen vierten Buches Esra verrät sich aber, wie sehr dieser Versuch zum Scheitern verurteilt war. Kohelet war verzweifelt, weil es für ihn in seiner Sicht keine wirkliche Geschichte, nur sinnlose Wiederholung gab. Der Schriftsteller des vierten Buches Esra verzweifelte, weil er trotz allem die Geschichte ernst nehmen wollte, aber nicht wußte, was er mit ihr tun sollte.

In diesem Sinn besitzt die apokalyptische Spekulation nicht die Normativität und Verbindlichkeit, die an sich der biblischen Eschatologie inhärent ist. Die Apokalyptik ist daher der biblischen Eschatologie nicht unmittelbar zuzurechnen. Sie wendet einen objektivierenden Prozeß der Reduktion auf die an sich qualitativ verstandene Zeit an. Dadurch meint sie innerhalb der Gegebenheiten der historischen Existenz einen transhistorischen oder metahistorischen Dualismus zu entdecken. Das erlaubt es ihr, die Gegebenheiten der historischen Existenz mit Hilfe eines quantifizierenden, periodisierenden Schemas zu ordnen und zu interpretieren, so daß daraus eine Zukunftsspekulation entsteht, die über die Geschichte hinaus einen letzten, endgültigen Sinn entdeckt, von dem auch die Bedeutung

der Geschichte bestimmt wird. Die Geschichte selbst endet demnach in einem weiterhin für immer festgelegten Zustand absoluter und endgültiger Vollkommenheit[6].

III. Die Wahrnehmung einer qualitativen, einmaligen Zeit

1. Die Geschichtsschreibung und die prophetische Eschatologie

Die Bedeutung der Einmaligkeit eines jeden der großen historischen Ereignisse wurde vor allem von den Trägern der charismatischen Tradition in Israel erkannt. Diese charismatische Tradition entstand in der frühen Zeit, als Israel zur Nation wurde, sie geriet nach der großen Zeit der Propheten fast in Vergessenheit, aber immer blieb die Hoffnung, daß sie in Jahwehs neuer Schöpfung erneuert werden sollte. Nach dieser Tradition ist die Zeit nicht die grenzenlose Dauer, in der jede menschliche Erfahrung schließlich unbedeutend wird und untergeht, sondern die Zeit gibt gerade der einzelnen Erfahrung des Menschen ihren Kontext, ihre eigene Bedeutung und ihre Richtung. Jeder Tag hat seinen eigenen Charakter. An jedem Tag kann Offenbarung sich ereignen. Jeder Tag bringt eine neue Chance, eine neue Möglichkeit, eine neue Verantwortung. An jedem Tag arbeitet der Mensch, an jedem Tag wirkt aber auch Gott. Diese Sicht der Zeit ist die wichtigste in der Schrift. Von ihr werden die Seiten des Alten und Neuen Testaments am meisten bestimmt.

Das Wesen dieser qualitativen, nichtobjektivierenden Wahrnehmung der Zeit besteht im Bewußtsein, daß Gott «vom Anfang bis zum Ende» etwas *getan hat und tut*. Demnach kann der eine Tag nicht einfach mit einem anderen verglichen oder neben ihm aufgereiht werden, sondern jeder Tag birgt eine transzendente Bedeutung in sich selbst, d. h. er kann wenigstens eine eigene Offenbarung von Gottes Willen und Heilsplan bringen. Jeder Tag trägt in sich die Möglichkeit, anders zu sein als die anderen Tage, nicht nur, weil er der Augenblick eines entscheidenden Ereignisses in der Geschichte des einzelnen Menschen oder der Völker sein kann, sondern auch, weil sich an ihm eine einschneidende Begegnung zwischen Gott und dem Menschen ereignen kann.

Die heilsgeschichtlich ausgerichtete Tradition in Israel gedenkt der Tage der Vergangenheit, an denen Gott in die Geschichte des Volkes rettend oder richtend eingriff. So erinnerte sie sich an den Tag von Israels Erwählung (Dtn 9,24; Ez 16,4f), an den Tag, an dem die Plagen über Ägypten kamen (Ex 10,13), an den Tag, an dem das Volk aus Ägypten herausgeführt wurde und das Rote Meer durchquerte (Ex 12,17), an den Tag, an dem dem hungernden Volk die Wachteln geschenkt wurden (Num 11,32), an den Tag, an dem man die Stiftshütte in der Wüste aufstellte (Num 9,15), an den Tag, als dem Volk am Horeb das Gesetz verkündigt wurde (Dtn 4,10), an den Tag des Sieges über die Amoriter (Jos 10,12). Viele Bibelstellen reden von dem größten Tag in Israels Geschichte, als Jahwe das Volk aus Ägypten herausführte (Ri 19,30; 1 Sam 8,8; 2 Sam 7,6; Jes 11,16; Jer 7,22; 11,4.7; 31,32; 34,13; Hos 2,17; Ps 78,42). Andere Bibelstellen erinnern an die Tage, an denen Israel gerichtet wurde (Num 32,10; Jes 31,15; 34,12; Hos 10,14; Obd 11,14; Sach 14,3; Ps 78,9; 95,8; 137,7; Klgl 1,12; 2,1; 1 Chr 28,6), aber auch an die Tage, an denen die Feinde Israels gerichtet wurden (vgl. «den Tag von Midian»: Jes 9,4). Es sollten aber auch neue Tage des Heiles und der Erlösung kommen für Israel (Hag 2,15.18f; Sach 4,10; 8,9), so wie es auch für den einzelnen Gläubigen in Israel Tage der Erleichterung, der Heilung und des Trostes gab, wie sie so oft in den Psalmen des Lobes und des Dankes gefeiert wurden (Ps 18,18; 20,2; 59,17; 77,3; 138,3; 140,8; Klgl 3,57). In dieser Perspektive kann man auch in der Zukunft immer wieder Tage, an denen Gott hilft, und Tage, an denen er straft, erwarten. Der größte solche Tag, an dem aus der Sicht des Christentums Gott richtete und rettete, war der Tag des Todes und der Auferstehung Christi (vgl. Joh 14,19–20).

Es ist sehr wichtig zu verstehen, daß die vorapokalyptische Eschatologie der Propheten in der Situation der jeweiligen Gegenwart und für sie dasselbe tun will, was die charismatische israelitische Geschichtsschreibung mit der Vergangenheit tut. Denn die Prophetie beurteilt die Zukunft nach dem, was sie über Gottes Taten in der Vergangenheit weiß, und das Unbekannte nach dem, was ihr bekannt ist. Diese Geisteshaltung findet man in der hebräischen Sprache selbst wieder, wenn man darauf achtet, wie sie die verschiedenen Dimensionen der Zeit zum Ausdruck bringt. Die Zeit hat für die Hebräer viel eher zwei als drei Dimensionen, denn ihre Sprache verwendet viel mehr als unsere westlichen Sprachen dieselben Worte, um sowohl Vergan-

genes als Zukünftiges zu bezeichnen: *ʿāz* und *bāʿēt hāhī* beziehen sich auf eine unbestimmte Zeit sowohl in der Vergangenheit als in der Zukunft; *hajjōm hahū* verweist auf einen bestimmten Augenblick (Tag), sei es in der Vergangenheit oder in der Zukunft; mit *ʿōlām* meint man eine Zeit, die entweder weit zurück in der Vergangenheit oder weit entfernt in der Zukunft liegt. Vergangenheit und Zukunft können auf analoge Weise verglichen werden, denn beide stehen sie in einer bestimmten, oft meßbaren Entfernung von *ʿattāh*, «jetzt», dem jetzigen Augenblick, oder von *hajjōm*, «dem (heutigen) Tag», und dieses «heute» ist schließlich der Orientierungspunkt für die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung.

Jetzt können wir verstehen, weshalb die israelitische Prophetie nicht von der israelitischen Geschichtsschreibung getrennt werden darf. Die heutigen Bibelwissenschaftler wissen viel mehr als ihre Vorgänger, wie viel die Prophetie in Israel der Geschichtsschreibung zu verdanken hat. Wir wissen heute, wie sehr die Propheten, die in der früheren historischen Kritik wegen der überraschenden, unerwarteten Neuheit ihrer Botschaft besonders bewundert wurden, inmitten ihres Volkes und dessen Situation standen und wie sie sich auf die Vergangenheit stützten, um Orientierung für ein verantwortliches Verhalten in ihrer Gegenwart und in der unmittelbaren Zukunft zu finden.

In diesem Licht sollte man auch die Frage nach der Bedeutung des «Tages von Jahwe» und überhaupt der gesamten biblischen Eschatologie neu stellen. Das Verwunderliche an Amos' Rede über den «Tag Jahwes» (5,18–20) liegt nicht in der Tatsache, daß es für Israel einen Tag Jahwes geben würde oder daß Jahwe kommen würde, sondern darin, daß ein solches Gericht für Israel eine Bedrohung bedeuten könnte. Israel erwartete auf alle Fälle einen entscheidenden Tag Gottes in der Zukunft, schon allein deshalb, weil es sich an viele, wichtige Tage der Vergangenheit erinnern konnte.

Diese Betrachtungen erlauben es uns, sowohl für die israelitische Geschichtsschreibung als für die prophetische Eschatologie dieselbe Vermutung auszusprechen, die allerdings keineswegs den eigenen Charakter von beiden und die jeweilige unmittelbare praktische Absicht verkennen will: beide haben dasselbe pastorale Ziel. Sie wollen in einem Augenblick der Krise das Volk Gottes wachrütteln, ihm Mut einsprechen, es aufrufen zur Umkehr und zu einem entschiedenen Handeln. Oder, wenn sie Gottes Heilswillen verkünden, sie wollen das Volk zu Vertrauen, zu Hoffnung und zu den richtigen Früchten der Umkehr und der Reue anhalten und anspornen. Mit anderen Worten: man kann die israelitische Geschichtsschreibung und die israelitische Eschatologie als Formen der Mahnung oder der Paränese betrachten.

2. Die deuteronomistische Paränese

Eine weitere Form solcher Paränese, die auch die Zeit in ihrem qualitativen Wert einzuschätzen weiß und darauf verzichtet, sie quantitativ zu objektivieren, ist die deuteronomistische Predigt.

Schon lange stimmen die Bibelwissenschaftler, die modernen Methoden gegenüber aufgeschlossen sind, darin überein, daß das früher lang umstrittene Buch Deuteronomium nicht in der Zeit des Mose, sondern erst viel später entstanden ist. Zudem wächst seit Albrecht Alt und Gerhard von Rad die allgemeine Überzeugung, daß dieses Buch nicht, wie Wellhausen dies meinte, im Südreich Juda unter der Regierung des Joschija (640–609) entstanden ist, sondern fast ein Jahrhundert eher im Nordreich Israel kurz nach dem Fall Samarias und dem entsprechenden Untergang dieses Nordreiches (722). Dabei ist es wichtig zu erkennen, daß das Buch die Frucht eines langen und komplexen Prozesses der Entstehung, der Komposition und der Redaktion ist, in dem nicht nur ein alter Kern, besonders die sogenannte deuteronomistische Gesetzessammlung (12–26[28]), und spätere redaktionelle Elemente unterschieden werden können, sondern in dem auch in der zentralen Paränese verschiedene Schichten[7], die jede für sich eine neue Situation der Konfrontation und der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen reflektieren, entdeckt werden können.

In der Perspektive des Buches Deuteronomium ist jedes «heute» von entscheidender, obwohl niemals von endgültiger Bedeutung. Dies bleibt in Übereinstimmung mit dem Zeitverständnis in Israels Geschichtsschreibung und Prophetie. So wie Gott sich in der Vergangenheit an verschiedenen entscheidenden Tagen mitgeteilt und den Menschen berufen und herausgefordert hat, so kann er sich auch am heutigen Tag mitteilen, und so erneuert er auch am heutigen Tag die Möglichkeit der Entscheidung. Gottes

Tätigkeit kann nicht auf eine einzige Zeit in der Geschichte eingegrenzt werden – das wäre ein deistisches oder doketisches Verständnis von Gott –, sondern jede Zeit kann die Zeit seiner Mitteilung und seines Eingreifens sein. Dementsprechend bringt auch jede Zeit dem Menschen die Möglichkeit, auf Gottes Initiative in verantworteter Weise zu antworten. Denn der Mensch soll auch dauernd das Bewußtsein bewahren, daß Gottes rettende oder richtende Tätigkeit auf das vorherige Verhalten des Menschen eingeht. In dieser Sicht entspricht es dem Wesen der Geschichte, daß Gott zwar immer souverän handelt; aber dieses Handeln ist nicht ein willkürliches Handeln in der Einsamkeit von Gottes Selbstherrlichkeit, sondern es bleibt in einer sehr engen Interaktion mit den Menschen, die zur Verantwortung berufen sind. Durch Gottes Begegnung mit den Menschen entsteht sozusagen ein Bund, in dem die Partner sich gegenseitig verpflichten.

Daher ist das Buch Deuteronomium die Frucht der immer erneuerten Mahnung, in der Gottes Wort dauernd aktualisiert wird und in der der Mensch unaufhörlich aufgerufen wird, das Leben und den Segen (Gottes) zu wählen.

Man kann hier die Frage nach dem *Sitz im Leben* dieses Buches stellen. Unter welchen Umständen und in welchem Kontext fand die deuteronomistische Predigt statt? In welchen Formen geschah sie, von welchen geistigen Voraussetzungen ging sie aus? Artur Weiser, Gerhard von Rad und andere waren der Meinung, daß in Israel ein Fest bestand, an dem jedes Jahr der Bund zwischen Gott und Israel feierlich erneuert wurde. Viele andere haben diese Theorie bestritten und darauf hingewiesen, daß keine einzige Stelle in der Bibel es erlaubt, die Existenz eines solchen Festes eindeutig anzunehmen. Dennoch ist es schwierig, die deuteronomistische Paränese ohne die Existenz eines solchen Festes zu erklären. Denn es muß einen formellen Rahmen gegeben haben, in dem das Volk sich als ein moralisch verantwortliches Volk vor dem Angesicht Gottes empfand und in dem eine in den Augen aller dazu bevollmächtigt erscheinende Persönlichkeit («Mose») diesem Volk Gottes Aufruf und Forderung vortrug. Anders können viele Texte gar nicht verstanden werden. Ob dieser formale Rahmen im Kontext einer liturgischen Feier gegeben war, könnte man vielleicht durch eine sorgsame Analyse des dem Deuteronomium sehr nahestehenden Textes von Ps 95 herausfinden. Dieser Psalm ist der Text einer Liturgie und sollte auch Modell für künftige Liturgien sein. In V. 1–5 ruft ein Priester oder ein sonstiger Liturg die Gottesdienstversammlung auf, Jahwe zu loben und zu preisen, weil er der Herr der Natur ist. In V. 6–7a bleibt er bei seiner Einladung zur Anbetung, der Grund der Anbetung ist jetzt aber die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk: V 7a bringt so das Bekenntnis des Bundes. V 7b und die folgenden Verse werden aber plötzlich Predigt und Mahnung, denn sie rufen dieselbe, durch den Bund Gott gegenüber verpflichtete Gottesdienstversammlung auf, «heute» – *hajjōm* – die Verpflichtungen des Bundes anders zu erfüllen, als das eine andere Generation zu einer anderen Zeit an einer anderen Stelle getan hatte: «Ach würdet ihr heute doch auf seine Stimme hören. Verhärtet euer Herz nicht wie in Meriba, wie in der Wüste am Tag von Massa!»

IV. Die Liturgie als Kompromiß und Synthese

1. Der Kult als Ort der Prophetie und der Mahnung

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Paränese in Israel einen eigenen Ort im formellen Rahmen der Liturgie hatte. Man könnte versucht sein, daraus abzuleiten, daß die Liturgie für jede Form der Paränese, wann und wo sie auch geschah, den geeigneten Rahmen abgab. Dies mag in einem bestimmten Maße sogar für die Predigt der Propheten gelten. Zweifelsohne fühlte jeder wirkliche Prophet sich frei, auch außerhalb der Umzäunung des Ortsheiligtums zu predigen, wenn er sich dazu berufen fühlte, aber wir wissen, daß es kultische Propheten gab, die sich gewöhnlich in diesen Heiligtümern aufhielten, und daß daneben jeder Prophet wenigstens das theoretische Recht hatte, in einem Heiligtum und zu den Besuchern dieses Heiligtums zu sprechen. Er konnte sogar gegen den konkreten Kult in einem Heiligtum auftreten, wenn dieser den Forderungen der Jahwereligion nicht mehr entsprach.

Wenn es daher zwar geschehen konnte, daß die Paränese, die zur Einhaltung des Bundes mahnen wollte, und die mündliche Predigt der Propheten auch außerhalb der Heiligtümer stattzufinden hatte, weil zum Beispiel die Propheten wegen ihrer nicht immer willkommenen Botschaft aus den Heiligtümern vertrieben wurden,

dann hatten doch sowohl die deuteronomische Paränese als die prophetische Predigt im Heiligtum und dort während der kultischen Feier der Liturgie einen legitimen Ort. Es ist heute allerdings schwer auszumachen, wie groß dieser Ort war, der ihnen eingeräumt wurde. Man kann zum Beispiel davon ausgehen, daß in der Liturgie des Tempels von Jerusalem, der immer mehr die lokalen Heiligtümer verdrängte, um schließlich der einzige legitime Ort für den Kult des Volkes zu sein, das Opferritual für weit wichtiger gehalten wurde als die mahnende Predigt.

Dennoch war es gerade die Erzählung oder die Rezitation der Heiligen Geschichte, die Paränese und die mündliche Predigt der Propheten, wo dasjenige bewahrt wurde, was das Wesen von Israels Religion ausmachte und sie von allen anderen unterschied: das Bewußtsein, das Israel im Rahmen der eigenen geschichtlichen Erfahrung von Jahwes Handeln in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft besaß. Die Opferrituale dagegen beruhten wesentlich auf einem quantitativ ausgerichteten Versuch, eine als zyklisch verstandene Zeit zu kontrollieren. Sie feierten daher das *Zeitlose* in Gott. Das aber, was *zeitgebunden* war, dem Wechsel der Zeiten zwar unterlag, aber dafür auch einmalig und unwiederholbar war, was Ort und Zeichen und Anlaß und Form der historischen Selbstmitteilung und Offenbarung Gottes sein konnte, das wurde in dem liturgischen Vortrag von Israels Geschichte, in der Paränese und in der Predigt der Propheten betont und in Erinnerung gebracht.

2. *Der Kult als Versuch der Manipulation Gottes*

Wie müssen wir dann Israels Kult einschätzen, wo ihn einstufen? Erstens kann man darauf hinweisen, daß sehr wenige Texte des Alten Testaments, aus denen eine qualitative Bewertung der Zeit spricht, unmittelbar und eindeutig dem Ritual der großen jährlichen Feste zugerechnet werden können. Zweitens aber sollte man bedenken, daß diese Feiern mit natürlichen Phänomenen zu tun hatten, mit den Zyklen von Sonne und Mond und mit dem Wechsel der Jahreszeiten. In einem bestimmten Maße waren sie aus vorjahwistischen, d. h. heidnischen Festen von Nomaden und Bauern entstanden und bedienten sich noch zum Teil des alten Festmythos. Das alte Passahfest der Nomaden, das sich mit dem agrarischen Fest der ungesäuerten Brote verbunden hatte, wurde bekanntlich zusätzlich dadurch historisiert, daß das Ritual in Zusammenhang mit der Befreiung des israelitischen Volkes aus Ägypten gebracht wurde. Dies wird nicht nur mit dem alten jüdischen Osterfest geschehen sein, aber gerade dieses Osterfest kann uns deutlich machen, wie sehr der Kult Israels ein Kompromiß war: die Erinnerung an ein historisch einmaliges Ereignis, wie dies die Befreiung aus Ägypten war, wird in einem kultischen Rahmen eingefangen. Man könnte sogar von einem Triumph der kultischen Institutionalisierung sprechen, denn das historisch Einmalige wird jetzt im Rahmen einer Liturgie wiederholbar und daher auch manipulierbar. Wenn der rettenden Tat Gottes durch ein sakramentales Ritual gedacht werden sollte, dann besteht die Möglichkeit, daß sie durch engstirnige Verteidiger der herrschenden Ordnung zur mechanischen Wiederholung umfunktioniert wird, deren einzige wirkliche Bedeutung in der Rechtfertigung der Existenz von Technikern besteht, die als einzige zur Ausführung der spezialisierten Vorschriften entsprechenden Wiederholung befugt sind. Dann wird das Göttliche im reibungslosen Funktionieren eines roboterhaft aufgeführten Kultes erstickt und, was noch schlimmer ist, dann wird der Mensch nicht mehr zu der historischen Verantwortung vor den Forderungen eines souveränen, allgegenwärtigen Gottes aufgerufen, sondern dann wird er beschwichtigt mit der falschen Sicherheit, daß Gott irgendwie durch die kultische Manipulation, die das Geheimnis der Priester ist, gebunden oder verpflichtet werden kann und so zu seiner Verfügung steht.

Einige mögen hierauf antworten, daß der Kult Israels in biblischen Zeiten niemals so weit heruntergekommen ist. Mag sein. Sicher aber ist, daß wenigstens in der ersten Zeit nach der Bildung der Nation viele Israeliten sich vom heidnischen Kult angezogen fühlten und dies gerade wegen der ihnen sich hier eröffnenden Möglichkeit, die Gottheit manipulieren zu können. Wie weit der offizielle Jahwismus einer solchen Versuchung unterlag, kann diskutiert werden. Allerdings gibt es wichtige Texte, in denen die Propheten den offiziellen Jahwekult anklagten. Amos wollte ihn vielleicht sogar abschaffen. Die Mehrheit der Propheten wäre aber damit zufrieden gewesen, wenn es ihnen gelungen wäre, ihn zu reformieren. Geschah es, weil sich der offizielle Jahwekult heidnischem Einfluß ausgesetzt hatte, daß sie so gegen ihn wetterten? Die be-

rühmte Tempelrede Jeremias (Jer 7) kann uns hier weiterhelfen. Während das Volk der Überzeugung war, das Gebäude des Tempels und das in ihm durchgeführte Ritual seien die Garantie dafür, daß Gott seinem Volk nahe bleiben und vor dem schlimmsten Unheil bewahren würde, wußte Jeremia, daß nur die Treue des Volkes gegenüber seinem Bund mit Jahwe ihm die Nähe und die Gunst Jahwes und dann auch den Tempel selbst als Symbol des Bundes und so auch der Nähe und der Gunst Jahwes erhalten konnte. Die Propheten wußten nur allzu gut, wie sehr der institutionalisierte Kult eine personalistische Religion ersticken kann. Sie waren der Überzeugung, daß Jahwe nicht durch irgendein Ritual gebunden und daß sein Handeln keineswegs auf einen bestimmten Ort oder auf eine bestimmte Zeit festgelegt werden kann, wie heilig sie auch erscheinen mögen. Gott handelt frei dort, wo er will, wann er will und wie er will. Und darüber hinaus: Gott waltet immer und überall. Die Prophetie ruft aber daher die Gläubigen auf, jeder falschen Sicherheit zu mißtrauen: Man sollte sich nicht auf die Tausende von Widdern, auf die «zehntausend Bäche von Öl» verlassen, sondern auf «nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen vor Gott» (Mi 6,6–8).

Diese Einsicht, nur in einem moralisch und sozial richtigen Leben vor Gott bestehen zu können, konstituiert die Religion Israels. Sie ging niemals völlig verloren. Sie wurde in der Erzählung und im Vortrag der Geschichte Israels eingeschärft und bewahrt. Sie bekam in der Predigt der charismatischen Tradition Israels immer neue, aktuelle Bedeutung. Sie gab Israel das einzige, was es nach dem Verlust des eigenen Landes, des Tempels und der gesamten politischen und religiösen Führung brauchte. Als Nebukadnezar 586 Jerusalem zerstörte und auch das Südreich Juda unterging und als Jerusalem unter Titus im Jahre 70 nach Christus ein zweites Mal zerstört, der Tempel ein zweites Mal vernichtet und das Volk wieder vertrieben wurde, da blieb dem Volk nichts anderes, worauf es sich hätte stützen können, als der nackte Glaube aus der Wüste. Mit Hilfe dieses Glaubens lernte das Judentum, die Grausamkeit der Geschichte zu überleben. Und auch im Christentum haben Gläubige trotz der Tatsache, daß dieses Christentum öfters der Versuchung unterlag, in einem perfekt institutionalisierten Kult eine falsche Sicherheit zu suchen, in ihrem Glauben allein Halt gefunden, als alles andere verloren war.

3. Relative Berechtigung des institutionalisierten Kultes

In der Forderung einer personalistisch verstandenen Religion, nicht auf Organisation und auf Institutionen zu vertrauen, besteht eine Spannung zu dem verständlichen und meistens legitimen Wunsch der Menschheit nach politisch und kulturell stabilen Systemen. Wenn konkrete Menschen, die zudem Gläubige sind, nicht in einem unberechenbaren Chaos leben wollen, können sie nicht ohne Formen der Institution, auch der religiösen Institution auskommen. Die praktische Frage heißt dann nur, wie innerhalb der Strukturen einer organisierten Gesellschaft und im Rahmen einer institutionalisierten Religion der charismatische Impuls persönlicher und sozialer moralischer Verantwortung nicht nur bewahrt werden kann, sondern auch, wie Institution und charismatische Spontaneität und Authentizität sich gegenseitig zum Wohl der Gesellschaft und der einzelnen in dieser Gesellschaft ergänzen und befruchten können. Israel stand zum ersten Mal vor einem solchen Dilemma, als die früheren Nomaden anfingen in einem ländlichen Raum, der aber sehr von der städtischen Kultur der umgebenden Völker bestimmt war, seßhaft zu werden. Israel wußte sich anzupassen und übernahm Techniken und kulturelle Errungenschaften der anderen Völker. Das bedeutete einen wesentlichen Fortschritt, aber nicht in jeder Hinsicht[8]. Israel übernahm in diesem Kontext auch die vormaligen Heiligtümer der Kanaanäer, es übernahm auch weitergehend die Priesterschaft dieser Heiligtümer, ihren Opferkult und sogar in gewissem Maße die alte Theologie, die mit all dem zusammenhing[9]. Jahwe wurde so von einem Gott der Nomaden der Gott des Kulturlandes. Israel stand vor einer noch ernsthafteren Herausforderung in seiner Geschichte, als es die Institution des Königtums und alles, was damit zusammenhing, der früheren Tradition vorzog, nach der das Volk in Zeiten der Not charismatische Persönlichkeiten als seine politischen Führer anerkannte. Jahwe, der Gott, der mit seinem Volk durch die Wüste gezogen war, bekam auf einem Hügel in Jerusalem, dem Zion, eine feste Bleibe, und der dort erbaute Tempel wurde, bis er im ersten nachchristlichen Jahrhundert endgültig vernichtet wurde und Jahwe

von diesem Augenblick an nicht mehr an einen festen Ort gebunden schien, als die Wohnstätte Jahwes betrachtet. Die nachexilischen Propheten zum Beispiel waren kaum fähig, sich vom Tempel, der damals doch in Trümmern lag, zu lösen. Sie eiferten dafür, daß der Tempel wieder aufgebaut würde, oder fanden eine andere, vergeistigte Form, um abzusichern, daß Jahwe seine Wohnstätte auf dem Zion wiederfinden würde. So malten sich die Schüler des Ezechiel einen neuen Tempel aus (Ez 40–48), der allerdings auch der Hoffnung auf ein neues Herz der Menschen (36,26) entsprach. Nach Maleachi (3,1 ff) würde Jahwe selbst kommen oder einen Boten senden, um den Skandal eines oberflächlich und formalistisch ausgeführten Rituals in dem nach dem Exil in Jerusalem neu aufgenommenen Kult zu beseitigen. In der Sicht des Propheten soll dieser Kult nicht abgeschafft, sondern gereinigt werden.

V. Das Neue Testament und das Christentum heute

1. Das qualitative Zeitverständnis des Neuen Testaments

Wir müssen uns fragen, ob der Haltung Israels gegenüber seiner Geschichte, die man im Alten Testament bezeugt finden kann, auch etwas Ähnliches im Neuen Testament entspricht. Es ist unsere Meinung, daß aus diesem Neuen Testament dasselbe qualitative, nichtobjektivierende Zeitverständnis spricht. Auch das Neue Testament geht auf die praktischen Bedürfnisse konkret glaubender Menschen und Gemeinschaften von Menschen und auf ihre Situation ein, es ist genau so historisch orientiert wie das Alte Testament und es will den Gläubigen moralische Orientierung geben. Zwar ist das Neue Testament naturgemäß von der unmittelbar vorhergehenden Zeit, sowohl von den letzten Phasen der Entstehung des Alten Testaments als von der Zeit danach, in der keine kanonischen Bücher mehr entstanden, beeinflußt. In dieser Zeit hatte die quantitative Zeitauffassung in der Weisheitsliteratur, in der apokalyptischen Spekulation, in der Gesetzgebung und in der Gerichtsbarkeit, im kulturellen und im politischen Leben der Gesellschaft und ihrer Institutionen eine immer größere Rolle gespielt. Dennoch prägt diese quantitative Zeitauffassung das Neue Testament nur am Rande.

Es stimmt zwar, daß das Neue Testament eschatologischer ausgerichtet ist als das Alte Testament. Dennoch hat diese Ausrichtung auf die Zukunft wenig mit der schließlich geschichtsfeindlichen Grübelei der Apokalyptik zu tun. Auch der Moralismus der Weisheitsspekulation mit ihren Rezepten und Gemeinplätzen oder die skrupelhafte Sorgfalt, mit der die Priesterschaft peinlich genau den richtigen Kult zu bestimmen suchte, sind im Neuen Testament gar nicht oder kaum zu finden. Das Neue Testament geht von dem festen Glauben aus, daß Gott wieder in der Geschichte gehandelt hat und daß er sein Volk, d. h. seine Kirche, aufruft, seine Verantwortung für die Zukunft der Geschichte im Vertrauen auf Gott und in Mitarbeit mit ihm auf sich zu nehmen. Die Kirche bekommt den Auftrag, das Evangelium in der Welt zu verkünden und so diese Welt für Gott (Christus) zu gewinnen. Die wichtigsten literarischen Teile des Neuen Testaments wollen entweder, wenn auch nicht im Sinne der modernen Historiographie, dennoch Geschichte schreiben (Evangelien, Apostelgeschichte), oder sie gehen als Briefe auf die konkrete historische Situation der Adressaten oder des Absenders ein. Die Frage wird dann relativ unwichtig, ob, wenn man zum Beispiel die Auffassung über den Glauben im Römerbrief und im Jakobusbrief vergleicht, in diesen Briefen des Neuen Testaments immer der Glaube auf die bestmögliche Weise zum Ausdruck gebracht wird oder ob das empfohlene moralische und gesellschaftliche Verhalten (z. B. der Frau) immer und überall als endgültig und christlich verteidigt werden kann. Es geht immer darum, daß die Gemeinde aufgefordert wird, in ihrer konkreten Situation auf Gottes rettendes Handeln in Christus so gut wie möglich Antwort zu geben. Dabei fällt es auf, daß verschiedene Stellen wie 2 Kor 6,1 ff und Hebr 2 in Form und Inhalt der Paränese des Deuteronomiums sehr nahe stehen.

Wenn wir überlegen, daß die literarischen Formen des Alten Testaments, die in der *heilsgeschichtlichen* Tradition entstanden sind und dort gepflegt wurden, auch dann, als sie an Gottes richtende und rettende Tätigkeit in der Vergangenheit erinnerten oder sie für die Zukunft voraussagten, gleichzeitig auf die moralische Verantwortung des Menschen hinweisen, dann kann man kaum annehmen, daß das radikale Vertrauen auf Christus, das im Neuen Testament vom Menschen gefordert wird, ihn von jeder eigenen Verantwortung und von jedem Gesetz dispensiert. Es wäre dann eine Verzeichnung der wesentlichsten Aussagen des Neuen Testaments,

wenn man meinen würde, die persönliche Annahme dessen, was Gott für uns in Christus ohne unser Zutun gewirkt hat, könnte für uns etwas anderes bedeuten, als daß wir versuchen, in Dankbarkeit und in einem Gehorsam gegenüber Gott, der sich in einem moralisch verantwortlich geführten Leben ausdrückt, auf Gottes Gnade und mit der Hilfe von Gottes Gnade zu antworten. Wenn die im Neuen Testament erzählte heilige Geschichte tatsächlich die Fortsetzung der im Alten Testament erzählten Geschichte über Gott und sein Volk sein soll, dann will das Neue Testament genauso sehr wie das Alte Testament das konkrete Leben derjenigen beeinflussen, denen es die frohe Botschaft von Gottes Heilshandeln verkündet. Wenn die Evangelien über das Leben Jesu erzählen, dann wollen sie dadurch ganz eindeutig etwas erreichen, d. h., dann haben sie eine paränetische Absicht, die sich nicht darauf beschränkt, den Glauben zu wecken, sondern die auch zu einem heiligen Leben, das dem Glauben entspricht, aufrufen will. Wenn wir Joh 20,31 lesen: «Diese (Zeichen) aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in meinem Namen», kann dann das Leben, das die Frucht des neuen Glaubens ist, anders sein als das Leben, von dem in Dtn 30,15 die Rede ist, ein Leben, das darin besteht, daß der Mensch in Freude seinen Teil der aus den Verpflichtungen des Bundes folgenden Verantwortung auf sich nimmt?

2. *«Priesterliches» und «nichtpriesterliches» Christentum*

Was hat das Christentum aus dem Erbe, das ihm in der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments anvertraut wurde, gemacht? Viele Christen – welcher Konfession auch immer – glauben unglücklicherweise, daß die Geschichtsschreibung des Alten Testaments für uns heute nichts mehr zu bedeuten hat, weil es dort um die Geschichte des alten Volkes Israel gehe und heute die Kirche ein anderes Volk, das neue Volk Gottes sei. Ihnen bleibt nur die Geschichte, die das Neue Testament erzählt, die ihr Denken und Tun orientieren könnte. Aber auch die Geschichte des Neuen Testaments wird allzu oft falsch verstanden. Ein priesterliches Christentum hat ein radikal anderes Verständnis des Christusereignisses, wie dieses auch definiert oder eingegrenzt wird, als ein nicht-priesterliches Christentum. Der Unterschied hat dabei sehr viel mit dem Verständnis der Zeit zu tun.

Ich möchte hier ganz kurz die *priesterliche Sicht auf das Christusereignis*, die wesentlich von einem quantitativen Verständnis der Zeit ausgeht, beschreiben. Demnach meint man am ewigen Leben durch den richtigen Vollzug der Sakramente und die vorschriftsmäßige Ausführung des Rituals Anteil zu haben. Durch das korrekte Einhalten der Liturgie würde die heilige Vergangenheit vergegenwärtigt in einem wiedergeschaffenen Christus – einem Christus, der nicht im religiösen Gedenken, sondern als metaphysische Substanz Wirklichkeit wird. Muß man hier nicht an dieselbe Reduktion des Zeitlichen zum Zeitlosen denken, wie wir sie in der kultischen Tradition des alten Israel festgestellt haben[10]? Es besteht hier ein himmelweiter Unterschied zwischen einer liturgischen Feier, die der Vergangenheit gedenken will, um die Gläubigen zu einem verantwortungsvollen Leben in der Gegenwart und in der Zukunft zu ermutigen, und einem Ritual, das die Vergangenheit und die Zukunft in einer zeitlosen Gegenwart einfrieren will und dabei auf den dringenden paränetischen Aufruf verzichtet, der der biblischen Mahnung eigen ist.

Die *nichtpriesterliche Sicht auf das Christusereignis* hingegen betont die qualitative Einmaligkeit dieses Ereignisses. Sie öffnet sich entschlossen den konkreten, empirischen und historischen Folgen, die dieses Ereignis für das Leben der Christen haben soll. Sie verzichtet nicht auf Mahnung und Ermutigung. Allerdings ist sie der Gefahr ausgesetzt, die Suche nach einem geeigneten Ritual, dem geeigneten Kult und der geeigneten Institution, die den persönlichen Impuls des Christentums nicht ersticken, für absolut unwichtig zu halten. Dabei könnte auch das Gespür für die transzendente Wirklichkeit der heiligen Vergangenheit verlorengehen. Das Handeln Gottes in der Vergangenheit darf genau so wenig auf die Ebene des persönlichen frommen Gemüts eingeengt werden wie zu einem sterilen Dogma erstarren. In *beiden* Fällen geht die Kraft, die von der Erzählung von Gottes Handeln in der Vergangenheit als Motivation für ein verantwortungsvolles menschliches Handeln in der Gegenwart und in der Zukunft ausgehen kann, verloren.

Wenn wir die Bibel richtig lesen, dann werden wir lernen, auf Gottes Handeln in unserer Zeit und in unserer Geschichte unsere menschliche

Antwort von Liebe und Treue zu geben. Gottes Handeln in der Zeit wird uns dabei in seiner qualitativen Dimension und Bedeutung erscheinen und uns ebenso der wiederholte und doch immer neue Anlaß sein für unsere Feier in Freude, Lob und Dank. Derjenige, dem es sowohl gelingt, sich der Einmaligkeit von Gottes Handeln in der konkreten Geschichtlichkeit des eigenen Handelns zu öffnen, als auch ein Leben lang immer neu in der Wiederholung der Feste die bleibende Bedeutung von Gottes Handeln zu feiern, versöhnt nicht nur in einer dynamischen Spannung die quantitative mit der qualitativen Dimension der Zeit, sondern er verwirklicht auch beispielhaft das Ideal der biblischen Frömmigkeit[11].

[1] Siehe vor allem J. Barr, The semantics of biblical language (Oxford 1961) und J. Barr, Biblical words for time (Naperville 1962).

[2] Vgl. S. de Vries, Yesterday, today and tomorrow. Time and history in the Old Testament (Grand Rapids/London 1975) 42–50.

[3] Die Textstelle fand in der traditionellen jüdischen Interpretation eine sexuelle Erklärung, die aber zweifelhaft erscheint, vgl. R. Gordis, Koheleth. The man and his world (New York 1968). Nach K. Galling, Prediger Salomo (HAT 18, Tübingen 1940) 94 sollten mit den Steinen Würfel gemeint sein, aber auch dies ist sehr unsicher.

[4] Vgl. Hos 10,12: *ʿēt lidrōš ʿet-YHWH;* Hag 1,2: *ʿet-bēt JHWH lᵉhibbānōt;* Hag 1,4: *ʿēt... lāšebet bᵉbāttēkem;* Ps 119, 126: *ʿēt la ᵃsōt la JHWH.*

[5] P.D. Hanson, The dawn of apocalyptic (Philadelphia 1975). Hanson geht sehr stark von soziologischen Überlegungen aus, um die «zadokinische» Priesterschaft als eine besitzende Klasse von den Apokalyptikern als Habenichtsen abzugrenzen. Um diese These aufrechterhalten zu können, muß er den Texten des Ezechiel und den nächtlichen Visionen des Sacharja ihre apokalyptische Eigenart aberkennen. Er wird dabei dem wichtigen Werk von O. Plöger, Theologie und Eschatologie (WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959) nicht gerecht, der auf wichtige Elemente einer dynamischen Spannung in der sehr heterogenen Bewegung rund um das Programm verschiedener Priestergruppen für die Restaurierung des Kultes nach dem Exil hinweist. Die Attraktivität der Argumentation Hansons liegt in der Tatsache, daß tatsächlich marginalisierte und verzweifelte Gruppen in der Apokalyptik einen Ausdruck für ihre Bestrebungen fanden. Er vergißt aber, daß in bestimmten Situationen auch Priester enttäuscht, frustriert und marginalisiert sein können. Zudem muß man auch mit einer Spannung rechnen zwischen der Ideologie einer Priesterschaft, in der sehr wohl auch die Eschatologie einen Platz haben kann – man denke an die Theologie des sogenannten Pentateuchdokuments P –, und der intellektualistischen Reduktion der Verallgemeinerung, Rationalisierung und Abstrahierung, die in jeder Institutionalisierung, auch in der des Kultes, stattfindet.

[6] Dies zeigt sich sehr deutlich in einem Text wie Sacharja 14, in dem «der letzte große Tag Jahwes vollgepropft wird mit allem, was sich irgendjemand nur erträumen kann, und dann ausgedehnt wird zu einer Zeit endloser Glückseligkeit»: vgl. S. de Vries, aaO. 308. Siehe dort auch S. 325 und 329 über den Gebrauch des Verbs *hjh* («sein») im Zusammenhang mit dem Ausdruck *hajjōm hahū.*

[7] Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (Rom 1963).

[8] Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (München ^{5}1966) 28–48 (48–81).

[9] Vgl. H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel (München ^{2}1962) 160ff.

[10] In der heutigen Diskussion über die Anwesenheit Christi in der Eucharistie fällt auf, daß die neuere römisch-katholische Theologie diesbezüglich in vielerlei Hinsicht der protestantischen Theologie nähersteht als der östlichen orthodoxen Auffassung von der Eucharistie. Hierin zeigt sich Rom als eine wahre Mutter ihrer Tochter, denn die Reformation hätte niemals aus dem orthodoxen Christentum entstehen können. Sie konnte nur aus dem Katholizismus hervorgehen.

[11] Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf zwei frühere Aufsätze: S.J. de Vries, Deuteronomy. Exemplar of a non-sacerdotal appropriation of Sacred History: J.I. Cook (Hg.), Grace upon grace. Essays in Honor of Lester J. Kuyper (Grand Rapids 1975) 95–105, ursprünglich ein Vortrag von April 1973 am Ökumenischen Institut für weiterführende theologische Studien in Jerusalem, und S.J. de Vries, Observations on quantitative and qualitative time in wisdom and apocalyptic: J.C. Gammie (Hg.), Israelite wisdom. Theological and literary essays in honor of Samuel Terrien (New York/Missoula 1978) 263–276.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

SIMON DE VRIES

1921 in Denver, Colorado (USA) geboren. Studium am Calvin College and Seminary in Grand Rapids, Michigan (USA) und an dem Union Theological Seminary in New York. 1958 Doktor der Theologie, weiterführendes Studium in Leiden und Tübingen. Geistlicher der United Presbyterian Church der USA. 1956–1957 Fulbright scholar, 1965–1966 Lilly Fellow. 1973 resident scholar des Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies, 1978 Gastprofessor am King's College in London. Veröffentlichungen u.a.: Bible and theology in the Netherlands (Wageningen 1968), Yesterday, today and tomorrow (Grand Rapids/London 1975); Prophet against prophet (Grand Rapids 1978); die Stichwörter «Chronology of the Old Testament» und «Calendar» in The Interpreter's Bible. Arbeitet zur Zeit an einem Buch: The achievements of biblical faith. A prolegomenon to Old Testament theology, an einem Kommentar über das erste Buch der Könige für den World Biblical Commentary (Word Books, Waco, Texas) und an einem Kommentar über das erste und das zweite Buch der Chronik für die Veröffentlichung «The forms of Old Testament Literature. A commentary» (Eerdmans, Grand Rapids). Anschrift: Methodist Theological School in Ohio, Delaware, Ohio 43015, USA.

Thomas Talley

Historische Elemente zur Formulierung einer christlichen «Festkunde»

Mit der gesamten sonstigen Menschheit haben die Christen die religiöse Feier eines jährlich wiederkehrenden Zyklus von Festen gemeinsam. Die Existenz eines solchen liturgischen Zyklus geht daher nicht auf bestimmte kirchliche Entscheidungen zurück, sondern sie ist die Frucht einer langen Entwicklung, die so alt wie die Menschheit selber ist und deren Ursprünge sich deshalb dem Zugriff des Historikers entziehen. Aber auch dann, wenn wir uns wie in diesem Aufsatz über die Ursprünge des christlichen Festes mit einer Zeit auseinandersetzen, über die wir mehr wissen, ist es schwer, die oft vielfältigen und vielgestaltigen Reste der Vergangenheit eindeutig zu interpretieren. Es gibt kaum Aspekte der Entwicklung des Kultes und der Liturgie, über die die Wissenschaftler sich nicht streiten. Im beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes können wir uns nicht ausführlich und begründet mit allen noch vorhandenen Spuren der frühesten Phasen der christlichen Liturgie und des christlichen Kultes und mit der wissenschaftlichen Interpretation und Diskussion dieser Spuren auseinandersetzen. Man muß uns aber zugestehen, dennoch einen Blick auf die Wurzeln von Liturgie und Kult zu werfen, auch wenn ein solcher Blick von seinem Wesen her nicht alles sehen kann und daher selektiv ist, auch wenn er sich eher auf eine disziplinierte Einbildungskraft stützen muß, als daß er alles in jeder Hinsicht verantworten kann.

I. Das christliche Verständnis der Zeit

1. Die Einschätzung des religiösen Festes im Neuen Testament

Wenn jemand eine christliche Theologie des Festes entwickeln will und dazu das Neue Testament und besonders die Schriften des Paulus zu Rate zieht, dann muß er darauf gefaßt sein, von Anfang an mit einer nicht eindeutig definierbaren Haltung gegenüber der kultischen Artikulation der Zeit, die doch ein Festzyklus ist, konfrontiert zu werden. Es gibt zum Beispiel keinen Grund anzunehmen, daß in der Zeit des Paulus schon eine christliche Übernahme und Anpassung des jüdischen Osterfestes geschehen war, dennoch schreibt er ohne Scheu und Vorbehalt: «Christus, unser Osterlamm ist geopfert worden. Laßt uns also das Fest nicht feiern mit...» (1 Kor 5,7–8). Dieser Text mag darauf zurückgehen, daß Paulus auch als Christ keineswegs aufhörte, sich als frommer Jude zu fühlen und deshalb nach wie vor das jüdische Osterfest mitfeierte, das er dann allerdings auch christlich interpretierte. An anderer Stelle aber schreibt er den von Judaisten verunsicherten Kolossern: «Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speis und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat» (Kol 2,16). Das heißt konkret, daß die Kolosser sich in diesen Dingen nicht nach dem Urteil anderer zu richten brauchen und sich durchaus frei fühlen dürfen.

Eine geradezu negative Einstellung zur Feier von Festen zeigt Paulus in seiner mit bitteren Worten ausgedrückten Enttäuschung darüber, daß die Galater ängstlich an der genauen Beobachtung von Tagen, Monaten, bestimmten Zeiten und Jahren festhalten. «Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht»: die skrupelhafte Angst der Galater, die Feste nicht richtig zu feiern, erscheint ihm als ein Rückfall in das Heidentum (Gal 4,10–11). Der Vorwurf des Galaterbriefes ist härter als die Worte an die Kolosser, das Prinzip ist aber das gleiche: die gegenwärtige maßgebende und entscheidende Wirklichkeit ist Christus und nur Christus. Alles andere wird im Vergleich dazu unbedeutend, ist ein Schatten, entweder ein Schatten als Hoffnung und Ahnung, die in Christus übermäßig erfüllt wurde, oder ein Schatten, der völlig Nichtigkeit ist, wie die Götter, die nur in der Phantasie bestehen und vor denen die Menschen völlig unbegründet Angst haben.

2. Der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem jüdisch-christlichen Fest

Während die Kritik des Paulus an einer verkehrten Geisteshaltung, die in der genauen Beobachtung der Feste und nicht in Christus das Heil sucht, sich nicht nur auf das heidnische Fest, sondern sogar in besonderem Maße auf das jüdische bezieht, gebietet es doch die Gerechtigkeit, auf einen oft beschriebenen Unterschied zwi-

schen dem heidnischen Kult der Götter und der jüdischen Liturgie hinzuweisen. Die Mythen, die den heidnischen Festen zugrunde liegen, beziehen sich nicht auf geschichtliche Ereignisse, sondern situieren sich in einer mythologischen, prototypischen Zeit des Anfangs aller Dinge, *en archē*. Wie Religionsphänomenologen analysierten und beschrieben, versucht das kosmogonische Ritual sich dem Druck der Vergangenheit – dem, was Mircea Eliade den «Terror der Geschichte» nannte – durch die Abwehr und die Austreibung negativer Einflüsse (Sünde, Krankheit...) und durch die Erneuerung der Zeit in der kultischen Wiederholung der Entstehung der Welt zu entziehen. Die regelmäßige Wiederkehr solcher Feste soll dabei selbst einen «Tod» und eine «Wiedergeburt» der Zeit andeuten und markieren. Wir haben es hier mit einer zyklischen Auffassung der Zeit zu tun, wie sie auch für das griechische Denken typisch war. Eliade beschrieb diese Auffassung als «die Verweigerung der Geschichte»[1].

3. Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Fest

Aus der Sicht der biblischen Tradition dagegen ist die Geschichte der Ort von Gottes Handeln. Die Zeit wird als eine Linie definiert, an deren Anfang die Schöpfung steht, an deren Ende die Parusie. Auf dieser Linie befinden sich die verschiedenen Zeitpunkte, an denen Gott erlösend und rettend in die Geschichte der Menschen eingreift. Dies gilt sowohl für das Alte als für das Neue Testament mit dem entscheidenden Unterschied, daß für das Neue Testament der wichtigste Punkt der Geschichte, auf den die gesamte Geschichte ausgerichtet ist, nicht mehr das Ende der Geschichte, die Parusie ist, sondern das Leben und das Werk Jesu Christi, die zur zentralen Mitte werden, aus der die gesamte Geschichte ihren Sinn schöpft. Dieser Mitte und dem gleichzeitigen Fortbestehen eines Endes der Geschichte hat das Christentum die ihm eigene Spannung zwischen einem Sieg, der schon Wirklichkeit ist, und einem Sieg, der noch kommen muß, zu verdanken. Die historische Einmaligkeit des Christusereignisses als erlösendes Handeln Gottes in der Mitte der Geschichte ist grundlegend für das Selbstverständnis des Christentums. Seit dem frühesten Entstehen der christlichen Tradition wird zudem das Christusereignis nicht nur als ein Eingriff Gottes von außerhalb der Geschichte in den Lauf der Geschichte betrachtet, sondern es wird auch als der Höhepunkt und das Ziel der innergeschichtlichen Entwicklung betrachtet. Dietrich Ritschl hat gezeigt, wie die gnostische Konzeption eines Logos Gottes, der in einer zyklischen Bewegung von Abfall und Erlösung dauernd zwischen der höchsten göttlichen und der tiefsten menschlichen Welt hin und her pendelt, durch Theophilus von Antiochien zu einem Bogen «geöffnet» wurde, der sich zwischen der Schöpfung und dem Eschaton als der Weg des Erlösers durch die Zeit spannt, der durch seine Auferstehung als Herr der Geschichte geoffenbart wird, welcher die ganze Geschichte umfaßt und in jedem ihrer Augenblicke (Punkte) wirkt und anwesend ist[2].

4. Kleine Zyklen im Dienste eines linearen Zeitverständnisses

Wie ausgeprägt ein solches lineares Verständnis der Zeit in Judentum und Christentum auch sein mag, man braucht dennoch gleichzeitig wenigstens eine bestimmte Vorstellung von zeitlichen Zyklen. Auch die Juden und Christen, die das Ziel der Zeit zu erkennen meinen und sie als Ganzes sehen, ordnen die Zeit nach wiederkehrenden Zeiteinheiten. Im Judentum wird ein Zyklus von sieben Tagen, die Woche, nicht nur als praktische Zeiteinteilung aus der Umwelt übernommen, sondern sie wird auch in der jüdischen Gesetzgebung in Hinblick auf den Bund zwischen Gott und dem Menschen gedeutet. In der Kosmogonie der Genesis wird der Sabbat in Gottes Schöpfungswerk selbst verankert und bekommt dadurch die Bedeutung eines wöchentlichen Ruhetages, der nach einer Woche schöpferischer Arbeit die ursprüngliche Ruhe bei der Vollendung der Schöpfung im Anfang widerspiegelt. Aber weder die Feier des Sabbats noch die Einhaltung der unterschiedlichen Zeitzyklen, ob sie jetzt den Lauf des Tages oder der Monate oder des Jahres betreffen, stehen dem jüdischen Verständnis eines linearen Verlaufes der Geschichte von der Schöpfung bis zum Ende der Welt im Wege. Sondern diese kleineren Zeitzyklen artikulieren gerade den großen linearen Verlauf der Geschichte. Sie geben dem Gedächtnis und der Hoffnung des Volkes bestimmte Orientierungspunkte. Eine reine Dauer, die nirgendwo aufgeteilt, geordnet und gemessen würde, kann der Mensch kaum als «Geschichte» empfinden. Daher bedeutet das lineare Zeitver-

ständnis der Bibel keineswegs eine Verweigerung der Feier periodisch wiederkehrender Feste, sondern diese bekommen im Lauf der konkreten Geschichte Israels einen festen Platz, indem sie zu Augenblicken der Erinnerung an Gottes historisches Handeln in der Vergangenheit werden und Ausschau nach dem endgültigen Sieg Gottes in der Zukunft halten.

5. Das Ende und die Mitte der Zeit

Der jüdische Sinn für die Geschichte und für die Eschatologie als Ausrichtung auf das Ende der Geschichte ging nicht durch die radikale Betonung der Auferstehung Christi als Mitte der Geschichte verloren, denn Christus ist auch der Anfang und das Ende einer Geschichte, die eine wirkliche Geschichte bleiben soll. Wie stark auch die Urkirche von ihrem Glauben an die Anwesenheit ihres auferstandenen Herrn geprägt wurde, die sie besonders in ihren liturgischen Zusammenkünften zu erfahren meinte, erscheint zum Beispiel in der Beschreibung, die Paulus 1 Kor 11 von der Eucharistie gibt, diese dennoch als Anamnese der Vergangenheit («Tut dies zu meinem Gedächtnis *[anámnesis]*») und als Hoffnung auf die Zukunft («bis er kommt»). Die Gegenwart des Herrn läßt sich sehr wohl mit der Erinnerung an sein Werk, das *ephápax*, die endgültige, einmalige Erlösung, und mit der Hoffnung auf die Erfüllung der Geschichte in der Wiederkunft, der *parousía*, des Herrn verbinden. Daher ist die Eucharistie selbst, jedesmal wenn sie zelebriert wird, eine Aktualisierung des christlichen Zeitverständnisses. Diesbezüglich bemerkt Cyrille Vogel, daß man sich weniger darüber wundern muß, daß der Jahreszyklus der christlichen Feste so spät entstanden ist, als darüber, daß er überhaupt entstanden ist[3]. Als aber der jährliche Zyklus der christlichen Feste entstanden war, blieb das ursprüngliche christliche Zeitverständnis, das sich in der Feier der Eucharistie als Gegenwart des Herrn Vergangenheit und Zukunft öffnete, weiterhin zentral und bestimmte diesen Zyklus selbst. Zudem steht die Feier der Eucharistie in der Mitte und im Herzen eines jeden christlichen Festes.

6. Der Sonntag als Gedenktag der Auferstehung

Es scheint ein wohl gesichertes Ergebnis der Forschung zu sein, daß schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts der erste Tag der Woche, unser Sonntag, der Tag geworden war, an dem die Christen zur Feier der Eucharistie zusammenzukommen pflegten. Verschiedene Forscher meinen in Texten wie Apg 20,7–12 und 1 Kor 16,2 frühe Hinweise darauf zu finden. Auch der Ausdruck «am Tag des Herrn» in Offb 1,10 könnte in diese Richtung weisen. Zwar klingt in diesem Ausdruck das alttestamentliche «der Tag Jahwes» an, und die Stelle ist so ein Beleg dafür, daß die eschatologische Erwartung der jungen Kirche an der Eschatologie des Alten Testaments anknüpfte, aber dies braucht nicht auszuschließen, daß der Autor des Buches der Offenbarung wirklich seine Visionen am ersten Tag der Woche, am Sonntag, der sehr bald auch durch den Einfluß dieses Textes von den Christen allgemein der Tag des Herrn genannt werden sollte, gehabt haben will. Denn der Hinweis auf die Eschatologie des Alten Testamentes trug sicher schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entscheidend dazu bei, daß der Sonntag sowohl der erste Tag, als auch der achte, der alles vollendende Tag, als auch der Tag des Herrn genannt wurde. Der Sonntag bekommt im Christentum eine doppelte oder sogar eine dreifache Bedeutung. Denn dieser «Tag des Herrn», der Tag der Auferstehung, verweist als erster Tag der Woche auf den ersten Tag der Schöpfung, wobei durch die Auferstehung diese Schöpfung wieder hergestellt wird: der Tag der Auferstehung ist auch der Tag der neuen Schöpfung. Zudem bewahrt der Ausdruck «Tag des Herrn» von seinem jüdischen Vorbild, dem Tag Jahwes, den Hinweis auf die Vollendung der Zeiten. So wird schließlich dieser Tag, der der Tag des Gedenkens an den ersten Tag des göttlichen *fiat lux*, es werde Licht, war, in der Interpretation der frühen christlichen Tradition der erste Tag einer neuen Zeit, die durch die Auferstehung Christi eröffnet und ermöglicht wird, und er nimmt wegen der zentralen Bedeutung der Auferstehung für die gesamte Geschichte, auch für das Ende der Geschichte, den Tag der Erfüllung der Geschichte in der endgültigen Wiederkunft des Herrn in der Parusie vorweg.

7. Der Sabbat als Ruhetag auch der Christen

Man muß hier aber darauf hinweisen, daß auch für die Christen der Sabbat noch lange Zeit der bestimmende Tag für die Verbindung einer Reihe von sieben Tagen zu einer Woche war und so auch ein wesentliches Element für die christliche

Einteilung der Zeit blieb. Erst der definitive Ausschluß der Christen von dem Gottesdienst am Samstag in der Synagoge leitete eine Entwicklung ein, in der der Gottesdienst der Christen am Sonntag nur allmählich vom Gottesdienst der Juden am Samstag abgegrenzt wurde und der Sonntag als Tag des Herrn rund um das an diesem Tag immer feierlicher gestaltete Mahl des Herrn eine immer größere Bedeutung bekam, bis er erst in einem relativ späten Stadium den Sabbat auch als wöchentlichen Ruhetag verdrängte.

Denn ursprünglich stand der Sonntag als der Tag, an dem das christliche Mahl des Herrn gefeiert wurde, keineswegs der Tatsache im Wege, daß der Sabbat auch im Christentum der Tag der wöchentlichen Ruhe blieb. Man sollte daran denken, daß auch im jüdischen Verständnis der Samstag nicht primär der Tag des synagogalen Gottesdienstes war, wohl aber ein günstiger Anlaß dafür, sondern daß er vor allem der Tag war, den Gott durch sein ausdrückliches Gebot als Tag der Ruhe bestimmt hatte. Auch nachdem die Christen vom Sabbatgottesdienst in der Synagoge ausgeschlossen worden waren, war der Sabbat ein Tag, an dem sie nicht fasten durften. Als später in Rom in der Zeit des Tertullian (ca. 155 – nach 220) das Fasten am Samstag doch eingeführt wurde, gab dies zu heftigen Kontroversen Anlaß.

So beruhte die neue Bedeutung, die der Sonntag für die Christen bekam, ursprünglich keineswegs auf einer Konkurrenz mit der Bedeutung, die der Sabbat für die Juden hatte. Der Sonntag schöpfte seine eigene, ganz originelle Bedeutung aus der Tatsache, daß er der Tag des Herrenmahls war – der Ausdruck erscheint schon in 1 Kor 11,20 und dürfte es auch begünstigt haben, daß der gesamte Sonntag, ausgehend von diesem Mahl des Herrn, Tag des Herrn genannt wurde. Die Feier dieses Mahles, ursprünglich am Samstagabend – der nach dem jüdischen Verständnis, das den nächsten Tag am Abend des vorherigen anfangen ließ, schon zum Sonntag gehörte –, sehr bald aber am Sonntagmorgen, bedeutete deshalb keineswegs eine Ablehnung des Sabbats und der Sabbatruhe als Zeichen des Bundes. Höchstens wurden dadurch der Bund und der Wochenzyklus, der sein Ausdruck war, im Licht der Auferstehung betont und erneuert. Im Vertrauen darauf, daß sie in der Gegenwart des Auferstandenen zusammenkamen, und in der Erwartung seiner als nahe geglaubten Wiederkunft übernahmen die ersten christlichen Gemeinden ohne irgendwelche Schwierigkeiten die alte, auf dem Sabbat aufgebaute jüdische Woche als ausreichenden Rahmen, innerhalb dessen sie die Zeiten für das eigene Feiern und Ruhen, Beten und Fasten festlegen konnten.

II. Das christliche Osterfest

Man sollte aber aus der Bedeutung, die die Woche und der Sabbat für die Christen behielten, – und der neuen, die der Sonntag erhielt – nicht schließen, daß alle über die Woche hinausgehenden Zyklen und die in ihnen verankerten Feste für die Christen jede Bedeutung verloren, obwohl durch das zentrale Gewicht, das die Auferstehung für die Christen bekam, die Feste des jüdischen Jahreskreises viel von ihrem Glanz und von ihrer Bedeutung verloren.

1. Die johanneische Tradition der Todeszeit Jesu

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß man in Paulus' Worten «Christus, unser Osterlamm» keine Anspielung sehen darf auf eine christliche Umgestaltung des jüdischen Osterfestes, die damals schon geschehen wäre. Wohl aber wird der Ausdruck davon beeinflußt sein, daß er als Jude noch immer an der Feier des jüdischen Osterfestes teilnahm. Wenn er wenig später schreibt, daß er bis Pfingsten in Ephesus bleiben wolle (1 Kor 16,8), dann bestätigt dies nur, daß die großen Feste des jüdischen Jahres sein Denken und sein Zeitverständnis weiterhin orientieren und ihm nicht gleichgültig sind.

Zugleich aber besagt das Wort «Osterlamm», daß Paulus wußte um die Tradition, daß Christus an dem Tag gekreuzigt wurde, an dessen Abend die Juden den Anfang des Passahfestes feierten. Darüber hinaus scheint er die Tradition zu kennen, die der chronologischen Folge der Ereignissen des Leidens Jesu im Johannesevangelium zugrunde liegt und nach der Jesus zur gleichen Stunde am Kreuz starb, als im Tempel an diesem Rüsttag vor dem Paschaabend die Paschalämmer geschlachtet wurden. Diese Chronologie weicht bekanntlich ab von der synoptischen, die es im Gegensatz zum Johannesevangelium erlaubt, das letzte Abendmahl Jesu im Kreis der Seinen mit dem jüdischen Paschamahl zu identifizieren.

Man kann lange darüber streiten, welche Tradition der richtigen chronologischen Folge der Ereignisse folgt oder ob sie sich durch die Annahme verschiedener konkurrierender Kalender

versöhnen lassen. Wichtig für unser Anliegen ist aber einerseits, daß die synoptische Identifizierung des letzten Abendmahls mit dem Ostermahl der Juden die inhaltliche Gestaltung des christlichen Abendmahls maßgeblich geprägt hat, andererseits, daß es die johanneische Chronologie ist, die zu der Entstehung eines eigenen christlichen Osterfestes als Angelpunkt eines neuen christlichen Jahreszyklus führen sollte, der den älteren jüdisch-christlichen Wochenzyklus zwar nicht verdrängen, aber doch überlagern sollte.

2. *Der vierzehnte Nisan als ältester Tag des christlichen Osterfestes*

Man wird noch lange über die Wurzeln des christlichen Osterfestes diskutieren. In der neueren Literatur scheint aber die Meinung vorzuherrschen, daß ursprünglich das christliche Osterfest am selben Tag, als abends das jüdische gefeiert wurde, am vierzehnten Tag des jüdischen Monats Nisan, ganz gleich, auf welchen Wochentag dieser auch fiel, gefeiert wurde. Die Quartadezimaner (lat. «quartadecima [die]»: der vierzehnte) hätten demnach Recht gehabt, als sie auf der Basis der älteren Tradition ihren Ostertag gegen die Römer und die sonstigen Kirchen außerhalb Kleinasiens und Syriens verteidigten, die mehr die Auferstehung als das Leiden betonen möchten und deshalb Ostern auf den ersten Sonntag nach dem vierzehnten Nisan legten[4]. Aber es ist leicht zu begründen, daß die quartadezimanische Tradition die ältere ist. Es lag auf der Hand, daß die Christen das Datum des jüdischen Osterfestes auch für ihr Fest übernahmen, zumal sie darin auch durch die Chronologie des Johannesevangeliums bestärkt wurden. Während die Juden schon am Tag vor dem Osterabend ihre Lämmer schlachteten und für sie praktisch die Freude des Festes schon angefangen hatte, setzten die Christen ihr Fasten fort, weil dies die Stunden des Leidens Jesu waren, um am selben Abend, als die Juden ihr Passahmahl aßen, gleichzeitig die feierlichere christliche Eucharistie zu begehen. Andererseits könnte man nur schwer verstehen, weshalb die Christen gerade den Sonntag als fixen Tag für das jährliche Osterfest ausgewählt haben sollten. Der Sonntag hatte doch schon seine Bedeutung innerhalb des christlichen Wochenzyklus und war schon dort eine Erinnerung an die Auferstehung. Wenn es darum ging, einen Tag für das Osterfest der Christen zu finden, dann lag es in einem Raum, in dem die Christen in einer intensiven Auseinandersetzung mit den Juden lebten, auf der Hand, den Tag des jüdischen Osterfestes zu nehmen, um die Bedeutung des christlichen Ostern um so besser vom alten Ostern abzugrenzen.

So ist es überzeugender anzunehmen, daß bei der Feier der ersten christlichen Osterfeste die Christen tagsüber fasteten, während die Juden schon feierten, denn die Christen konnten es nicht für angebracht halten, mit den Juden den Auszug aus Ägypten in den Stunden zu feiern, als Christus am Kreuz starb. Erst am Abend endete dann das Fasten in der Feier der Eucharistie. Der vierzehnte Nisan, der Ostertag der Christen, unterschied sich seit dem Ende des ersten Jahrhunderts gerade durch dieses Fasten, das des Leidens und des Todes Jesu gedachte, von allen übrigen Tagen des Jahres. Dieses Leiden – und nicht die Auferstehung – stand so sehr im Vordergrund, daß Autoren des zweiten Jahrhunderts meinten, der griechische Name des Festes, *Pascha*, sei vom griechischen Verb «*páschein*», «leiden», abgeleitet worden. Tatsächlich stammt aber das griechische Wort *Pascha*, das auch von der Vulgata übernommen wurde, über die Septuaginta vom hebräischen *pessaḥ*, von dem auch über das Aramäische die anderen Worte *Passah* und *Passahfest* herkommen.

Aber auch wenn in diesem primitiven christlichen Osterfest das Leiden im Vordergrund stand, war es dennoch die Feier des *ephápax*, des endgültigen, absolut einmaligen Ja Gottes im Erlösungswerk Christi. In der Eucharistie am Abend endete das Fasten übrigens in der Feier der Verherrlichung Christi.

3. *Der Sonntag nach dem 14. Nisan als neuer Tag des christlichen Osterfestes*

In den Gegenden aber, in denen die Christen nicht unmittelbar mit der jüdischen Feier des Osterfestes konfrontiert wurden, führten der ältere christliche Wochenzyklus und die Stelle, die der Sonntag als Tag der Auferstehung in ihm erobert hatte, dazu, daß man es für angebracht hielt, daß die Eucharistie, die das christliche Osterfest abschloß, dann auch auf einen Sonntag, entweder auf die Nacht zwischen Samstag und Sonntag oder auf den Sonntagmorgen verlegt wurde. Das Fasten, das diese Eucharistie schon immer vorbereitet hatte, mußte dann am Samstag gehalten werden, so daß hier eine Ausnahme von der frühchristlichen Regel entstand,

im Anschluß an die Bedeutung des Sabbats als Ruhetag im Judentum und nach den Vorschriften der Schrift am Sabbat nicht zu fasten. Weil aber im frühen Christentum die Christen regelmäßig am Freitag fasteten, vereinte sich der Osterfastentag am Samstag mit dem des Freitags, um ein zweitägiges Fasten zum Gedächtnis an das Leiden Jesu zu werden. Das Fasten endete jetzt mit dem Hahnenschrei am Sonntagmorgen und beherrschte noch so sehr das gesamte Osterfest, daß Origenes diesen Sonntag gegenüber den anderen Sonntagen des Jahres dadurch charakterisierte, daß dieser Sonntag ein Sonntag sei, an dem des Leidens und des Todes Jesu gedacht werde, während sonst der achte Tag die Feier seiner Auferstehung sei (Hom. sup. Isa. 5.2).

Diese Entwicklung, in der das Osterfest jetzt einen festen Platz in einer Woche an einem Sonntag und an den zwei vorhergehenden Tagen bekam, ging zusammen mit der anderen Entwicklung, in der das Christentum den auf die Mondzyklen ausgerichteten normativen Kalender des Judentums zugunsten des alten von den Ägyptern übernommenen Sonnenkalenders des römischen Reiches aufgab. Der jüdische Monat Nisan war ein Mondmonat, weil aber der jetzige maßgebliche Kalender des Christentums anstelle der neunundzwanzig-dreißig Tage des Mondumlaufs von den dreißig-einunddreißig Tagen des zwölften Teiles des Sonnenjahres ausging, fiel der Sonntag nach dem vierzehnten des Mondmonats Nisan (bzw. nach dem ersten Vollmond im Frühling) jedes Jahr auf einen anderen Tag im jetzigen normativen Sonnenkalender. Ostern wurde ein bewegliches Fest. Diese Entwicklung wurde durch das Konzil von Nizäa 325 festgeschrieben und präzisiert, so daß fortan die gesamte Christenheit bis zur Reform des Julianischen Kalenders 1582 durch Gregor XIII. Ostern am selben Tag feierte.

Man sollte sich aber durch die Beweglichkeit des Osterfestes innerhalb des Sonnenjahres nicht die Sicht auf die ursprüngliche Bedeutung des christlichen Osterfestes versperren lassen. Denn am Ostertag wird jedes Jahr der Kreuzigung Jesu genau an dem *bekannten Tag* gedacht, an dem sie sich ereignete, auch wenn dieser Tag noch immer nach einem sonst von den Christen nicht mehr verwendeten solilunaren Kalender bestimmt wird. Wie kompliziert die Berechnung des genauen Ostertages durch die Zufälle und den Wechsel der Kalender auch geworden zu sein scheint, die jährliche Feier des Osterfestes ist verwurzelt in der geschichtlichen Erinnerung der ersten Kirche an die zentrale Bedeutung des konkreten Christusereignisses. Als die Kirche älter wurde, hat sie dieser Erinnerung in der jährlichen Wiederkehr des Osterfestes eine feste Form gegeben.

4. Die christliche Taufe und die Liturgie von Ostern und der Zeit vor Ostern

Die Bedeutung, die das Osterfest der ersten Christenheit als Gedächtnis des Leidens Jesu besaß, führte Tertullian dazu zu behaupten, daß zwar zu jeder Zeit getauft werden darf, daß aber die beste und geeignetste Zeit für die Taufe Ostern und dann auch das auf Ostern folgende und mit Ostern zusammenhängende Pfingstfest sei. Dieser älteste eindeutige Hinweis auf die Taufe zu Ostern geht fast sicher von der Theologie des sechsten Kapitels des Römerbriefes aus, die die Taufe als Teilnahme am Tod («mit Christus begraben sein») und an der Auferstehung Jesu betrachtet. Unter dem Einfluß dieser Theologie wurde im vierten Jahrhundert fast überall an Ostern getauft. Besonders in Rom wurden die verschiedenen Riten der christlichen Initiation mit Ostern und mit der Vorbereitung auf Ostern in Zusammenhang gebracht. Nur Pfingsten blieb als andere Möglichkeit für diejenigen, die am Ostertag verhindert waren, und bis ins hohe Mittelalter wehrte man sich heftig dagegen, daß die Taufe zu irgendeiner anderen Zeit feierlich gespendet wurde.

In anderen Kirchen als der römischen hat es zwar andere Feste gegeben, an denen die feierliche Taufe gespendet wurde. Dann scheint aber eine solche gründliche, liturgisch und pastoral einmalige Vorbereitung auf die Taufe, wie es in Rom die Fastenzeit für die Katechumenen war, die an Ostern getauft werden sollten, gefehlt zu haben. Dann wäre es auch typisch, wenn, wie vermutet wird, die Verbreitung der Gewohnheit, auch an anderen Festen als Ostern zu taufen, tatsächlich mit der Verbreitung der Kindertaufe zusammenhing.

Dennoch, wenn auch eine Kirche wie die von Alexandrien eine Ausnahme machte und lange zögerte, die feierliche Taufe am Osterfest zu spenden, war doch für die meisten christlichen Ortskirchen das Osterfest das große, eminente Tauffest. Zudem prägte seit dem dritten Jahrhundert das Tauffest am Ostertag immer mehr die Vorbereitungszeit auf Ostern und die Oster-

liturgie selbst. Durch die Taufe wurde Ostern mehr als ein Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu: es wurde die sakramental vollzogene Teilnahme der Täuflinge an diesem Tod und dieser Auferstehung und bedeutete daher für sie den Übergang zu einem neuen Leben. Das geschichtliche Heilsereignis der Vergangenheit in Jesus wurde jetzt zum aktuellen, geschichtlichen, konkreten Heil für diejenigen, die getauft wurden.

5. Ostern und die Ursprünge des Heiligenkalenders

In der Sicht der alten Kirche wurde aber die Teilnahme am Leiden Jesu, die das Osterfest bedeutete, nicht auf den Empfang des Sakramentes der Taufe eingegrenzt. Tertullian war nur einer unter vielen, als er in *De baptismate 16* die Taufe mit dem Leiden und dem Tod der Märtyrer in Zusammenhang brachte. Ihr Leiden sei demnach eine solche Teilnahme am Leiden des Herrn, daß man von ihrem Tod nur als von ihrem Sieg und Triumph sprechen könne. Der Tod der Märtyrer und der Kampf der Bekenner der Kirche gegen die Mächte dieser Welt ist ein Zeugnis, daß Christus der Herr der Geschichte ist und bleibt. Seit dem Märtyrertod des heiligen Polykarp in der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde die Gewohnheit der Antike, die Gräber der Verstorbenen regelmäßig zu besuchen, zu einem Anlaß für die Kirche, den Gedenktag der Christen zu feiern, in deren Leben und Tod sie auf deutliche Weise den Sieg und die fortdauernde Gegenwart Christi in der Geschichte zu entdekken meinte. Als sich der Gedenktag zu vieler Märtyrer (und Heiliger) an einem und demselben Tag des Kalenders häufte, erschien es angebracht, einiger an einem anderen Tag als an ihrem Todestag zu gedenken, aber auch in diesem Fall bleibt es deutlich, daß auch die Verehrung der Märtyrer an einem fest bestimmten, in jedem Jahr wiederkehrenden Tag stattfand. Der erste solche Tag, an dem der erste der Märtyrer den Sieg für alle errungen hatte, war der Ostertag.

III. Der Anfang des Jahres

Als erstes jährlich wiederkehrendes Fest machte Ostern das Jahr zu einer liturgisch bedeutungsvollen Zeiteinheit für die Christen. Es sollte aber noch eine Weile dauern, bis sich um dieses Fest herum ein Zyklus anderer liturgischer Feste zu einem liturgischen Jahreskreis herauskristallisierte. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts zum Beispiel sollte sich der in der lukanischen Chronologie doch deutlich vorgezeichnete Zyklus einer fünfzigtägigen Osterzeit, die von der Himmelfahrt Jesu vierzig Tage nach Ostern und von dem Pfingstereignis zehn Tage später markiert wurde, durchsetzen. Zwar stand das Osterfest seit seinen ersten christlichen Ursprüngen in der Mitte des Jahres, so wie Christus selbst für die Christen die Mitte der Geschichte bedeutete. Aber dies hieß nicht, daß mit dieser Festlegung der Mitte des christlichen Jahres auch schon der Anfang dieses Jahres feststand.

1. Weihnachten als christlicher Jahresanfang

Zwei Dokumente aus dem vierten Jahrhundert bezeugen den Versuch, einen Tag zu finden, der als sinnvoller Anfang des christlichen Jahres betrachtet werden könnte. Auf einem Chronograph aus dem Jahre 354, den man in Rom gefunden hat, findet sich eine Liste der «*depositio martyrum*», der Beisetzung der Märtyrer, die einen Kalender der Gedenktage der Heiligen mit der Geburt Christi in Betlehem am 25. Dezember anfangen läßt («VIII kal. ian. natus Christus in Betlehem Iudeaeae»). Wenn man diese Liste mit einer anderen Liste, «*depositio episcoporum*» vergleicht, die offensichtlich vom gleichen Kompilator zusammengestellt wurde, die man mit Hilfe von deutlich im letzten Augenblick hinzugefügten Namen auf das Jahr 335 bzw. 336 datieren kann und die die Gedenktage der Bischöfe mit dem 27. Dezember anfangen läßt, dann kann man daraus schließen, daß wenigstens in Rom schon 336 das (kirchliche) Jahr der Christen mit dem 25. Dezember anfing.

Der Julianische Kalender, der eine Reform des alten römischen nach dem Beispiel des ägyptischen Kalenders war, den Julius Cäsar, beraten von dem ägyptischen Astrologen Sosigenes 46 v. Chr. eingeführt hatte, betrachtete diesen 25. Dezember als den Tag der Wintersonnenwende. 274 wurde von Kaiser Aurelian bei der Einweihung eines Tempels zur Ehre der Sonne auf dem Campus Martius in Rom der 25. Dezember zum *natalis solis invicti*, zum Geburtstag der «unüberwundenen Sonne», Schützerin des Reiches, ausgerufen. Dieses Fest wurde von den Christen spätestens im Jahre 336 zum *natalis solis justitiae* umgedeutet, zum Geburtstag der wahren Sonne der Gerechtigkeit, zum *adventus* oder dem

Kommen Jesu in unsere Welt. Leo der Große hob dann im fünften Jahrhundert diesen Tag aus der Reihe der Gedenktage der Heiligen endgültig heraus, indem er ihn statt «memoria», «sacramentum», *sacramentum incarnationis*, nannte, ein Titel, den Augustinus noch nur dem Osterfest zuzuerkennen bereit war. Zu seinem Leidwesen aber feierte das Volk weiterhin den Tag, an dem das Kürzerwerden der Tage aufhört und die Sonne gegenüber der Finsternis wieder an Kraft zu gewinnen und so zu siegen scheint, als den Geburtstag der Sonne. Die älteste der drei in der römischen Liturgie bestehenden Weihnachtsmessen, die missa *in die*, die Messe am Tage selbst hatte die biblische Symbolik des Lichtes gebraucht und so im Herzen der liturgischen Feier der Geburt Jesu eine klare Verbindung – gewiß auch mit der Absicht der Konkurrenz – zum heidnischen Sonnenfest hergestellt. Im dort gewählten Abschnitt des Johannesevangeliums heißt es nicht nur: «Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt», sondern auch: «Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt» und «Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt».

2. *Epiphanie als christlicher Jahresanfang*

Im zweiten Dokument, einer ägyptischen Sammlung von Kirchenvorschriften aus dem vierten Jahrhundert, den sogenannten *Kanones des Athanasius*, erscheint im sechzehnten dieser Kanones das Fest Epiphanie am 6. Januar als christlicher Jahresanfang. Dieses Fest der Erscheinung des Herrn, das älter ist als das Weihnachtsfest, wird dort neben Ostern und Pfingsten als eines der drei Christusfeste im Jahre betrachtet. Für den Text ist Epiphanie der Tag, an dem Jesus von Johannes getauft wurde. Der christliche Neujahrstag ist dann auch das Fest der Taufe als Fest der neuen Ernte (der Getauften) für Gott. Es wird dazu darauf hingewiesen, daß der Herr im selben Monat, in diesem ägyptischen Monat Tybi, in Kana auf wunderbare Weise Wasser in Wein verwandelt haben soll.

Ungefähr zur gleichen Zeit berichtet die altchristliche Pilgerin Egeria (auch Aetheria genannt) ausführlich und begeistert über das ebenfalls «Epiphanie» benannte Fest, an dem die Geburt Jesu in der Nacht vom fünften auf den sechsten Januar in Betlehem gefeiert wurde, um dann am Morgen des sechsten in der Auferstehungskirche in Jerusalem fortgesetzt zu werden. Hier ist das Fest eindeutig ein Fest der Geburt Jesu, und jeder Hinweis auf ein anderes Thema, etwa die Taufe Jesu oder das Wunder von Kana, fehlt, so wie in den Kanones der Hinweis auf die Geburt Jesu gefehlt hatte.

Um den Anfang des fünften Jahrhunderts herum spricht Kassian von einem ägyptischen Fest, an dem sowohl der Geburt als der Taufe Jesu gedacht wurde. Dieses Fest dürfte als solches aber auch schon in der Zeit des Athanasius (298–373) in Alexandrien bestanden haben, obwohl es wahrscheinlich ist, daß dort in Alexandrien die Taufe Jesu im Jordan ursprünglich das einzige Festmotiv gewesen ist.

3. *Die vielfältige Thematik des Epiphaniefestes*

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wird Epiphanie fast überall im christlichen Osten und mancherorts im Westen gefeiert, aber das Thema des Festes liegt keineswegs eindeutig fest. Entweder die Geburt Jesu oder die Taufe oder beide zusammen stehen im Mittelpunkt des Festes, aber auch noch andere Themen kommen in verschiedenen Kombinationen hinzu: das Wunder von Kana, die Brotvermehrung, der Kindermord von Betlehem und die später im Westen so wichtige Anbetung der Weisen, die relativ schnell zu Königen wurden. Diese Anbetung wurde entweder unmittelbar mit der Feier der Geburt verbunden, oder sie erschien als selbständiges Thema, eventuell in einem Kontext, in dem sonst die Geburt Jesu überhaupt keine Rolle spielte.

Aus all dem läßt sich folgern, daß das Fest der Epiphanie kaum mit einem konkreten historischen Ereignis zu tun hatte, das dann jedes Jahr an dem Tag gefeiert wurde, von dem man wußte, daß er auch der Tag des ursprünglichen Ereignisses gewesen war. Es war vielmehr ein Mysterienfest, das die Offenbarung der göttlichen Macht Christi und die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes auf dieser Welt zelebrierte. Das Wort Epiphanie hatte ja ursprünglich in der heidnischen Welt den Einzug der orientalischen Fürsten als Gott-Könige oder als Inkarnation des sich in ihnen heilend und heilbringend manifestierenden Reichsgottes in die Städte ihres Reiches bedeutet. Wie und wann sich dann die Herrlichkeit Gottes in Christus geoffenbart hatte, war eine sekundäre Frage, zu deren Beantwortung verschiedene Ereignisse aus dem Evan-

gelium einzeln oder zusammen herangeholt werden konnten. In Gallien zum Beispiel werden an diesem Tag die *tria miracula* der Anbetung der Weisen, der Taufe Jesu und des Weinwunders auf der Hochzeit in Kana zusammen gefeiert. So erlaubt es das zentrale Konzept des Festes Epiphanie oder Erscheinung, daß das theologische Verständnis dieses Festes sehr reichhaltig, aber auch sehr verschieden sein kann und daß es liturgisch mit verschiedensten Inhalten gefüllt wird.

4. Epiphanie und Advent

Die inzwischen klassische Studie von Christine Mohrmann über das Wort (und das Fest) Epiphanie weist darüber hinaus auf die enge Beziehung, die in neutestamentlichen Texten wie 2 Thess 2,8 zwischen den Worten (und Begriffen) *epipháneia* und *parousía* besteht[5]. Dadurch werden die historische Erscheinung Christi und seine eschatologische am Ende der Zeiten in Zusammenhang gebracht. Diese Beziehung lebt weiter im lateinischen *adventus*, das sich in der Sprache des Christentums sowohl auf das historische Kommen Jesu als auch auf seine Wiederkunft bezieht und das im gallisch-spanischen Raum ursprünglich die Bezeichnung für das Fest Epiphanie war, um später die vierzigtägige Vorbereitungszeit auf Epiphanie zu bezeichnen, die später durch das Weihnachtsfest, als dieses sich durchgesetzt hatte, abgebrochen wurde, um zu unserem Advent zu werden. Dabei kann man darauf hinweisen, daß in unterschiedlichsten kulturellen Räumen die verschiedenen Neujahrsfeste sich fast immer auch mit dem Ende der Zeit beschäftigen. Als Zeiten des Anfangs einer neuen Zeiteinheit sind sie Schwellenzeiten, Zeiten des Übergangs, in denen die Frage nach der Zeit in ihrer Gesamtheit und dann auch ihren Grenzen ins Gesichtsfeld rückt.

Man hat oft behauptet, daß im vierten Jahrhundert eine vorherige eschatologische Ausrichtung der Liturgie einem historisierenden Interesse an der Vergangenheit in der Liturgie weichen mußte. Gilles Quispel hat uns auf überzeugende Weise davor gewarnt, die frühe Zeit des Christentums und das spätere patristische Denken über die Zeit allzu scharf voneinander abgrenzen zu wollen[6]. Dies gilt auch für die andere, dieser ersten fast völlig entgegengesetzte Meinung, daß das vierte Jahrhundert der Anfang eines radikal neuen theologischen Interesses an der Zeit oder gar einer neuen eschatologischen Mentalität gewesen sei. Man sollte eher davon ausgehen, daß die konkrete Entwicklung der christlichen Feste, die man gar nicht leugnen kann, eine Weiterentwicklung der schon bestehenden Traditionen und der in ihnen angelegten Kräfte sei, die sehr oft eine einfache Erklärung finden. Solch eine Erklärung kann manchmal sogar schon auf der Ebene einfacher praktischer Notwendigkeiten und Umstände gefunden werden. Dies gilt auch für ein Fest wie Epiphanie, in dem so viele unterschiedliche Themen und Inhalte auf eine weitere Entwicklung hindrängen. Wir möchten eine solche Erklärung vortragen.

5. Die christlichen Lektionarien und der Inhalt des Festes von Epiphanie

Das römische Weihnachtsfest des 25. Dezember wurde gegen Ende des vierten Jahrhunderts und im fünften auch in der östlichen Christenheit weitgehend übernommen. Die armenische Kirche sollte schließlich die einzige bleiben, die Weihnachten übernahm, aber es gab doch noch andere Kirchen wie Jerusalem und Alexandrien, die sich länger gegen die Einführung des neuen Festes wehrten. Im fünften Jahrundert wurde in Jerusalem die Geburt des Herrn außer vielleicht einem kurzen gescheiterten Versuch des Bischofs Juvenalis, den 25. Dezember einzuführen, nach wie vor am 6. Januar gefeiert (vgl. Egeria). In Alexandrien war das Gedächtnis der Geburt Jesu mit dem ursprünglichen Thema des Festes vom 6. Januar, der Taufe, zu einem Fest verschmolzen worden, das zudem auch der christliche Neujahrstag war. Man hat viele Gründe angegeben, weshalb der 6. Januar mit der Erinnerung an die Geburt Christi in Zusammenhang gebracht wurde. Diese Gründe widersprechen sich auch zum Teil. In unserem Jahrhundert aber führte man wahrscheinlich am häufigsten die These von Eduard Norden[7] an, der meinte, daß der entsprechende Tag im ägyptischen Kalender zur Zeit der Gründung des Mittleren Reiches der Tag der Wintersonnenwende gewesen sei, der damals eine besondere Bedeutung bekommen und später beibehalten habe, auch wenn er sich im Laufe der Jahrhunderte durch die erst von Gregor XIII. korrigierten Fehler im Kalender immer weiter vom tatsächlichen Tag der Wintersonnenwende entfernte.

Die Erklärung Nordens läßt sich nur schwer mit den bekannten Tatsachen der ägyptischen

Zeitrechnung vereinen. Dennoch dürfte es stimmen, daß in Ägypten der sechste Januar ein wichtiger Wendepunkt im Jahresablauf, ja der Jahresanfang selbst war, welche Gründe dies auch historisch bedingt haben mögen. Bei der in der Kirche bestehenden Gewohnheit, die Teile der Schrift, auch die Evangelien, verteilt über die Tage des Jahres nacheinander zu lesen (*lectio continua*), lag es auf der Hand, auch am Jahresanfang – oder an wichtigen Wendepunkten im Jahresablauf – mit einem solchen Lesezyklus zu beginnen. Jetzt aber fängt das Matthäusevangelium mit der Geschichte der Geburt Jesu an. Das älteste Lektionar aus Jerusalem, das wir kennen, belegt zwar unmittelbar, daß das Matthäusevangelium in Jerusalem in der Karwoche gelesen wurde, aber es bringt auch Hinweise auf eine solche Lesung in der Oktav des Epiphaniefestes. Das Evangelium von Markus dagegen erzählt im Anfang die Taufe Jesu, und es gibt Hinweise, daß eine *lectio continua* dieses Evangeliums vom sechsten Januar an in Alexandrien durchgeführt wurde. Untersuchungen von R.-G. Coquin[8], die von mittelalterlichen syrischen, koptischen und melkitischen Quellen aus Alexandrien ausgehen, aber auch von älteren Texten wie den *Kanones des Hippolyt* und vielleicht auch der zehnten Homilie des Origenes über das Buch Levitikus bestätigt werden, wollen beweisen, daß im vornizänischen Alexandrien die vierzigtägige Fastenzeit unmittelbar am Tag nach Epiphanie anfing und so der Chronologie des Markusevangeliums folgte. Die reichste, allerdings auch späteste dieser Quellen, die aus dem vierzehnten Jahrhundert stammende Schrift des Abu 'l-Barakat, *Die Lampe der Finsternis*, sagt, daß diese Fastenzeit mit einem Fest der Palmen, der Feier des Einzuges Jesu in Jerusalem, wie ihn Markus im elften Kapitel schildert, abgeschlossen wurde, während das Osterfest so gefeiert wurde, «wie es seiner eigenen Zeit im Monat Nisan entspricht»[9]. Nach dieser und anderen Quellen wurde in der letzten Woche dieser Fastenzeit, der sechsten, getauft.

Ein erst kürzlich entdecktes Dokument bestätigt, daß es sich dabei tatsächlich um einen sehr alten Brauch der Kirche von Alexandrien handelt. In diesem Dokument wird behauptet, daß es ein Brief des Clemens von Alexandrien sei, der, 150 geboren, zwischen 211 und 215 starb. Viele Kenner der Patristik sind geneigt, auf der Basis der Analyse von Sprache und Inhalt des Briefes dem zuzustimmen. Dieses Dokument berichtet, daß in Jerusalem eine Version des Markusevangeliums in Gebrauch war, die eine Textstelle enthielt, die in unserem kanonischen Text fehlt und die denjenigen vorgelesen wurde, «die in die großen Mysterien eingeweiht waren»[10]. Die betreffende Perikope folgte unmittelbar auf Mk 10,34, kam deshalb vor Markus' Erzählung des Einzuges Jesu in Jerusalem, von der Abu 'l-Barakat bezeugt, daß sie die Grundlage für das Palmenfest an dem Sonntag war, der auf die sechste Woche nach Epiphanie, die Woche der Taufen, folgte. Jetzt aber bringt das Markusevangelium keine eindeutige Chronologie für die Zeit zwischen dem Einzug Jesu in Jerusalem und dem Anfang der Leidensgeschichte, von der es im vierzehnten und fünfzehnten Kapitel berichtet. Wie wir aber schon erwähnten, bestand auch in Alexandrien kein fester zeitlicher Bezug zwischen dem Datum für Palmsonntag und dem für Ostern, denn der genaue Tag für beide Feste wurde jedes Mal unabhängig vom anderen bestimmt. Aus all unseren Betrachtungen würde dann folgen, daß tatsächlich in Alexandrien das Markusevangelium für die Gestaltung des liturgischen Jahres maßgeblich war und daß es als Evangelium, das auch am Anfang dieses Jahres gelesen wurde, auch den Inhalt für eine christliche Deutung des damaligen ägyptischen Neujahrstages lieferte: die Taufe Jesu, die auch am Anfang des Markusevangeliums steht.

Allan McArthur hat eine ähnliche Erklärung dafür vorgeschlagen, weshalb mancherorts die Geburt und die Taufe Jesu in einem Fest der Epiphanie gefeiert wurden. Dabei ging er davon aus, daß in Ephesus zu dieser Zeit regelmäßig der Anfang des Johannesevangeliums gelesen wurde, in dem auf den Prolog, der die Inkarnation des Wortes feiert, der Bericht über die Anfänge des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Zeugnis des Täufers für ihn folgt, um dann auf die Erzählung des ersten Zeichens Jesu, der Hochzeit in Kana, überzugehen. Damit wäre dann auch noch erklärt, weshalb das Wunder von Kana bei dem Fest der Epiphanie eine solch wichtige Rolle spielt[11].

Unsere Schlußfolgerung geht deshalb dahin, daß man die verschiedenen Inhalte des Epiphaniefestes in einer ersten Zeit durch die unterschiedlichen Evangelienperikopen, die an diesem Fest gelesen wurden, erklären muß. Diese Erklärung scheint uns überzeugender und einfacher als die Annahme, daß jedes Mal der eine oder andere mythologische Aspekt des einen oder anderen

heidnischen Festes der Anlaß dafür war, daß man eine bestimmte Perikope oder ein bestimmtes Thema aus den Evangelien als christliche Deutung oder Umdeutung des Epiphaniefestes nahm. Meistens beruht dann auch noch die Annahme eines solchen heidnischen Festes auf der kaum gesicherten Interpretation eines spärlichen Datenmaterials. Für unsere Meinung würden auch noch einige Untersuchungen sprechen, die behaupten, daß die Evangelien selbst als Lektionarien entworfen wurden, um den Christen bei den von ihnen ursprünglich weitergeführten Gottesdiensten der Synagoge als christliche Lektüre neben dem Alten Testament zu dienen. Die neueste Studie in dieser Richtung von M. D. Gouldner äußert die Hypothese, daß das Matthäusevangelium einen ganzen Jahreszyklus von Lesungen zur Benutzung im Gottesdienst bringen sollte, während das Markusevangelium ein Lektionar für das halbe Jahr zwischen dem Anfang des Jahres (dem Laubhüttenfest oder dem Fest der Lese) bis zu Ostern[12] gewesen sei.

Wenn man diese Hypothese mit der Beschreibung von Epiphanie als Erntefest in den *Kanones des Athanasius* vergleicht, dann ist das hier nicht das erste Mal, daß Epiphanie und Erntedank in Zusammenhang gebracht werden. Wir stehen hier aber auf unsicherem Boden, und es kann die Aufgabe dieses Aufsatzes nicht sein, diese und ähnliche Hypothesen zu prüfen.

6. Spätere Begründung und Weiterentwicklung der Feste

Wenn wir oben die Meinung vertraten, daß es wenig Hinweise auf die Entstehung eines besonderen und neuen historischen Interesses im vierten Jahrhundert gibt, wollten wir damit nicht bestreiten, daß man sich damals bemüht hat, für die vielfältige Thematik des Epiphaniefestes eine feste historische Basis zu finden, oder daß man, ausgehend von bekannten Gegebenheiten, auf unbekannte hat schließen wollen. Ein Text wie Lukas 3,23 «Jesus war dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal auftrat», der unmittelbar auf die Erzählung seiner Taufe folgt, konnte so vielleicht die Annahme begründen, daß Jesus genau an seinem dreißigsten Geburtstag getauft wurde und daß es daher richtig war, seine Geburt und seine Taufe am selben Tag des Jahres zu feiern.

Auch das Weihnachtsfest wurde, als es sich einmal durchgesetzt hatte und man tatsächlich der Meinung war, Jesus sei tatsächlich am 25. Dezember geboren, zum Orientierungspunkt für die drei anderen Feste, die auch jedesmal ein viertel Jahr markieren: für den 25. März als Tag der Verkündigung, d. h. der Empfängnis des Herrn und für den 24. September und den 24. Juni als Tage der Empfängnis bzw. der Geburt Johannes des Täufers. Für die Bestimmung der beiden letzten Feste stützte man sich auf Lk 1,36: Nach dem Text sagt der Engel Maria bei der Verkündigung: «Obwohl sie (Elisabeth) als unfruchtbar galt, ist sie jetzt schon im sechsten Monat.»

Von der Chronologie des Lukas am Anfang der Apostelgeschichte sollen auch die Feier von Christi Himmelfahrt am vierzigsten Tag nach Ostern und die Herabkunft des Heiligen Geistes am fünfzigsten Tag bestimmt sein. Es besteht hier allerdings ein Unterschied gegenüber der Festlegung der Daten für die Geburt und die Verkündigung. Diese waren unbekannt, dagegen war der Tag von Ostern sehr wohl bekannt, und das Zögern, ausgehend von dem historisch bekannten Ostertag Himmelfahrt und Niederkunft des Heiligen Geistes zu bestimmen, verrät ein Mißtrauen der frühen Tradition gegenüber der Chronologie des Lukas. Himmelfahrt und Pfingsten bekamen relativ spät ihren jetzigen Ort im christlichen Kalender. Robert Cabié hat überzeugend dargelegt, daß ursprünglich Himmelfahrt und Sendung des Geistes als Siegel und Frucht der österlichen Freude zusammen gefeiert wurden[13]. Dies scheint noch im vorletzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts in Jerusalem der Fall gewesen zu sein.

IV. Schlußbemerkungen

Der Bau verschiedener Kirchen in der Heiligen Stadt Jerusalem war der Anlaß zur Entstehung noch anderer Feste, die an den Jahrestagen der Kirchweihe gefeiert wurden. Einige der wichtigsten dieser Feste bekamen einen Platz im Kalender der Gesamtkirche. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das Fest der Kreuzerhöhung am 14. September, das im Zusammenhang mit der Einweihung des konstantinischen Gebäudekomplexes stand, der Golgotha als Ort des Todes Jesu, die Fundstelle seines Kreuzes und das Heilige Grab umfaßte. Man scheint diese Orte genauso präzise in der Erinnerung bewahrt zu haben wie einst das genaue Datum des Todes Jesu. Wenn dieser heute nicht mehr genau an dem Tag gefeiert wird, an dem er nach dem Kalender gefeiert

werden sollte, dann drückt dies die bleibende Treue der Kirche gegenüber der Siebentagewoche als im Bund Gottes mit den Menschen verankertem auch für die Liturgie relevantem Zeitzyklus, innerhalb dessen der Sonntag als Tag der Auferstehung und so als neuer Tag einer neuen Zeit vor allem respektiert werden soll, so daß auch Ostern ein Sonntag sein muß.

Denn an dem Tag kam und kommt die Gemeinde zum Gottesdienst zusammen in Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn und um Zeugnis von ihm abzulegen. Denn in seiner eucharistischen Gegenwart wird der Vergangenheit gedacht, und die Christen werden zur Hoffnung auf die Erfüllung aufgerufen: seine Gegenwart umfaßt die ganze Geschichte und führt uns in ihre Mitte ein. Durch diese Feier gibt es für die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit keinen «Terror der Geschichte» mehr, und ihr ist auch die Angst vor einer unsicheren Zukunft genommen, denn Woche für Woche stärkt sie sich im Rahmen eines Kirchenjahres, das Typus und Ikone der Geschichte ist. Der Zyklus der jährlich wiederkehrenden Feier gibt den Weg des Erlösers und in seiner Folge den Weg der Kirche wieder. In diesem Jahreszyklus findet das Kostbarste, das das christliche Gedächtnis bewahrt hat, im Brennpunkt des Ostergeheimnisses die Mitte, die Begründung und den Sinn. Von diesem Ostergeheimnis aus reicht dann die Hoffnung, gestärkt vom Geist, zur restlosen Erfüllung des Endes hin. Und in diesem Ende liegt unser Beginn.

Nach meiner Meinung ist dies das christliche Verständnis der Zeit, das den Evangelien und auch der christlichen Liturgie zugrunde liegt und aus dem sie entstanden. Dieses Verständnis bedeutet aber keine zyklische Vernichtung und Wiederherstellung der Zeit, wie sie in verschiedenen nichtbiblischen Religionen besteht. Denn unser Gedenken hat seine feste Mitte in dem in Zeit und Raum eindeutig situierbaren Ereignis des Kreuzes, das ein für allemal die Erlösung der Menschen und Gottes endgültige Zusage seiner Huld bedeutet. Dieses Ereignis vernichtet den «Terror der Geschichte» und eröffnet eine Zukunft der Hoffnung, in der der Tod der Märtyrer zum Triumph wird und das Ende der Welt im Anfang des Evangeliums offenbar wird.

[1] M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Rowohlts deutsche Enzyklopädie XIV/260, Reinbek bei Hamburg).

[2] D. Ritschl, Memory and Hope: An Inquiry concerning the presence of Christ (New York 1967) 78–83.

[3] C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge (Spoleto 1966) 164, Anm. 77.

[4] M. Richard, La question pascale au IIe siècle: L'Orient Syrien 6 (1961) 179–212; W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969).

[5] C. Mohrmann, Epiphania. Etudes sur le latin des chrétiens I (Rom 1958) 252f.

[6] G. Quispel. Time and history in patristic christianity: Man and time. Papers from the Eranos Yearbooks (Bollingen Series XXX) (New York 1957, 85–107) = Eranos-Jahrbuch XX (Zürich 1951).

[7] E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (Leipzig 1924) 38.

[8] R.-G. Coquin, Les origines de l'Epiphanie en Egypte. Noël, Epiphanie: retour du Christ (Lex Orandi 40, Paris 1967) 139–170; R.-G. Coquin, Une réforme liturgique du concile de Nicée (325)?: Comptes rendues. Académie des inscriptions et belles lettres (Paris 1967) 178–192.

[9] Coquin zitiert diese Stelle nicht. Ich entnehme sie der französischen Übersetzung von L. Villecourt, L'observance liturgique et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte, Bd. IV: Jeûnes et Semaine-Sainte: Le Muséon 38 (1925) 314.

[10] M. Smith, Clement of Alexandria and a secret gospel of Mark (Cambridge (Mass.) 1973) 446.

[11] A. McArthur, The evolution of the christian year (London 1953) 69.

[12] M.D. Goulder, Midrash and lection in Matthew (London 1974) 171–201.

[13] R. Cabié, La Pentecôte (Paris 1965) 117–178.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

THOMAS TALLEY

1924 geboren in Gainesville, Texas (USA). Studium an der University of the South und am New Yorker General Theological Seminary. Zehn Jahre Pfarrarbeit als ordinierter Geistlicher der protestantischen bischöflichen Kirche in Texas. 1969 Doktor der Theologie am General Theological Seminary. Lehrte am Nasbotah House in Winconsin und an der Notre Dame University in Indiana. Veröffentlichungen u.a.: History and eschatology in the primitive Pascha: Worship 47 (1973); The origin of lent at Alexandria, Vortrag als Liturgy Master Theme auf der Oxford Patristic Conference 1979: Studia Patristica (1980). Anschrift: The General Theological Seminary, 175 ninth Avenue, New York, New York 10011, USA.

Lluís Duch

Gelebte und symbolisierte Zeit

I. Der zermalmende Zahn der Zeit

Roger Bastide sagt in einer unveröffentlichten, 1974 von Henri Desroche herausgegebenen Untersuchung: «Die Möglichkeit eines Sonntags gibt es für Prometheus nicht.»[1] Der Sonntag, das Fest in seinem weitesten und fruchtbarsten Sinn, scheint in einer modernen Zeit, deren Motto das *time is money* ist, keinen Platz zu haben. Diese Situation hat ihren unmittelbaren Ursprung nicht erst in unseren Tagen, vielmehr schenkte bereits das klassische Griechenland dem Abendland seinen kulturellen Heroen in der Gestalt des Prometheus, der die Zivilisation hervorbringt nicht aufgrund eines Geschenks der Götter, wie es zum Beispiel in Afrika oder Asien der Fall ist, sondern aufgrund der Arbeit der Menschen. Daher konnte Roger Dadoun behaupten, daß «der westliche Voluntarismus sich mit Vorliebe im Räderwerk der Uhren niederschlägt»[2].

Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß diese Einstellung in der Geschichte des Abendlandes zum Entstehen «der andern» geführt hat, das heißt, jener, gegen und in bezug auf die sich das korrekte, ordnungsgemäße Verhalten des westlichen Menschen definiert. Ketzer, Hexen, Frauen, Wilde, Homosexuelle, Drogenabhängige usw. sind «die andern» gewesen, die jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte in einem Prozeß fortgesetzter Demaskierung die Festlegung der «abendländischen Vernunft» erlaubten[3]. Die Zeit «der andern» war nicht die *wirkliche Zeit*, das heißt, die Zeit des Agierens, der Handhabung, des «Sich-selbst-Denkens» als Bedürfnissubjekt (Hegel). Durch den Sieg der Zeit der Gesellschaft aufgrund der überwältigenden Wirkung der technisch-wirtschaftlichen Sprache sah sich die Zeit der Gemeinde in immer engere Grenzen verwiesen. Auch die Kirchen wurden von diesem Schicksal betroffen: im Zuge einer unablässigen Bürokratisierung sowohl auf dem Gebiet der Lehre als auch auf dem Gebiet der Moral haben sie oft ihren Auftrag zur Antizipation des *Raumes* und der *Zeit* des *status patriae* vergessen. So findet das Ende der Geschichte, die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit den andern, mit der Natur und mit Gott, nicht mehr länger im Rahmen der kirchlichen Institutionen statt, und folglich haben oft andere «soziologische Orte» – die darum nicht weniger religiös sind – die Kirchen ersetzt. Aus all diesen Gründen kann man sagen, daß weder die «öffentliche Religion» noch die Wissenschaft ihre Versprechungen eingelöst haben, denn «die Religion hat ihren Sprengstoff und ihre illusionäre Kraft verloren. Und statt von der Angst zu befreien, erweist sich die Wissenschaft als ein gewaltiges Element der Destruktion»[4].

Aber nicht nur die Zeit hat unter dem Zugriff des *homo faber* zu leiden gehabt, auch der Raum sah sich dementsprechend einem zunehmenden «Verschleiß» ausgesetzt, so daß man die mannigfachen Bearbeitungen, die der öffentliche Raum (Städte, Natur) erfahren hat, ebenfalls als eine Schöpfung *sui generis* der prometheischen Anstrengung des Menschen betrachten kann. Die Größe Raum–Zeit, die den geeigneten Rahmen für die *Antizipation* der Sehnsucht des Menschen nach Versöhnung mit sich selbst, mit den andern, mit der Natur und mit Gott bilden müßte, hat sich in Wirklichkeit in ein offenes Feld für jene *experimenta* verwandelt, die über kurz oder lang zur «symbolischen Destrukturierung» (Willaime) des Menschen, zu den «kunstlosen Verhaltensweisen» (Sennet) des Ich führten. Wie Eugen Biser hervorhebt, stellt die *Ent-bildung* unter diesem Gesichtspunkt den typischen Zustand des modernen Menschen dar[5]. Dem ist hinzuzufügen, daß diese Situation in einer ziemlich weit zurückliegenden Vergangenheit ihren Ursprung hat, als man im Westen das *Bild*, das Symbol als genuine Möglichkeit, religiöses Erleben auszudrücken, aufzugeben begann und fast ausschließlich den *Begriff* übernahm, um der raum-zeitlichen Erfahrung des Menschen eine «wissenschaftliche» Form zu verleihen. Oder etwas nuancierter ausgedrückt: man behauptete, das «logische Wort» sei imstande, das «mythische Wort» völlig zu ersetzen, was unweigerlich zu einer Verarmung der Ausdrucksfähigkeiten des Menschen führte[6].

II. Zeit und Religion

«Nach Fleischwerdung hungert die Zeit»
Octavio Paz

Die Religion ist eine kommunikative Handlung inmitten der Gemeinschaft. Man braucht nicht

die modernen Kommunikationstheorien zu bemühen, um festzustellen, daß die Religion in herausragender Weise *Kommunikation* ist: immer schon ist sie dies gewesen, denn sie hat – zum Guten wie zum Bösen – immer zwischen den Menschen Kommunikationskanäle hergestellt. Dennoch muß hervorgehoben werden, daß das kommunikative Handeln der Religionen in den verschiedenen raum-zeitlichen Konstellationen entweder zur Befreiung des Menschen oder aber zu seiner Versklavung und Entfremdung Anlaß gegeben hat[7].

Die von der Religion geleistete Kommunikation fügt sich in einen *Prozeß der Übermittlung-Erneuerung* (transmisión-recreación) dessen ein, was wir an anderer Stelle «die Ursprünge und Ziele der Gemeinschaft» nannten[8]. Man muß sich vor Augen halten, daß das, was eine bestimmte religiöse Tradition kennzeichnet, sich weder auf die bloße Wiederholung des Vergangenen noch auf die jeweils wieder bei Null beginnende Entwicklung «religiöser Lehren und Verhaltensweisen» beschränken kann. Die Reduzierung der Religion auf den dogmatischen und den ethischen Bereich – dies ist die vorherrschende Tendenz im Christentum der letzten Jahrhunderte – ist der einen oder der anderen der beiden genannten Gefahren erlegen: entweder einem Konservatismus um jeden Preis oder einem die eigene religiöse Tradition verleugnenden Progressismus. Das Dogmatische und das Ethische begrenzen die Ausdrucksfähigkeit des Menschen in der Weise, daß die unvermeidliche Wahl zwischen *Macht* und *Sinn* unweigerlich zugunsten der ersteren entschieden wird[9]. Doch die religiöse Kommunikation verfügt über einen anderen Weg, der unseres Erachtens der wahre ist: die Übermittlung (transmisión) und Erneuerung (recreación) von Sinn mit Hilfe der vielfältigen und oft in Vergessenheit geratenen Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen. Über das Dogmatische und Ethische hinaus «heiligt» die Religion als *lebendige Religion* «den Augenblick» (Octavio Paz) in der Gestalt der echten religiösen Erfahrung.

Es besteht nicht der geringste Zweifel darüber, daß «die heutigen Großgesellschaften *immer weniger von ihren eigenen internen Entscheidungen abhängen*»[10]. Der kulturelle Austausch hat den ganzen Planeten erfaßt: die Unterscheidung zwischen «Eigenem» und «Fremdem», die für die vorneuzeitlichen Gesellschaften den Hauptbezugspunkt bildete, scheint sich jeden Tag mehr zu verwischen[11]. Viele behaupten, wir befänden uns in eine den ganzen Planeten umfassende Kultur eingebunden, welche die Menschen aller Kontinente vor die gleiche Problematik stelle, eine Problematik, die auf ein und demselben Weg gelöst werden müsse. Dennoch bleibt das «Recht, ein anderer zu sein» (Balandiner, Sölle) auf persönlicher und kollektiver Ebene etwas Unverzichtbares, denn die Verbindung zur eigenen Tradition, die im *hic et nunc* aktualisiert und wiedererschaffen wird, ist die unabdingbare Voraussetzung, um die persönliche und kollektive *Identität* zu erlangen.

Was die Religion anbelangt, so ist diese Feststellung von größter Wichtigkeit. *Meine* religiöse Zeit ist nicht auf einen invariablen, serienmäßigen Faktor zu reduzieren, der allen Menschen gemeinsam wäre und in allen Breiten in gleicher Weise erlebt und erfahren werden könnte. Dasselbe gilt für die Zeit *meiner* religiösen Gemeinschaft. Diese stammt in der Tat aus einer Vergangenheit, lebt in einer Gegenwart und ist unterwegs zu einer Zukunft, die besondere Wesensmerkmale besitzen, welche auf die «Zeiten» der übrigen religiösen Gemeinschaften nicht zu übertragen sind. Das Dogmatische und das Ethische können, zumindest bis zu einem gewissen Grad, Gemeingut aller Menschen und Gemeinschaften sein, vor allem in einer Zeit allgemeiner Kommunikation wie der unsrigen, denn im Denken und Handeln ist eine gewisse Übereinstimmung der zu erfüllenden Aufgaben möglich. Wie wir bereits deutlich machten, zeichnet sich die Religion jedoch nicht in erster Linie durch Denken und Handeln aus (auch wenn diese absolut unverzichtbar sind), sondern durch eine Art und Weise, die Zeit zu erfahren, die auf deren Abschaffung hinzielt, damit endlich «Gott alles in allen sei». Der *chrónos* schafft eine breite Basis für die übergemeinschaftliche und überpersönliche Begegnung, der *kairós* dagegen verlangt ein persönliches Wort der Beziehung des Menschen zum Fundament seiner Existenz. Religiös könnte man dies so ausdrücken, daß die Begegnung mit den andern, die Übernahme von Verantwortung und der Kampf für die Freiheit, die im *chrónos* der Welt stattfinden, sich in dem Maße vollziehen, wie der *homo religiosus* und die religiösen Gemeinschaften die Erfahrung ihrer eigenen, unverwechselbaren *kairoí* durchleben.

Die Weitergabe des Glaubens erfolgt mit Hilfe einer gemeinschaftlichen Sprache, die drei Ebenen umfaßt: eine theologische (begriffliche), eine

axiologische (moralische) und eine erfahrungsmäßige (persönliche und individuelle) Ebene. Man kann sagen, daß die Ausdrucksfähigkeit der Gläubigen sich fast ausschließlich auf die beiden ersten Ebenen verlagert hat. Die kirchlichen Orthodoxien haben bei ihren Konzeptionen den «modernen» naturwissenschaftlichen Schemata nachgeeifert, die zumindest bis zu den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts im *Positivismus* ihren Schutzpatron hatten. Es handelt sich um den Versuch, die menschlichen Dinge ausschließlich auf die Basis der Verifikation zu stellen, so wie diese von der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts verstanden wurde. Zum andern wurden Technokratisierung und Bürokratisierung von den kirchlichen Systemen übernommen, um einen «höheren moralischen Wirkungsgrad» und eine «immer genauere Kontrolle» der Gläubigen zu erzielen. So drängte man den Erfahrungsaspekt der Religion in den Hintergrund und verfolgte ihn oft sogar mit Argwohn und Ablehnung. Die Vorliebe, die man aus theoretischer Sicht dem «wissenschaftlichen Diskurs» entgegenbrachte, und der Absolutheitsanspruch, den man mit der «praktischen kirchlichen Vernunft» verband, trugen in starkem Maße zur Demontage des Symbolischen bei, die sich im Christentum unserer Tage mit Leichtigkeit feststellen läßt. Die Vermittlung des Glaubens in seinem theologischen (begrifflichen) Aspekt, die sich auf der Ebene der Seminare mittels der «Handbücher» und auf der Ebene des Volkes mit Hilfe der «Katechismen» vollzog, verhalf weder dazu, das *gemeinschaftliche Wir* noch die *persönliche Identität* zu erneuern. Im einen wie im andern Fall handelt es sich um eine bloße Wiederholung einiger Denk- und Handlungsschemata, die allmählich bedeutungslos wurden und die Entfremdung der Gläubigen förderten. Denn wie Paul Ricœur gezeigt hat, verwandelt sich die mechanische Wiederholung von Inhalten bald in eine *Rhetorik der Herrschaft*, das heißt, in die ideologische Rechtfertigung einer bestimmten etablierten Ordnung. Bei der Vermittlung des Glaubens liegt die einzige Möglichkeit, Herrschaft – und ihre Rhetorik – auf dogmatischer wie auf moralischer Ebene zu verhindern, in der *Erfahrung*; diese ist nur ein anderer Name für die Erneuerung, die auf der Grundlage einer *lebendigen gemeinschaftlichen Sprache* erreicht wird, welche von jedem Gläubigen auf seine Weise *gesprochen* werden kann[12].

III. Gelebte und symbolisierte Zeit

1. Die Krise des Gemeinschaftslebens

Wir müssen stets vor Augen haben, was wir über die Religion als kommunikatives Handeln innerhalb der gemeinschaftlichen Tradition sagten. In diesem kommunikativen Handeln *spricht* der Mensch. Und er tut dies in einem Sinne, der voller Möglichkeiten steckt, weil der Mensch immer ein möglicher *Polyglotter* ist, der mit Hilfe der mannigfachen Ausdrucksmöglichkeiten, über die er verfügt, die Wirklichkeit *aussagt* und *sich* selbst *aussagt*. «Der Mensch, auch der vom Neokapitalismus und vom Pseudosozialismus unserer Tage verdorbene, ist ein wunderbares Wesen, weil er manchmal *spricht*.»[13] Die offizielle westliche Tradition hat jedoch zu einem zunehmenden Verstummen des Menschen[14] oder, wenn man so will, zu einer beinahe absoluten Vorherrschaft eines Sprachtyps (des technisch-wirtschaftlichen) zum Nachteil aller anderen geführt. Die ikonischen, narrativen, ästhetischen Sprachen sind irrelevant geworden, man hat ihre Fähigkeit vergessen, die *Zeit* zum Ausdruck zu bringen, die nicht einfach mit der nützlichen, kommerzialisierten «Zeit» des *time is money* gleichzusetzen ist.

In diesem Sinne ist das Unverständnis so vieler Anthropologen des vergangenen Jahrhunderts und sogar des unsrigen symptomatisch, die (oft lediglich auf dem Wege über das Buch) mit den verächtlich als «wild» oder «primitiv» bezeichneten Völkern in Berührung kamen. Spencer, Morgan, Lubbock, Frazer usw. waren nicht nur Grundpfeiler der «kolonialistischen Ideologie», sondern sie lieferten auch eindrucksvolle Beweise ihrer eigenen Unfähigkeit zur Kommunikation, ihrer Stummheit angesichts der symbolischen und religiösen Welten. Damit beschnitten sie entscheidend das Menschliche, denn für den Menschen existiert nur, was ausdrucksfähig ist. Aus diesem Grund war das Unheil, das die «kolonialistische Ideologie» anrichtete, nicht nur verheerend, weil diese zur Aneignung und Ausbeutung der menschlichen und natürlichen Reichtümer der nichtwestlichen Völker beitrug, sondern auch deshalb, weil sie den *Ausdrucksreichtum* dieser Kulturen verkommen ließ und ihre wertvollen linguistischen Mittel, die ihnen in ihrem eigenen *hic et nunc* ihre persönliche und gemeinschaftliche Identität zu finden erlaubten, mit Mißtrauen aufnahm.

Man hat gesagt: «...damit eine Gesellschaft dem Leben und Handeln des einzelnen als allgemeiner Kontext dienen kann, muß es einen universalen Bezugsrahmen geben (...), und dieser Bezugsrahmen muß zumindest von der Mehrheit der Glieder der Gesellschaft geteilt werden.»[15] Ohne diesen gemeinsamen Integrationsrahmen hört die Welt auf, ein *Zuhause* zu sein, in dem es möglich ist, den allgemeinen Sinn der Existenz zu finden. In der vorneuzeitlichen Welt war der Integrationsrahmen im wesentlichen *religiös*. «Für den einzelnen bedeutete dies einfach, daß *dieselben* integrierenden Symbole die verschiedenen Bereiche des Alltagslebens prägten. In der Familie, bei der Arbeit, bei politischer Betätigung oder bei der Teilnahme an Feiern und Festen befand sich der einzelne immer in der gleichen ‹Welt›»[16]. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich dagegen durch die Vielfalt von Lebenswelten aus, die bestenfalls auf eine «multi-relationale Synchronisierung» hinzielen[17]. Um seine Identität zu bewahren, versucht jedes Individuum, sich «seine häusliche Welt» zu schaffen, in der «die Familie als Werkstatt der Lebensplanung fungiert»[18].

In dieser Situation erscheint es so, als geriete das Recht auf den Fortschritt, der sich in der Vielfalt der die moderne Gesellschaft bildenden Systeme ausdrückt, in Konkurrenz oder sogar in einen offenen Gegensatz zu dem Recht der Tradition[19]. Angesichts dieser neuen Lage der Dinge ist das Problematischste nicht die durch den gesellschaftlichen Wandel bedingte Aufgabe einiger traditioneller Formen und Institutionen, sondern die Hervorbringung neuer Traditionen, die in einer sich schnell ändernden Welt der Existenz der Individuen und der Gemeinschaften eine Orientierung bieten könnten[20]. Die Bedeutungslosigkeit der traditionellen religiösen Formen hat zur «Privatisierung der Religion» geführt; dies ist freilich ein Begriff, der, wie Antonio Marzal bemerkt, «bei uns im negativsten Sinne des Wortes – im paläoliberalen Sinne nämlich – Verwendung findet und einen infantilen Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem in unkritischer Weise als überlegen angenommenen politischen Wort ausdrückt[21]. Aber die Privatisierung der Religion und – aus einem weiteren Blickwinkel betrachtet – «der Niedergang des politischen Menschen» (Sennet) befriedigt nicht das unabweisbare Bedürfnis des Menschen, seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung der Wirklichkeit als eines Vielgestaltigen und Harmonischen Ausdruck zu verleihen. Das Verständnis des Menschen als «chacun» und «aucun» (M. de Certeau) zwingt die menschliche Existenz zum Rückzug ins «Privatleben», um dort eine gewisse «Personalisierung» zu erreichen, obgleich gesagt werden muß, daß der Wunsch des Menschen, «die Ewigkeit in der Zeit zu leben» (M. Eliade), so nicht in Erfüllung geht[22].

2. *Die dringend erforderliche Symbolisierung*

Die Krise des Gemeinschaftslebens schlägt sich insbesondere im Verlust der Symbolfähigkeit des Menschen nieder. Raum und Zeit sind die beiden Dimensionen, die das menschliche Leben einrahmen. Beide haben die negative Wirkung einer Rationalität erfahren, die vergessen hat, daß Raum und Zeit des Menschen auch sehr differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten bieten. Hier müssen wir besonders auf die Zeit zu sprechen kommen, auch wenn hinzuzufügen ist, daß die *menschliche Geschichte* ohne die *menschliche Geographie* unverständlich ist.

a) Das Fest

Hie und da gibt es Grund zur Hoffnung, daß der *homo ludens* innerhalb der westlichen Kultur in irgendeiner Weise wieder Beachtung findet. Vom theoretischen Standpunkt, weil die modernen Anthropologien der Lust (zum Beispiel die von Castaneda, Bataille, Bastide, Desroche) gezeigt haben, daß eine Untersuchung über den Menschen, deren ausschließlichen Horizont der des *homo faber* bildete, unvollständig wäre und oft den größten Irrtümern erliegen müßte. Aus praktischer Sicht gibt es eine Rückkehr zum Feierlichen, zum Mimischen, zum «Wechsel der Ebene» (Eliade): hier handelt es sich um eine «Romantisierung der Existenz»[23].

Aus Platzgründen ist es uns nicht möglich, ausführlich zu erörtern, was das echte Fest ist. Es gilt jedoch deutlich zu machen, daß das Fest weder «Zerstreuung» noch «Langeweile» noch die «Pause» innerhalb der fieberhaften Aktivität des Menschen meint, der nur darauf aus ist, mehr zu schaffen. «Zum Wesen des Festes gehört die Ruhe als Gegenstück zu der geschäftigen Unruhe des Alltags: eine Ruhe, die vitale Intensität und Kontemplation in sich vereinigt und diese sogar zu verbinden vermag, wenn die vitale Intensität sich zur Ausgelassenheit entwickelt.»[24] Was das Fest ausmacht, ist also die menschliche Begeg-

nung, nicht mit dem Ziel, intensiver zu arbeiten, sondern um die Einheit, Fülle und Schönheit der Wirklichkeit jenseits des augenscheinlichen «Chaos» und der Verzerrung des Alltäglichen zu erfahren, intuitiv wahrzunehmen. Daher ist der Ort des echten Festes jenseits des Dogmatischen und Ethischen, das heißt, inmitten der *Geschenkhaftigkeit* und der *Sinnfülle*. Jenseits der anordnenden Worte vollzieht das Unsagbare seine Epiphanie (R.M. Rilke), die auf diese Weise für jene, die wirklich feiern, *in statu viae* den *status patriae* vorwegnimmt.

Für die Religion des 19. Jahrhunderts «heißt arbeiten beten» (Th. Carlyle). Das *ora et labora*, das eine schöpferische Spannung zwischen dem *homo ludens* und dem *homo faber* voraussetzt, ist durch die «bürgerliche Ideologie» und später durch die «technisch-ökonomische Rationalität» auf ein Verständnis des Menschen reduziert worden, das dessen angeborene Fähigkeit, die Zeit als *chrónos* und als *kairós* zu symbolisieren und zu erfahren, vergißt. Tellenbach hat sehr treffend die Ursachen aufgezeigt, die in der Folge der in der Aufklärung entstehenden Fortschrittstheorien zum Verlust des Sinnes für das Fest führten: 1. die Verarmung der menschlichen Tätigkeit, 2. die Bagatellisierung des Rhythmus, der für das echte Fest unverzichtbar ist, 3. die Verkümmerung der Fähigkeit, das Numinose wahrzunehmen, 4. der Verlust der Überzeugung, daß das Leben, der Alltag mit dem Geheimnis, dem Göttlichen in Berührung zu kommen vermögen[25]. So vollzieht sich eine «Krise der Unterschiede» (R. Girard), die den Menschen, das Beziehungswesen schlechthin, sowohl der «Welt der Geschichte» als auch dem *prius* und *supra* entrückt, die seine Gesamtexistenz bestimmen. Die «Heiligung des Augenblicks» im Fest besteht genau in der Vorwegnahme und der Erfahrung dessen, was der Mensch *ist* und *sein wird*[26].

b) Gelebte und symbolisierte Zeit

Das Fest gehört zur wirklichen Existenz des Menschen, der in ihm seine Zeitlichkeit in anderer und komplementärer Weise erfährt, als er sie beispielsweise in der «Welt der Arbeitsbeziehungen» erlebt. Die Erfahrung ist der bereichernde Schritt durch das Leben, ein in verschiedene Richtungen symbolisierter und vollzogener und darum in verschiedenen Sprachen ausgedrückter Schritt. Kein Ausdrucksmittel «besitzt einen ein für allemal festgelegten Wortschatz, der den Bedürfnissen des Geistes angepaßt wäre; ständig macht man bei Wörtern Anleihe, die ursprünglich eine andere Sinnerfahrung oder eine andere Alltagserfahrung bedeuten»[27]. Jeder Mensch, jede Gemeinschaft, die in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit, in einem unterschiedlichen Alltag leben, müssen die Vorstellungen der gemeinsamen Vergangenheit und der Zukunft, zu der sie unterwegs sind, dem «Schoß der Erinnerung» (Augustinus) entlocken. «Die Ursprünge und Ziele der Gemeinschaft» bedeuten nicht das *nunc stans*, sondern die gelebte Wiedererinnerung, die nicht mit bloßer Archäologie zu verwechseln ist, und die Antizipation des Endes der Geschichte, die nicht auf die fehlerfreie Programmierung der Zukunft reduziert werden darf. Hierin liegt die einzige Möglichkeit, die der Mensch in der *Gegenwart* besitzt, um die Fülle der Zeiten symbolisch vorwegzunehmen. Diese dringende und zugleich schwierige Aufgabe verlangt eine ständige *Erneuerung* (recreación) der Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zu den andern, zur Natur und zu Gott und einen *Abbau* (*desconstrucción*) dessen, was als normativ und endgültig institutionalisiert gilt. Auf dem Wege – in der *experientia*, deren bester persönlicher und gemeinschaftlicher Ausdruck das Fest ist – ereignet sich die Epiphanie der Menschlichkeit des Menschen, die immer Anwesenheit in der Gestalt von Abwesenheit bedeutet, da der Wunsch immer Wunsch bleibt. Um in jedem neuen Alltag die Zeit, die nicht bloß *chrónos* ist, zu erleben und zu symbolisieren, haben der Mensch und die Gemeinschaft das unabweisbare Bedürfnis, ihre *Grammatik* auf den neuesten Stand zu bringen. Letzten Endes ist die *Reform der Sprache* als ständiger Prozeß die unerläßliche Bedingung dafür, daß die Eigentümlichkeiten des raum-zeitlichen Erlebens der menschlichen Existenz nicht auf eine Gesamtheit von richtigen Worten (Orthodoxie) oder auf einen Katalog von Normen (Orthopraxie) reduziert werden, die von der nötigenden Gegenwart der Macht garantiert werden. Denn die Wirklichkeit – und der Mensch in ihr – ist mehr als nur das Dogmatische und Ethische; in jedem Augenblick der persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz gilt es *meine* konkrete Zeit, *meine* besondere Sicht der Welt und Gottes zum Ausdruck zu bringen[28].

Der *Deus semper maior*, der keineswegs ein *Deus alienus* ist, verlangt mitten im Brodeln des Lebens die immer wieder neue Symbolisierung des *Eindrucks* seiner Anwesenheit-Abwesenheit

im Bewußtsein des einzelnen, der in *statu viae* einen Vorgeschmack des *status patriae* erhält.

IV. Schlußbemerkung

Das individuelle und das kollektive Bewußtsein sind immer in eine konkrete Geschichte und Tradition eingebunden, die symbolisch, narrativ zum Ausdruck gebracht werden. Auf diese Weise ist es möglich, die affektiven und effektiven Verbindungen zu aktualisieren, die zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft bestehen. Daher konnte Theodor Adorno schreiben, daß die «Tradition jederzeit jeglicher Erkenntis innewohnt, insofern sie Vermittlungsmoment ihrer Gegenstände ist. Man kann keine Frage stellen, die nicht die Vermittlung des Wissens der Vergangenheit und die Bewahrung des Wissens für die Zukunft in sich birgt». Dies für die Gemeinschaft wesentliche Tun wird nicht von einem Netz ökonomischer oder politischer Interessen bestimmt, sondern von dem, was der Dichter José María Valverde den «großen Zauber der Sprache» nennt. Die tiefe Krise des Wortes, in der die moderne Welt sich befindet und deren Konsequenzen Isolation und Gewalt sind, wird man nicht durch eine größere Rationalisierung und Technokratisierung der menschlichen Beziehungen überwinden können, denn jede geschichtliche *ratio* hat als wesentliche Vorbedingung die *conservatio sui*. Allein die Wiederentdeckung der «vergessenen Sprachen», welche die Gesellschaft der Gewinnmaximierung in den Bereich des menschlich Bedeutungslosen verwiesen hatte, wird die Erfahrung möglich machen, daß «keine Gottesidee den Gottesmythos ersetzen kann»[29]. Dieser mit Hilfe des Gedächtnisses, der Gegenwart und der Vorwegnahme im Alltäglichen gestaltete Gottesmythos ist nicht bloß die nostalgische, sentimentale Erinnerung an das verlorene Paradies, sondern vor allem der entschiedene Wille, Gott in der Geschichte zu erfahren und die menschlichen Beziehungen brüderlich zu machen. Der gemeinsame Ursprung der Menschen markiert im *hic et nunc* den Weg zur gemeinsamen Heimat. Auf diesem Weg wird der Fremde zum Bruder, einem Bruder dem Menschsein und der Bestimmung nach. Die Symbolisierung der Zeit verlangt die geistliche Scheidung zwischen dem «Eigenen» und dem «Fremden», eine Unterscheidung, die unerbittlich fordert, daß das «Fremde» sich dem allen Menschen «Gemeinsamen» öffnet.

[1] R. Bastide, Prométhée et son vautour. Essai sur la modernité et l'anti-modernité: Arch. Intern. Sociol. Coopération 36 (1974) 7. Vgl. diesen interessanten Artikel insgesamt (6–21).

[2] R. Dadoun, Mais quel Occident? Quels autres: En marge. L'Occident et ses «autres» (Paris 1978) 11.

[3] Vgl. aaO. 18–21.

[4] E. Volant, El hombre. Confrontación Marcuse–Moltmann (Sal Terrae, Santander 1978) 269 (= Le jeu des affranchis [Montréal 1977]).

[5] Vgl. J.-P. Willaime, Capitalisme et déstructuration symbolique: Conf. Intern. Sociol. des Religions XIV (Straßburg 1977) 359–364; R. Sennet, El declive del hombre público (Historia–Ciencia–Sociedad 151) (Península, Barcelona 1978) (= The Fall of Public Man [New York 1977]); E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970).

[6] Vgl. Ll. Duch, Coneixement científic i coneixement mític: Qüestions de Vida Cristiana 82 (1976) 29–46.

[7] Über die beiden Funktionen der Religion vgl. Ll. Duch, Esperança cristiana i esforç humà (Saurí 30) (Montserrat 1976) 54–70.

[8] Vgl. Ll. Duch, Catequesi i llenguatge religiós: Qüestions de Vida Cristiana 89 (1977) 32–48.

[9] Vgl. G. Balandier, Sens et puissance. Les dynamiques sociales (Paris 1971).

[10] AaO. 289.

[11] Es bedarf kaum mehr des Hinweises, daß diese kulturelle Homogenisierung zum großen Teil von den kleinlichen Interessen der Großmächte beherrscht wird, die ihre Ängste in die armen Länder «exportiert» und Rohstoffe und Arbeitskräfte «importiert» haben, um ihren eigenen Wohlstand zu steigern.

[12] Vgl. den in Anm. 8 zitierten Artikel Catequesi i llenguatge religiós, 36–38.

[13] O. Paz, Los signos en rotación y otros ensayos (El libro del bolsillo, Alianza 328) (Madrid 1971) 164.

[14] Vgl. W. Hartmann, Menschen in sprachloser Zeit. Zur Orientierung zwischen den Generationen (Maßstäbe des Menschlichen 3) (Stuttgart 1973).

[15] P. Berger u.a., Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia (Punto Límite 10) (Sal Terrae, Santander 1979) 105 (= The Homeless Mind [New York 1973]).

[16] AaO. 64.

[17] AaO. 70.

[18] Vgl. aaO. 67–69, 71.

[19] Vgl. H. Lübbe, Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart (rombach hochschul paperback 76) (Freiburg 1976) 32.

[20] Vgl. aaO. 37, 55f.

[21] A. Marzal, Una aproximació sociopolítica al fenomen de la privatització de la fe: Qüestions de Vida Cristiana 94 (1978) 41.

[22] Vgl. Ll. Duch, De la religió a la religió popular. Religió entre il.lustració i romanticisme (Saurí 49) (Montserrat 1980) 84–104.

[23] Vgl. F. Benítez, En la tierra mágica del peyote (Serie popular Era 11) (Mexiko ^{3}1976) 188–190.

[24] K. Kerényi, La religión antigua: Rev. de Occidente (Madrid 1972) 72 (= Die antike Religion [Düsseldorf-Köln 1952]).

[25] Vgl. H. Tellenbach, Zur Krise des Kultischen. Kulturpsychopathologische Erörterungen: Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen (Freiburg/Basel/Wien 1977) 87–93.

[26] Vgl. Ll. Duch, De la religió a la religió popular, zitiert in Anm. 22, 76f.

[27] H. Arendt, Vom Leben des Geistes: Das Denken (R. Piper, München-Zürich 1979) 107.

[28] Vgl. Ll. Duch, La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contempránea (Barcelona 1979) 67–80.

[29] R. Panikkar, Le culte et l'homme séculier (Ed. du Seuil, Paris 1976) 100 (= Worship and Secular Man [New York 1973]). Vgl. zu dieser Frage meine Untersuchung Llenguatges oblidats en teologia: Qüestions de Vida Cristiana 93 (1978) 60–83.

Aus dem Span. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

LLUÍS DUCH

In Barcelona geboren. Mönch der Benediktinerabtei Montserrat. Doktor der Theologie. Mitglied des Instituto de Antropología de Barcelona. Veröffentlichungen: Ciencia de la Religión y mito (Montserrat 1974); Historia y estructuras religiosas (Barcelona 1978); La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea (Barcelona 1979); De la religió a la religió popular. Religió entre il.lustració i romanticisme (Montserrat 1980). Zeitschriftenartikel in Qüestions de Vida Cristiana, Serra d'Or, Studia Monastica, Perspectiva Social, Sal Terrae, Gran Enciclopèdia Catalana. Anschrift: Abadia de Montserrat, Montserrat, Spanien.

Einzelfragen

Anscar Chupungco

Liturgische Feste und Zeiten des Jahreslaufes

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß eine Anzahl liturgischer Feste ihren Ursprung in den Zeiten des Jahresablaufes und ihrer Feier hat oder damit verbunden ist. Als Beispiele seien genannt: Ostern und Pfingsten, Weihnachten und Epiphanie, Darstellung Jesu im Tempel, die Feste Johannes des Täufers, des Erzengels Michael, Bitt- und Quatembertage[1]. Geschichte und Gehalt jedes dieser Feste läßt erkennen, wie bei der Schaffung des liturgischen Kalenders die Kirche die verschiedenen Hoch-Zeiten des Jahres berücksichtigt hat. Tatsächlich haben gewisse kosmische Elemente und Phänomene die Festdaten und ihre Festsetzung beeinflußt und eine entscheidende Rolle in der Entwicklung ihrer Thematiken und Rituale gespielt. Bei dem Vorgang der Anpassung des universalen Kalenders an bestimmte Regionen, namentlich außerhalb der nördlichen Hemisphäre, ist es wichtig, das Wesen und die Art der Beziehungen zwischen dem betreffenden Fest und der Jahreszeit zu betrachten: Ist die Jahreszeit ein konstituierendes Element für das Festdatum, oder gibt sie ihm nur entsprechende eigentümliche Merkmale und Symbole?

Ostern und Pfingsten: Frühlingszeit und Erntezeit

Im Falle des Osterfestes hat die Kirche das jüdische Fest des Passah angepaßt und ihm einen absolut christlichen Sinn beigelegt. Beim Vorgang der Inkulturation sind die Elemente des Frühlings, der Tag- und Nachtgleiche und des Vollmondes, die zusammen das Datum des Passah ausmachen, sorgfältig beibehalten worden. Tatsächlich war der Osterfeststreit, die Auseinandersetzung mit den Quartadecimanern in den beiden ersten Jahrhunderten, ein Streit über die Theologie des Osterfestes, auf der Beobachtung des jüdischen Passahdatums basierend. Zwar setzte sich die Festlegung des Osterfestes auf einen Sonntag gegenüber der Datierung auf den 14. Nisan – ungeachtet dessen, was für ein Wochentag es war – schließlich durch, doch ist

die Kirche niemals abgegangen von der Verbindung mit der Frühlings-Tag- und -nachtgleiche und dem Vollmond als Grundlagen für die Festsetzung des Osterdatums. Ostern mußte auf den *mensis novorum* (Monat des Neuen – erster Monat des jüd. Jahres – Monat Nisan) fallen, während dessen nach rabbinischer Tradition Gott die Welt schuf, die Israeliten aus Ägypten herausführte, und in dem Christus nach christlicher Tradition sein Passah von dieser Welt zum Vater feierte. Ähnlich war es mit der Beobachtung der fünfzig Tage nach Ostern, die nach Irenäus von Lyon auf apostolische Zeit zurückgeht und dem jüdischen Erntefest entspricht, das sieben Wochen währte. Während das jüdische Pentekoste mit der Bundeserneuerung (2 Chr 15,10–14) endete, schloß die christliche Pentekoste mit der Herabkunft des Heiligen Geistes[2].

Ganz deutlich respektierte die Frühkirche, wenn sie jüdische Feste übernahm und sie mit christlichem Gehalt füllte, ihren saisonalen Charakter. Die patristischen Ostertraktate und -homilien sind kaum richtig zu würdigen, wenn sie nicht im Zusammenhang mit Frühling, Tag- und Nachtgleiche und Vollmond gesehen werden. Tatsächlich projizieren diese kosmischen Elemente die österlichen Themen der Schöpfung, der Wiedergeburt, des Lichtes und der Präsenz der Erlösung. Während das Mysterium der menschlichen Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi gewirkt und von der Kirche durch die österlichen Sakramente mitgeteilt worden ist, wurde es angekündigt und eingeleitet durch die Jahreszeit, die allein es in beredter Weise darstellt.

So liegt in dem Osterdatum mehr als reine Symbolik: Es ist der Mittler, der die jährliche Gegenwärtigsetzung der österlichen Erlösung zuwege bringt. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß der Frühling gewisse Zeichen und Symbole in sich trägt, die ihren Einfluß auf die Theologie des Osterfestes ausgeübt haben. Mit anderen Worten: Es ist die Jahreszeit des Frühlings mit ihrer Tag- und Nachtgleiche und ihrem Vollmond, die das Osterdatum bestimmt. Zu gleicher Zeit liefert sie dem Fest eine reiche Theologie, deren Sprache wahrhaft aus der Erfahrung entnommen ist. Doch eine interessante Frage ist, ob Frühling zuerst und zunächst ein Datum und erst danach ein Symbol darstellt. Ist er zunächst und vor allem das historische Datum von Tod und Auferstehung Christi, dann muß Ostern als jährlich wiederkehrender Gedenktag in der nördlichen Hemisphäre während des Frühlings gefeiert werden, der dem Sommer am Äquator und dem Herbst in der südlichen Hemisphäre entspricht. Ist dagegen Frühling zunächst ein Symbol, so ist in der südlichen Hemisphäre Ostern am sinnvollsten während des dortigen Frühlings und in den äquatorialen Bereichen in der frühlingsnächsten Jahreszeit zu feiern.

Es mag nützlich sein, daran zu erinnern, daß der liturgische Kalender ein Mond-Sonnen-Kalender ist. Eine Anzahl Feste, namentlich die «Geburtstage» von Heiligen, folgen den festliegenden Daten des Sonnen-Kalenders. Ostern dagegen hat ein bewegliches Datum, das bestimmt wird durch den Vollmond nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche. Das Osterdatum ist daher durch kosmische Elemente bestimmt, die nicht an ein bestimmtes Sonnendatum gebunden sind. Das Wesentliche ist, daß das Osterdatum nicht ein Sonnendatum nach unserem Kalender ist, sondern ein Monddatum entsprechend dem Lauf der Jahreszeiten, und daß es als solches wirklich ein Datum ist, das durch die Tradition stets und von jeher zu dem historischen Ereignis von Tod und Auferstehung Christi in Beziehung gesetzt wurde. Da Ostern ein jährlich wiederkehrender Gedenktag beziehungsweise eine jährliche Anamnese des Ostermysteriums darstellt, sollte es wohl irgendwie mit dem historischen Ereignis zusammenfallen. Andernfalls würde Ostern zu einer gewöhnlichen Sonntag-Anamnese degradiert werden, und der Jahreszyklus der Feste geriete durcheinander mit dem Wochenzyklus. Auch wenn der Tradition zufolge das historische Datum der Jahreszeit des Frühlings in der nördlichen Hemisphäre entspricht, ist das letztlich Bedeutsame nicht die Jahreszeit des Frühlings, sondern das ihm entsprechende Kalenderdatum, das das historische Datum bestimmt, ungeachtet der Jahreszeit, während der es in den übrigen Hemisphären eintritt[3]. Jedenfalls aber würde niemand auf den Gedanken kommen, ein Jahresgedächtnis zu einem von dem des historischen weit entfernten Datum zu begehen.

Natürlich muß die Bevorzugung des Datums die symbolische Rolle, die Frühling, Tag- und Nachtgleiche und Vollmond spielen, verringern. Wie Eusebius von Caesarea schreibt, ist keine andere Jahreszeit so sehr für die Feier des Osterfestes geeignet wie der Frühling; denn im Winter trauert die Natur, im Sommer wird sie von der Sonne versengt, und im Herbst liegt sie ihrer

Früchte beraubt[4]. Ostern fällt am Äquator in die Sommermonate, und in der südlichen Hemisphäre in den Herbst. In beiden Fällen kann von einer Symbolik der Wiedergeburt und des neuen Lebens ganz offenbar nicht die Rede sein. Man muß vielmehr die durch die Theologie des Festes gegebene Botschaft aufbieten, um die Widersprüchlichkeit der Jahreszeit zu überspielen. Besser jedoch ließe sich diese Schwierigkeit überwinden, wenn man eine Symbolik und Sprache schaffen würde, die von Sommer oder Herbst genommen sind. Gewiß war es für die Kirchenväter leichter, ihrem Entzücken in Frühlingssymbolen Ausdruck zu geben, die Wiedergeburt des Menschen in der Taufe zur Wiedergeburt der Natur im Frühling in Beziehung zu setzen und die besondere Gegenwärtigkeit Gottes als Schöpfer und Erlöser in der *epidemia* der Jahreszeit. Doch das sollte kein Halt bedeuten für die Schaffung von Symbolen. Vielleicht sind wir unter dem Eindruck der Größe des patristischen Erbes mehr dazu getrieben worden, es zu bewahren, als dazu, ein Gleiches zu tun, wie die Väter es zu ihrer Zeit getan haben und es heute ebenfalls getan haben würden. Sommer und Herbst sind gleich dem Frühling auch *kairoi*, das heißt Hoch-Zeiten der Gegenwart Gottes unter den Menschen. Ist es nicht möglich, daß sie auch geeignet und in der Lage wären, dem Fest der Feste die Huldigung einer neuen Sprache und neuer Symbole darzubringen, die ebenso beredt und anschaulich der Osterbotschaft Ausdruck geben können?

Weihnachten und Epiphanie: Wintersonnenwende und Geburt des Lichtes

Die beiden Feste Weihnachten und Epiphanie zeigen eine Dimension, die von der des Osterfestes ganz und gar verschieden ist. Hier kann man nicht von einem historischen Datum sprechen, sondern von einem Jahreszeit-Fest. Obwohl sie auf verschiedene Daten fallen, haben sie im Grunde den gleichen Gehalt: Manifestation, Erscheinung und Ankunft Christi, des Lichtes der Welt[5]. Das römische Fest der Wintersonnenwende am 25. Dezember und das ägyptische am 6. Januar feierten das Erscheinen der Sonne, die über die Dunkelheit des Winters triumphierte. Von diesen Daten an würden die Tage länger und die Nächte kürzer werden. Es überrascht keineswegs, daß die gnostische Sekte des Basilides die Taufe Jesu am 6. Januar beging, denn diese Sekte glaubte, die Inkarnation und damit auch die Erscheinung des Wortes habe am Jordan stattgefunden. Ebensowenig ist es überraschend, daß um das vierte Jahrhundert Rom das mithräische Fest *natalis solis invicti* (Geburtsfest der unbesiegten Sonne) übernahm und es in einem Inkulturationsprozeß zum Geburtsfest Christi und zur Feier seines Erscheinens im menschlichen Fleisch umwandelte. So feierte zur Jahreswende im Mitt-Winter die frühe Kirche ihre eigenen Riten des Überganges von der Dunkelheit zum Licht, indem sie die Erscheinung des wahren Lichtes der Welt festlich beging[6].

Im Unterschied zum Osterdatum haben die Daten des Weihnachtsfestes und des Epiphaniefestes keine historische Grundlage. So sollte es, historisch wie theologisch gesehen, keine Schwierigkeiten verursachen, das Weihnachtsfest auf den Mitt-Winter der südlichen Hemisphäre beziehungsweise dessen Äquivalent im äquatorialen Bereich zu verschieben. Das Problem ist mehr praktischer Art. Heute dürfte es fast zu spät sein, ein Datum zu ändern, das allgemein anerkannt ist, auch in nichtchristlichen Ländern. Wollte man um einer lebendigeren Symbolik willen das Datum des Festes verlegen, so würde das angesichts des dadurch verursachten Durcheinanders mit einem internationalen Datum kaum der Mühe wert sein.

Der Mühe wert ist dagegen die Schaffung von Symbolen, die aus der Jahreszeit hergeleitet sind, während deren das Weihnachtsfest gefeiert wird. Dabei sollte daran erinnert werden, daß die zentrale Botschaft des Festes die Manifestation des Lichtes, des Menschen Sieg über die Dunkelheit und die Morgenröte der Erlösung durch Christus ist. Kalte Winternächte und Schnee (oder weiße Baumwollflocken, die man, um Schnee vorzutäuschen, auf Äste und Zweige legt) sind nicht repräsentativ für das Weihnachtsfest. Weihnachten bedeutet Sonne, strahlendes Licht, Wendepunkt der Schwermut und Dunkelheit des Winters. Daß in der südlichen Hemisphäre Weihnachten in den Sommer fällt, dürfte also doch nicht so tragisch sein. Auch die Sprache der Liturgie sollte die speziellen jahreszeitlichen Phänomene berücksichtigen, einer hymnologischen Tradition folgend, die Gottes Schöpfungswerk, Zeiten und Hoch-Zeiten des Jahres in Erinnerung bringt. Auf diesem Wege kann die Liturgie den Gegensatz zwischen Liedern über «die kalte Winternacht» von Weihnachten und

der Realität eines glühenden Sommers abbauen helfen.

Andere Feste: andere jahreszeitliche Wendepunkte

Andere Feste wie die Darstellung Jesu im Tempel, Johannes der Täufer, der Erzengel Michael, deuten auf eine enge Assoziation mit jahreszeitlichen Festen, wenn nicht gar eine direkte Herleitung von diesen, hin. Die Darstellung Jesu im Tempel, deren Feier von Kaiser Justinian im Jahre 542 auf den 2. Februar festgelegt worden ist, muß nicht unbedingt als eine Adaptation eines orientalischen heidnischen Festes der Lichter oder Fackeln angesehen werden, das am 1. Februar gefeiert wurde, um die Rückkehr der Gottheit aus der Unterwelt zu begrüßen[7]. Jedenfalls wurde in der Mitte des vierten Jahrhunderts dieses Fest in Jerusalem vierzig Tage nach Epiphanie gefeiert mit einer Prozession zur Anastasis. Aetheria spricht von einer Prozession, erwähnt aber nicht den Gebrauch von Kerzen, der erst ein Jahrhundert später aufkommt[8]. Obwohl Lk 2,32 unmittelbar eine Lichterprozession inspiriert zu haben scheint, läßt sich ein möglicher Einfluß eines jahreszeitlichen Festes nicht von der Hand weisen, wie weit er auch im Hintergrund stehen mag. Was die Adaptation anbetrifft, so kann hier bemerkt werden, daß dieses Fest, das nach der biblischen Zeitanordnung vierzig Tage nach der Geburt Jesu seinen Platz hatte, vom Weihnachtsdatum abhängt und mit ihm das Thema des Lichtes teilt.

Ein Fest streng kosmischen oder jahreszeitlichen Charakters ist das Geburtsfest Johannes des Täufers, das in der westlichen Kirche seit Anfang des fünften Jahrhunderts auf den 24. Juni gelegt ist. Daß der römische Kalender das Fest auf den Juni verlegt hat, also sechs Monate vor das Geburtsfest Christi, wird im Licht von Lk 1,36 verständlich. Doch daß dieses Fest ausgerechnet auf den 24. Juni gelegt worden ist, deutet auf eine bestimmte Absicht hin. In einer seiner Homilien zum Geburtsfest Johannes des Täufers führt Augustinus aus: «Heute ist Johannes geboren: Von heute an werden die Tage kürzer; am 25. Dezember wurde Christus geboren: Von diesem Tag an werden die Tage länger.»[9] Augustinus' Gedankengang entspricht dem Wort des Täufers: «Er muß wachsen, ich muß abnehmen.» (Joh 3,30). Es steht aber auch in einer gewissen Harmonie zur Sommersonnenwende, also einem kosmischen Phänomen, das heißt zu dem Zeitpunkt, an dem die Sonne ihren Lauf verkürzt und einschwenkt zum Herbst und Winter. In den alten Kulturen war die Sommersonnenwende der kritische Wendepunkt im Lauf der Sonne, denn er kündete das Sterben der Natur an. Vielleicht in der Absicht, die nachlassende Kraft der Sonne, wenn sie ihren winterlichen Lauf antritt, zu stärken, wurden Feuerfeste und Fackelprozessionen abgehalten. Im Mittelalter wurde diese Tradition beibehalten, jedoch uminterpretiert in einen Zusammenhang mit dem Täufer: Man entzündete Sonnenwendfeuer auf Bergen und Hügeln[10]. So gab die Kirche einem wichtigen Wendepunkt der Sonnenbahn im Jahreslauf eine eigene Weihe, indem sie ihn in das christliche Mysterium einbezog.

Nicht allein Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, Winter- und Sommersonnenwende, sondern auch die Herbst-Tag- und Nachtgleiche haben eine besondere liturgische Beachtung gefunden. Das Veronenser Sakramentarium bietet sogar fünf Formulare für die Weihe der Basilika des Erzengels Michael an der Via Salaria[11]. Das von dem Sakramentarium dafür genannte Datum ist der 30. September, das heißt nach der Herbst-Tag- und -Nachtgleiche, wenn die Sonne endgültig tiefer sinkt in ihrem Lauf und die Welt tot und kalt zurückläßt. An einem solchen kritischen Punkt ruft die Kirche die Hilfe des großen Kämpfers gegen die Kräfte des Bösen an. Interessanterweise wurde im vorchristlichen Rom aufgrund einer alten Gewohnheit zu dieser Zeit des Jahres ein *Diktator* mit außerordentlicher Vollmacht bestimmt, der bei Antritt seines Amtes an der rechten Wand des Jupitertempels auf dem Kapitol einen Nagel einschlug. Dieser Nagel sollte ein Halt für menschliche Krankheit und Naturkatastrophen symbolisieren, die durch den Wechsel der Jahreszeiten verursacht wurden. Dieser Diktator selbst wurde als oberster Schutzherr der Stadt betrachtet[12].

Mit dem Michaelsfest sind nunmehr alle vier Hauptangelpunkte des Jahres in die Liturgie aufgenommen worden. Tatsächlich wurden sie *kairoi*, das heißt heilige Zeiten, zu denen die Kirche die rettende Gegenwart Gottes besonders innig erlebt. Dabei sollte daran erinnert werden, daß der Mensch, der zu allen Zeiten ein geschärftes Empfinden für die kritischen Augenblicke der jahreszeitlichen Wenden hatte, Feste oder *Übergangsriten* schuf, um Gottes Segen entgegenzunehmen oder den durch diese Wenden verursachten Unheilsfällen zu entgehen. Ferner sei

daran erinnert, daß die rabbinische Tradition Festfeiern bestimmte, die an den Wendepunkten des Jahres die Geschichte des Heils und der Erlösung in die Erinnerung riefen. So war die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche das Datum, an dem Gott die Welt schuf und das Volk Israel aus Ägypten herausführte. Die Hauptereignisse der Geschichte wurden an den Hauptwendepunkten des Jahres kommemoriert.

Es ist daher keineswegs verwunderlich, daß die Kirche alle vier Hoch-Zeiten des Jahres ausfüllte mit Festen, die ihren Kindern helfen sollten, voll Vertrauen den Naturkräften entgegenzutreten. Die Wahl der entsprechenden Feste geschah mehr zufällig, jedenfalls in völliger Freiheit. Das Osterdatum kommt aus der jüdischen Tradition, Weihnachten aus einem römischen Fest, die Feste des Täufers Johannes und des Erzengels Michael von jahreszeitlichen Wendepunkten. Dennoch liegt eine gewisse innere Logik in dieser Wahl. Wenn Ostern Wiedergeburt und neues Leben bedeutet, ist der Frühling die geeignetste Zeit für seine Feier. Wenn Weihnachten die Morgenröte der Erlösung bezeichnet, so ist die Wintersonnenwende ganz deutlich das Datum für seine Begehung. Ist Johannes der Täufer der Herold des neuen Zeitalters und der Beendigung des alten, so ist die Sommersonnenwende der passende Augenblick, seinen Geburtstag zu feiern. Und wenn St. Michael der Schirmherr der Kirche ist, dürfte seine Anrufung zur Tag- und -Nachtgleiche des Herbstes angebracht sein.

Diese Überlegungen haben eine praktische Auswirkung auf die Adaptation des liturgischen Kalenders an andere Kulturen und Gebiete außerhalb der nördlichen Hemisphäre. Selbst in der industrialisierten Welt von heute ist der Mensch von den jahreszeitlichen Wenden betroffen. Und in den Gebieten, in denen der einzige Wandel der zwischen trocken und naß ist, kann man unmöglich unbeeindruckt bleiben von Milde oder Härte der Natur. In diesem jahreszeitlichen Rahmen kann die Kirche – wenn wir einmal Ostern ausnehmen – ihre jahreszeitlich bedingten Festfeiern neu überdenken. Denn wenn, was das *Proprium de Sanctis* anbetrifft, die Kirche traditionell auf das Zusammenfallen des Festes mit dem «Geburtstag» des Heiligen geachtet hat, sollte sie mit noch besserem Grund auf die Jahreszeiten und die verschiedenen jahreszeitlichen Feste und Riten achten, die in den verschiedenen Gebieten der Erde vorhanden sind.

Bitt- und Quatembertage: Der Kreis menschlicher Arbeit

Gemäß den *Normae Generales* für das liturgische Jahr, Nr. 45: «...dankt an den Bitt- und Quatembertagen die Kirche öffentlich dem Herrn und bittet ihn für die Bedürfnisse des Menschen, namentlich für die Frucht der Erde und die Arbeit des Menschen.» Weil der Ursprung dieser Tage in der Landwirtschaft liegt, drängt die Kirche die Bischofskonferenzen, ihr Datum und ihre Feier der Situation des jeweiligen geographischen Gebietes anzupassen. So sollten Bitt- und Quatembertage die aktuellen Bedürfnisse des arbeitenden Menschen widerspiegeln und die landwirtschaftlichen Gegebenheiten des betreffenden Gebietes.

Ein kurzer historischer Überblick über diese Tage dürfte nützlich sein, wenn man den liturgischen Kalender nicht allein den Jahreszeiten, sondern auch anderer, nichtlandwirtschaftlicher Arbeit anpassen will. So haben zum Beispiel die Bittage vor Himmelfahrt keinerlei landwirtschaftliche Bezüge. Es waren Litaneien, die während feierlicher Prozessionen im Freien gesungen wurden, eingeführt von dem Bischof von Vienne im Jahr 470, um Gottes Schutz bei Erdbeben anzurufen. Bittage können somit für verschiedene menschliche Bedürfnisse gehalten werden, namentlich für solche, die die Gemeinschaft mit einbeziehen. Der hauptsächliche Bittag, der traditionell am 25. April gehalten wurde, stammt indessen aus der Welt der Landwirtschaft. An diesem Tag feierte das alte Rom die Robigalia, ein Fest zu Ehren des Gottes oder der Göttin Robigo, die die Bauern anriefen, damit sie Feldfrüchte vor Brand und Mehltau schützen sollte. Sie zogen in einer Prozession zum heiligen Hain der Robigo an der Via Claudia und brachten dort der Gottheit Opfer dar. Im sechsten Jahrhundert gingen die Christen denselben Weg, nur mit dem Unterschied, daß er beim Vatikan endete[13]. Diese Einzelheiten zeigen, wie die Kirche das bäuerlich-landwirtschaftliche Ritual einer bestimmten Gesellschaft übernahm, reinigte und zu einer christlichen Feier erhob. Ob Gregor der Große die Begehung dieses Festes anordnete, um dem heidnischen Ritus Einhalt zu gebieten, oder den Bauern die Achtung der Kirche vor ihren alten Riten zu bezeigen, läßt sich kaum sagen. Wichtig dagegen ist, daß die Kirche wirklich ein Gefühl für die Bedürfnisse des arbeitenden Menschen hatte, speziell in solchen Augenblicken, in denen

Naturkräfte die Frucht ihrer Arbeit bedrohten. In solchen Fällen kann die Liturgie ein sinnvoller Ausdruck des menschlichen Vertrauens auf den göttlichen Schutz und der Solidarität in Notzeiten sein.

Während die Bittage als Mittelpunkt Litaneien und Prozessionen haben, liegt bei den Quatembertagen der Hauptton auf Gebet, Fasten und Almosengeben. Papst Leo der Große erwähnt die Beobachtung eines Fastens im Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Und die Liturgie stellt es ganz richtig vor den Hintergrund der alttestamentlichen Praxis[14]. Tatsächlich aber waren die Quatembertage das christliche Gegenstück zu den römischen Festen zur Zeit der Aussaat, der Getreideernte und der Weinlese, die jeweils in den Monaten November-Dezember, Juni-August beziehungsweise September-Oktober stattfanden[15]. Anstelle äußerer Festlichkeiten, die die heidnischen Feste prägten, zog die Kirche es im Gegensatz dazu vor, diese kritischen jahreszeitlichen Wenden in Gebet, Fasten und guten Werken zu begehen. Das bedeutet keineswegs, daß die Kirche die bäuerlichen Obertöne dieser Tage ignoriert hätte. Die Quatembertage zu Pfingsten und im September zum Beispiel behielten eine merkliche Verbindung zur Darbringung der Erstlingsfrucht der Getreideernte und der Weinlese.

Will man die Quatembertage örtlichen Situationen anpassen, so dürfte es nützlich sein, den Gemeinschaftscharakter ihrer Begehungen zu betonen. In diesen Tagen wandte die Kirche sich an die Christen als Gemeinschaft, als Volk, das der Hilfe Gottes bedurfte und dankbar war für die empfangenen Hilfen. Man sollte ferner betonen, daß die Feier der Quatembertage mit dem Geist der liturgischen Jahreszeiten harmonieren muß. So haben beispielsweise Fasten und andere Bußwerke keinen Platz in der Osterzeit. Andererseits passen gute Werke im Sinne sozialer Leistungen und Tätigkeiten speziell in die Fastenzeit. Schließlich sollten örtliche Traditionen, die mit den Jahreszeiten zusammenhängen, wie Darbietungen und Segnung von Erstlingsfrüchten, womöglich beibehalten und mit liturgischem Sinn durchtränkt werden. So wird die Feier der Quatembertage nicht allein der Askese und der Buße gewidmet sein, sondern auch speziell liturgisch werden.

Zusammenfassung

Die historische Betrachtung der liturgischen Feste und der Zeiten des Jahres bietet keine Augenblickslösungen für das Problem der Adaptation. Sie verlangt im Gegenteil eine sorgfältige und ernsthafte Erforschung des Sinnes der christlichen Feste und der ihnen wesensverwandten Zeiten des Jahres und ihrer festlichen Begehung, um herauszufinden, wie sie als Medium und Mittler des christlichen Mysteriums dienen können. Adaptation in diesem speziellen Falle schließt eine Achtung vor Struktur und Grundprinzip des liturgischen Jahres als Ausfaltung des ganzen Mysteriums Christi im Verlauf des ganzen Jahres ein. Der pastorale Aspekt der Adaptation kreist daher um das Problem, das Mysterium Christi den Gläubigen in einer Weise mitzuteilen, daß sie in die Lage versetzt werden, es zu erfassen, es zu erfahren und es im Rahmen der Naturordnung zu feiern. Und während es sich als nützlich erweisen kann, das Datum gewisser Feste auf die geeigneten Jahreszeiten zu verschieben, ist es nicht nur ein Ideal, sondern darüber hinaus eine dringende Notwendigkeit, zu einer Adaptation und Neuschöpfung im Bereich der liturgischen Sprache und Symbole zu gelangen auf der Grundlage der Zeiten des Jahres.

[1] E.O. James, Seasonal Feasts and Festivals (New York 1965) 199–238.

[2] N. Denis-Boulet, Le Calendrier chrétien (Paris 1959) 20–25; T. Maertens, A Feast in Honour of Yahweh (London 1967) 98–151 (Franz. Original: C'est une fête en honneur de Yahvé (Tournai 1961)); H.K. Kraus, Worship in Israel (Oxford 1966) 45–61; J. Van Goudoever, Biblical Calendars (Leiden 1961) 182–94.

[3] A. Chupungco, The Cosmic Elements of Christian Passover (Studia Anselmiana 72, Analecta Liturgica 3, Rom 1977) 105–14.

[4] PG 24, 696 C, siehe: Homélies pascales I (Sources Chrétiennes 27 (1950) 145); Gaudentius von Brescia, Tractatus I in Exodum (CSEL LXVIII (1936) 18.

[5] P. Jounel, Le temps de Noël: L'Eglise en Prière (Paris 1961) 727–38.

[6] B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (Löwen 1932) 68–76; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1957), in der engl. Ausgabe, Greek Myths and Christian Mystery (London 1963) 134–57.

[7] Das heidnische Rom feierte in der ersten Februarwoche eine Prozession, das sogenannte *amburbium*, das nach J. A.

Jungmanns Vermutung der Ursprung der Prozession vom 2. Februar ist. Siehe N. Turchi, La religione di Roma antica (Istituto di Studi Romani, Storia di Roma XVIII) (Bologna 1939, 121; J. A. Jungmann, The Early Liturgy (London 1966 145–46.

[8] Journal de Voyage (Sources chrétiennes 21 (1971) 207; siehe E.O. James, aaO, 232–34.

[9] Sermo 287, PL 38, 1302.

[10] E.O. James, aaO. 226.

[11] Sacramentarium Veronense (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes I, 1978) 844–69.

[12] N. Turchi, aaO. 98–99.

[13] AaO. 85; J. A. Jungmann, aaO. 145.

[14] Sermo 19,2. PL 54, 186.

[15] A. Chavasse, Les quatre-temps: L'Eglise en Prière, aaO. 737–46.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ANSCAR CHUPUNGCO

Benediktinermönch der Abtei Unserer Lieben Frau von Montserrat (Manila); Präsident des Päpstlichen Liturgischen Instituts (Rom); Professor der Liturgiegeschichte und der Liturgischen Adaptation; Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst (Sektion: Gottesdienst); Mitglied des Redaktionskomitees von CONCILIUM (Sektion Liturgik). Veröffentlichungen u.a.: Towards a Filipino Liturgy (Manila 1976); The Cosmic Elements of Christian Passover (Studia Anselmiana 72, Analecta Liturgica 3 [Rom 1977]). Anschrift: Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri Di Malta 5, I–00 153 Roma, Italien.

Irénée-Henri Dalmais

Zu einer Zeit und an einem Ort: Die örtlichen Kalender und ihre Förderung

Kosmische Verwurzelung

Ganz streng genommen gibt es nur ein einziges spezifisch und rein kirchliches Fest: die Feier des Pascha unseres Herrn. Sehr früh schon – wenigstens seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts – bürgerte sich bei der Gesamtheit aller christlichen Gemeinschaften sein jährliches Gedächtnis ein. Und doch konnte bis heute keine allgemeine Übereinstimmung über die genaue Festsetzung des Datums erzielt werden, trotz zahlreicher und dringender Bitten. Bekannt sind die schweren Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts um die «Osterfrage», Streitigkeiten, die bis an den Sinn dieser Feier selbst rührten. Bekanntlich erwiesen sich ferner die vom Konzil von Nizäa festgesetzten, allem Anschein nach genauen Regeln sehr bald als wirkungslos aufgrund der Divergenzen über den komplexen Ansatz der kalendarischen Berechnung. Die Gregorianische Kalenderreform im Jahre 1582 sollte zwischen den Kirchen westlicher und denen östlicher Tradition eine neue Meinungsverschiedenheit aufwerfen, die bis zum heutigen Tage noch nicht überwunden werden konnte[1].

Zumindest haben sich diese Meinungsverschiedenheiten immer nur auf die genaue Festsetzung des Datums bezogen unter Beachtung der zweifachen Bezugnahme: auf den Vollmond nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche und auf den Sonntag nach der jüdischen *Pessah*feier; letzteres zur Vermeidung eines Zusammentreffens, das an bestimmten Orten Unruhen hervorrufen konnte. Die in Gang befindlichen schwierigen Verhandlungen zur Erlangung einer größeren und den gegenwärtigen Bedingungen unserer Zivilisation besser entsprechenden Festigkeit auf der einen und der Gewinnung eines allen gemeinsamen Datums auf der anderen Seite, bewahren zumindest den Grundsatz der sonntäglichen Feier und den Bezug zur Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche. Aber indem sie den Mondzyklus außer acht lassen, lösen sie den Zusammenhang, der zwischen dem christlichen und dem jüdischen Passah bestanden hat, in dem das christliche Fest wurzelt und auf das es unvermeidlich Bezug nehmen muß. Im übrigen aber wäre ein völliges Absehen von jedem Bezug auf den Mondzyklus nicht ohne Konsequenzen für alle Kulturen, die sich nach seinem Rhythmus aus-

richten. Man wird also das Widerstreben verstehen, das sich gegen diese Pläne richtet. Vor allem aber können wir hier anhand eines Beispielfalles die Schwierigkeiten ins Auge fassen, die mit jeglichem Versuch, einen überall befriedigenden Kalender zu schaffen, verbunden sind.

Müssen wir, um mit diesem Thema abzuschließen, noch hinzufügen, daß die Atmosphäre, in der sich die österliche Feier vollzieht, sich in all den Gebieten ändert, in denen diese Feier nicht mit dem Frühlingserwachen der Natur zusammenfällt, auf das die liturgischen Texte in reichstem Maße anspielen, und das es erst gestattet hat, in das christliche Fest eine Anzahl aus weit zurückliegender Vergangenheit stammender volkstümlicher Gebräuche zu integrieren. Es ist bekannt, wie sehr das Thema von Ostern als dem Beginn einer neuen Schöpfung in dieser Frühlingsstimmung Resonanz gefunden hat – von der Mittelmeerwelt bis in den Bereich der großen germanischen oder russischen Wälder. Keinesfalls dürfte die christliche Feier ihre kosmische Einbettung übersehen, wenn sie auch nicht als das Wesentliche betrachtet werden darf[2]. Natürlich gilt das, was wir eben vom Passah gesagt haben, von dem gesamten Zyklus, der sich bereits sehr früh entwickelt hat – sowohl für die Wochen der vorbereitenden Quadragesima als auch für die Vollendung im Pfingstfest, das auf ein altes jüdisches Erntefest aufgepropft ist.

Spielt auch die Bezugnahme auf kosmische Zyklen in der Festlegung des Osterfestdatums und aller liturgischen Entwicklungen, die sie auslöste, nur eine untergeordnete Rolle, so ist die Lage anders bei einer Anzahl von Festen und Gedächtnisfeiern, die seit Jahrhunderten einen größeren oder geringeren Platz in den verschiedenen christlichen Kalendern einnehmen. Ein Schwerpunkt vor allem hat sich hier sehr früh herausgebildet, der um das Thema der «Erscheinung» (Epiphanie) Christi kreist und besonders mit dem Gedächtnis der ersten Erscheinung – seiner Geburt in menschlichem Fleisch – verbunden ist. In der Komplexität seiner Ursprünge und seiner Ausdrucksformen stand dieser Schwerpunkt schon von Anfang an in Beziehung zu den weit verbreiteten Festlichkeiten, die kennzeichnend sind für die Periode der Wintersonnenwende. Die Feier der Erscheinung, ausgerichtet auf die Vergegenwärtigung der Taufe, die die messianische Sendung Jesu einleitet, hat vermutlich ihren ersten Ursprung in dem komplexen Bereich der für Ägypten für den Monat Taybi (der in etwa unserem Januar entspricht) belegten Feierlichkeiten[3]. Doch stand sie gleichfalls sehr früh in Beziehung zu dem Sonnenzyklus und den ersten Anzeichen eines Wachsens der Tage.

Gleich wie die Versuche sein mögen, die man vorgeschlagen hat, um eine Beziehung zum historischen Datum der Geburt Jesu herzustellen: Man kann als erwiesen ansehen, daß die datenmäßige Bestimmung dieses *Natale* in Rom zu suchen ist und wohl noch genauer auf dem vatikanischen Hügel, dem Hauptort für die Feier am achten Tag vor den Kalenden des Januar, dem 25. Dezember, dem *Natalis Solis Invicti*, dem Fest, das seit dem Kaiser Aurelian einen der Höhepunkte der Reichsreligion darstellte. So haben zwei Hauptfeste aller christlichen Kalender[4] ihre Datierung, wenn nicht gar ihren Ursprung, örtlichen Situationen zu verdanken und zweifellos dem Wunsch, Festlichkeiten, denen die Bevölkerung zutiefst verbunden blieb, eine christliche Bedeutung zu geben. Und ihren Bezug zu einem für die gesamte nördliche Hemisphäre identischen kosmischen Zyklus konnte diese Verwurzelung im Volk nur weiter begünstigen. Mehr noch: Die Christianisierung von Gebieten, die weiter südlich lagen als diejenigen, von denen das Christentum ausgegangen war, bereicherte diese Feste, die ihrerseits von den Missionaren selbst dortin getragen wurden, wo sie kaum eine Bedeutung hatten, um neue Formen des Verständnisses.

Andererseits fand eine ganze Gruppe von Festen, die als Gedächtnisse von Ereignissen aus dem Leben Christi oder seiner Mutter angesehen wurden wie auch von Fakten, die in den Evangelien berichtet sind, in ihrem Gefolge Eingang in die liturgischen Kalender. Der bezeichnendste Fall ist die Feier des 25. März in nächster Nähe der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche: das Fest der Verkündigung der Menschwerdung des göttlichen Wortes an Maria. Diese Feier wiederum sollte dazu führen, daß man drei Monate später, am 24. Juni, das heißt in unmittelbarer Beziehung zur Sommersonnenwende, das *Fest der leiblichen Geburt* des Vorläufers Johannes einsetzte. Schließlich ist in diesem Zusammenhang zweifellos dem Fest der Darstellung Jesu im Tempel, vierzig Tage nach seiner Geburt (2. Februar), ein ganz besonderer Platz einzuräumen. Die Feier dieses Festes taucht in Jerusalem schon sehr früh auf: Aetheria kennt sie bereits als sehr

feierliche Zeremonie, die am 40. Tag der Erscheinung (14. Februar) mit einer Prozession durch die Anastasis zelebriert wird.

Erst am Ende des 6. Jahrhunderts, als Jerusalem sich bereit findet, das Natale Domini am 25. Dezember zu feiern, wird die Feier der «Begegnung (*Hypapánte*)», wie an allen anderen Orten auf den 2. Februar gelegt. Doch in Rom bekommt die Prozession mit entzündeten Lichtern einen Bußcharakter, als Protest gegen den altrömischen Umzug der Amburbalia. Ja sie gewinnt diesen eigenen Charakter so sehr, daß sie sich unabhängig von dem Fest erhalten kann in dem Falle, in dem dieses mit einem privilegierten Sonntag in Konkurrenz tritt. Und es ist bezeichnend, daß das Fest selbst in Zukunft den viel verbreiteteren Namen «*Reinigung*» erhält, allem Anschein nach im Hinblick auf die alten Reinigungsriten, die für den Monat Februar kennzeichnend waren und ihm seinen Namen eingetragen haben. Hierbei sollten sich auch alte Volksgebräuche, wie der des Verzehrs von Kuchen (den Crêpes) im Schatten dieses Festes halten, dessen wahre Bedeutung man vergessen hat.

Wie es sich auch verhalten mag mit ihrer ursprünglichen Einbettung und dem Einfluß, den demzufolge Traditionen und örtliche Bräuche, deren Sinn mehr oder weniger verloren gegangen ist, ausüben konnten. Sobald sich die spezifisch christliche Sinngebung darüber legte, konnten derartige Feiern, die in unmittelbarer Beziehung standen zur Manifestation des Heilsmysteriums in Christus, allenthalben angenommen werden und den liturgischen Kalendern der verschiedenen Kirchen eine gemeinsame Basis geben. Schließlich muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nur im lateinischen Westen und auch hier vornehmlich in der römischen Tradition, die fest datierten Feste der Mysterien des Lebens Jesu sich neben österlichen Feiern in das integriert haben, was man als «Zeit-Zyklus» bezeichnet.

Tatsächlich ergab sich von dem Augenblick an, als man sich bemühte, einen liturgischen Kalender zusammenzustellen, das Problem, die luni-solare Berechnung, auf der die Organisation des Osterzyklus beruhte, und den Rahmen des Sonnenjahres aufeinander abzustimmen, das seit der Reform durch Julius Caesar im Jahre 45 vor Christus allgemein anerkannt war als Grundlage der meisten innerhalb des römischen Reiches in Gebrauch befindlichen Kalender. Der immer beherrschender werdende Platz der Sonnensymbolik in der Reichsreligion und deren Übertragung in eine christliche Perspektive mußten in der christlichen Welt die definitive Übernahme eines liturgischen Kalenders bewirken, der im Rahmen des Sonnenjahres angelegt war, und zugleich damit den Bruch mit der jüdischen Tradition eines luni-solaren Kalenders, aber auch und erst recht mit allen anderen Kalendern, die auf einer rein lunaren Grundlage standen. Doch bis in unsere Tage hinein verbietet die Achtung vor der Bestimmung des Osterzyklus gemäß der jüdischen Tradition eine einheitliche und voll harmonisierte Organisation des liturgischen Kalenders der Christenheit. Der kühnste Versuch war der der syrisch-orientalischen Kirche von Mesopotamien, der dem Katholikos Isho'yab III. (gest. 675) zugeschrieben wird[5]. Er teilte das ganze Jahr in Einheiten von 50 Tagen ein, mit je sieben Wochen plus einem Tag, wie es in idealer Weise das österliche Pentekostarion anbietet, während die übrigen mehr oder weniger vollständig sind. Mit nur wenigen Ausnahmen sind die verschiedenen Kommemorationen nicht nach Monatstagen eingeteilt, sondern nach Wochentagen im Rahmen der jeweiligen «Jahressiebtel». Das liturgische Jahr der armenischen Kirche scheint nach einem ähnlichen Schema aufgebaut, ebenso wie, wenn auch in weniger strenger Form, das der westsyrischen Kirche antiochenischer Tradition.

Jahrestage

Klammern wir den sehr eigentümlichen Fall der koptischen Kirche einmal aus, die dem alten ägyptischen Kalender der römischen Zeit treu geblieben ist mit seinen Monaten zu dreißig Tagen und den fünf oder sechs Zusatztagen («*Epagomenen*»[6]), sowie seinem nach den drei bäuerlichen Jahreszeiten – Überschwemmung, Aussaat, Ernte – gegliederten Rhythmus. Überall sonst hat der reformierte römische Kalender sich durchgesetzt, und in seinem Rahmen haben die verschiedenen Jahrestage und Gedächtnisfeiern ihren Platz gefunden, die für die Christen typisch sind. Jahrhundertelang scheint es sich dabei vor allem um Jahrestage gehandelt zu haben, die man nach drei Typen einteilen konnte.

Der älteste und allgemeinste ist der der *Natalia*, das heißt der Jahrestage der wahren Geburt

zum endgültigen himmlischen Leben der Glaubenszeugen: Der Märtyrer, der Bekenner, der Hirten, die durch ihre Lehre und ihre Regierung die Kirche, die ihnen anvertraut war, gefestigt haben. Das bedeutet, daß solche Gedächtnisfeste eine vornehmlich lokale Grundlage haben und in der uralten Tradition von Versammlungen an einem besonders verehrten Grab ihre Wurzeln haben.

Sehr früh jedoch führte das Ansehen einiger dieser Zeugen andere Kirchen dazu, ihre Fürsprache zu erbitten und ihr Gedächtnis auch zu feiern. Doch selbst dann noch bewahrte dieser Kult lokale Bindungen, und die Gedächtnisfeier wird vorzugsweise in Heiligtümern begangen, die irgendeine materielle Spur der verehrten Persönlichkeit bergen: Öl, auf ihrem Grab gesammelten Staub, irgendeinen Gegenstand, der vorher dort niedergelegt worden war. Später dann, als sich die strengen Bestimmungen des römischen Rechtes über die Unverletzlichkeit der Gräber milderten, waren es auch wohl Teile ihrer sterblichen Überreste (Reliquien). So erweitert sich dann auch bald der ursprüngliche lokale Rahmen des Kalenders der Gedächtnisfeiern. Das gilt – wenngleich in sehr verschiedener Art – für Rom und Konstantinopel.

Die Kirchen andererseits, die sich in den Rahmen ihrer spezifischen Tradition eingeschlossen haben, räumen den Kommemorationen fremden Ursprungs nur einen sehr begrenzten Platz ein. Wenn das koptische Ägypten aus seinem Schoß Stoff für nahezu tägliche Kommemorationen schöpft, so muß man dabei betonen, daß diese vor allem im Rahmen lokaler Wallfahrten (*mouled*) den Charakter festlicher liturgischer Feiern gewinnen. In den Kirchen syrischer Tradition sowie in der armenischen Kirche sind diese Kommemorationen ziemlich selten geblieben. Überdies finden sie, wenn man von wenigen Ausnahmen absieht, wie oben bereits gesagt, nicht an dem festgesetzten Datum eines Jahrestages statt, sondern an einem entsprechenden Wochentag der diesem nahe liegt.

Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts (354) stellt die Kirche von Rom eine Liste auf, die Ort und Datum für die Kommemoration des Jahrestages der *Depositio martyrum* nennt. Man findet darin schon einige afrikanische Martyrer erwähnt, aber auch am 25. Dezember «die Geburt Christi zu Bethlehem in Judäa» und am 22. Februar – traditionelle Kommemoration der Vorfahren – die Erwähnung der *Cathedra Petri* mit Bezug auf den althergebrachten Ausdruck zur Bezeichnung dieser jeder *gens* teuren Kommemoration. Die Aufteilung der Orte und Daten für diese Kommemorationen konnte den Gedanken nahelegen, daß ihre Auswahl von einer pastoralen Strategie zeugt – sowohl für volkstümliche Versammlungen der christlichen Gemeinschaft im Lauf der schönen Jahreszeit, als auch im Hinblick auf eine Evangelisation der Vororte und der Umgegend Roms[7].

Ferner sei bemerkt, daß dieser lokale Charakter der römischen Gedächtnisfeiern sich bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts gehalten hat[8]. Doch der Fall Roms, der Stadt der Apostel und Martyrer, stellt eine Ausnahme dar. Im Westen beobachtet man, wie sich, wenigstens seit Ende des sechsten Jahrhunderts (Ausgabe von Auxerre 592), ein Kalender herausbildet, der um den römischen herum eine Liste afrikanischen Ursprungs integriert samt dem mehr ökumenischen Kalender, der um 363 herum in Nikomedien zusammengestellt worden war[9]. Dieser letztere scheint überhaupt die erste Grundlage für den liturgischen Kalender von Konstantinopel abgegeben zu haben, dessen Geschichte noch zu schreiben bleibt.

Wenn das Neue Rom sich auch nicht wie das Alte einer großen Anzahl von Märtyrern rühmen konnte, war man dort schon früh bemüht, sich Reliquien zu beschaffen und dazu *Martyrien* zu konstruieren. Vor allem aber scheint man dort dem Gedächtnis der Weihe von Kirchen zu Ehren der Heiligen, der Gottesmutter oder eines der Mysterien des Lebens Christi einen Vorzugsplatz eingeräumt zu haben. Die Bedeutung derartiger Weihen bei der Zusammenstellung der christlichen Kalender sollte ständig zunehmen. Die älteste sicher belegte Gedächtnisfeier einer solchen Weihe ist die der Weihe der konstantinischen Heiligtümer des *Martyriums* und der *Anástasis* in Jerusalem am 13. September 335. Außerhalb der Heiligen Stadt wurde dieses Fest dann verdrängt durch das der feierlichen Kreuzerhöhung am zweiten Tag der *Enkänien* (14. September).

Man kann sich denken, daß die Daten für das Gedächtnis der Heiligen des Alten Testaments oder der Apostel sowie einer Anzahl von Marienfesten usw. als Ursprung das Jahresgedächtnis der Weihe eines örtlichen Heiligtums haben, dessen Ansehen weite Ausstrahlungen hatte aufgrund seines notorischen Charakters oder des Ansehens der Stadt, in der es stand. Natürlich

können derartige Gedächtnisfeiern auch in Beziehung stehen zum Jahrestag der Überführung einer viel verehrten Reliquie. Im einen wie im anderen Falle handelt es sich um eine lokale Feier, deren ursprünglichen Entstehungsgrund man nach und nach vergessen hatte.

Schließlich ist eine ganze Anzahl von Zelebrationen zunächst dazu ins Leben gerufen worden, um das Gedächtnis eines Ereignisses zu kommemorieren, das man bewahren wollte, – gleich ob es sich um einen historischen Jahrestag handelte: einen Sieg, eine Befreiung oder, im Gegenteil, eine ernste Krise, in der man göttliche Hilfe erfahren zu haben glaubte; oder ob man an eine traditionelle Gedächtnisfeier anknüpfte mit dem Ziel, ihr einen christlichen Sinngehalt zu geben. Vielleicht lassen sich in diese Perspektive Feste einordnen wie das Fest der Verklärung Christi, das erst spät in die römische Liturgie Eingang gefunden hat, nämlich im Jahre 1457, an dem Tag, als man in Rom erfuhr, daß im Vorjahre der Sieg über die Türken errungen worden war. Dabei liegt sein Ursprung viel weiter zurück, – möglicherweise in einer Tradition der Kirche von Jerusalem, die als Thema gedient haben mag für die Verchristlichung der armenischen Sommerfeier des Varvadar (Fest der Rose).

Derartige Fälle sind keine Ausnahmen in den verschiedenen Kalendern; sie zeugen von der Einfügung der christlichen Liturgie in den Rahmen von Gedächtnisfeiern, deren Begehung man beibehalten wollte, indem man ihnen einen neuen Sinn gab. Denken wir hierbei als Beispiel für jahreszeitliche Feste nur an die beiden Marienfeste der syrischen Liturgien im Zusammenhang mit der Aussaat und mit der Ernte: Das Fest Unserer Lieben Frau von der Aussaat und unserer Lieben Frau von den Ähren. Eine Symbolik gleicher Art hat zur Integration einer in verschiedenen Formen vorgenommenen liturgischen Segnung der Weintrauben geführt – etwa bei den Armeniern im Zusammenhang mit der Dormitio Mariens oder in Rom im Zusammenhang des Gedächtnisses des hl. Sixtus und später dann im Rahmen des Festes der Verklärung. Es wäre sicher sehr interessant, die verschiedenen Fälle dieser Verfahrensweise in den zahlreichen örtlichen Kalendern nachzuprüfen. Sie zeugen von einer allgemeinen und beständigen Sorge um eine Aktualisierung christlicher Zelebrationen. Allerdings dürfen Verbindungen nicht allzu willkürlich vorgenommen werden, wie dies in einer jüngeren Epoche namentlich in der römischen Liturgie der Fall gewesen ist: Man denke etwa daran, wie Pius IX. ein Fest des Kostbaren Blutes Christi am 1. Juli einführte als Danksagung für seine Rückkehr nach Rom nach dem Scheitern einer revolutionären Bewegung; oder – in allerjüngster Zeit – die Wahl des hl. Joseph des Handwerkers für eine liturgische Feier des Ersten Mai.

Universale und partikuläre Kalender

Tatsächlich hat man, sowohl in der byzantinischen wie auch in der römischen Liturgie, den lokalen Charakter der Organisation des Kalenders mehr und mehr aus den Augen verloren, und zwar im gleichen Maße, wie er eine weitere Anerkennung und Anpassung erfuhr. Im Falle Roms reicht dieser Vorgang sehr weit zurück, da, wie schon erwähnt, der liturgische Kalender der Stadt sich mit gallo-fränkischen Elementen bereichert hat und gegen Ende des 6. Jahrhunderts mit Kommemorationen, die aus Afrika oder dem christlichen Osten übernommen wurden, sodann mit zahlreichen, zunächst lokalen und regionalen Kommemorationen. So drang ein großer Teil der liturgischen Texte, die diese Kommemorationen hervorgebracht haben, gegen Ende des 12. Jahrhunderts in zunehmendem Maße in den römischen Kalender ein und wurde dann durch die Zeremoniare der Kurie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts kodifiziert. Die in eben diese Zeit fallende Gründung der Bettelorden, die von jeglicher lokalen Bindung gelöst waren und als Grundlage für ihre Liturgie diesen neuen Kalendertyp wählen, sollte in hohem Maße zu seiner Verbreitung beitragen unter gleichzeitiger Beifügung von volkstümlichen frommen Gedächtnisfeiern. Von da an beginnt man im lateinischen Westen von dem *Universalen Kalender* zu sprechen, während Päpste, Fürsten und Ordensgenossenschaften es sich angelegen sein lassen, ohne irgendeinen sachlichen Zusammenhang neue Kommemorationen darin einzuführen. Die Erneuerung der römischen Liturgie auf dem Konzil von Trient war darauf gerichtet, ein wenig Ordnung in dieses Chaos zu bringen und zumindest Dinge abzuschaffen, die ungenügend begründet waren oder Züge von Aberglauben trugen. Doch immer neuer Druck sollte sehr bald diesen Versuchen entgegenwirken, während sich auf der anderen Seite mit der Vereinheitlichung der Liturgie im 19. Jahrhun-

dert und der missionarischen Expansion immer mehr der universale Charakter des Kalenders als notwendig erwies. Ein Phänomen ähnlicher Art ist im Jahreskreis der byzantinischen Liturgie zu beobachten, deren Ordnungsgefüge, mit ein paar Modifikationen und zahlreichen Beifügungen, von den Kirchen der orthodoxen Gemeinschaft übernommen worden ist. Ja es wirkt sich dadurch noch stärker aus, daß es dort keinerlei autorisierte Revision gegeben hat und daß sein gegenwärtiger Zustand – dessen Geschichte offenbar noch nicht vorliegt – vor allem das Ergebnis einer Veröffentlichung von Texten ungewissen Ursprungs und Wertes durch die Druckerei darstellt.

Der neue «Allgemeine Römische Kalender», wie er von Papst Paul VI. unter dem Datum vom 14. Februar 1969 veröffentlicht worden ist, stellt in der Tat eine Neuerung ohnegleichen dar. Das Apostolische Schreiben, gegeben als *Motuproprio*, das ihn approbiert, stellt von den ersten Worten an die gesamte Anordnung in die Perspektive der Feier des Ostermysteriums hinein, unter Bezugnahme auf die in der Liturgiekonstitution der Zweiten Vatikanums (Kap. V) entwikkelten Direktiven. Die Normen, die die Disposition des Kalenders betreffen, legen dar, daß der Kalender «allgemein oder partikulär ist, je nachdem, ob er für den gesamten römischen Ritus, für den Gebrauch einer Ortskirche oder einer Ordensfamilie bestimmt ist» (§ 48). So betrifft also dieser neue Kalender nur die Kirchen, die dem römischen Ritus folgen: andererseits sieht er ausdrücklich die Entwicklung partikulärer Kalender vor, für die die Richtlinien am 24. Juni 1970 durch eine Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst geliefert worden sind.

Nach der gegenwärtigen Rechtslage behalten nur die Kirchen des sogenannten orientalischen Ritus innerhalb der römisch-katholischen Kirche die alte Anordnung ihres Kalenders. Die durch *Motuproprio* im Apostolischen Schreiben vom 14. Februar 1969 approbierten Normen werden als «universale Normen für das liturgische Jahr des neuen allgemeinen römischen Kalenders» vorgestellt. Tatsächlich sehen die für die Redaktion partikulärer Kalender gegebenen Direktiven nur einen beschränkten Spielraum für die angebracht erscheinenden Adaptationen vor.

Gewiß ist der allgemeine Kalender sichtlich bemüht, als verbindlich nur diejenigen Kommemorationen vorzulegen, die in die Frömmigkeit der katholischen Gemeinschaften Eingang gefunden haben – und das auch nur unter der Bedingung, daß man für sie eine genügend gesicherte historische Grundlage erkennen kann –, und fügt nur diejenigen von Repräsentanten der verschiedenen Weltgegenden und von den namhaftesten Ordensfamilien hinzu. Derartige Anordnungen sind natürlich einer Kalenderorganisation fremd, die auf der Grundlage örtlicher Situationen aufbaut. Das Vorherrschen der Sorge um die Historizität und die Absicht, die Kommemoration der Heiligen soweit möglich auf das Datum des Jahrestages ihres Todes zu legen, hat auf der anderen Seite zu einer Vernachlässigung des Umstandes geführt, daß eine Anzahl alter Datierungen fest in den Jahreszeitenkalender integriert und daß manche von ihnen zweifellos ursprünglich dazu ausgewählt worden waren, um eine traditionelle Kommemoration christlich zu machen.

So wie er vorliegt, erscheint der neue römische Kalender als eine allzu abstrakte Konstruktion ohne echte Verwurzelung in den menschlichen Realitäten. Zweifellos der Preis für einen Kalender, der sich als universaler Rahmen versteht! Man kann denken, daß die Erfahrung dazu führen wird, der sich aus der Verschiedenheit der Orte und der partikulären Traditionen ergebenden Vielfalt einen breiteren Raum zu schaffen. Die Erfahrung zeigt, daß die Rhythmen der Existenz sich nur zum kleinen Teil aufgrund autoritärer Entscheidungen einstellen, sondern von sehr komplexen Faktoren abhängen, und daß es Sache der Autorität ist, diese anzuerkennen und sich gegebenenfalls eher auf sie einzulassen, als sie zu determinieren.

[1] Unter den zahlreichen Arbeiten über das Osterdatum sei genannt: Vittorio Peri, The date of Easter (Vatican Polyglot Press 1968).

[2] Vgl. Anscar J. Chupungco OSB, The Cosmic Elements of Christian Passover: Studia Anselmiana (Rom 1977).

[3] I.-H. Dalmais, Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients: CONCILIUM 13 (1977/2) 78–84. R. G. Coquin, Les origines de l'Epiphanie en Egypte = Noël, Epiphanie, Retour du Christ (Paris 1967) 139–170.

[4] Mit einziger Ausnahme der Armenier, die eine einzige Feier am 6. Januar beibehalten haben, entsprechend dem ursprünglichen Jerusalemer Brauch.

[5] Nach H. und J. Leqy vom Union College in Cincinnati (Annual 1943, 41–101) geht diese Anordnung des Kalenders

zurück auf die Sumerer und Akkader (vgl. Mateos, Lelya Sapra [Rom 1973] 461, Nr. 2).

[6] Vgl. Art. Zeitrechnung: LThK 10, Sp. 1339.

[7] I.-H. Dalmais, Etude sur le sanctoral romain (La Maison-Dieu 133, 1978, 106–107) unter Bezugnahme auf Ch. Pietri, Roma christiana (Ecole française de Rome, 1976, 127–129 und 365–366).

[8] P. Jounel, Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle (Ecole française de Rome 26, 1977).

[9] Vgl. P. Jounel, Le culte des saints (bei A.G. Martimort, L'Eglise en prière, 4ème partie, Kap. V, Paris 1965).

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

1914 in Vienne, Frankreich, geboren. Dominikaner, zum Priester geweiht 1945. Studierte an den theologischen Fakultäten von Saulchoir, an der Universität Lyon und der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne, Paris). Diplômé d'études supérieures (Literatur-Philosophie) und der Ecole des Hautes Etudes. Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Doktor der Theologie. Professor der orientalischen Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris seit 1956. Veröffentlichungen u.a.: Initiation á la Liturgie (Paris 1958); Saints et Sanctuaires d'Orient (Paris 1968) und (in Zusammenarbeit mit anderen) Shalom, Chrétiens à l'écoute des grandes religions (Paris 1972); Liturgies d'Orient (Paris 1980). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Peter Eicher

Die Zeit der Freiheit: Eine christliche Gemeinde für Freizeit und Arbeitswelt

«Tage und Zeiten sollten nicht Herren sein über die Christen, sondern die Christen sind freie Herren über Tage und Zeiten.»

Martin Luther

Zeit ist Geld. Zum Lohnerwerb und zur Geldvermehrung wird in der bürgerlichen Industriekultur gearbeitet – zum Verzehr der durch Geld erworbenen Waren und zum Konsum der durch Geld erworbenen Werte wird in der Freizeit gelebt. Arbeitszeit und Freizeit zeigen sich nur als zwei Aspekte des einen fundamentalen Rhythmus der Industriezeit überhaupt: des ständig beschleunigten Warenverkehrs. Karl Marx nannte diesen produktiven Kreislauf, der letztlich dem Konsum der Besitzenden dient, sehr präzise «die Religion des Alltagslebens»[1].

Die christliche Gemeinde steht nicht außerhalb dieser ständig produzierten gesellschaftlichen Realität. Sie muß sich vielmehr in diesem geschlossenen Universum von Arbeit und Freizeit entscheiden, ob sie durch den Service eines regelmäßig verwalteten Sonntagsgottesdienstes diese Religion des Alltagslebens noch sanktioniert oder ob sie in Jesus Christus durch eine neue Gemeindepraxis für *alle* Tage die erlösende Befreiung aus der Herrschaft der allmächtig gewordenen Produktionswelt laut und deutlich zur Sprache bringen will.

Jede praktische Theologie, die nur nach einer Verbesserung der pastoralen Angebote für die Wochenenden und die Ferienindustrie fragt und dabei die herrschenden Freizeitideologien nicht durchschaut, jede praktische Theologie, die ohne eine historische Gesellschaftstheorie und eine dazu kritische Theologie bloße Verbesserungen vorschlägt, wird den christlichen Gemeinden nicht jenen Dienst leisten können, der von ihr als *Theologie* gefordert ist. Und von der Theologie ist gefordert, das im alt- und neutestamentlichen Evangelium verkündete Handeln Gottes in und an unserer gesellschaftlich produzierten Geschichte so zur Sprache zu bringen, daß es in

seiner befreienden Erlösungsmacht heute überhaupt noch gehört und gelebt werden kann.

Weil aber das «Leben», das «Heil», die «Erlösung», die «Versöhnung» und die «Vollendung», welche das konkrete Handeln Gottes an Israel und darin in Jesus Christus schafft, schlechthin nicht erarbeitet, gesellschaftlich produziert und politisch organisiert werden kann, tritt die christliche Gemeinde, die nicht nur der Verklärung der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung dienen will, in schärfsten Gegensatz zur bürgerlichen Leistungsordnung in ihrem privat- und staatskapitalistisch organisierten Reproduktionsprozeß. In diesen befreienden Gegensatz zur industrialisierten Interaktion treten kann aber die christliche Gemeinde in den überentwickelten und den von ihr unterentwickelt gehaltenen Regionen dieser immer enger verflochtenen Wirtschaftswelt nur, wenn sie sich grundlegend reformieren läßt vom Geist Jesu Christi, der uns «zur Freiheit befreit hat» (Gal 5,1).

In durchaus pragmatischer Absicht will das folgende in vier Schritten dieser Reform der «Sonntagsgemeinde» für eine *alle* Lebenszeit unter das Evangelium stellende Gemeindepraxis am Wochenende vorarbeiten. Diese praktische Theorie der christlichen Gemeinde wird dabei fundiert durch eine Kritik der soziologischen und theologischen Freizeittheorien und der Beschränkung der Kirchengemeinden auf den wöchentlichen Sonntagsgottesdienst; verständlich wird diese aufbauende Kritik erst auf dem Hintergrund der Bloßstellung jenes Mythos, der die bürgerliche Neuzeit gefangenhält, des Mythos von der Selbstverwirklichung des Menschen durch gesellschaftliche Arbeit.

Der Mythos der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung

Die Sozialwissenschaften und die Gewerkschaftspolitik glaubten bis in die siebziger Jahre von dem Faktum ausgehen zu können, daß die Arbeitszeit in den industrialisierten Ländern gegenüber allen früheren Kulturen der Menschheit seit dem 1. Weltkrieg drastisch gesenkt worden sei und in naher Zukunft durch die Einführung neuer Technologien noch einmal kontinuierlich verkürzt werden könne[2]. In dieser Sicht schien für die Zeitgenossen schon allein durch die Beschränkung der Arbeitszeit ein qualitativ ganz neuer Lebensraum erobert zu sein: *die Freizeit (leisure; loisir).* Die seit der Jahrhundertwende einsetzende und seit zwei Jahrzehnten explosionsartig anwachsende Freizeitforschung[3] definierte denn auch diese neue Privatsphäre einerseits negativ als eine von den entfremdenden Arbeitsbedingungen befreite Zeit und andererseits utopisch als Raum neuer Sinnfülle, Selbstverwirklichung, Kommunikation, gesellschaftlicher Integration, der Phantasien, des Spielens, des schöpferischen Lebens usw. Doch der schöne Schein, der durch diese Komplementarität von Freizeit und Arbeitszeit hergestellt wurde, trügt allenthalben; er unterstellt schon durch das Zwitterwort «Frei-zeit» (*free time = spare time; temps libre*), als gäbe es für den modernen Bürger neben dem Reich der notwendigen Güterproduktion noch ein Reich der Freiheit und Muße (*leisure; loisir*). Bevor diese Freizeitideologie selbst auf ihren für die christliche Gemeinde bedeutsamen Gehalt hin geprüft wird, ist hier erst einmal das Faktische richtigzustellen:

1. Die historischen Studien über die Arbeitszeiten der Sklaven im antiken Griechenland und Rom zeigen gleichermaßen wie die Studien zur Arbeitszeit des europäischen Mittelalters[4], daß die Menschen vor der industriellen Revolution nicht mehr gearbeitet haben als ein tarifvertraglich gesicherter Arbeitnehmer um 1970. Die über 150 Feiertage und die natürliche Schranke der Dunkelheit in der Nacht beschränkten die Arbeitszeit auf ein humanes Maß. Erst das künstliche Licht, die Maschinenproduktion und das Kapitalinteresse der frühindustriellen Phase führten zur ausbeuterischen Sklaverei der Totalarbeit bis zu 80 Wochenstunden, zur Abschaffung der Feiertage und ihrer hart erkämpften Ersetzung durch Freizeit und Erholungsurlaub. Die detaillierten Analysen zum Zeitbudget in der Freizeit zeigen überdies, daß ein Großteil der nun errungenen arbeitsfreien Zeit mit arbeitsähnlichen und durchaus notwendigen Tätigkeiten angefüllt werden muß (Arbeitsweg, Pflege der technischen Ausrüstung von Autos, Rasenmähern und Fotolabors usw., Einkauf, zusätzlicher Erwerb, Fortbildung, bürokratische Arbeiten usw.). Faktisch bleibt dem modernen Menschen bedeutend weniger Zeit zur Erholung, Muße und selbstbestimmten Tätigkeit als selbst den abhängigen Arbeitern aller vorindustriellen Kulturen: schon quantitativ zeigt sich die «Freizeit» als Utopie der Industriesklaven, wobei angemerkt werden darf, daß deren Manager heute (rein zeitmäßig) soviel arbeiten, wie im letzten

Jahrhundert nur die ausgebeuteten Proletarier.

2. Für die agrikulturische und handwerkliche Wirtschaftsform von Antike und Mittelalter bedeutete Arbeit zuerst einmal eine Last, eine durchaus unerwünschte Anstrengung, ja sogar einen «Fluch» jenseits des erträumten Paradieses (vgl. Gen 2f.). Das griechische und lateinische Vokabular für «Arbeit» und «Geschäft» bezeichnete gleichzeitig die Mühe, Not und die Beschwerde (*érgon; labor*) oder das negative Moment gegenüber der Muße (*a-scholía; negotium*). Das *Ziel* allen Arbeitens und Treibens lag jenseits von diesem Tun in der Ruhe, der Fülle des Friedens (*schalom*), der gelassenen Betrachtung (*eidénai*) oder dem Genuß des Lebens (*fruitio*). Scharfsichtig hat dagegen der erste Politologe der Neuzeit, Thomas Hobbes, im 17. Jahrhundert festgehalten, was die Lust des Bürgers in der Zeit des anhebenden Kolonialismus, der Handelsexpansion und des sich universalisierenden Geldverkehrs ausmachte: nicht die Ruhe, sondern die Bewegung selbst befriedigt den nach Eigenbesitz strebenden Bürger: *«vita motus est perpetuus»*[5] – das Leben wird ein perpetuum mobile. Die Lust ist für diesen possessiven Bürger seine Begierde selbst, und da «die Begierde ein weiteres Ziel zur Voraussetzung hat, so kann es nur Befriedigung geben im Fortschreiten»[6]. Der Fortschritt als solcher wird zum Ziel, und das heißt, daß es kein ruhendes Ziel im Rhythmus des Lebens mehr geben kann: «Die Glückseligkeit daher, die wir als ein dauerndes Lustgefühl verstehen, besteht nicht darin, daß man Erfolg gehabt hat, sondern daß man Erfolg hat.»[7] Der Wille zur Macht treibt zum ständigen Mächtigerwerden, zum Konkurrenz- und Leistungsprinzip, dieser Wollust des auf Expansion gerichteten Bürgers der Neuzeit: «Stets den nächsten vor uns zu besiegen ist Glück.»[8] Der *homo faber* einer durch den Geldverkehr bestimmten Zeit findet sein Glück in der Anstrengung selbst, er wird zum «Schmied seines Glücks», er muß – wie die Philosophie des deutschen Idealismus diese qualvolle Grundbewegung ausdrückte – «sich selbst verwirklichen».

Wie der vom Kapital abhängige Bürger mit seiner äußeren Arbeitskraft für die endlose Expansion der Volkswirtschaft sein Leben verkaufen muß, so verbraucht er seine Seele in der ständigen psychischen Arbeit der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung. Er darf keine vorgegebenen Beziehungen mehr lassen, wie sie sind; um sich zu verwirklichen, muß er – nach der von der Psychoanalytik geforderten seelischen *Arbeit* – sogar seine ersten Bezugspersonen, die Eltern psychisch töten, um ein neues Verhältnis zu ihnen zu verwirklichen; er muß nach der Auflösung der traditionalen Familienstrukturen auch seine privatisierte «Liebe» ständig neu erschaffen, ohne in ihren festen Banden ruhen zu können, und so darf er – von einer Beziehung zur anderen jagend – niemals aufgeben. Wie der Lohn der Arbeit ihn in den ständigen Konsum treibt, so beruhigt ihn auch keine Selbstverwirklichung in der sozialen Kommunikation mehr: der Sinn seines Lebens scheint im ständigen Verbrauch zu liegen. So konsequent wie im 19. Jahrhundert Thomas Carlyle das Arbeiten als Religion und das religiöse Leben als Arbeiten gefeiert hat («Arbeiten heißt Beten»), so konsequent fassen neuere Theorien der Interaktion in der spätkapitalistischen Gesellschaft unser Sprechen, die psychischen Beziehungen (Mutter – Kind!) und die Sozialisation als Resultate von Produktionsleistungen und damit das gesamte Leben als eine soziale Arbeit auf[9]. Diese Arbeit revolutioniert ständig alle Beziehungen, alle Verhältnisse und alles Vorhandene: die soziale Arbeit gibt dem Bürgertum jenen *revolutionären* Charakter, den Marx und Engels in der kapitalistischen Produktionsweise aller gesellschaftlichen Verhältnisse grundgelegt sahen: «Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne ... sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren... Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen andern aus.»[10] In diesem revolutionären Arbeitsprozeß erhält das Subjekt seine Würde allein durch sein Handeln, seine Aktivität und Produktivität: es ist dem selber handelnden Gott, dem biblisch bezeugten Herrn der Geschichte radikal entfremdet, es muß sich gnadenlos selbst verwirklichen.

3. Im Blick auf eine praktische Theorie von Fest, Kultur und Gemeindepraxis in theologischer Sicht ist jedoch nicht nur die Einsicht in die faktische Herrschaft der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und des entsprechenden Mythos von der Selbstverwirklichung bedeutsam, sondern auch die Ernüchterung gegenüber den mannigfaltigen Freizeitideologien in den hochindustrialisierten Industriestaaten. Die Frage ist ja, ob es für das sich selbst produzierende Bürgertum überhaupt noch ein Jenseits zur Ar-

beitswelt geben kann, wie es das Wort «Frei-Zeit» insinuiert. Ist die Freizeit am Wochenende und in den Ferien der Ort, welcher die Wahrnehmung von Freiheit, von erlöstem Dasein, von Friede, Freude und Erlösung gleichsam natürlicherweise ermöglicht, so daß die christliche Gemeinde in dieser Freizeit einen Anknüpfungspunkt für die Wahrnehmung von Gottes Nähe, Versöhnung und Frieden hätte? Kann Freizeit so etwas wie eine *praeambula fidei* für die Verkündigung in der Industriegesellschaft sein?

In der Tat feierte noch zu Beginn des Industriezeitalters der Denker der bürgerlichen Revolution, G.W.F. Hegel die Religion als den «Sonntag des Lebens», an dem die Völker der Härte der Arbeitswelt entfliehen und die Freiheit von aller Endlichkeit zur Darstellung bringen[11]. Obwohl schon der frühe Marx diesen idealistischen Sonntag des Gemüts als einen Heiligenschein über der unheiligen Produktionswelt bloßgestellt hatte, träumte er in seinem Spätwerk – wenn nun auch ohne alle religiöse Darstellung – doch selbst wiederum von einer Sphäre *jenseits* der materiellen Produktion, von einem wahren Leben, das erst mit der Freizeit anhebt: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört»; denn selbst die rationelle Arbeitsform der vergesellschafteten Menschen «bleibt ... ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit...»[12].

Strukturell durchaus vergleichbar hält auch Leo XIII. in Rerum novarum (1891) die Arbeit für eine Last und ein Leiden unseres Geschlechts, so daß der Weg zum wahren Leben erst jenseits der Arbeitszeit in der Sonntagsruhe anheben kann: die Sonntagsruhe «ist eine durch die Religion geheiligte Ruhe von der Arbeit. Sie enthebt den Menschen der Geschäfte des täglichen Lebens, der Last gewohnter Arbeit, um ihn aufzurufen zu Gedanken an die Güter des Jenseits und zu den Pflichten der Gottesverehrung». Der Sonntag symbolisiert dabei als das irdische Jenseits der Arbeitszeit jenes himmlische Jenseits, in dem das wahre Leben nach der diesseitigen Verbannung erst beginnt[13].

In all diesen Entgegensetzungen von Freizeit und Arbeitszeit bleibt die Arbeit das Negative, welches nur jenseits von ihr überwunden werden kann. Dieser schlechte Widerspruch von Arbeit und Freizeit, welcher für alle konservativen Freizeittheorien charakteristisch ist, weist zwei fundamentale Mängel auf. Er übersieht erstens, daß das Freizeitverhalten in allen Industriestaaten sozio-ökonomisch vom Produktionskreislauf und damit vom Arbeitsprozeß determiniert bleibt. So formuliert B. Brušin für die Sowjetstaaten als Mittelpunkt der Freizeitpolitik «die Erziehung und Selbsterziehung der menschlichen Persönlichkeit»; es müsse daher «die Gesellschaft ständig daran *arbeiten*, die Persönlichkeit zu erziehen und umzuerziehen, ihr kulturelles Potential (geistiges und körperliches, intellektuelles und emotionales, ideologisches und sittliches) *weiterzuentwickeln*, den Geschmack und die Ansprüche der menschlichen Persönlichkeit zu *verändern*. Nur auf diese Weise wird das Problem des Freizeitverhaltens gelöst werden können»[14].

Nichts anderes weiß für den Westen H. Schelsky zu formulieren, wenn er als «Ergänzung des in der Arbeit vereinseitigten und belasteten Menschentums» in der Freizeit neben «planmäßiger(!) Zerstreuung» die «Person- und Menschenbildung» fordert[15]. Diese konservativen Freizeitplaner übersehen, daß die von ihnen propagierte Selbstverwirklichung durch Konsum- und Freizeitverhalten durchaus im Rahmen der gesellschaftlichen Produktion, also im Arbeitsbetrieb verbleiben. Die Funktion solcher Freizeit bleibt – wie Habermas zu Recht kritisierte[16] – an ihren Gegensatz, die Arbeit, gekettet: sie dient der bloßen *Regeneration* der Arbeitskraft, der *Kompensation* der psychisch erschöpfenden und nervös verschleißenden Arbeitstätigkeit und der *Suspension* der darin erfahrenen Abhängigkeiten und Frustrationen.

Diesem ersten Mangel der Freizeittheorien entspricht der zweite: sie vermögen keine Bedingungen anzugeben, unter denen der gesellschaftliche Arbeitsprozeß selbst zu einem kommunikativen, sozialen und befreienden Handeln werden kann. Sie lassen die Verhältnisse so, wie sie sind, um *jenseits* von ihnen die Erfüllung zu finden. Dies aber ist die große Illusion der Freizeitideologien überhaupt: denn solange das *Subjekt* der Arbeit, solange der arbeitende Mensch selbst in seinem Handeln keine Erfüllung, keine Freiheit und keinen Sinn finden kann, solange kann er solche Erfüllung auch nicht im Jenseits der «arbeitsfreien» Zeit finden. Ob die christliche Gemeindepraxis mit ihrem Schwerpunkt in der Sonntagsfeier für die Arbeitszeit der befreienden und erlösenden Alternative des alt- und

neutestamentlichen Evangeliums Raum geben kann, muß hier präziser gefragt werden.

«Der Tag des Herrn»

1. Jede streng rhythmische Zeiteinteilung mit regelmäßig wiederkehrenden Feiertagen entspricht einer *bestimmten* Rationalisierung des Arbeitslebens. Vorstaatliche Sammler- und Jägerkulturen und die meisten Nomadenvölker kennen keine Arbeitswoche mit regelmäßigen Unterbrechungen: die Zeiten des Nichtstuns und die langen Festzeiten werden durch Priester oder Stammeshäuptlinge nach den kosmischen Konstellationen festgesetzt. Für diese Feste sind die Wiederkunft der Ahnen, die Fruchtbarkeitsriten, der Güterverzehr und der kultische Kampf charakteristisch, während magische Rituale auch alle Arbeitsvorgänge außerhalb dieser Zeiten in höchst «rationaler» Form beherrschen lassen[17].

Gegenüber dieser kosmischen Rhythmik der Lebensvorgänge erscheint die jüdische Sabbatordnung spätestens seit dem Exil als eine für die Antike erstmalig starre Ordnung der Zeit: die Sieben-Tage-Woche verselbständigt Arbeits- und Kultzeit gegenüber den kosmischen Phasen. Diese streng rationalisierte Durchführung von Arbeits- und Ruhezeit symbolisiert nicht mehr den Rhythmus der Natur, sondern setzt die kultische Sabbatordnung gegen ihn. Insofern dieser starre Siebenerrhythmus in der Priestertheologie (Ex 20,11; 31,17) die *Schöpfungsordnung* ausdrückt, setzt er die kultische Ordnung der Zeit gegen das Chaos und über jede kosmische Ordnung; insofern der siebte Tag nach der deuteronomistischen Theologie (Dtn 5,15) zur Erinnerung an die *Befreiung* aus Ägypten wird, setzt er der Fron der Arbeit das göttliche Befreiungshandeln aus allen Arbeitsverhältnissen entgegen, und insofern er schließlich prophetisch als Zeichen des *Bundes* ausgerufen wird (Ez 20,12.20), symbolisiert dieser Tag des Herrn das Grundgefüge Israels als Jahwes Volk.

Erst jetzt, wo eine Zeit der Ruhe zum Ausdruck für Gottes Handeln im Raum der Geschichte wird, präzisiert sich, was denn genau «Arbeit» heißt. So setzt das Buch der Jubiläen als «Arbeiten», welche am Sabbat bei Todesstrafe verboten sind, folgende Tätigkeiten fest: das Verhandeln von Geschäften und Reisen, das Wasserschöpfen und den Gütertransport, das Zurüsten von Eßmitteln, das Reisen und das Besorgen eines Grundstücks, das Feuerentfachen und Beladen von Tieren, das Zur-See-Fahren, Kämpfen und Kriegeführen, das Schlachten und Einfangen von Tieren[18]. Indem die von solchen Tätigkeiten *freie* Zeit zum Ausdruck von Gottes schöpferischem, befreiendem und erlösendem Handeln wurde, wuchs gerade jene Gefahr, die sich auch in den gegenwärtigen Freizeitideologien zeigt, daß nämlich die normale Alltags- und Arbeitszeit «das Eigentliche», den «Sinn» und die befreiende Grundlage des ganzen Lebensprozesses nicht mehr darzustellen vermag: indem bestimmte Handlungen für den Tag des Herrn verboten sind, werden sie entsakralisiert, profanisiert, sie werden zur bloßen Arbeit. Die prophetische Kritik am reinen Kultgottesdienst setzt diese Spaltung voraus und versucht, das alltägliche soziale Handeln wiederum in den Grundbezug zum treuen, gnädigen und barmherzigen Handeln Jahwes einzubeziehen.

2. Die Sabbatkritik Jesu berührt die Mitte seiner Botschaft und seines Handelns; sie führt ja auch (nach Mk 3,6 par) zum Tötungsbeschluß seiner Gegner. Worin aber die Bedeutung dieser radikalen Kritik liegt, kann nur deutlich werden, wenn das *ganze* Sabbatlogion von Mk 2,27f. so gelesen wird, wie das Neue Testament es als Evangelium Jesu Christi verkündet (und also nicht mit der historisch-kritischen Trennung von V 27 und 28): «(27) der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, und nicht der Mensch um des Sabbats willen, (28) *so daß der Menschensohn auch der Herr des Sabbats ist*». Wie das therapeutische Handeln Jesu am Sabbat (Mk 3,1ff par.; Lk 13,10ff.; 14,1ff.; Joh 5,1ff.; 9,1f.) im Zusammenhang mit seiner Verkündigung zeigt (Lk 4,21), bringt das Handeln Jesu Christi das prophetisch verheißene «Jahr des Herrn» (Jes 61,2), und das heißt die messianische Erfüllung[19]. Der Menschensohn, welcher Jahwes geschichtliches Handeln erfüllt, ist Herr über alle Zeit, und deshalb befreit er die Seinen zur ursprünglichen Ordnung, in der *alle* Zeit dem Menschen gehört, weil *alle* Zeit Heilszeit bedeutet, ein ständiges «Heute» des anbrechenden Heils in Jesus Christus (vgl. Hebr 3.f.).

Die endzeitliche Vollmacht Jesu Christi zeigt sich gerade darin, daß er die Schranken von Arbeits- und Ruhezeit vor Gott niederreißt und – wie die Gleichnisse zeigen – den All-Tag als die Zeit für Gottes treue, barmherzige und gerechte Nähe eröffnet. Das versöhnende Handeln Jesu (vgl. Lk 5,17–26) duldet keine Beschränkung auf bestimmte Tage und Festzeiten: «Mein Vater

wirkt bis jetzt, und ich wirke» (Joh 5,17). Der Tag des Herrn ist durch den Herrn der Geschichte, den gekreuzigten Auferweckten zur Bestimmung aller Geschichtszeit geworden: die von diesem Herrn beherrschte Zeit ist allezeit zur Freiheit befreit, und das heißt auch zu einem Arbeiten befreit, das den Fluch des Sich-selbst-Verwirklichen-Müssens losgeworden ist.

Paulus polemisiert im Galaterbrief (4,8–11) scharf gegen alle, die Tage, Monate, Festzeiten und Jahre, also den jüdischen Festkalender einhalten: sie dienen den kosmischen Elementen und nicht dem Herrn! Die Erlösung vom Fluch des Gesetzes erlöst in Jesus Christus zur neuen Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15): in dieser aber gibt es keine Bindung an den Sabbat mehr (Kol 2,16f.), sondern nur noch ein ständiges Leben in Jesus Christus für Gott. Dieses Leben muß nicht erarbeitet und verwirklicht werden, vielmehr ruht es ganz in dem, was Gott selbst in Jesus Christus an uns getan hat. Daß dieses befreiende Wort Gottes allerdings selber wiederum zu tun gibt und Arbeit im Dienste der Gemeinschaft ermöglicht, ist für Paulus selbstverständlich: er predigt nicht den Enthusiasmus für eine religiöse Elite, sondern die Rettung aus den Mächten der Weltzeit, welche gerade ein von diesen Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes befreites Handeln ermöglicht.

Das Entscheidende für die christliche Ordnung der Zeit liegt also nicht darin, daß die Christen nun auch noch am Sabbat arbeiten dürfen, sondern darin, daß alles Arbeiten als Charisma, als ein Tun in Jesus Christus, ein solidarisches und befreites Handeln begriffen wird. «Das neue Gesetz» so formulierte schon Justin[20], «fordert, daß ihr ständig Sabbat feiert». Der Ausdruckssinn des jüdischen Sabbats, die Schöpfungsordnung, die Befreiung aus der Sklaverei der Fronarbeit und der Bund mit Israels Herrn wird damit im dreifachen Sinn aufgehoben: in seiner Beschränkung auf die Frei-Zeit beendet, in seinem Sinn bewahrt und in die Bestimmung aller Zeit hinaufgehoben.

3. Die Christen haben bekanntlich gerade einen Arbeitstag, den Tag *nach* dem Sabbat zum Tag des Herrn gemacht und bis zur neuen Vergesetzlichung ihrs Glaubens seit dem 4. Jahrhundert keinen «Sonntag» gefeiert, sondern ihre Gemeinschaft an einem Wochentag durch die Feier der Eucharistie begründet[21]. Der Bereich der endzeitlich erwarteten Herrschaft Christi war für sie deckungsgleich mit dem Bereich der Alltagswelt. Aber indem die Kirche seit Konstantin ihre Festzeit in die Zeit der römischen Verwaltung eingliederte, übernahm sie gleichzeitig deren kosmisch orientierten Arbeitsrhythmus der Planetenwoche und damit den Tag der Sonne als den Tag des Herrn. Diese elementare Beschränkung der christlichen Zeit auf einen Tag zog vom 4. bis zum 8. Jahrhundert eine neue und sehr streng gefaßte Übertragung der alttestamentlichen Sabbatordnung auf den christlichen Sonntag nach sich, wobei spätestens seit Karl dem Großen die jetzt noch geltenden Verbote für die knechtliche Arbeit am Sonntag maßgebend wurden. So sehr insbesondere Martin Luther gegen diesen Sabbatismus theologisch argumentierte und deshalb die Arbeitszeit bei Aufhebung der Sonntagsgesetzlichkeit wiederum zu ihrer christlichen Durchdringung zu bringen suchte, so wenig vermochte auch die Reformation diese rationalisierte Teilung von Arbeitszeit und kirchlicher Festzeit aufzuhalten. Der neuzeitlichen Arbeitswut und dem entsprechenden Bedürfnis nach einer regelmäßigen Zeit der Regeneration kam diese Teilung – und die damit einhergehende Beschränkung des religiösen Lebensstils auf den Sonntag – viel zu gut entgegen, um noch durchbrochen werden zu können, wie insbesondere alle fehlgeschlagenen Versuche (Frankreich 1906; UdSSR 1940), andere Arbeitsrhythmen einzuführen, zeigen.

Angesichts des noch ungebrochenen Mythos der Arbeitswelt in jenen hochtechnisierten Gesellschaften, die selber zu Lasten der Unterentwicklung in den größten Regionen der Erde und auch auf Kosten ihrer eigenen Lebensfähigkeit alle Verhältnisse zu Produktions- und Konsumverhältnissen gemacht haben, fragt es sich, *wie* die christliche Gemeinde ihr Evangelium von der Gnadenzeit des Herrn, von der Befreiung zur Freiheit in Jesus Christus darstellen und auch gerade für diese universale Arbeitszeit zu Gehör bringen kann.

Werktagsgemeinde und Sonntagsgemeinde

1. Jede Gemeinde wird fortwährend neu begründet durch das Wort, Jesus Christus, das sich selber austeilt in den Worten der Verkündigung und im Brot des Lebens: dieses Wort stiftet *Kommunion*, Gemeinschaft des Herrn. Dieser elementare Vorgang der Annahme von Gottes sprechendem Handeln, welches im Gemeinde-

gottesdienst eine sichtbare Einheit von sehr uneinheitlichen Menschen (von Arbeitnehmern und Arbeitgebern, Konservativen und Sozialisten, Alt und Jung, Arbeitslosen und Überbeschäftigten, Frauen und Männern, Einheimischen und Fremden) stiftet, führt nicht zur Einigung in Christus, wenn der – die verschiedenen Individuen verbindende – Bezugspunkt nur der Liturge, der Pfarrer bleibt. Die *communio* des sich selber dahingebenden Herrn ruft nach der solidarischen *Kommunikation* der von ihm zur Gemeinschaft Berufenen. Dafür genügt auch das gemeinsame Gebet und der einheitsstiftende Gesang nicht. Vielmehr muß die Gemeinde selber zueinander in sprachliche Kommunikation kommen, und zwar innerhalb des Gottesdienstes durch die vermehrte Laienpredigt auch von Frauen und Außenseitern, durch die Teilnahme der Laien an den Fürbitten, der Gottesdienstvorbereitung und dem Vorbeten, dem Austeilen der Kommunion und dem Altardienst aller Jugendlichen, wozu zur Hälfte bekanntlich Mädchen gehören; das Umfeld des Gottesdienstes muß demgegenüber Raum zur Begrüßung und zur Begegnung nach dem Gottesdienst ermöglichen. Denn die Selbsthingabe des Herrn in seinem Wort mit seinem Leib verlangt mehr als eine private Antwort in der individualisierten Andacht der Sonntagsgemeinde, sie sucht als Antwort die solidarische Kommunikationsgemeinschaft.

2. Aber auch die Kommunikationsgemeinschaft der Kerngemeinde bleibt dem Evangelium entfremdet, wenn sie nicht durch *zeichenhaftes Handeln* in die Arbeitsprozesse und die gesellschaftlichen Verhältnisse hineinwirkt. Gewiß kann nicht die Gemeinde gleichsam theokratisch die Gesellschaftsstrukturen und Produktionsverhältnisse *in globo* verändern; wenn sie aber nicht *als Gemeinde* durch solidarisches Handeln für jene arbeitet, die in diesen Produktions- und Vergesellschaftungsprozessen liegen bleiben, als Leistungsschwache abgedrängt werden, an der Selbstverwirklichung verzweifeln oder aus der produktiven Gesellschaft ausgeschlossen werden (Alte, psychisch und physisch Kranke, Behinderte, Gefangene, Flüchtlinge, Alkohol- und Drogenabhängige, überlastete Mütter, Schwererziehbare, Ausländer), solange sie sich nicht wenigstens an *einer* sozialen Realität abarbeitet, bleibt sie die Gemeinde der den Herrn *für sich* Beanspruchenden, eine Gemeinde von Heilskapitalisten und Selbstgerechten. Die eucharistische Realität kann nicht zur Begegnung mit dem Herrn führen, wenn dieser Herr nicht dort gefunden wird, wo er sich durch sein Kreuz selber hat hinstellen lassen: in die Gefängnisse, in die Situation der Fremden, Nackten, Hungernden und Dürstenden (Mt 25,31–46). Die Kerngemeinde kann nur durch ihr zeichenhaftes solidarisches Handeln zu jenen Glaubenden finden, die an ihrem Rande und außerhalb stehen. Zu wünschen wäre, daß jede Gemeinde zumindest *eine* soziale Arbeit in ihrem eigenen geographischen Raum und *eine* zeichenhafte Aktion, die über diesen Raum hinausgeht (wie die Verbindung mit einer Gemeinde in der Dritten Welt, die amnesty-Arbeit oder die internationale Friedensarbeit von Pax Christi usw.) kontinuierlich durchhält, weil sie nur so zum sozialen Lernen der Zusammenhänge von Reich-Gottes-Botschaft und real existierender Produktionswelt mit all ihren Repressionen und Möglichkeiten kommt.

3. In den sozial verwalteten und funktional durchorganisierten Gesellschaftsformationen der Industriestaaten droht die Gemeinde selbst zum Ort bloßer Heilsverwaltung zu werden. Die rationale Herrschaftsstruktur der katholischen Hierarchie tendiert ohnehin zur bürokratischen Organisation. So effizient diese aber auch für Liturgie und Verwaltung sein mag, so sehr droht sie doch die innere *Konsequenz* von Gottes Selbstmitteilung in der eucharistischen und worthaften Selbsthingabe Jesu Christi in sich zu absorbieren, und damit die *missionarische* Konsequenz der Botschaft von Gottes gnädigem Handeln in der Geschichte zu verdrängen. Faktisch haben sich die katholischen Christen von ihrem durch Taufe und Firmung gegebenen missionarischen Auftrag längst dispensiert; und sie haben sich dispensiert, weil die Gemeindestruktur sie zu passiven Empfängern des regelmäßig verwalteten Heils degradierte, weil ihnen die eigene Evangeliumsverkündigung über Familie und Arbeitsplatz hinaus nicht mehr zugemutet und anvertraut wird. Nur in den neuen Kirchen (Jugendreligionen) und den vielen protestantischen Kleinkirchen finden Laien ihre missionarische Sendung angenommen. Die Mission der Gemeinde müßte aber wieder etwas anderes werden als die Volksmission, welche die Laien nur noch einmal zum Empfänger der vom Klerus vorgetragenen Mission machte. Das anvertraute Gut des Glaubens kann im Sinne des Evangeliums nur lebendig bleiben, wenn es weitergegeben wird, wenn es den Nicht-Glaubenden gesagt

und vorgelebt wird. Das innere Leben der Sonntagsgemeinde wird in dem Maße den Alltag bestimmen, als der Gemeindevorsteher zusammen mit den Gemeindegliedern missionierend das Evangelium weitergibt. Daß dies für die etablierten Kirchen der Industriestaaten utopisch klingt, spricht gegen sie selbst und gegen ihre bürokratische Verhärtung, die alle eschatologische Spannung ausschließt. Hier wäre die neue Theologie der Partizipation der Laien an den drei Ämtern Christi des II. Vatikanums und Johannes Pauls II. nicht nur verbal, sondern für die notwendige Strukturreform der katholischen Kirche ernst zu nehmen[22].

4. Der für unsere Lebensordnung charakteristische Urlaub[23] stellt zwar durch seinen Konsumcharakter und durch seine Funktionen zur Leistungsverbesserung noch kein Reich der Freiheit dar, er vermag das Subjekt in seinem Selbstverwirklichungswillen und in seiner Produktivität nicht zu einem befreiten Menschen zu verwandeln, aber er bietet trotzdem einen Raum an, innerhalb dessen christliche Gemeinden alternative Lebenspraxen vorschlagen und erproben könnten. Was früher die recht zerebralen und oft elitären Exerzitien waren, könnten heute die alternativ lebenden christlichen Urlaubsgemeinden werden (Taizé z. B. wirkt für viele als solche Alternative). Hier könnten die Alternativen zur Leistungsarbeit, zum entfremdeten Umgang mit der Natur und zur Arbeitsteilung im Zusammenhang der evangelischen Botschaft von der neuen Schöpfung entwickelt werden, nicht in durchorganisierten «Städten Gottes» und nicht als geplante Utopien, sondern in Anlehnung an die alternativen Lebensformen anthropologischer, sozialistischer und monastischer Art, als ein Raum sozialen Lernens für Christen, welche in ihren verwalteten Kirchen Gemeinschaft, Konsumverzicht, spielerische Interaktion, gemeinsame Arbeit und charismatische Erschließung des Evangeliums nie erfahren haben.

5. Jeder Vorschlag zur Gemeindeerneuerung steht selber unter der Gefahr neuer Leistungsanforderungen und unter dem Druck eines gleichsam aktiv zu produzierenden Christentums. Demgegenüber muß betont werden, daß die Interaktion von Liturgie und sozialem Leben gerade dann zustande kommt, wenn die einfachsten Alltagsvorgänge (ein Streik in der Gemeinde, die Entlassung von Arbeitnehmern, der Streit um eine neue Schulform, die Isolation älterer Mitbürger, die Einberufung von Christen zum Wehrdienst, die Ausgliederung behinderter Kinder aus den normalen Schulen usw.) zum Anlaß sozialen Lernens und Arbeitens für die Gemeinde werden. Die Jugendlichen brauchen keine immens geplante katholische Sonntagsveranstaltung, sondern Raum für ihre Discos, einen Gottesdienst mit den ihnen geläufigen Medien, einen Gemeindeleiter, der zuerst *ihren* Interessen und nicht seiner eigenen Würde dient. Der Gemeinde kommt eine wichtige Funktion primär in der Vermittlung der sozialen Kommunikation und ihrer Einbindung in das liturgische Handeln zu. Sie kann nicht selbst das christliche Leben in den ausdifferenzierten Bereichen von Familie, Schule, Arbeitsstätten, Sport, Politik usw. organisieren, aber sie kann soziale Zusammenhänge erschließen, indem sie einzelne Alltagsvorgänge zeichenhaft im Sinn des Evangeliums durcharbeitet.

6. Wie die Freizeitforschung zeigt, hängt der Konsum der Medien, die Wahl der Freizeit- und Urlaubsbetätigung und die Befähigung zum sozialen Handeln wesentlich von der Allgemeinbildung ab. Die Bildung macht Zusammenhänge sichtbar, erweitert das Entscheidungsvermögen und befähigt zur Kommunikation. Solange jedoch die theologische Ausbildung restlos arbeitsteilig nur ein zerebrales und spirituelles Erlernen christlicher Traditionen darstellt und das christliche Handeln nicht in die Zusammenhänge der modernen Sozialverhältnisse und Arbeitswelt, der globalen Entwicklungssituation und der politischen Realitäten einbindet, können die künftigen Religionslehrer und Gemeindeleiter auch diese notwendige Bildung nicht in Gang bringen. Soziale Bildung erfordert allerdings mehr als kumulatives Lernen von harmonisierten Wissensgehalten, sie fordert – wenigstens beispielhaft – Abarbeitung der Bildungsgehalte an der sozialen Realität selbst: deshalb ist im Dienst der Gemeinden, welche mehr als Liturgie einerseits, Schulwissen andererseits vermitteln wollen, der Einbezug der Theologiestudierenden in die soziale Arbeit der Kirchgemeinden und deren gesellschaftskritische und theologische Reflexion notwendig.

Die entscheidende Frage für die in die Freizeit abgedrängten Kirchgemeinden bleibt, ob sie in ihrer Verkündigung, Diakonie, Bildung und sozialen Interaktion fähig werden, den Mythos von Produktion und Selbstverwirklichung zu brechen, um Gottes Handeln in Jesus Christus zeichenhaft Raum zu geben.

[1] K. Marx, F. Engels, Werke, Bd 25 (Berlin 1977) 838.

[2] So z.B. O.v. Nell-Breuning, K. Erlinghagen, Freizeit: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd 4 (Stuttgart 1965) 138–143.

[3] Zur Einführung vgl. B.M. Berger, The Sociology of Leisure: Industrial Relations 1 (1962); S. de Grazia, Of Time, Work and Leisure (New York 1962); E.O. Smigel (Hg.), Work and Leisure (New Haven 1963); A. Szalai, The Use of Time (Paris 1972); M. Kaplan, Leisure (New York 1975); J. Dumazedier, Vers une civilisation du loisir? (Paris 1962); J. Fourastié, Des loirsirs: pour qui faire? (Tournai 1970); C.A. Andrae, Ökonomik der Freizeit (Reinbek 1970); G. Bally, Vom Spielraum der Freiheit (Basel 1966); G. Eichler, Spiel und Arbeit (Stuttgart 1979); G. Grušin, Die freie Zeit als Problem (Berlin DDR 1970); J. Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit: Konkrete Vernunft, Festschrift E. Rothacker (Bonn 1958) 219–231; H. Kluth, Freizeit im Schatten der industriellen Arbeit (Göttingen 1966); E. Küng, Arbeit und Freizeit in der nachindustriellen Gesellschaft (Tübingen 1971); W. Nahrstedt, die Entstehung der Freizeit (Göttingen 1972); H.W. Opaschowski, Pädagogik der Freizeit (Bad Heilbrunn 1973); E.K. Scheuch (Hg.), Soziologie der Freizeit (Gütersloh 1972); A. Timm, Verlust der Muße (Hamburg 1968).

[4] Vgl. E. Weber, Das Freizeitproblem (München/Basel 1963); H.L. Wilensky, The uneven, distribution of leisure: Smigel (Hg.), op. cit. 107–145; De Grazia, op. cit.

[5] Th. Hobbes, Opera Philosophica, Ed. G. Molesworth (Aalen ^{2}1966 – London 1839–45) T. II, 103.

[6] Th. Hobbes, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht, Ed.F. Tönnies (Darmstadt 1976) 61.

[7] AaO. 61.

[8] AaO. 88.

[9] Vgl. bes. A. Lorenzer, Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie (Frankfurt a.M. 1973).

[10] Vgl. bes. Werke, Bd 4, 462–468.

[11] Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd I, Theorie-Werkausgabe Bd 16 (Frankfurt a.M. 1969) 12ff.

[12] K. Marx, F. Engels, Werke Bd 25 (Berlin 1977) 828.

[13] Leo XIII, Rerum novarum, No 32, vgl. No 14, 18, 42.

[14] Grušin, aaO. 76 (Hervorhebungen P.E.).

[15] H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf, Köln 1965) 417f.

[16] Vgl. J. Habermas, aaO. 224.

[17] Vgl. B. Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion (Frankfurt a.M. 1973).

[18] Vgl. Das Buch der Jubiläen 2,29f.; 50,8–13: E. Kautzsch (Hg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd 2 (Darmstadt 1962) 43, 118f.

[19] Dazu und zum folg. vgl. W. Rordorf, Der Sonntag (Zürich 1962) 55–151.

[20] Dial. c. Tryphon, 12,3, Ed. Goodspeed (Göttingen 1914) 103.

[21] Zum folg. vgl. P. Eicher, Der Tag des Herrn für die Sklaven der Arbeitszeit: Diakonia 10 (1979) 3–11; Rordorf, aaO.; P. Cotten, From Sabbath to Sunday (Bethlehem 1933); H. Dumaine, Art. «Dimanche»: Dict. d'archeol. chrét. et de lit. IV (Paris 1921) 858–994; E. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte: ZNW 6 (1905) 1–66; F.J. Dölger, Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag: Antike und Christentum 6 (1941) 202–238.

[22] Zur praktischen Erschließung von Sonntag und Urlaub vgl. auch P. Eicher, Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf (München 1980) 91–106.

[23] Vgl. P. Eicher, Priester und Laien – im Westen verschieden?: G. Denzler, Priester für heute (München 1980) 34–50.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr.phil., 1976 Promotion zum Dr.theol.; 1971–74 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1974–77 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Tübingen, seit 1977 o. Prof. für systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i.Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, Hg. (München 1979); Der Herr gibts den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie – Eine Einführung in das Studium (München 1980); zahlreiche Aufsätze zu religionswissenschaftlichen, philosophischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Fragen. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D–4790 Paderborn.

Heinrich Rennings

Der Sonntag und die Zwecksonntage

Der Sonntag und die Zwecksonntage

Die Tendenz, einzelnen Sonntagen im Jahr ein bestimmtes «Thema» –ein «Anliegen» oder einen «Zweck» – zuzuweisen, ist zwar nicht ganz neu; sie hat sich aber in jüngster Zeit erheblich verstärkt. Dabei geht es nicht darum, einem Sonntag nur einen bestimmten Namen zu geben, vielmehr soll das Thema des betreffenden Sonntags in der Liturgie, besonders in der Meßfeier dieses Sonntags, mehr oder weniger stark berücksichtigt werden.

Ist eine solche Entwicklung ein Gewinn für die Gemeinden und ihre Gottesdienste, oder muß man eher vor ihr warnen? Bevor einige Kriterien zur Beurteilung vorgeschlagen werden, seien zunächst Beispiele genannt, die das Problem verdeutlichen.

Vermehrung der Zwecksonntage

Von seiten des Apostolischen Stuhls wurde auf Bitten des «Generalrates der Päpstlichen Werke zur Ausbreitung des Glaubens» 1926 der vorletzte Sonntag des Monats Oktober zum «Tag des Gebetes und der Aktivitäten für die Mission» bestimmt[1]. In der Meßfeier dieses Sonntags sollten die Predigt und zusätzliche Gebete dem Anliegen Rechnung tragen. Noch nicht vorgesehen war damals, die Sonntagsmesse durch die Votivmesse zur Ausbreitung des Glaubens zu ersetzen. Über Einzelheiten außerliturgischer Aktivitäten zugunsten der Mission wird in dem Einführungsreskript dieses – später so genannten – «Dies pro Missionibus»[2] nichts gesagt.

Im Jahre 1952 empfahl Pius XII. einen am 1. Adventssonntag in der ganzen Lateinischen Kirche zu begehenden «Dies pro emigrantibus». Aus ihm wurde 1969 durch eine Instruktion der Kongregation für die Bischöfe der jährliche «Dies migratoris»[3]. Angeregt durch diese Tage forderte 1963 das Dekret des II. Vatikanischen Konzils «Über die sozialen Kommunikationsmittel», in allen Diözesen nach dem Ermessen der Bischöfe jedes Jahr einen Tag zu bestimmen, an dem die Gläubigen auf ihre Aufgaben im Bereich der Medien eindringlich hingewiesen werden. «Sie sollen eingeladen werden, dieser Frage im Gebet zu gedenken und Spenden für sie zu entrichten.»[4] Während der Missionstag nur auf den Sonntag gelegt wurde, spricht das Konzilsdekret gar von der «Feier» eines Medientages, der dann 1971 als «Dies mundialis Communicationis Socialis» eingeführt wurde[5]. Laut Vorschlag der zuständigen Päpstlichen Kommission sollte er beispielsweise im Jahre 1978 das Thema haben: «Die Empfänger der sozialen Kommunikation – ihre Erwartungen, Rechte und Pflichten»; dazu wurden eigene Schriftlesungen sowie Fürbitten und als Termin der 7. Ostersonntag vorgeschlagen.

Auf einen Sonntag der Osterzeit mit dem Evangelium vom guten Hirten wurde Anfang 1964 ein anderes Gebetsthema gelegt: Die Förderung von Berufungen zum Priestertum und Ordensleben[6]. Auch dieses Thema des «Dies mundialis precum pro vocationibus» soll in der Liturgie des Sonntags berücksichtigt werden[7].

Als weiterer, von Rom eingeführter thematischer Tag ist der Weltfriedenstag am 1. Januar zu erwähnen, zu dem «jährlich vom Apostolischen Stuhl dem Thema der Feier entsprechende Vorschläge herausgegeben werden[8]. Den thematischen Sonntagen in einem weiteren Sinn sind schließlich auf der Ebene des gesamten Lateinischen Ritus noch hinzuzurechnen der Sonntag in der Weihnachtsoktav, der Sonntag nach Pfingsten und der letzte Sonntag des Kirchenjahres. Bei den ständig auf diese Sonntage gelegten «Festen» – Heilige Familie, heiligste Dreifaltigkeit, Christkönig – handelt es sich ja auch eher um «Themen» und nicht um Ereignisse der Heilsgeschichte, die ein Fest begründen[9]. Die Vorbehalte gegen solche «Ideenfeste» oder «Devotionsfeste» sind im Kommentarteil der Publikation des Allgemeinen Römischen Kalenders nicht zu übersehen[10].

Zu den Themen Mission, Auswanderer, Medien, geistliche Berufe, Friede und Heilige Familie, Dreifaltigkeit, Christkönig kommen nun auf der Ebene der Länder, Bistümer und Gemeinden noch zahlreiche weitere thematische Sonntage. Als derartige Zwecksonntage, d. h. Sonntage, die einem bestimmten religiösen, kirchlichen oder gesellschaftlichen Anliegen dienten, nennt eine im Auftrag der Schweizerischen Bischofskonfe-

renz herausgegebene Stellungnahme beispielsweise: Sonntag der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen, Krankensonntag, Eidgenössischer Dank-, Buß- und Bettag[11]. Anderswo gibt es den Umweltschutzsonntag, den Sonntag der Behinderten, den Minderheitensonntag[12]. Wer wollte es da den Organisationen der christlichen Nächstenliebe verwehren, ihren eigenen Caritas-Sonntag zu fordern, oder den Hilfswerken für die in der Zerstreuung lebenden Katholiken einen eigenen Diaspora-Sonntag anzustreben![13] Von dem Bemühen, die Liturgie des jeweiligen Sonntags möglichst stark von den Anliegen zu prägen und auch die Geldspende möglichst ertragreich zu machen, zeugen die häufig speziell zu diesen Gelegenheiten herausgegebenen liturgischen Texte und Gestaltungsvorschläge. Die Liturgie des jeweiligen Sonntags wird dabei oft genug von dem Anliegen zugedeckt[14].

Aktualisierung der Sonntagsliturgie?

Was ist von dem Anwachsen der Zwecksonntage zu halten? Sehen wir einmal von dem verständlichen und anerkennenswerten Ehrgeiz der päpstlichen, bischöflichen und anderen Werke, sowie verschiedenen Organisationen ab, auch ihrem Anliegen einen Sonntag zu erobern, so muß man den Eindruck gewinnen, daß die Erfinder der Zwecksonntage sich kaum der liturgietheologischen Probleme bewußt sind. Ist es aber so selbstverständlich, die Sonntagsliturgie durch ein bestimmtes Anliegen zu beeinträchtigen oder gar zu verdrängen? Offensichtlich reichen einerseits das Vorhandensein eines als wichtig angesehenen Anliegens (z. B. Mission) und andererseits die Einsicht aus, daß dieses Anliegen alle Christen betrifft und sie sich damit befassen – z. B. dafür beten – müssen, einen eigenen «Sonntag» dafür zu schaffen. Bei einer derartigen Bemühung ist nicht einzusehen, warum nicht weitere oder alle Sonntage des Jahres mit einem jährlich wiederkehrenden Thema belegt werden sollten. An Anliegen herrscht kein Mangel: Weltgebetstag zum Schutz des ungeborenen Lebens, Weltgebetstag für das Kind, für die Dritte Welt, für die Hungernden, für die politisch Verfolgten, für die wirtschaftlich Unterdrückten, für die Krebsvorsorge, für das Papsttum, für die Laien, für die Alphabetisierung usw.

Würde nicht – so so könnte man sich eine Argumentation zugunsten eines «Kirchenjahres der Themensonntage vorstellen – auf diese Weise die vielfach recht farblos erscheinende Sonntagsliturgie eine neue Aktualität erhalten? Konfrontieren die Themensonntage doch die Teilnehmer an der Liturgie mit drängenden Problemen unserer Zeit, die auch von den Christen nicht unbeachtet bleiben dürfen, ja besonders ihnen am Herzen liegen müssen. Sind die Probleme z. B. der Behinderten, der Minderheiten und der Flüchtlinge nicht auch Sorgen der Gemeinde Jesu Christi? Müssen diese Themen nicht Widerhall finden in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen? Wecken nicht gerade die Zwecksonntage Bewußtsein für die Mitverantwortung aller am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben? Könnte nicht so der vielfach vermißte Zusammenhang zwischen Liturgie und Leben zurückgewonnen werden? Dafür würde es allerdings nicht ausreichen, das Thema nur etwa in einer Fürbitte zu erwähnen oder in der Predigt zu streifen. Vielmehr müßte das Anliegen – wie ja auch schon öfter praktiziert – möglichst die gesamte Eucharistiefeier des Tages beherrschen, in allen Texten und Gesängen der Liturgie ein Echo haben und sich so in das Denken und Fühlen der Mitfeiernden einnisten.

Es ist weniger die Sorge, es gäbe nicht genug Sonntage im Jahr für alle berechtigten Anliegen, als vielmehr das fragwürdige Liturgieverständnis, das in den Zwecksonntagen und der angedeuteten Argumentation für sie zutage tritt, welches stärkstes Bedenken gegen sie veranlaßt. Wenn im folgenden die Mißbräuche abgelehnt werden, die die thematischen Anliegen mit dem Sonntag und seiner eucharistischen Liturgie häufig treiben, soll das nicht als Geringschätzung oder Verachtung der Anliegen und Themen selbst verstanden werden: Wer sich gegen einen «Verkehrssicherheitssonntag» oder einen sonntäglichen «Weltgebetstag für die Drogenabhängigen» ausspricht, ist deshalb nicht ein Gegner der Verkehrssicherheit oder ein Saboteur der Rauschgiftbekämpfung.

Verdunkelung des Sonntags als Tag des Herrn

Ein erstes Bedenken gegen die thematischen Sonntage ergibt sich aus der Gefahr, daß sie nur zu leicht den wahren Charakter des Sonntags verdunkeln. Der Rang des ersten Tages der Woche wird ja nicht durch irgendein Anliegen konstituiert, sondern ist in dem zentralen Handeln Gottes in der Heilsgeschichte begründet. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Kon-

zils hat diese theologische Perspektive des Sonntags so formuliert: «Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird.»[15] Die in der Auferstehung Christi gipfelnde Heilstat Gottes – das Hinübergehen Jesu vom Tod zum Leben, und mit ihm der ganzen Schöpfung – gibt der *dies dominica* ihre hervorragende Bedeutung. Das Konzilsdokument scheut sich nicht, sie «Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres» zu nennen, und sie als den «Ur-feiertag» zu bezeichnen[16]. Als Feiertag wird dieser Tag aber gerade dort in Frage gestellt, wo Themen und Ideen ihn überlagern, die keinen Grund zur Feier abgeben können[17]. Weder die Weltmission noch die (oft fehlenden) geistlichen Berufe noch eine (mangelnde) Verkehrssicherheit können Grund zur Feier des achten Tages sein. Insofern ist zu fragen, ob die Verbindung des jeweiligen Anliegens mit dem Wort Sonntag nicht bereits einen Verlust der theologischen Wertung des Herrentages anzeigt. Statt immer neuer Sonntage mit «Anliegen» täte eine Verlebendigung fundamentaler Sonntagsspiritualität not. Drückt sich in dem Vordringen thematischer Sonntage nicht schon ein bedenklicher Schwund an der pastoral und spirituell so wichtigen Wertung des Sonntags aus?

Gefahr der Verzweckung der Sonntagsmesse

Wie die kurze Übersicht am Anfang gezeigt hat, wächst mit der Verbreitung der Zwecksonntage auch die Tendenz, die sonntägliche Eucharistiefeier immer stärker vom betreffenden Thema bestimmen zu lassen. In der Konsequenz dieser Entwicklung könnte als Idealfall eine Feier erscheinen, durch die sich wie ein roter Faden das Anliegen zieht.

Ist es aber der Sinn der sonntäglichen eucharistischen Zusammenkunft, daß sie hauptsächlich mit einem Problem der Kirche oder der Gesellschaft konfrontiert? Lebt die Gemeinde nicht zuerst und zuletzt von der Begegnung mit ihrem Herrn? Muß sie nicht auf ihn ihre Blicke richten, sein Wort hören, seine Gaben empfangen? Ist darin nicht die entscheidende Aktualität des Gottesdienstes zu finden? Wenn der Sonntag als ganzer die Feier des Pascha-Mysteriums ist, dann aktualisiert die Sonntagsmesse das österliche Geschehen in einer unüberbietbaren Weise als «Memoriale des Todes und der Auferstehung Christi»[18]. Dieser Maßstab ist anzulegen, wenn es den Tendenzen zu wehren gilt, die zu einer solchen Feier Versammelten mit einer Flut von Informationen zu einem Thema zu überschütten oder sie in ihrer finanziellen Spendebereitschaft zu bedrängen[19].

Fragmentierung des Lebens

Schließlich sei beim Bedenken der kirchlichen Zwecksonntage noch eine Frage gestellt, die nicht aus liturgischen Überlegungen stammt. Nützt die meist willkürliche – durch Gremienbeschlüsse herbeigeführte – Einführung von Zwecktagen und Zweckjahren letztlich dem Menschen in seinem Leben und im Umgang mit dem Leben anderer? Parallelen für eine punktuelle Aufmerksamkeitslenkung auf bestimmte – durchaus ehrenwerte – Anliegen finden sich ja auch zahlreich genug im gesellschaftlichen Leben: Tag des Baumes und Tag der Milch, Weltgesundheitstage und Weltspartage, Jahr der Frau und Jahr des Kindes. Werden solche organisierten und propagierten, von außen an den Menschen herangetragenen Anliegentage und Anliegenjahre dem Leben gerecht? Wird da nicht der Versuch unternommen, die Lebenswirklichkeit aufzuteilen, in Fragmente zu zerstückeln? Und wird eigentlich doch nichts erreicht außer einem kurzen Aufblitzen? Müßte man das auch von den kirchlichen Anliegen vermuten, die zu eigenen Zwecktagen gemacht werden?

Liturgische Berücksichtigungen von Anliegen

Einen besseren Weg als den der Zwecksonntage kann man darin erblicken, bestimmte Anliegen aufzugreifen, *wo sie organisch aus dem Leben einer Gemeinde erwachsen*. Das Anliegen «Förderung geistlicher Berufe» beispielsweise wird für eine Gemeinde konkret etwa bei einer Priesterweihe, einem Priesterjubiläum, einer Ordensprofeß, einem Ordensjubiläum o.ä.

Es liegt nahe, im Zusammenhang damit einen vom Anlaß bestimmten Gottesdienst zu halten, für den vor allem auch die Form des «Wortgottesdienstes» in Betracht zu ziehen ist. Nicht deshalb ein Wortgottesdienst, weil er weniger wert wäre, sondern weil sich im Laufe der Liturgiegeschichte dafür reichere Formen entwickelt haben.

Bestimmte Anliegen kommen auch in den Votivmessen zum Ausdruck, d. h. Meßfeiern, die von einem dem Anlaß entsprechenden Grundmotiv geprägt sind. Traditionell haben sie ihren Platz an den Wochentagen, besonders außerhalb der geprägten Zeiten des Kirchenjahres. In einer frühen Phase der geschichtlichen Entwicklung gaben die den Votivmessen zugrundeliegenden Anlässe überhaupt erst den Anstoß zu einer – damals nicht alltäglich üblichen – werktäglichen Eucharistiefeier.

Was die Gestaltung der anlaßbezogenen Meßfeiern betrifft, d. h. die Komposition der Texte und Gesänge, so kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß aus liturgischer Sicht eine bloß gelegentliche Erwähnung des «Anlasses» nicht genügen kann. Die Einbindung des anlaßbezogenen Grundmotivs in das gesamte gottesdienstliche Handeln folgt gewissen Gesetzmäßigkeiten, die die Erstellung solcher Feierunterlagen zu keiner leichten Sache machen[20]. Die Berücksichtigung des Anlasses darf nicht zu einem bloßen Nebeneinander heterogener Einzelelemente führen. Es erscheint auch fraglich, alle in der geltenden liturgischen Ordnung frei zu gestaltenden Elemente der Meßfeier (z. B. Einführung, Begrüßung, Kyrie-Rufe, Fürbitten) zu «thematisieren» und alle im Meßformular vorgegebenen Texte zu belassen. Schließlich wäre zu fragen, ob es nicht tatsächlich für manche Anliegen genügen dürfte, es bei den Verkündigungs- und Gebetstexten sowie Gesängen des Sonntags zu belassen und dem Anliegen in den Fürbitten Rechnung zu tragen[21].

Ob die vertiefte und lebendige Feier des Memoriale des Herrn in seiner sonntäglichen Ausprägung nicht auch den angezielten Zwecken dienlicher wäre?

[1] Vgl. Reskript der Ritenkongregation vom 14.4.1926: AAS 19 (1927) 23f. Dem Meßformular des Sonntags sollen die Orationen der Messe für die Ausbreitung des Glaubens zugefügt werden. Die Predigt soll sich – wenn auch nicht ausschließlich – mit der Mission befassen und die Gläubigen zur Mitgliedschaft im Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung animieren. Bei Empfang der Kommunion und Gebet für die Bekehrung der Ungläubigen wird ein Vollkommener Ablaß gewährt. Eine von den Gläubigen eventuell erbetene Geldspende soll andere, möglicherweise vorgeschriebene Kollekten nicht beeinträchtigen.

[2] Zusätzlicher Ablaß gemäß Dekret der Paenitentiarie vom 30.8.1934: AAS 26 (1934) 526f. – Weitere Erwähnung des Weltmissionstages in den Normen zur Ausführung des Dekretes des II. Vatikanischen Konzils «Ad gentes divinitus» vom 6.8.1966: AAS 58 (1966) 783. – Zur Verwendung der Votivmesse «Pro evangelizatione populorum» vgl. Missale Romanum von 1975, 813.

[3] Pius XII., Apostolische Konstitution «Exsul familia» vom 1.8.1952: AAS 44 (1952) 702. – Instruktion «De pastorali migratorum cura» vom 22.8.1969: AAS 61 (1969) 627.

[4] Dekret des II. Vatikanischen Konzils «Inter mirifica», Nr. 18: AAS 56 (1964) 151.

[5] Instruktion der Päpstlichen Kommission für die Kommunikationsmittel «Communio et progressio» vom 23.5.1971, Nr. 167 u. 171: AAS 63 (1971) 649f. Zeitweise gab diese Kommission auch andere liturgische Texte in verschiedenen Volkssprachen heraus; damit wurde das vom II. Vatikanischen Konzil festgestellte Recht der Bischofskonferenzen, liturgische Texte in der Muttersprache zu approbieren, mißachtet.

[6] Vgl. Brief des Staatssekretariates vom 23.1.1964 an die Kongregation für das Bildungswesen, auf den die Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis vom 6.1.1970 in Anmerkung 56 verweist: AAS 62 (1970) 337. Vgl. außerdem die Ansprache Papst Pauls VI. vom 11.4.1964: AAS 56 (1964) 396f.

[7] Vgl. Ordo Missae celebrandae et Divini Officii persolvendi secundum Calendarium Romanum Generale pro anno liturgico 1979–1980. Città del Vaticano 1979, 53. – Nach der früheren Leseordnung fiel der Tag auf den 2. Sonntag nach Ostern, nach der geltenden Leseordnung ist es der 4. Ostersonntag.

[8] Vgl. den in Anmerkung 7 genannten Ordo, 12.

[9] Vgl. J.A. Jungmann, Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 502–526.

[10] Calendarium Romanum, Editio typica (Vatikanstadt 1969) 66f.

[11] Vgl. Schweizerische Kirchenzeitung 144 (1976) 668f.

[12] Vgl. A.J. Chupungco, Easter Sunday in Latin Patristic Literature: Notitiae 16 (1980) 94.

[13] So beispielsweise in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland; vgl. Kirchliches Amtsblatt Paderborn 122 (1979) 173.

[14] Dazu vgl. etwa D. Eissing, Sonntagsfeier in Gefahr: Gottesdienst 10 (1976) 123–127. – K. Richter, Die liturgische Feier des Sonntags: Theologie und Glaube 68 (1978) 23–39.

[15] Konstitution des II. Vatikanischen Konzils «Sacrosanctum Concilium» vom 4.12.1963, Nr. 106: AAS 56 (1964) 126.

[16] Ebd. – Daher leuchtet ein, daß der Sonntag nach den Bestimmungen des liturgischen Kalenders sich eines großen Schutzes erfreut und nur durch Hochfeste und Herrenfeste verdrängt werden kann. Vorrang aber auch vor ihnen haben die Sonntage der Adventszeit, der Fastenzeit und die Ostersonntage; vgl. Calendarium Romanum (Anm. 10), Nr. 5.

[17] Vgl. Célébrer l'eucharistie aujourd'hui, hg. von der Commission Interdiocésaine de Pastorale Liturgique (C.I.P.L.) (Brüssel 1978) 105f. – Célébrer l'eucharistie aujourd'hui, Lettre pastorale des Evêques de la partie francophone de Belgique (Brüssel 1978) 6f.

[18] «Sacrosanctum Concilium» (Anm. 15), Nr. 47: AAS 56 (1964) 113.

[19] Zu den «thematischen Meßfeiern» mit stark moralisierenden Tendenzen in den französischen Diözesan-Liturgien des 18. Jahrhunderts vgl. P. Jounel, Les Missels diocésains français du 18e siècle: La Maison-Dieu 141 (1980) 95f.

[20] Vgl. H. Rennings, Modelle thematischer Meßgestaltung?: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 117–119. – P. Harnoncourt, Motivmessen und Votivmessen: Gottesdienst 8 (1974) 121–123. – Ders., Thematische Meßfeiern. «Motivmessen» und «Votivmessen» mit den neuen liturgischen Büchern: Lebendige Seelsorge 26 (1975) 286–291. – A. Häußling, Meßhäufigkeit und «Motivmessen», in: Gemeinde im Herrenmahl, hg. von T. Maas-Ewerd u. K. Richter (Freiburg ^{2}1976) 143–149. – H.B. Meyer, Zuerst der Sonntag. Die Feier des «Herrentages» und die Anliegen der «Zwecksonntage» sinnvoll verbinden: Gottesdienst 12 (1978) 185f. – Vgl. außerdem die in Anmerkung 14 genannten Artikel.

[21] Vgl. auch Célébrer l'eucharistie aujourd'hui, hg. von der C.I.P.L. (Anm. 17), 71f.

HEINRICH RENNINGS

1926 in Moers/Niederrhein geboren, 1955 Priester des Bistums Münster, Studien in Münster, Innsbruck, Paris, 1965 theologische Promotion, 1966 – 1974 Dozent und Mitarbeiter am Liturgischen Institut Trier, seit 1975 Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn; Hg. der Reihe Lebendiger Gottesdienst (Münster 1961ff.); Veröffentlichungen u.a. in Liturgisches Jahrbuch, Theologie und Glaube, Gottesdienst. Anschrift: Kamp 6, D–4790 Paderborn.

André Aubry

Das Fest der Völker und die Aufsprengung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten

Wenn es zutrifft, daß die Liturgie vor allem die Feier der Heilsgeschichte darstellt, so ist zur Frage der Zeiten des Feierns zunächst die Geschichte zu befragen: welcher Geschichte ist die Feier der Liturgie zu verdanken? Zu welcher «Stunde» des Weltgeschehens und anläßlich welchen historischen Augenblicks feiern die Völker? Nach welchen geschichtlichen «Zeiten» sehnen sie sich?

Die «Stunde» der Tropenbewohner richtet sich nicht immer nach dem Meridian von Greenwich. Das «hodie» des Nordens stimmt nicht überein mit dem des Südens, sonst wäre der Dialog zwischen beiden Hemisphären weder so sehr an der Tagesordnung, noch wäre er so schwierig und problematisch: Die Ziele der Völker, ihre Hoffnung, ihre eschatologische Sehnsucht, wenn man so will, stehen in deutlicher Spannung.

Demzufolge sollen in diesem Artikel, der der praktischen Liturgie gewidmet ist, sowohl das Unbehagen als auch die guten Ergebnisse der Liturgiker ausschließlich in ihrer historischen Dimension untersucht werden.

Die «Zeiten» der Dritten Welt

Unter diesen Umständen ist es besser, gleich zu Anfang zu präzisieren, von welchem Standpunkt aus wir sprechen, handeln und nachdenken. Wenn wir näher bestimmen, daß der Ort unserer Betrachtung der indianische Chiapas an der mexikanischen Grenze von Guatemala ist, so geschieht dies nicht, um den Leser mit exotischen Beschreibungen zu unterhalten, sondern nur, um ihm am Anfang deutlich zu machen, daß das Volksfest von Nicaragua beispielsweise genau das Gegenteil des Festes für die westlichen Verbündeten von Somoza darstellt. Dabei ist es trotzdem gerade dieses Fest, das die betreffende Kirche gefeiert hat und zusammen mit ihr soviele andere Kirchen. Die Hungernden konnten nur deshalb mit Gütern überschüttet werden, weil die Reichen mit leeren Händen weggegangen und die Machthaber von ihren Thronen gestiegen sind. Die Zeit des betreffenden Volkes geriet in Konflikt mit der anderen. Das «in illo tempore» kann nicht die Zeit Cäsars sein. Wie man sieht, ist das Fest auf historischer Ebene konfliktgeladen: die Feier löst sich in befreienden «Freudenschrei-

en und Siegeshymnen» auf wie in den Psalmen des Hallel.

Der Chiapas liegt am historischen 17. Breitengrad, der die westliche Geschichte von Mexiko über Äthiopien bis nach Vietnam so erschüttert hat: von Zapata bis Ho-Chi-Minh hat er der Dritten Welt eine neue Geschichte eröffnet, als gelebte Wirklichkeit oder als Forderung im Kampf. Wenn es also das Ziel dieses Heftes ist, die Beziehungen zwischen der sozialen Wandlung und der Feier zu untersuchen, so muß vorher die soziale Struktur dieser Völker beschrieben werden.

Der Autor dieser Zeilen, der also in der Dritten Welt und unten lebt (im Süden, aber auch im Souterrain des sozialen Gebäudes, in stiller Eintracht mit den «Verdammten der Erde»), ist der Meinung, daß die Hoffnung auf Veränderung nicht verwechselt werden darf mit dem verführerischen Begriff «Entwicklung» im kapitalistisch-industriellen Sinn dieses Wortes, wie die Erste Welt dies verallgemeinern möchte. Das Projekt der «zeitgenössischen Welt», von dem ihre Freunde und Verbündeten träumen, bewegt sich nicht auf der Ebene einer Welt aus Eisen oder Stahl oder des trägen Geistes oder Fleisches, die den Vorstellungen der herrschenden Nationen entsprechen: es ist das «Befreiungsprojekt», wie die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 erkannt hat, indem sie die traditionelle und biblische Heilsgeschichte mit dem historischen Kampf der Befreiungsbewegungen verglichen hat. Über drei Kontinente verbreitet und in dem demographischen Brodeln von zwei Dritteln der Menschheit mobilisiert das soziale Projekt die Völker der Dritten Welt. Es sieht deutlich dem Erscheinen eines neuen Mannes entgegen, wie er von Paulus, dem Che, Franz Fanon und so vielen anderen Kämpfern vorausgeahnt worden ist, und verbindet sich mit einer allgemeinen Auflehnung der bäuerlichen Bevölkerung, die protestiert, Widerstand leistet und sich gegen eine städtische und industrielle Entwicklung nach westlichem imperialistischem Modell wehrt.

Die Blütezeit der Ersten Welt war das 19. Jahrhundert. Überall entstand damals die Stadt und entfaltete sich auf Kosten des Bauernlandes. Die Industrie des Nordens des Planeten triumphierte, indem sie die Energie der Dritten Welt verbrannte und ihre Rohstoffe verschwendete. Währenddessen blieb die Identität dieser Dritten Welt durch ihre koloniale Situation verschleiert.

Doch seit Anfang des 20. Jahrhunderts drängt sie sich der Geschichte auf: die Bauernvölker treten zuerst von Mexiko bis China, dann von Kuba bis Algerien oder vom Mittleren Orient bis Vietnam und später von Angola bis Nicaragua in den Kampf und gewinnen ihn. Sie erobern sich ihre Rechte gegen die Unterdrückung und die Modernität der westlichen Stadt zurück und verwerfen für alle Zeit den überholten Antagonismus Stadt/Land, indem sie sich um die Errichtung einer neuen, nicht angepaßten Gesellschaft bemühen, mit der die Völker der Dritten Welt ihre Zukunft identifizieren[1].

In dieser Weise ist unsere Zielvorstellung, die Feier der zeitgenössischen Welt und die Beziehung zwischen der Feier der Völker und dem sozialen Wandel, klar umrissen: Indem sie den sozialen Horizont eines Volkes widerspiegelt, ist die Feier Ausdruck dessen, was seine Kämpfe vorwegnehmen. Sie prophezeit den kommenden Menschen, und sogleich feiert sie dies alles in einer schöpferischen Utopie oder aus eschatologischer Sehnsucht. Als Kontrapunkt dazu meldet sich die historische Wirklichkeit: der jetzige Stand des Kampfes und die konkrete soziale Entwicklungsstufe, mit der sich die gesamte Gesellschaft herumschlägt.

Aber hier wurzelt das tiefe Unbehagen angesichts unserer Liturgie, die trotz des Konzils römisch und also der Ersten Welt zugehörig bleibt. Sie gehorcht einer anderen «Zeit», einer anderen Geschichte. Sie ist fremd und in Übereinstimmung mit der Welt der Herrschenden und im Konflikt mit derjenigen der Unterdrückten.

Die Liturgie als politisches Problem

Im Grunde neigt die Dritte Welt dazu, in dieser importierten Liturgie eine kulturelle Invasion oder einen neokolonialen Eingriff zu vermuten. Ihr Gott hat die Attribute eines Herrn und Meisters, der folgerichtig «Diener» (Leibeigene) fordert; trotz der Anstrengungen auf sprachlichem Gebiet interveniert die «Welt» nur als potentielle «Anwesenheit» der Kirche – wenn sie nicht deren Eroberung ist; der «Friede» ihrer eucharistischen Gebete und Meditationen wurde im semantischen Apparat der *pax romana* geformt, das heißt, in ihr klingt die Befriedigung durch die imperialistischen Feldzüge nach. Gegenstand ihres Mitleids sind die «Armen», nie-

mals die Unterdrückten als Träger einer neuen Gesellschaft.

Hier taucht ein Paradoxon auf. Diese Sprache drückt nicht mehr in allen Fällen das Verhalten des Menschen der Ersten Welt aus. Er fühlt sich in seiner sozialen Haut wenig wohl, seit er seine Stimme erhoben hat und manchmal ins Gefängnis gegangen ist, weil er sich in den Vereinigten Staaten auf die Seite der Vietnamesen gestellt hat oder in Frankreich auf die Seite der Algerier.

Diese selbe Sprache nährt jedoch weiterhin den anderen Menschen der Ersten Welt, der, obwohl nicht im Westen geboren, immer noch in der herrschenden Klasse der Dritten Welt regiert, wo er immer noch vorgibt, den Dynamismus und die Zukunft der «modernen» oder «entwickelten» Gesellschaft zu repräsentieren, von der er immerzu träumt! Diese ungesunde Liturgie widerspiegelt im Grunde – und reproduziert vermutlich auch – eine verfallende Gesellschaft und die Gemeinschaft, die die Rituale über sich ergehen läßt oder sich an sie klammert, ohne Identität.

Dieses Unbehagen ist zum Bewußtsein gekommen, sogar offiziell. Aus diesem Grund suchen die neuen Bestimmungen die Anpassung (römische Ausdrucksweise) oder die Inkarnation in den Kulturen (lateinamerikanische Ausdrucksweise) als zweifelhaften Abglanz einer Zivilisation, die von einer wohlmeinenden Anthropologie amerikanischer Prägung durchsetzt ist. Da diese Sorge aber ausgelöst wird durch eigene Fehlhaltungen der «Missionare», folgt daraus natürlich, daß ihre Auswahl an kulturellen Ausdrücken ethnozentrisch ist und daß die bestehenden Kulturen sich solchen Rückgewinnungsversuchen gegenüber punktuell ablehnend äußern, um die Auflösung oder die Verfälschung ihrer Identität zu verhindern.

In diesem Artikel soll das Problem der Feier nicht als ein liturgischer Fall betrachtet werden; es wird nur Anlaß zu einer sozialen Überlegung bieten. Das Fest ist tatsächlich das Produkt einer Gesellschaft und ihr bevorzugter Ausdruck. Als Produkt spiegelt es die Identität der Gesellschaften (ihre *trade mark: made in* ...); als Ausdruck ist es nur zu verstehen, indem man die Sprache entziffert. Zweifelsohne unterliegt die Gesellschaft der Wandlung, die Sprache dagegen kann nicht mit Gewalt geschaffen werden, sie entsteht durch den Gebrauch und gleicht sich an; weder Hierarchie noch edle Absichten können sie zwingen oder sie verändern.

Im Grunde kann eine erneuerte Liturgie nur aus einer Gruppe von neuen Menschen entstehen, die aus dem Akt der Verwandlung der Gesellschaft selbst hervorgehen, die sie neugestalten. Als Gegenleistung dafür wird diese Gesellschaft eine Sprache hervorbringen, die die Menschen formt und von der niemand bevormundet wird (denn wenn sie sich nach der Willkür dessen, der spricht, wandelt, wird sie zu einem Kauderwelsch, das niemand versteht). Und in dieser sozio-kulturellen Spirale wird die Sprache die Feier als reinen Ausdruck dieser Gesellschaft erhalten. Wenn zum Beispiel die Sprache der Feier (nicht nur ihre Wörter, sondern auch ihre Symbole) diejenige der herrschenden Elite bleibt, dann wird das Fest eine oligarchische Gesellschaft postulieren. Ist sie das Fest der Unterdrückten, dann wird sie die Prophetie des sozialen Kampfes sein, der «die Mächtigen von ihren Thronen stürzt». Wie man sieht, ist die Feier niemals wertneutral oder, was auf das gleiche herauskommt, sie besitzt die Charakterzüge der Gesellschaft, die sie widerspiegelt, fortdauern läßt und erstellt. Was die Liturgie auch zu ihrer Verteidigung vorbringen mag, immer hat sie eine politische Dimension, die durch ihre Sprache bestimmt ist, und zwar genau in dem Maße, in dem sie sich mit der Herrschaft identifiziert.

Diese Konzepte werden gleich in einem helleren Licht erscheinen, wenn wir versuchen, die bäuerlichen Feste von ihrer Sprache her zu erfassen. Begnügen wir uns im Augenblick damit, zu unterstreichen, daß es uns in den historischen Beispielen nicht an reichhaltigen Erscheinungsweisen fehlt.

Von seiten der Oligarchie oder der Eliten sind die «offiziellen» oder «militärischen Messen» ein übliches historisches Faktum der Kirchengeschichte. Mehrere Tempel tragen noch deren Spuren: auf der Fassade der Kirche Santo Domingo in San Christobal de Las Casas, einem Meisterwerk des kolonialen Barocks, prangt der doppelköpfige Adler der Bourbonen; und noch schlimmer: auf der gleichnamigen Kirche von Oaxaca, ebenfalls in Mexiko, stützen ein militärischer *Conquistador* und ein Dominikanermönch symbolisch die Kirche, entsprechend der politischen Logik von «Schwert und Weihwedel».

Von seiten der Unterdrückten sind die letzten Jahrzehnte durchzogen von einer bezeichnenden Praxis: heimliche Messen in Gefängnissen und

Konzentrationslagern des Naziregimes; eine umstürzlerische und ökumenische Pfingstfeier in Paris im Mai des Jahres 1968; ebenfalls 1968 die erste Messe von jungen baskischen Priestern, Mitgliedern der E.T.A. in Bilbao, gemeinsam gefeiert und auf einer Platte festgehalten; die bewegende Eucharistie, die ebenfalls 1968 angesichts einer immensen Volksmenge in Porto Rico gefeiert wurde, als Bischof Parila, um das hundertjährige Fest der Ausrufung der Unabhängigkeit von Lares zu begehen, feierlich seinen amerikanischen Paß verbrannte und mit dieser improvisierten Fackel die Kerzen auf dem Altar anzündete; die Feier, während der der Madrider Priester Mario Gamo 1969 von der Polizei des Franco-Regimes festgenommen wurde; der verblüffende Messestreik der gesamten Diözese von Riobamba (Ecuador) 1971 nach der Festnahme oder Vertreibung von zwei Diözesanpriestern, wodurch sich der Gouverneur der Provinz vor ein wahrhaft politisches Problem gestellt sah[2].

Höhepunkte dieser Liturgie waren zu vielen Gelegenheiten die Messen von Erzbischof Romero in der Kathedrale von San Salvador, oder seine Beisetzungsfeier, während der die Beschießung durch die Kräfte der Junta Hunderte von Opfern forderte; oder die Kathedrale von San Christobal de las Casas (Mexiko) 1978, als nach Abschluß der Eucharistiefeier zum 450. Geburtstag der Stadt in Anwesenheit des Apostolischen Delegaten und mehrerer anderer Bischöfe Monsignore Ruiz am Ausgang von einem mit einem Revolver bewaffneten Pflanzer erwartet wurde; und schließlich das frühere Quartier *Open 3* von Managua, kürzlich *Ciudad Sandino* getauft, in Nicaragua, wo die große Befreiungseucharistie gefeiert wurde. Eine derartige liturgische Praxis ist auch in Cuernavaca (Mexiko), wenn der dortige Bischof Don Serbio Mendez Arceco die Messe zelebriert, ein allwöchentliches Ereignis, das von der Presse immer aufmerksam beobachtet wird.

Die Feier der Bauern

Aber kehren wir zurück zu den Bauern des 17. Breitengrades, die nicht immer politisiert sind. Ihre Feier dagegen lädt ein gewisses politisches Potential auf, das manchmal zu einer Revolution explodiert (wie im Iran).

Das ländliche Fest ist ein großes volkstümliches Phänomen: die Autoritäten des Dorfes, sowohl die bürgerlichen als die kirchlichen, werden isoliert, wenn sie dabei fehlen; die Massen sind stark vertreten: Männer, Frauen und Kinder vertreten ihr «Viertel», das heißt, sie demonstrieren das bürgerliche Gewicht ihrer «demokratischen» Organisation; aber auch die Fremden, die Geschäftsleute und die Gäste gehören dazu, denn «es wäre kein Fest, wenn nicht *ein jeder eingeladen wäre*». Letztere werden getadelt, wenn sie sich nicht würdevoll verhalten, jedoch mit herzlicher Gastfreundschaft behandelt, wenn sie keine Zwischenfälle provozieren. Diskret, aber eben doch mit Schlagstöcken bewaffnet, wacht eine Gruppe von «Polizisten» über das Ganze und begleitet die Feiernden sorglich. Sich dem Fest entziehen, hieße die Bürgerschaft leugnen; das Dorf während eines Festes zu besuchen, gilt als Geste der Freundschaft oder Solidarität.

Kennzeichen des Festes sind: Die Eleganz der Bekleidung bei den «Zeremonien», die Versammlungen (bei einer «führenden Kraft» zum Beispiel), die Mahlzeiten (häufig einfach und symbolisch, sogar rituell, aber immer alkoholisiert) und selbstverständlich die immense Volksversammlung mit ihren unvermeidlichen wirtschaftlichen Transaktionen (der Markt), ihren familiären oder diplomatischen Aussöhnungen, den Meinungserkundungen über Projekte von allgemeinem Interesse und die langen Besuche in der Kirche, die außen wie innen reich geschmückt ist. An den Stätten des Festes erklingt pausenlos Musik; die Musiker erfüllen dabei eine soziale und liturgische Funktion, der sie sich nicht entziehen könnten, ohne exemplarische Strafen zu riskieren.

Das Fest wird angeboten und ausgerichtet von der Autorität, die den Auftrag dazu hat, dem Hofmeister des Schutzheiligen zum Beispiel. In wenigen Tagen verausgabt er sein ganzes Kapital für volkstümliche Vergnügungen. Manchmal kann er völlig ruiniert daraus hervorgehen, das heißt, wieder arm werden, ins Glied zurücktreten. *Theoretisch* besteht die Neigung, Gleichheit wiederherzustellen (obwohl praktisch die Vielfalt der Ränke dem manchmal zu entkommen weiß.)

Dieses soziale Projekt wird betont durch eine Verkehrung der Situation: wenn der Tagelöhner, der auf den Ländereien arbeitet, einen «Auftrag» hat, wird er in seinem Dorf mit der ganzen Ehrerbietung, die seine Würde erheischt, respektiert werden; die größte herkömmliche Autorität kann manchmal sogar kritisiert, ja lächerlich gemacht werden, solange dies nur mit Humor

geschieht und auf quasirituelle Art, durch Gesang und Tanz.

Diese klassische soziale Umkehrung (die die Großen dieser Erde in den Schießbuden der Stadtviertel aufs Korn nimmt, oder die den Gendarmen zum Narren hält, womit ein Sicherheitsventil angeboten wird zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung) berührt sich mit dem Umsturz bei den Bauern. Die Kolonie (und manchmal heute noch die Bräuche der herrschenden Klasse der Gutsbesitzer) verhängten folgende sechs Verbote (die manchmal heute noch gelten), bei denen es um folgendes ging: den *Hut*, der ein Privileg des Kolonialherren oder seiner Verbündeten darstellte; *Tanz* und *Gesang*, die verdächtig waren, Träger des Heidentums zu sein und die jahrhundertelang von den Missionaren untersagt worden waren; das *«Fleisch»*, dessen Geschmack der Indio nicht einmal kennen sollte; den Gebrauch des *Pferdes*, der eine Beleidigung der Erorberers und seiner Abkömmlinge bedeuten würde; und das *Pulver* in jeglicher Form, das von den Spaniern streng verboten wurde.

Jeder setzt bei einem Fest jedoch einen Hut auf, und wenn es sich um eine Autoritätsperson handelt, wird er noch mit Bändern geschmückt; die Vorgesetzten singen und tanzen sogar im geheiligten Raum der Kirche; vor dem Fest geht man den Stier für die Mahlzeiten aussuchen; immer finden auf dem Marktplatz Wettrennen oder Reitturniere mit Pferden statt, und das Knallen der Böller am Tage und das Feuerwerk in der Nacht kennzeichnen die einzelnen Etappen des Festes.

Der Pfarrer wird nur eingeladen, aber wenn er das von den Dorfautoritäten festgelegte Protokoll nicht respektiert, wird er in Zukunft nicht mehr eingeladen. Während der Messe wird er häufig irritiert durch die «Entweihungen» während der Eucharistie, deren machtloser Zeuge er ist, weil der Zauber und die Tänze im Augenblick der Erhebung der heiligen Gestalten einsetzen oder weil die Autoritäten in kleinen Gruppen, den Kommandostab zwischen den Beinen, auf dem Boden sitzen und «mitzelebrieren» mit dem Weihwasserkännchen (für die Trankopfer), dem Päckchen Zigaretten (für die Kommunion) und dem Räucherfaß (für die Zeremonien).

Oft war das Fest der Schmelztiegel zur Vorbereitung eines bewaffneten Aufstandes. Im Falle Chiapas entbrannte er während des Festes Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit (1712), während des Festes der Heiligen der Höhle (1869) und des Heiligen Herzens Jesu (1911). Heute noch werden den Kindern am Vorabend die entsprechenden Heldentaten erzählt.

Das bäuerliche Fest als sozialer «Text» – oder Kontext

In allen diesen Syndromen und Reaktionen sind bürgerliche und religiöse Dinge untrennbar miteinander verbunden. Die ganze bäuerliche Gesellschaft verdichtet sich in ihnen. Nur die Abstraktion vermag den «liturgischen» Teil von diesen Äußerungen zu unterscheiden.

Der liturgische Akt ist immer eingebettet in einen symbolischen Kontext, der die Objekte einordnet und einbindet (ein Kreuz, das Heiligenbild, die brennenden Kerzen, die Kollekte usw.) sowie auch die Orte (eine Einfriedung, eine Kirche, eine Höhle...) und die Zeiten (das Fest des Schutzheiligen, Karneval), die Rituale (Weihrauch, Alkohol, Tabak, die Prozession, Blumen, Musik...) und schließlich die Personen (der Priester, der Haushofmeister, der Heilende, der Bittende, der Kranke, der Gegner...).

Der Stadtmensch verliert sich darin und findet alle diese Äußerungen primitiv. Der Missionar zeigt den Synkretismus dieser konfusen Situation deutlich auf. Der soziale Vorkämpfer erblickt in ihm eine Sperre, die den Fortschritt hemmt oder erschwert. Alle kommen aus einem anderen Universum und haben bewußt oder unbewußt eine imperialistische oder ethnozentrische Triebfeder in bezug auf die äußere Aufmachung dieser Rituale, sie sind von einem anderen Inhalt geprägt oder sie besitzen symbolische Mittel, die für ihre Zwecke geeigneter sind.

Erinnern wir uns daran, daß die vornehmste Rechtfertigung der Feier in der Sichtbarmachung des sozialen Horizonts eines Volkes besteht. Zunächst und vor allen Dingen ist ein Volk durch seine Sprache geprägt, dann und erst in zweiter Linie durch seine Feiern und seine Religion. Beide bilden die Bastionen seiner Identität, die trotz dreier Jahrhunderte Kolonialherrschaft und anderthalb Jahrhunderte städtischer oder industrieller Bestimmung tapfer standgehalten haben. Das Festhalten an diesen Ritualen ist vor allem das Ergebnis einer Unterdrückungs- und Verfolgungskultur. In gewisser Weise ist das Fest der symbolische Bericht darüber.

Um das Unbehagen zu überwinden, das dieser Exotismus (also etwas Heidnisches!) hervorruft, gibt es nur zwei methodisch empfehlenswerte

Wege: der erste Zugang ist derjenige der heidnischen Welt und seiner ländlichen Wirtschaft – im konkreten Fall wäre das eine Betrachtung der indianischen Gesellschaft, nicht nur unter kulturellen Gesichtspunkten, sondern auch und vor allem in ihrer ländlichen Wirtschaft und ihren politischen Widerstands- oder Messianismuszielen – da die Rituale das *Produkt* dieser Gesellschaft sind; der andere Teil der Sprache entziffert die Zeichensprache dieses rituellen Verhaltens. Dieses zweite Mittel gibt uns die Schlüssel zum ersten Zugang, wie wir zu zeigen versuchen werden[3].

Die soziale Botschaft der bäuerlichen Feier

Wie bereits gesehen, werden alle Punkte des Festes, die Orte, die Zeiten, die Rituale und die Personen sorgfältig von diesem Apparat von äußeren Zeichen geordnet. Wenn man den Wortschatz einmal begriffen, die grammatikalische Anordnung verstanden und die Syntax durchschaut hat, ist es mit dem sprachlichen Instrumentarium möglich, diese Liturgie wie einen kulturellen Text zu lesen.

Um einen fremden Text zu verstehen, muß man ihn übersetzen, das heißt, er muß auf gewisse Weise entschlüsselt werden: vom Sprachkode des einen zum Sprachkode des anderen übergehen. Dieses Verfahren ist zwar notwendig, aber noch unzureichend. Um wirklich verstehen zu können, muß man sich in die Welt versetzen, in der die Sprache Verständigung und Ausdruck geworden ist: in ein Gedankensystem, das einem sozialen System entsprungen ist. Kenne ich zum Beispiel die Metro nicht aus eigener Erfahrung (ein Transportmittel, aber auch und gleichzeitig Verbindung und Hindernis zwischen Arbeitsplatz und Wohnung, ihr wesentlich städtisches Gepräge, das Bild der Massen im Gedränge, das sie sofort hervorruft), dann nützt mir die Übersetzung des Wortes gar nichts, wenn ich es nicht in seine «soziale Syntax» zurückversetze, die mir seine Bedeutung aufdeckt. Was sollte «Metro» selbst in Übersetzung für einen Bauern bedeuten, der nie in der Stadt war?

Der Kampf ums Überleben des an den Rand gedrängten Bauern setzt beim städtischen Betrachter unserer Feiern die gleiche Bereitschaft zu verstehen voraus. Obwohl das Fest ein «totales soziales Phänomen» ist (vgl. Marcel Mauss), verweist es gewissermaßen auf alle Ebenen der sozialen Wirklichkeit. In der Scheinwelt der Zeichen sind die bäuerlichen Rituale nur begreifbar aus der täglichen Erfahrung eines Bauern, seiner Entbehrung, seiner Machtlosigkeit im Lebenskampf, der unbequemen Situation der Ungleichheit der städtischen Administration gegenüber, die über das Los der dörflichen Bevölkerung beschließt, sozusagen gegenüber der Macht der Stadt. Dieses ist für den Städter ebenso schwer zu verstehen wie das Wort «Metro» für einen Mann vom Land.

Obwohl uns die Dimension dieses Aufsatzes keine minutiöse Analyse erlaubt, wollen wir doch versuchen, den Inhalt dieser ländlichen Rituale und ihren konkreten zeichenhaften Gehalt herauszuschälen und uns gewissenhaft vor jeglicher ideologischen urbanen Projektion (latenter Synkretismus, versteinerte Erinnerung an vorchristliche Religionen, künstliche Auswahl christianisierbarer Werte usw.) hüten.

Die Tatsache, daß die Bevölkerung sich um den Schutzheiligen schart, bedeutet ganz einfach, daß die Statue ein Symbol ist, in dem sich das Volk dieses Dorfes wiedererkennt. Gesten, Rituale und das Protokoll sagen folgende Botschaft aus: «Dieses Dorf ist unser Herkunftsland, hier sind unsere Wurzeln, wir werden nie Städter sein, denn hier ruhen unsere Toten, hier wollen wir leben und sterben». Oder, wenn mehrere Statuen einander begegnen: «Wir kommen aus dem Nachbardorf und wir sind mit den Statuen unserer Heiligen gekommen, den Heiligen dieses Dorfes zu besuchen und zu grüßen. Wir alle brauchen einander, laßt uns unser Bündnis nicht vernachlässigen, das allein uns Kraft gibt gegen die Unterdrückung durch die Stadt; seht, wie solidarisch wir sind!»

Wenn der Missionar sich also von dem Fest fernhält, so stempelt er sich selbst zum Fremden. Er verwirft seine Identifikation mit diesem Boden, er weigert sich, «sich mit diesem Volk zu vermählen», er klammert sich selbst aus gegenüber dem sozialen Kontext.

Die Kirche ist übersät mit Piniennadeln. In einer dämmrigen Ecke spielen die Musikanten, ohne aufzuhören. Eine Bauernfamilie kommt herein und tritt vor zu ihrem Lieblingsheiligen. Diese Leute knien oder hocken sich nieder und stellen die Flasche Branntwein ab, legen das Geld für die Spende oder das Maisopfer hin und zünden Kerzen an. Sie stimmen, manchmal unter Mithilfe eines Kantors, einen langen Gesang an; Tränen steigen in die Augen. Dann ist Pause: man raucht eine Zigarette, und man spricht

freimütig wie zu Hause; der Mundschenk gießt jedem ein alkoholisches Getränk ein, Männern, Frauen und sogar den Kindern, die sie an der Brust haben. Und beim Betrachten der kleiner werdenden Kerzen setzt der Gesang wieder ein. Die Statue und die Gehilfen werden zuerst mit dem Maisopfer und dann mit Weihrauch symbolisch gestreichelt.

Da gibt es im Heiligtum keine Aggressionen, keine Verachtung der Eucharistie, keine theologischen Streitgespräche über die Fähigkeiten der Heiligen, keinen falschen Glauben. Diese «Welt der Zeichen» sagt nur eines aus: «Ich bin arm.» Und das kann auf vielerlei Art zum Ausdruck gebracht werden. Zum Beispiel: «Die Ernte war schlecht, der Hunger hat an meine Tür geklopft, meine Tiere sind lebende Gerippe, Gesundheit ist uns vorenthalten, unsere Existenz ist bedroht, der Tod ist für uns ein Dauerzustand.»

Diese Botschaft beinhaltet keine einzige dogmatische Verirrung, die synkretistische Projektion konnte nicht eindringen. Sie ist unendlich ehrenwert. «Sie schafft sich nur ein Abbild aus Zeichen von den Abläufen des wirklichen Lebens» (G. Gimenez). Diese Rituale sprechen nicht vom Jenseits, sie verdeutlichen nur das Hier und Jetzt des Bauernlebens, sie klagen das Dasein als Randbevölkerung und die Ausbeutung an. Hinter diesen Aussprüchen liegt kein theologisches Schema, sondern der tägliche Überlebenskampf des Bauern auf dem Land, dessen Umwelt und Ländereien von der unbarmherzigen Gier der Stadt ausgeplündert wurden. Die Verkrüppelung ist kein Dogma, sie ist ein sozialer Skandal. Fassen wir zusammen, was die Sprache des Volksfestes durch ihre Rituale aussagt:

1. sie bestätigt die Identität eines Volkes: sein Land, seine Geschichte, seine bäuerliche Wirtschaft;

2. sie manifestiert die Solidarität dieses Volkes mit den anderen Bauern, indem sie die ethnischen und/oder klassenmäßigen Beziehungen klar hervorhebt, weil sich darin verdichtet, daß seine einzige wirkliche Macht in seinem demographischen Wert und im wirtschaftlichen Druck seiner Arbeitskraft liegt;

3. sie definiert das feiernde Volk als arm und der ausgebeuteteten Klasse zugehörig, die immer von der Beherrschung durch die Stadt und von ihrer Macht bedroht ist.

Außer Urbanozentrismus gibt es keinen einzigen Grund, diese Botschaft und die Forderung abzulehnen. Es könnte im Gegenteil eine ausgezeichnete Furche sein, um im Geist und in der Wahrheit zur Liturgie hinzuführen: Der Gottesdienst, der mir am liebsten ist, besteht darin «die Ketten der Ungerechtigkeit zu brechen, die Unterdrückten in Freiheit gehen zu lassen, alle Joche zu brechen und das Brot mit dem Hungernden zu teilen» (Jes 58,6–7).

Die blumengeschmückten Gewehre

Das ganz große Fest jedoch ist nicht das des Dorfes. Ohne Weihrauch, ohne Niedergeschlagenheit, ohne Heiligenbild hat die bäuerliche Bevölkerung, die für ihre Würde gekämpft hat, ihren Boden wiedererobert und die Macht an sich genommen hat, mehrere Tage lang das wahre Fest gefeiert. Die Gewehre haben sich zum Tamtam, zur Musik der hohen Festtage und dem Tanz hinzugesellt. So wie die Indiobevölkerung sich beim Dorffest für das Schießpulver rächt – einst wichtigstes Tötungsmittel für die *Eroberer*, jetzt friedliches Feuerwerk in den Händen der Bauern –, so feiern die befreiten Völker ihre Märtyrer, indem sie ein mit einer Nelke geschmücktes – weil nicht mehr zum Töten dienendes – Gewehr (vgl. Portugal) aufpflanzen. Im langen Kampf um die Freiheit hat sich der Regionalismus des Dorfes verflüchtigt. Diese immense Verpflichtung und dieser gewaltige Zusammenschluß des Volkes wurden im Verlauf dieses Jahrhunderts von etwa dreißig Bauernvölkern gefeiert, zuletzt von Nicaragua.

Ohne ihre ethnische Identität zu verlieren, haben Vietnamesen, Indios, Araber und Schwarze die kolonialen Barrieren ihres Stammes gesprengt. «Ethnische Gruppen, Völker und Stämme» haben «in ihrer eigenen Sprache», wie zu Pfingsten, in der Verbrüderung von Kriegskameraden das Babel der Beherrschung überwunden und die Identität des neuen Menschen gewonnen. Der soziale Wandel, den sie bewirkt haben und den sie feiern, ist nicht das Holocaust des Dorfes gewesen. Das Dorffest ist über sich hinausgewachsen, auf gar keinen Fall hat es die Werte der Stadt übernommen, die westlich und industrialisiert ist und deren Konsum nach dem Muster der Ersten Welt geschieht. Im Gegenteil, in der *protesta* und mehr noch im Kampf, der «für ein erniedrigtes Volk Partei bezogen hat», haben sie, indem sie die Pharaonen der Stunde gestürzt haben, die kapitalistische Ungleichheit von Stadt und Land verworfen und die Lösung eines tausendjährigen Problems in Angriff ge-

nommen: das des Hungers. Die Nahrungsproduzenten haben sich entschieden geweigert, weiterhin ihre Ländereien als Speisekammern für die Städte der Ersten Welt zur Verfügung zu stellen, und sie sind dabei, eine von Hunger und Herrschaft befreite bäuerliche Gesellschaft aufzubauen.

Während des großen, nationalen und nicht mehr nur dörflichen Festes behauptete der Hunger – wie das Tier der Offenbarung – immer noch seine Existenz, denn der Preis für den Kampf war häufig das Aufopfern der Zucht oder das Verlassen der Felder; es war aber nicht mehr ein bedrohliches Ungeheuer: es waren nur noch die Zuckungen seiner Agonie. Auch ohne das fette Kalb oder das Schwein zu schlachten – so wie sie es ehemals für das Dorffest taten –, sind sie in Zukunft motiviert, eine Gesellschaft aufzubauen, wo der gedeckte Tisch kein Privileg mehr sein wird. Jetzt sind sie in der Lage, diesen Traum in ein konkretes und geplantes Projekt zu verwandeln. Indem sie die Tore der Gefängnisse und der imperialistischen Kerker öffnen, die Gefangenen rehabilitieren, die bislang unterdrückten Stimmen erheben und die Hoffnung bieten, in Würde essen zu können (vgl. Jes 58), lassen sie einen neuen Menschen entstehen, den sie bei ihrem Freiheitsfest einsegnen. Es ist wie ein gewaltiger Neuanfang oder eine Taufe ungeheuren Ausmaßes, nach der niemand mehr so sein wird wie vorher: der alte Mensch, der unterdrückte Mensch ist untergegangen in den Straßenkämpfen, auf der Lafette im Dschungel oder in den Sümpfen der Sierra. In Zukunft darf man hoffen, und deshalb findet heute das große Fest statt, das einen festlichen Alltag voraussagt; der Aufbau einer neuen Welt, die anspruchsvoller und herausfordernder ist als die alten Rituale.

[1] Die in den vorangegangenen Absätzen dargelegten Ansichten sind gleichzeitig eine Entscheidung (ein Engagement), Überzeugungen (für die hier Zeugnis abgelegt wird), aber auch ein historisches Ereignis, das von den Fachleuten untersucht wird: über die historische Rolle der Dritten Welt und ihren wesentlich bäuerlichen Charakter vgl. Franz Fanon, Les *Damnés de la terre* (Maspero, Paris 1961); über die Beziehung zwischen bäuerlicher Welt und Befreiungskämpfen vgl. Erik Wolf, The peasant Wars of the XXth. Century (Harper and Row, New York); zum Kampf der Bauern gegen die industrielle «Zivilisation» der Stadt vgl. Pierre Barral, Les sociétés rurales du XXème siècle (A. Colin, Paris 1979).

[2] Mehrere Publikationen hatten theoretische Überlegungen zu dieser Praxis der Eucharistie zum Thema, vgl. den Sammelband «Un geste risqué, L'Eucharistie de Pentecôte 1968, documents et réflections»: Christianisme Social, 76. Jahrgang, Nr. 7–10, und Segundo Galilea, «La eucharistía como protesta», Visperas, Nr. 21, Febr. 1971.

[3] Wie man ahnen kann, ist die Grundlage dieser Phänomenologie des Festes die eigene Beobachtung in den Dörfern des Chiapas. Unsere Erfahrung mit anderen indianischen Gegenden unterstützt die Annahme, daß wir dasselbe in den Bergen Zentralamerikas oder in den Anden wiederfinden würden, denn die koloniale Unterdrückung, die Politik der Krone, die missionarischen Strategien und die Unabhängigkeitsprozesse haben eine schrittweise verlaufene Vereinheitlichung der Strukturen bewirkt. Die schwarzen Zivilisationen des Kontinents oder diejenigen des Urwaldes müßten anders beschrieben werden. Wir sind aber der Meinung, daß vom Konzept und von der hier angewandten Methode her vergleichbare Ergebnisse herauskämen.

[4] Wir wollen nicht die Meister der Sprache oder der Exegese der Volksdichtung zitieren (de Saussure, Greimas, Bourdieu, Barthes usw.), sondern uns damit begnügen, auf Gilberto Gimenez zu verweisen: Cultura popular y Religión en el Anahuac (Mexiko [C.E.E., A.C.] 1978) 29–54 und 197–218, denn erstens ist seine Falluntersuchung (Chalma) in der Sache sehr richtungweisend zum Verständnis der auf diesen Seiten beschriebenen Rituale; und zweitens stellt er ausdrücklich die Verbindung zwischen den beiden hier empfohlenen Zugängen her: dem linguistischen (der «zeichenhaften Darstellung der Abläufe des wirklichen Lebens») und dem sozialen (dem schauspielerischen Ritual der bäuerlichen Wirtschaft der Selbsterhaltung). Wir verdanken ihm viele Ausdrücke, die in diesen Zeilen häufig verwandt wurden, wie «kultureller Text», «zeichenhafte Darstellung», «schauspielerisches Ritual» usw.

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

ANDRÉ AUBRY

1927 geboren, ethnosoziologische Studien in Beirut (am Orientalischen Institut) und in Paris (Sorbonne), Liturgische Studien in Paris (Institut Supérieur de Liturgie). Vikariat zu Meudon, Frankreich (1961–69), Professor am Institut für Pastorale Liturgie von CELAM in Medellín, Kolumbien (1969–72). Seit 1974 Koordinator des Instituts für Anthropologie der Maya-Region, A.C. (INAREMAC) in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexiko. Veröffentlichte drei Werke zum Thema dieses Artikels: Un peuple en fête (l'Eglise aux cent visages 27) (Le Cerf, Paris 1967). Ist die Zeit der Liturgie vorbei? (Mainz 1969); Una Iglesia sin parroquias (el mundo y sus obras s/n) (Siglo XXI, Mexiko 1974) Kap. 7; ferner einige Aufsätze: Liturgie, Fest und Phantasie: CONCILIUM 5 (1969/11) 674–680; Lenguage litúrgico e iniciación cristiana, tu misma palabra te descubre: Phase 449 (Barcelona 1970); El pan y la libertad: Christus 470 (Mexiko 1975); Todos somos indigenas: Contacto 12, 4 (Mexiko 1975); und Bulletin: Los campesinos en las luchas de liberación: Apuntes de Lectura 5, INAREMAC (San Cristóbal de Las Casas1979). Einige Werke zu anderen Themen wurden bei Cerf, Chalet und Centurion herausgegeben und verschiedene Aufsätze in: Nouvelle Revue Théologique de Louvain, Ephemerides Liturgicae (Rom), Assemblées du Seigneur (Brügge), Foi et développement de Paris (Centre Lebret), Wort und Wahrheit (Freiburg im Breisgau), Parole et Mission (Paris), Christianisme Social (Paris), Esprit (Paris). Anschrift: INAREMAC, Apartado Postal 65, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Mexiko.

Julien Potel

Familien und Kasualien: Geburt, Tod und Eheschließung

Um das Verhalten der Familien in bezug auf die Kasualien untersuchen zu können, wurden *drei Ereignisse* ausgewählt: *Geburt, Tod* und schließlich Liebe und *Eheschließung*. Tatsächlich sind diese Ereignisse für die Familien von *grundlegender* Bedeutung, und zwar so sehr, daß man von Zeiten spricht, die in verstärktem Maße die kirchliche Betreuung beanspruchen. Die Menschen erleben dann außergewöhnliche seelische Empfindungen, und es entwickelt sich eine Vielfalt von Gefühlen: die Kräfte des Lebens und des Todes kommen bei diesen Ereignissen ja auch unmittelbar zum Tragen. Dagegen treten andere menschliche Aktivitäten von sonst größter Wichtigkeit vorübergehend in den Hintergrund: Beruf, Freizeit und Politik.

Diese drei *hervorgehobenen Zeiten* sind im Familienleben zugleich *Aufbruchszeiten*. In stark christianisierten Ländern, in denen die Taufe ein Quasi-Monopol der Kirchen geworden ist, trägt sie zur Integration der Getauften in die Gesellschaft automatisch durch deren offizielle Aufnahme in die Kirche bei: sie beginnen ein christliches Leben. Die Begräbnisfeierlichkeiten drücken den Wechsel des Verstorbenen in eine andere Welt aus: man nennt die Toten «diejenigen, die uns verlassen haben» oder «die weggegangen sind». Für die Lebenden beginnt dann auf seelischer Ebene die «Trauerarbeit». Die Eheschließung endlich bedeutet für die Eheleute einen neuen sozialen Status. Diesen drei Momenten entsprechen auch *«Übergangsrituale»*, die entweder zum *ersten* oder zum *letzten* Mal stattfinden.

Wir reflektieren hier vor allem über das, was die Familien außerhalb der gottesdienstlichen Räume leben und feiern. In einem ersten Teil erinnern wir daran, daß die liturgischen Feiern nur Bestandteile viel größerer ritueller Gesamtkomplexe sind. In einem zweiten Teil sprechen wir den komplexen Kommunikationsprozeß an, der zwischen den Familien und den Vertretern der Kirche zu verwirklichen ist. Dies wird durch manch ein Hindernis erschwert, allein schon durch die unterschiedlich gelagerten Interessenschwerpunkte der einen und der anderen Seite. Reichhaltige und vielfältige menschliche Berührungspunkte sind angesprochen: diejenigen, die eine Liturgie vorbereiten und zelebrieren, sollten dem, wenn möglich, Rechnung tragen.

Die Liturgien, einzelne Elemente von Ritualen

Die Familien, die eine Geburt, einen Tod oder eine Eheschließung feiern, planen ein Programm von individuellen und kollektiven Ritualen, in dem auch die Liturgien ihren Platz einnehmen. Die Personen, die für eine *Taufe* einen Kultraum betreten, haben die Geburt bereits ritualisiert, und sie werden sie auch nachher weiter feiern. Sie bewahren eine große Autonomie in ihren Verhaltensweisen. Dazu gehören die Wahl des Vornamens des Kindes, die Ankündigung des «freudigen Ereignisses» durch Anzeigen. Es finden Besuche mit Blumen und Geschenken in der Entbindungsklinik oder zu Hause statt. Der Vater kann die Geburt mit seinen Freunden feiern – «begießen», wie es in der Umgangssprache heißt. Hinzu kommt die Wahl des Paten und der Patin, des Taufdatums, die Vorbereitung für das Fest (die Kleider des Kindes, Mahlzeiten und besondere Eßgewohnheiten), die Geschenke der Patin und des Paten oder der Freunde. Und nach der Taufe folgen die Geburtstagsfeiern.

Der Komplex der *Beerdigungsrituale* ist von größerer Bedeutung. In den industrialisierten Ländern sind die Familien jedoch einem sozialen Druck ausgesetzt, der ihre Initiative hemmt. Das Krankenhaus, die Gemeinde, die Beerdigungsinstitute schalten sich ein und bestimmen mit. Die Familie wird gewissermaßen um den Tod eines Angehörigen betrogen, und sie wird in ihrem Todeskult in sehr enge Bahnen gelenkt. Jedenfalls begleiten zahlreiche Rituale die christliche Zeremonie: Anzeigen, deren Abfassung zu gestalten ist, die Aufmerksamkeit, die der Beisetzung gewidmet wird und auch der Art und dem Aussehen des Sarges, Beileidsbesuche bei der Familie oder in der Leichenhalle, die Totenwache, die Einsargung, Trauerkleidung oder -zeichen, Blumen und Kränze, der Grabstein auf dem Friedhof und Erinnerungen für das Grab,

Erinnerungsfotos des Verstorbenen, der Jahrestag seines Todes.

Auch die *Ritualisierung der Liebe* anläßlich einer religiösen Hochzeit gewinnt einen beachtlichen Umfang. Die Initiative liegt wirklich in den Händen der Familien. Sie wählen den Tag der Feier, die sie durch Anzeigen ankündigen. Der junge Mann «begräbt sein Junggesellendasein»: im allgemeinen feiert er durch Trinkgelage mit seinen Freunden seinen bevorstehenden Wechsel in den Verheirateten-Status. Es werden, vor allem am Arbeitsplatz, Sammlungen durchgeführt zum Kauf von Geschenken. Mit Hilfe von «Wunschlisten» bestimmen die Eheleute deren Auswahl. Die Einladungen werden denjenigen, die bei der Hochzeit anwesend sein werden, zugeschickt. Einige Bräuche bleiben lebendig: die Wahl der Hochzeitskleider und die Zusammenstellung des Hochzeitszugs, vor allem auf dem Land, die Ausschmückung der Autos und des Hauses. Dann kommt die Zeremonie der standesamtlichen Trauung. Nach der Liturgie findet die Mahlzeit oder der Lunch statt mit den ihnen eigenen Essensriten, Tänzen, Gesängen und mit Musizieren. Die Hochzeitsfotos, von einem Berufsfotografen gemacht, werden unter den Gästen verteilt, und manch eines wird deren Haus schmücken. Schließlich halten sich immer noch gewisse Riten betreffend die Hochzeitsnacht und die Tage danach. Dann kommen die Hochzeitsjahrestage: kupferne, silberne und goldene Hochzeit...

Zu diesen drei hervorgehobenen Zeitpunkten bekunden manche Familien, ob bewußt oder nicht, nach außen ihre Stellung in der Gesellschaft und ihre auf ihren Reichtum begründete Macht. Ostentative Verhaltensweisen sichern oder verstärken ihr soziales Prestige, vor allem anläßlich von Hochzeiten und Begräbnissen. Die Taufe, die weniger Menschen zusammenbringt und keinen Festzug kennt, begünstigt ein solches Verhalten weniger. Bei Bestattungsfeierlichkeiten können die Familien sich sehr wohl durch ihre äußere Aufmachung selbst feiern. Manche urteilen voller Befriedigung über sich selbst: «Wir haben alles für ihn getan», «Er ist mit einer schönen Feier und einem schönen Sarg von uns gegangen». Im Jahr 1928 schrieb eine Romanschriftstellerin zum Thema französisches Bauernleben: «Der Preis des Sargs, die Rangstufe des Gottesdienstes und danach der Grabstein und die Gestaltung der Grabstätte sowie die Blumen, die man dort kultiviert, sind posthume Verpflichtungen, die jede für sich die Ehre der Verwandtschaft in die Pflicht nehmen und die von der Nachbarschaft eifersüchtig beäugt werden.» In dem japanischen Film von Nagisa Oshima mit dem Titel «Die Zeremonie» sagt der Hauptdarsteller – Masuo – nach den Begräbnisfeierlichkeiten seiner Mutter: «Sie waren großartig. Die Leute sagten, daß mein Großvater bereits bei Lebzeiten sein eigenes Begräbnis bezahlt habe.»

Hochzeiten verführen aber noch mehr zu selbstdarstellerischen Verhaltensweisen. Der Aufwand und die Zurschaustellung der Garderoben, die Ordnung des Hochzeitszuges, die Dekoration, die Qualität der Mahlzeiten, die Zahl der Gäste, das Streben nach einer «schönen Feier» in der Kirche – vor allem wenn die standesamtliche Trauung wenig glanzvoll ist – die Maßlosigkeit, der Exzeß und die Verschwendung bei dem Fest stufen die Familie in den Augen der anderen höher ein.

Dies um so mehr, als der wirtschaftliche und soziale Hintergrund die Familien aufwerten. In industriell entwickelten Gesellschaften stellen Produktion und großer Konsum, Medien und Publizität Umstände dar, die diejenigen, die um Kasualien bitten, zu größeren Ausgaben und teuren Geschenken verführen. Ohne unbedingt Bedürfnisse zu wecken, kann dieser Hintergrund bei den Antragstellern den Mechanismus von Kauf und Verkauf beschleunigen. Er fördert Gedankenmodelle, die zum Ausgeben oder zu ganz bestimmten Formen des Feierns anstiften. So sind *Geburt* und *Taufe Gegenstand der Werbung*. Es gibt eigene Bekleidungsgeschäfte für zukünftige Mütter und ihr Baby, es gibt Unternehmen für Banketts, Partybedarf und Konfektwaren. Die Reportagen in den Illustrierten berichten über Taufen von bestimmten Adelsangehörigen oder von Stars.

Die *Bestattungen* aber nehmen im Kreis derjenigen, die um liturgische Begleitung nachsuchen, einen viel größeren Platz ein. Die Geschäftemacherei in Verbindung mit dem Tod wurde mehrere Male deutlich gezeigt. Aus dem Toten wird, um den Titel eines berühmten Romans von Evelyn Waugh «The loved one» (deutsch: «Tod in Hollywood») zu übernehmen, «der teure Verblichene». Sicher trauert man ihm nach, aber seine Beerdigung ist teuer. Die Menschen werden in ihrem Schmerz und ihrer Trauer von der Produktions- und Konsumgesellschaft ausgebeutet.

Auch der Rang der Bestattungsfeiern in den Medien wäre eine gründliche Abhandlung wert.

Es sei nur erinnert an die Art und Weise, wie gewisse Beerdigungen von Film- und Fernsehstars, von Politikern und hochstehenden religiösen Persönlichkeiten oder von Unbekannten, die unter dramatischen Umständen den Tod fanden, gezeigt werden. Einige weltliche oder religiöse Trauerfeierlichkeiten werden zu wahrhaft politischen Ereignissen. Sie werden zu *Meetings*, manchmal sogar zu Kämpfen, bei denen sich entgegengesetzte Kräfte, beteiligen. Erinnert sei an die Trauerfeierlichkeiten für Erzbischof Romero von San Salvador, die sich Ende März 1980 in eine tragische mörderische Schießerei verwandelten.

Es hat den Anschein, als nähmen die *Hochzeiten* den größten Platz im sozio-ökonomischen Kreis derjenigen ein, die Kasualien begehren. Es fehlt nicht an Werbung für Hochzeitskleider und -toiletten, für die Geschenke, das große Festmahl oder den kleinen Empfang. Es gibt eine Presse, die sich auf dieses Gebiet spezialisiert hat. Die zukünftigen Eheleute sind potentielle Kunden, und sie werden vor allem wegen der Ausstattung ihrer Häuser und Haushaltungen umworben. Außerdem zeigen die Medien Reportagen von Königs- und Fürstenhochzeiten. Schließlich werden die glücklichen oder unglücklichen Liebesgeschichten gewisser Stars berichtet und womöglich auch verfälscht.

Die individuellen oder kollektiven Riten, die die Geburt, den Tod und die Eheschließung begleiten, sind also zahlreich und vielfältig. Die liturgischen Amtshandlungen sind nur ein Teil davon. All diese Bräuche haben nicht die gleiche Bedeutung, und ihr religiöses Gewicht ist unterschiedlich. Die einzelnen Familien praktizieren sie mehr oder weniger intensiv. Sie können sich eher in den Bräuchen niederschlagen, für die sie selbst die Initiative ergreifen, als in denen, die ihnen die Kirchen im Gange der liturgischen Amtshandlungen anbieten.

Eine notwendige, aber schwierige Kommunikation

Die Vorbereitung auf die liturgischen Amtshandlungen bietet den Vertretern der Kirche Möglichkeiten, Kontakte zu den Familien aufzunehmen. Je nach den Umständen führt der komplexe Prozeß der Kommunikation mehr oder weniger zum Ziel. Gewiß tauchen Schwierigkeiten auf, aber es gibt auch Mittel, günstig auf sie einzuwirken.

Dreiecks- oder zweiseitige Beziehungen?

Im Falle der *Taufe* sind drei beteiligte Parteien gegenwärtig: Das Baby, seine Familie und die Vertreter der Kirche. Es nehmen jedoch nur zwei von ihnen Beziehungen miteinander auf: die Eltern und die religiösen Vertreter. Die Babys bleiben ausgeschlossen, denn das Kind bleibt per definitionem «in-fans», derjenige, der nicht spricht. Dabei geht sie die Taufe am meisten an. Allen anderen werden, theoretisch betrachtet, die Reden des Amtsträgers und die Bedeutung der Amtshandlungen übermittelt, nur nicht dem, den sie primär betreffen. Am Anfang konnte man noch an eine Dreiecksbeziehung zwischen den drei beteiligten Parteien glauben. In Wirklichkeit jedoch ist die menschliche Kommunikation nur zweiseitig, sie spielt sich zwischen den kirchlichen Vertretern und den Eltern ab, die indirekt durch die Taufe, an der sie teilnehmen, betroffen sind.

Gewisse *Umstände bei den Amtshandlungen der Taufe* können ebenfalls Schwierigkeiten machen. Sprechen wir weder von der Symbolik, die der Liturgie innewohnt und die für Zeitgenossen nicht immer verständlich ist, noch von der Verunsicherung vieler angesichts der Veränderungen. Aber die Eltern denken sehr oft an eine Taufe nur *«für sich selber»*, an das von ihnen gewählte Datum, an dem nur ihr Kind getauft werden soll. Dabei können die immer häufiger werdenden gemeinsamen Taufen, vor allem in der Stadt, mit ihren im voraus festgesetzten Daten Schwierigkeiten bereiten: Die Priester empfehlen daher den Eltern, keinen bestimmten Tag ins Auge zu fassen, ohne Kontakt mit ihnen aufzunehmen.

Für die Familien ist, psychologisch gesehen, die Stelle des Paten und der Patin am Tag der Taufe von großer Wichtigkeit. Die Liturgie aber gibt den Eltern den Vorrang. Es werden auch mehr und mehr Vorbereitungskurse für Eltern angeboten: sie erschließen die Liturgie in einem neuen Geist. Die anderen Teilnehmer an der Taufe haben jedoch nicht an dieser Vorbereitung teilgenommen: das Publikum ist nicht homogen. Schließlich halten die Anwesenden durch Foto oder Film die Taufe zur Erinnerung fest, obwohl ihr Datum von dem der Geburt im Gedächtnis überdeckt wird. Manchmal ist die Geschäftigkeit des Fotografen während des Gottesdienstes störend. Manche machen den Eindruck, mehr mit der Erstellung guter Negative beschäftigt zu sein,

als daß sie wirklich an der Liturgie beteiligt wären.

Man kann die Kommunikation dadurch günstig beeinflussen, daß man sich mit Realitätssinn an die Überlegungen der Eltern im Zusammenhang mit der Geburt erinnert. Man darf die Geburt nicht idealisieren, indem man sie fälschlicherweise und ausschließlich als Quelle von Freuden betrachtet. Diese Freuden gibt es sicherlich auch, aber Geburten werden in Angst und Einsamkeit erwartet und erlebt. Und dann bringt die Ankunft eines Kindes immer Sorgen mit sich: seine Gesundheit und diejenige der Mutter, sein mehr oder weniger gewolltes und akzeptiertes Kommen, sorgenvolle Gedanken an die Zukunft, seine Annahme durch die Brüder und Schwestern. Eine Geburt bringt den Eltern neue Verantwortung und Veränderungen in ihrer Beziehung als Paar und zu anderen. Wenn sie um eine Taufe nachsuchen, schwingt dies alles mehr oder weniger mit.

Ohne in schwarzen Humor zu verfallen, müssen wir feststellen, daß der Hauptnutznießer einer *christlichen Bestattung* ebenfalls nicht spricht. Die Rede des Amtsträgers erreicht ihn nicht. Die Kommunikation stellt sich nur zwischen den Teilnehmern her, die von der Feier indirekt angesprochen werden. Bei der Taufe und den Beerdigungen sind in die Kommunikation Umwege eingebaut, da diejenigen, die es hauptsächlich angeht, unfähig sind, sich auszudrücken und teilzunehmen. Seelsorgerlich gesehen muß man sich an Personen wenden, die indirekt gemeint sind, ohne allerdings die Hauptnutznießer der Feier, die nicht teilnehmen, auszuschließen.

Es kann einer Beziehung auch förderlich sein, wenn man sich während der Beerdigung an bestimmte *Reaktionen der Familien* erinnert. Bei der Taufe hingegen sind solche Vorbereitungen unmöglich. So banal es klingen mag, daß der Amtsträger physisch und nervlich strapazierten Personen begegnet, so schwerwiegend sind die Folgen davon für die Feier. Bei großem Schmerz sucht jeder spontan die Stille auf. Daher rührt im allgemeinen die Schwierigkeit, eine aktive Anteilnahme und ungeteilte Aufmerksamkeit zu erhalten. Die Familien sind durch den brutalen und plötzlichen Bruch der Bande, die sie offensichtlich mit dem Verstorbenen verbanden, schwer getroffen. Das Durcheinander ist zweifelsohne größer aufgrund der Negierung des Todes, die in stark industrialisierten Gesellschaften üblich ist. Man verdrängt den Tod, der nicht als das, was er wirklich ist, akzeptiert wird. Da zudem der Bevölkerung andauernd materielles und irdisches Glück als erstrebenswert vor Augen geführt wird, wird der Tod um so mehr zu einer Niederlage und einer Absurdität, die Auflehnung und Abscheu hervorruft.

Ein Trauerfall wird manchmal zu einer Zeit des Fragens nach dem «Warum», und der Tod wird zur höchsten Sinnfrage des Seins. Manche Angehörige werden sich dem Verstorbenen gegenüber schuldig fühlen und sich den Vorwurf machen, sich nicht genug um ihn gekümmert zu haben.

Schließlich können Differenzen die Angehörigen einer Familie trennen, ob sie nun bei der Trauerfeier anwesend sind oder nicht. Da sind die «Familiengeschichten» der Vergangenheit, die Rivalitäten und Eifersüchteleien in Zusammenhang mit der Nachfolge und dem Erbe. Für die Angehörigen einer Familie kann der Tod den Anstoß geben, das, was sie trennte, zu vergessen, darüber hinaus zu gelangen, kurzum, einander zu verzeihen. Im Grunde stellen die Toten die Lebenden in Frage.

Anders als bei der Taufe und den Beerdigungen stehen die Vertreter der Kirche bei einer *Hochzeit* unmittelbar mit den durch die Liturgie Betroffenen in Kommunikation. Die Verwandtschaft bleibt im Hintergrund. Die Kommunikation ist zweiseitig und vollzieht sich *unmittelbar* mit den Antragstellern, die zugleich die Hauptinteressierten sind. So kann es vorkommen, daß die innere Haltung des jungen Paares bei Beginn der liturgischen Feier eine andere ist als diejenige der Eltern und Gäste. Die Paare haben die Vorbereitungen mit den Priestern oder den verantwortlichen Christen abgesprochen: Häufig findet eine Annäherung statt. Verwandte und Gäste dagegen haben daran keinen Anteil.

Um eine bessere Beziehung zu den Verlobten zu bekommen, ist es wichtig, daran zu denken, daß der Hochzeitstag von langer Hand vorbereitet wird. Junge Leute kennen sich seit Jahren. Immer wird der Tag vorausbestimmt, und der Hochzeitstag wird lange vorbereitet. Zu den übrigen organisatorischen Hochzeitsvorbereitungen des Paares kommen die Sorgen um die materiellen Grundlagen. Psychologisch gesehen geschieht dies alles meist vor der Vorbereitung der religiösen Trauung. Wie im Falle einer Geburt empfiehlt sich eine realistische Sicht der Dinge. Gewiß, normalerweise wird die Entdek-

kung der Liebe von einer dynamischen Freude begleitet, aber es gibt auch schwierige Anfänge bei der Gründung eines eigenen Heims. Eine Eheschließung bedeutet auch einen Bruch mit dem Elternhaus, das nicht immer einverstanden ist und hemmend wirken kann, durch den Übergang in den Status des Verheiratetseins einen Bruch auch mit Gewohnheiten.

Im Augenblick ist das Zusammenleben von jugendlichen Unverheirateten – die Tatsache des Zusammenlebens vor der Eheschließung – sehr verbreitet. So hatten in Frankreich im Jahr 1976 und Anfang 1977 von 270 Paaren 44% bereits vor der Trauung zusammengelebt. In den zwei vorangegangenen Jahren waren es 37%. Diese neue Situation ist bezeichnend für den Wandel in der Einstellung zu Liebe und Ehe. Schwierigkeiten im Gespräch zwischen Familien und Vertretern der Kirche ergeben sich schließlich aus der Natur des angesprochenen menschlichen Bereichs. Symbole und Gespräche über Liebe und Geschlecht können in verschiedenen Richtungen interpretiert werden. Sie sind mit Hintergedanken und Doppelsinnigkeiten nur so gespickt. Gelächter, Witzeleien, ja selbst hämisches Grinsen treten bei diesem Thema leicht auf. Das beweisen die Reaktionen gewisser Gäste während der Trauung.

Unterschiedliche Erwartungen und deren jeweilige Zielsetzungen

Zu den gewählten drei Zeitpunkten sind die Erwartungen und die Empfehlungen, die Interessenschwerpunkte und die Ziele der Familien auf der einen Seite und der kirchlichen Vertreter auf der anderen Seite sehr unterschiedlich, was in den gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck kommt. Dies zu wissen, kann die Kommunikation erleichtern. Was die Familien für einen Gottesdienst motiviert, was sie gewissenhaft mitvollziehen oder auch nicht, das fällt nicht immer zusammen mit den Perspektiven und Zielen, die die religiösen Würdenträger anstreben. Der nachfolgende Versuch, die Positionen der Familien und diejenigen der Priester gegenüberzustellen, soll natürlich keine Einladung sein, die Seelsorge an dem Familienleben auszurichten. Die Kirchenvertreter haben die Aufgabe, Übereinstimmungen und Divergenzen, die zwischen ihnen und den Familien existieren, zu bewältigen.

Einer Umfrage zufolge stellt die *Kindertaufe* ein quasi absolutes Recht der Eltern dar. Der Pfarrer kann sie ihnen nicht verweigern, und sie müssen sie praktisch ohne Schwierigkeiten erhalten. Das ist der Grund, weshalb gewisse Forderungen des Klerus am Anfang nicht verstanden werden. Und dann kommen die Eltern ja um ihres Kindes willen, das sowohl Sinn ihres Lebens als auch der Grund ihres Schrittes ist. Sie denken vor allem an das Kind. Bei der Vorbereitung und der seelsorgerlichen Handlung wenden die Priester sich aber an die Eltern und laden sie ein, über den Sinn ihrer Schritte, ihres Lebens und ihres Glaubens nachzudenken. Außerdem konzentrieren sich die Eltern mehr auf das Nächstliegende: auf «den Tag der Taufe» mit seinen Vorbereitungen, die Wahl des Paten und der Patin, Überlegungen zum Familientreffen. Ohne die Gegenwart zu vernachlässigen, haben die kirchlichen Vertreter vor allem die Zeit nach der Taufe und die kommenden Notwendigkeiten im Auge. Sie weisen auf die Konsequenzen der Taufe hin. Am Ende bleibt diese für die Eltern ein familiäres Ereignis. Die Priester sehen diese Seite ebenfalls, sie sehen aber auch eine Hoffnung für die Ortsgemeinde und sogar für die gesamte Kirche, in der der Getaufte die Treue zu seiner Taufe leben sollte.

Desgleichen setzen Verwandte und Kirchenvertreter bei einer *christlichen Beerdigung* unterschiedliche Akzente. Die Familien gedenken «ihres» Verstorbenen: in ihren Erinnerungen werden die vorbildlichen Seiten seines Lebens hervorgehoben, während die Schattenseiten in Vergessenheit geraten. Wenn auch die Liturgie das Gute, das der Verstorbene vollbracht hat, berücksichtigt, so wird andererseits aber auch für einen Sünder vor Gott und den Menschen gebetet. Zunächst stellt die Liturgie also ein eingeschränktes Familienereignis dar. Sie weist aber auf die universale Kirche hin, weit über den Kreis der trauernden Verwandten hinaus. Schließlich streichen die Familien anläßlich eines Begräbnisses die Bedingungen ihres eigenen Daseins heraus. Der Tod des anderen lenkt ihre Gedanken hin auf ihren eigenen Tod. Die Rituale dienen dazu, sich abzusichern, dem Tod den Schrecken zu nehmen und ihn zu beschwören.

Auch bei einer christlichen Hochzeit wird die Kommunikation zwischen Kirchenvertretern und Verlobten durch unterschiedliche Zielsetzungen erschwert. Für viele Paare bleiben Liebe und vor allem Sexualleben eine strikt private

Domäne, die nur sie selbst angeht, vor allem aber nicht die Priester, die selbst zölibatär und kinderlos sind. Im Gegensatz zur Taufe und zur Beerdigung sind die Heiratswilligen bei ihrer Vorsprache direkt und unmittelbar einbezogen. Die Privatisierung der Religion erleichtert den Gedankenaustausch nicht. Es würde als ein Versuch gelten, in sorgfältig gehütete Bereiche einzudringen, wollte man bestimmte Themen anschneiden oder das Leben der Verlobten offen ansprechen. Außerdem bestehen auf beiden Seiten unterschiedliche Auffassungen über Familie, Mann-Frau-Beziehung, standesamtliche Trauung und Ehesakrament. Welche Bedeutung messen zum Beispiel die Paare und die Vertreter der Kirche der standesamtlichen Trauung bei? Hinzu kommt, daß gewisse zeitgenössische Situationen Distanzen bewirken, die die Kommunikation hemmen. Zu den Punkten, die nicht unbedingt von den Verlobten und den Kirchenvertretern in gleicher Weise beurteilt werden, gehören: die Zurückhaltung gegenüber endgültigen Bindungen, die Häufigkeit des vorehelichen Zusammenlebens, Einstellungen zur Abtreibung und zur Stellung des Kindes, das Ansteigen der Scheidungszahlen, die vorherrschenden erotischen Umwelteinflüsse.

In verschiedenen Gegenden und Ländern gibt es bei diesen drei ausgewählten Augenblicken des Familienlebens Zeichen für einen *Verlust an Lebendigkeit des Katholizismus und Ablehnung des Glaubens*. Dies ist auf verschiedenen Ebenen festzustellen. Zunächst die religiöse Praxis: der Prozentsatz der Getauften sinkt, die Fristen zwischen Geburt und Taufe werden länger. Wenn es auch so aussieht, als ob sich der katholische Beerdigungsgottesdienst besser hielte, so muß man doch hier und da eine Abnahme der Totenmessen registrieren. Gewisse Prozentsätze an christlichen Eheschließungen nehmen auch ab, und die Amtshandlungen reduzieren sich auf «einfache Einsegnungen», ohne Messe. Manche von denjenigen, die um Kasualien bitten, geben, was die Glaubensinhalte betrifft, offen zu, den Glauben insgesamt abzulehnen und kein Interesse dafür aufzubringen. So ist zum Beispiel das Festhalten an der Realität der Sünde und vor allem die persönliche Buße im Zusammenhang mit der Taufe viel schwächer geworden. Welche Glaubensüberzeugungen haben diejenigen, die an einer christlichen Beerdigung teilnehmen, in bezug auf das ewige Leben und die Wiederauferstehung? Was bedeutet ihnen der auferstandene Jesus Christus? Was hat er mit ihrem Verstorbenen und mit ihrer Trauer zu tun? Was das *Verhalten im täglichen Leben* betrifft, so besteht zwischen der Lebensführung der Verlobten und den Zielen oder der Moral der Kirchen nur eine mehr oder weniger große Übereinstimmung. Die Begegnung mit den Verlobten eignet sich zweifellos vorzüglich, sich darüber Rechenschaft abzulegen.

Die schwierige Kommunikation zwischen Antragstellern und kirchlichen Amtsträgern erklärt sich zum großen Teil aus dem *unterschiedlichen sozialen Status* der beiden Parteien. Die *offiziellen Vertreter* einer religiösen Institution von einer gewissen sozialen Größenordnung besitzen die *Macht*, den christlichen Kult auszuüben, die Teilnahme an einer Amtshandlung zu erlauben und den Gottesdienst zu zelebrieren. In den ausgewählten drei Zeitpunkten spielt auch der zölibatäre Status des *Priesters*, der mit den Paaren, die bereits gezeugt haben oder es tun werden, verhandeln soll, eine Rolle. Obwohl der Priester auch Mitglied seiner Familie ist, und obwohl er durch seine tägliche Aufgabe das Familienleben sehr genau kennt, bleiben ihm die unmittelbaren und dauerhaften Freuden, die Sorgen und die Verantwortlichkeiten eines Familienvaters fremd. Hinzu kommt, daß diejenigen, die Kasualien erbitten, mitten in den Vorbereitungen und in dem Ablauf eines Festes stehen, das, wie wir sahen, über die kirchliche Amtshandlung weit hinaus geht. Sie befinden sich in dem *Status von Feiernden*, sogar bei Beerdigungen. Der Amtsträger hat einen Augenblick lang Zugang zu dem Fest, er ist aber weder Teil der «Taufgesellschaft» noch der «Hochzeitsgesellschaft» mit allem, was das an festlichem Leben mit sich bringt.

Familien und Paare, die wegen einer Taufe, einer Hochzeit oder einer Beerdigung kommen, haben den *Status von Bittenden*. Sie selbst ergreifen die Initiative, um der Kasualien teilhaftig zu werden. Zunächst haftet ihrer Position eine gewisse Abhängigkeit von den kirchlichen Amtsträgern an, und sie reagieren der Institution Kirche gegenüber entsprechend. Einige genieren sich, sind gespannt und fühlen sich in dem Maße, in dem sie sich von der Kirche entfernt haben, schuldig. Eine kleine Anzahl von ihnen hat vielleicht sogar noch eine Streitrechnung zu begleichen und verhält sich aggressiv und verschlossen. Sie betreten seit langem wieder einmal diese *«Welt der Praktizierenden»*, die sie verlassen

oder sogar abgelehnt hatten. Sie fühlen sich dort nicht mehr zu Hause.

Die Vorstellung, die jeder sich vom anderen macht, spielt ebenfalls eine Rolle bei der Kommunikation. In den Augen der nicht praktizierenden Antragsteller – manchmal ist das der größere Teil – ist der Vertreter der Kirche der Mann, der Bescheid weiß, der sich sprachlich gut auszudrücken versteht und *«weiß, was zu tun ist»*. Jede Art von Beziehung erfordert jedoch eine Haltung gegenseitigen und tiefen Vertrauens.

Die kirchlichen Vertreter und die Anstragsteller bewegen sich bei Beginn der Kontaktaufnahme nicht auf gleicher Ebene. Viele entschließen sich zu dem Schritt mit der genau umrissenen Absicht, eine Kasualie zu erhalten. Sie suchen den Priester wegen seiner fachlichen Kompetenz und wegen der religiösen Macht auf, die er innehat. Dies stellt eine soziale Beziehung besonderer Art, mit der Qualität einer «funktionsbedingten Beziehung» dar, vergleichbar mit derjenigen eines Kranken, der einen Arzt wegen seiner Kompetenz und seiner Fähigkeiten aufsucht. Im Grunde besteht die Aufgabe des Seelsorgers darin, die Statusunterschiede zu den Antragstellern zu erkennen und die Ausgangsbeziehung *zu einer vertrauensvollen, persönlichen, anspruchsvollen und alle Teile bereichernden Kommunikation zu entwickeln.*

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

JULIEN POTEL

1922 in Alfortville, einem Vorort von Paris, geboren. 1949 Weihe zum Priester der Mission de France. Zehn Jahre lang Vikar in der Umgebung von Paris. Er spezialisierte sich in der Soziologie und besuchte Vorlesungen des Institut Catholique de Paris, an der Sorbonne. Er nahm an Seminaren der Gruppe Religionssoziologie teil. Seine Untersuchungen über die Entwicklung der Priester in Frankreich führten zu drei Werken: «Le clergé français» (1967); «Les prêtres séculiers, évolution de 1965 à 1975» (1977); «Demain d'autres prêtres?» (1977). Mitarbeiter bei dem Werk «Ils demandent le baptême pour leur enfant» (1966); Verfasser von «Moins de baptêmes en France. Pourquoi?» (1974). In einer Schrift: «Mort à voir, mort à vendre» analysierte er 1970, in welcher Weise die Toten und der Tod in den Massenmedien gezeigt werden. 1973 erschien eine Publikation über das neue katholische Ritual in der heutigen Gesellschaft: «Die Beerdigung, ein Fest?» Er ist Mitglied der Association Française de sociologie religieuse und der Conférence internationale de Sociologie des religions. Anschrift: 27 Avenue de Choisy. F–75013 Paris, Frankreich.

Adalbert de Vogüé

Klosterleben und gemeinsame Gebetszeiten

Bis vor wenigen Jahren entsprach die Mönchspraxis vor allem im Chorgebet offensichtlich den durch Sankt Benedikt festgelegten Normen. Jedes Kloster betete gemäß der Benediktregel[1] grundsätzlich sieben Tagesoffizien- und ein Nachtoffizium. Doch erfuhr dieser tägliche Gebetszyklus im Lauf der Jahrhunderte bedeutende Veränderungen. Die Prim zum Beispiel erweiterte sich um ein Kapiteloffizium, und es bildete sich der Brauch heraus, nach einer der morgendlichen Horen die Konventmesse zu feiern, indes gewisse Orden nach den vorgeschriebenen Horen ein zusätzliches Marianum rezitierten. Außer diesen Zusätzen nahm man sich mit dem Stundengebet ziemlich viel Freiheiten heraus: die Horen wurden zu einer Stunde gebetet, die nicht für ihre Rezitation vorgesehen war[2], oder man betete sie gleich alle hintereinander[3]. Dieser letztgenannte Brauch verminderte die Zahl der wirklich zeitlich auseinanderliegenden Horen. Wenn man da drei oder vier kleine Horen nacheinander betete, dann hieß das nicht mehr Gott «siebenmal am Tage» loben, wie es Benedikt verordnet hatte, sondern bedeutend weniger oft.

Diese durch Indulte und Rubriken rechtskräftig gewordenen Gebräuche waren deswegen nicht weniger schockierend, und eine Anzahl Klöster reformierten sie kühn um die Mitte unseres Jahrhunderts. Jedes Offizium wurde vom benachbarten getrennt und zur dafür vorgesehenen Stunde als ganz eigene Hore gebetet[4]. Das ging nicht ohne Verzichte. So kam es ganz natürlicherweise zur Tendenz, die zusätzlichen Gebete und Offizien aufzugeben. Zwar blieb die Konventmesse überall, das Marianum aber verschwand, wie auch die Kapitelgebete der Prim. Mit der Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelte sich diese Tendenz jedoch weit über eine bloße Rückkehr zur Benediktregel hinaus. Obwohl die Regel die Zelebration der Prim vorgeschrieben hatte, wurde sie doch im allgemeinen unterlassen. Hier und da verzichtete man auf die der Messe unmittelbar vorausgehende Hore, und die eine oder andere der kleinen Horen wurde privat gebetet. Man schlug sogar vor (und setzte es zuweilen in die Tat um), die Siebenzahl des heiligen Benedikt auf drei Tagesoffizien zu reduzieren.

Immerwährendes Gebet

Diese höchst unterschiedliche und wandelhafte Lage fordert eine Konfrontierung mit dem tiefgehenden und ständigen Bedenken der klösterlichen Berufung. Kann man im Licht der Ursprünge des monastischen Lebens den grundlegenden Sinn des Stundengebetes deutlich machen, die Stelle, die es im klösterlichen Dasein einnehmen muß, die Weisen, die es aufwerten, und die Gefahren, die es umlauern? Wir stellen diese Fragen nicht aus bloßer historischer Neugierde, sondern im Blick auf die Entscheidung, die sich heute auf diesem Gebiet vollzieht und die es zu erhellen gilt. Letzten Endes gehen diese Fragen auf die eine Frage hinaus, was der Mensch, der heute die Berufung zum Mönch vernimmt, aus dieser bis in die ausgehende Antike zurückreichenden Gebetstradition lernen kann.

Es ist gegenwärtig nicht schwierig, den ursprünglichen Sinn des Chorgebets zu definieren. Das Zweite Vatikanum hat es treffend ausgedrückt: «Das Stundengebet ist nach alter christlicher Überlieferung so aufgebaut, daß der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob geweiht», «der Tagesablauf wirklich geheiligt» und die Anordnung des Apostels befolgt wird: «Betet ohne Unterlaß.»[5] Das ist genau die Grundausrichtung des überlieferten Gebetszyklus und seine einzige biblische Wurzel. Es handelt sich nicht darum, im Verlauf von vierundzwanzig Stunden eine bestimmte Anzahl von Gebeten zu irgendeiner beliebigen Zeit zu absolvieren, sondern ein möglichst ununterbrochenes Gebet zu pflegen, indem man sich auf regelmäßig auseinanderliegende Gebetszeiten stützt.

«Betet ohne Unterlaß.» Eine nie genug betonte Vorschrift – die einzige im Neuen Testament, die sich auf das Gebet bezieht. Sie begründet die Freiheit des Christen jeder Gebetsordnung gegenüber und zugleich die Verpflichtung, sich eine solche Ordnung aufzustellen, die man dann treu befolgt. Freiheit: Christ und Mönch sind nicht gezwungen, in ihrem Umgang mit Gott irgendeine festgelegte Regelmäßigkeit zu beachten. Verpflichtung: sie haben Gott zu lieben aus ganzem Herzen, das heißt zu jeder Zeit, und

diese Berufung zum ununterbrochenen Beten verlangt tatsächliche Verwirklichungen mit dem fortwährenden Bestreben, sie als ungenügend zu erkennen und sich selbst zu überbieten.

Das Gebet zu gewissen Stunden ist also einfach ein Mittel zu immerwährendem Beten. Es muß wie jedes Mittel in ständiger Aufmerksamkeit auf solches Beten als auf sein Ziel ausgerichtet werden. Wie jedes Mittel läuft es aber auch Gefahr, das Ziel aus dem Auge zu verlieren und zu ersetzen. Und das geschieht, wenn man meint, die zu bestimmten Zeiten rezitierten Gebete seien eine ausreichende Leistung, die dann von jedem weiteren Bemühen um Aufmerksamkeit auf Gott dispensiere. In Wirklichkeit bleibt dieses unterbrochene feierliche Beten, ganz gleich, wie oft es sich täglich vollzieht, immer diesseits des unbegrenzten Ideals ununterbrochenen Betens gemäß dem Aufruf des Herrn, der sich an jeden einzelnen richtet: «Betet ohne Unterlaß.»

Wenn man sich daher zu einer bestimmten Observanz verpflichtet, nämlich zu dieser und jener festgelegten Stunde zu beten, so nicht in der Anmaßung, dadurch eine unbegrenzte Schuld abzutragen, sondern um in dem unaufhaltsamen Bemühen, zu dem man sich aufgerufen weiß, eine Stütze zu haben. Die Gebetsstunden sind nur die Infrastruktur des immerwährenden Gebetes, die Hauptakzente einer ununterbrochenen Melodie. Ihr Zweck ist die bildlich-anfängliche Verwirklichung der steten Weihe der Zeit. Der Christ, der diese Gebetszeiten beobachtet, findet in ihnen in mehr oder weniger großen zeitlichen Abständen einen Aufruf zu seiner Berufung, unablässig zu beten, einen Schutzwall gegen die Verlorenheit in den irdischen Sorgen und gegen das Vergessen auf den Herrn, einen neuen Aufschwung zum Gespräch mit Gott.

Der Gedanke der alten Kirche

Diese Erwägungen, die wir an anderer Stelle entfaltet haben[6], sind keine bloßen erbaulichen Kommentare zum Nutzen des modernen Lesers. Sie geben vielmehr den Gedankengang der Autoren von einst wieder, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, angefangen bei Tertullian. Dieser Priester aus Karthago legt schon auf einer Seite seiner Schrift *De oratione*[7], davon man ein deutliches Echo bei Cyprian, Hieronymus, Augustinus und Cassian wiederfindet, die spätere allgemeine Lehre fest: Was die Gebetszeiten betrifft, keine andere Regel aus dem Mund Christi als «Beten ohne Unterlaß»; doch ist es nicht unnütz, so fährt Tertullian fort, sich feststehende Gebetsstunden freizuhalten, um dem Aufruf des Herrn konkrete Gestalt zu geben und sich sicherer von seinen eigenen Beschäftigungen loszureißen; die passendsten Stunden hierfür sind die dritte, sechste und neunte, denn sie markieren den bürgerlichen Tag[8], und auch die Schrift erwähnt sie. Diese unverbindliche Gebetszelebration der drei Hauptzeiten des Tages teilt den Zeitabschnitt auf, der zwischen den beiden großen verbindlichen Gebetszeiten liegt, dem Beginn des Tages nämlich und der Nacht.

Angesichts dieser lichtvollen Lehre nimmt die Aufstellung des Stundenkreises bei Benedikt eine vereinfachte Form an. Nicht nur steigt ihre Zahl von fünf auf acht. Die wesentliche Tat liegt darin, daß von einem mehr oder weniger fakultativen Charakter nicht mehr die Rede ist. Für Benedikt sind die sieben Tagzeiten alle von gleicher Bedeutsamkeit, gemäß dem Wort des Psalmisten: «Siebenmal am Tage sing' ich dein Lob»; auch der Nachtchor fußt auf einem Text der Psalmen[9]. Eine dreihundertjährige Entwicklung führte zu einer absoluten Kanonisierung der «heiligen Sieben». Man bezieht sie nicht mehr auf das «Betet ohne Unterlaß», wie man auch nicht mehr das Notwendige und Freigestellte unterscheidet. Diese summarische, unbefriedigende und späte Darstellung ruft ganz offensichtlich nach einer Rückkehr zur Quelle, dem Buch *De oratione* des 3. Jahrhunderts, und zur neutestamentlichen, von Tertullian so klar aufgezeigten Wurzel.

Indessen hat sich das christliche Denken zwischen Tertullian und Benedikt lange mit dem «Betet ohne Unterlaß» befaßt. Aus dieser Meditation gingen jene hermeneutischen Thesen hervor, von denen einige heute wieder in Übung kommen. Während nämlich die Messalier aus der paulinischen Weisung auf eine Verdammung der Arbeit und auf ein rein spirituelles Tätigkeitsprogramm schlossen, interpretierten andere Kirchenlehrer diese Weisung im Gegenteil als eine einfache Einladung, von Zeit zu Zeit zu beten und in der Zwischenzeit gut zu handeln. «Arbeit ist Gebet» – dieses moderne Schlagwort gibt *grosso modo* das Wesentliche dieser Auslegung wieder, die wir so hervorragenden Persönlichkeiten wie Origenes, Aphraates und Augustinus verdanken.

Bekennt man sich mit mehreren neueren Autoren, von denen einige sich sogar an die Mönche selber wenden[10], zu diesen Ansichten, dann

stimmt man jener Idee zu, die wir soeben ausgeschlossen haben, daß nämlich das Stundengebet genüge, es stelle ein Gebetspensum dar, über das man nicht hinausgehen sollte. So dachten die Mönche von früher freilich nicht. Wenn Cassian erklärt: «Das ganze Ziel des Mönches liegt im Streben nach ununterbrochenem Gebet»[11], dann drückt er nur die allgemein anerkannte Auffassung aus. Weder Basilius noch Augustinus dachten anders[12]. Nach allgemeiner Ansicht darf der Mönch keinen Augenblick, auch nicht, wenn er arbeitet, vorübergehen lassen, ohne sich zu bemühen, mit Gott im Gespräch zu bleiben, und dies dank ständig wiederholter Schriftworte[13], die ihn aufrufen, dem Herrn in kurzen und häufigen Gebeten zu antworten. Wie man sich nun heute auf dieses Ideal auch zubewegen mag – wir moderne Menschen mit unserem verkümmerten Gedächtnis können uns immer einer *Mantra*[14] bedienen. Jedenfalls kann kein Mönch, der diesen Namen verdient, auf den Vorsatz verzichten, seine ganze zwischen dem Chorgebet liegende Zeit mit einer Aufmerksamkeit auf Gott und mit wahrem Gebet auszufüllen.

Der Ablauf des Stundengebetes

Der gesamte *cursus* des gemeinsamen Stundengebetes muß mit Bezug auf diesen persönlichen Vorsatz ständigen Betens eingeschätzt werden. Das Chorgebet hat zum Ziel, jeden Mönch in seinem Bemühen zu stärken, nicht ihn davon zu dispensieren oder es ihm zu verleiden. Das Chorgebet ist wie die Pfeiler einer Brücke. Ihre einzige Bestimmung ist, die Fahrbahn zu tragen. Was nützt es, die Pfeiler zu errichten, wenn man nicht die Brücke darüber legt, die die beiden Ufer verbindet und den Gang vom einen zum anderen ermöglicht? Die Versammlungen zum Gebet zu gewissen Stunden sind nichts anderes als Träger solcher Art im Blick auf ein immerwährendes Beten. Ihre Zahl ist nicht von Bedeutung; Hauptsache ist, daß sie wirklich das ganze Werk tragen, das zu stützen sie bestimmt sind.

Wenn wir dieses Kriterium auf die wandelbare Zahl gemeinsamer Gebetsstunden anwenden, dann wird deutlich, wie diese Veränderungen im Grunde doppeldeutig sind. Gewiß bedeutet eine endgültige oder vorübergehende Vermehrung der Gebetszeiten, wie das früher hier und da geschah[15], eine Bemühung um ein reiches Gebetsleben; es bedeutet aber auch, daß man das Vertrauen auf die persönliche und dauerhafte Hingabe der Mönche an das Gebet verloren hat. Und wenn man seltener gemeinsam betet, so vielleicht deshalb, weil ein jeder, wie ehemals im 4. Jahrhundert in Ägypten und Syrien[16], für sich selbst die Schrift«betrachtung» und das Gebet den ganzen Tag über pflegt; es kann aber auch sein, daß es deswegen geschieht, weil man Zeit gewinnen will für irdische Beschäftigungen (was schon Tertullian befürchtete), ohne eine wirkliche Anstrengung, auf Gott zu achten, oder sogar ohne jede ernsthafte Möglichkeit der Sammlung. Gemäß dieser letztgenannten Hypothese, die sich im Verlauf des jüngsten *aggiornamento* oft bewahrheitet hat, offenbart das Aufgeben gewisser Horen ganz einfach einen Verlust religiösen Geistes, ein Abgleiten in die Verweltlichung.

Darum wäre es vergeblich, wollte man auf die Frage: «Erreicht das Stundengebet seinen Zweck, indem es den Tag des Mönchs tatsächlich heiligt?» eine theoretische und generelle Antwort geben. In Wirklichkeit hängt die richtige Antwort davon ab, was alle und ein jeder nicht nur aus der im Chorgebet zugebrachten Zeit, sondern auch aus der dazwischen liegenden gemacht hat. Die gemeinsamen Gebetsstunden sind mehr oder weniger fruchtbar, mehr oder weniger notwendig, je nachdem das durch sie markierte klösterliche Dasein einer wirklichen Suche nach Gott, das heißt, einem Bemühen um bewußtes, alles Tun durchdringendes Beten gewidmet ist oder nicht. Wenn ja, wird das Stundengebet weniger unabdingbar. Wenn nein, gewinnt das Göttliche Offizium seine volle Bedeutung als Aufruf und Aufbruch zu immerwährendem Gebet.

In unserer tätigkeitsbesessenen und säkularisierten Umwelt ist der benediktinische *cursus* der sieben Horen in der Praxis ein guter Test für die monastische Qualität der Kommunitäten. Die Bereitschaft, sich durch das Göttliche Offizium regelmäßig und häufig «aufstören» zu lassen, erscheint heute als ein Zeichen, das die Echtheit einer Mönchsgemeinschaft sichtbar machen kann, genauso wie es in den Augen Benedikts das Kriterium für eine individuelle Berufung war[17]. Dieses Zeichen eines gesunden klösterlichen Lebens gilt aber nur etwas in einer durch den Materialismus und den Tod Gottes verseuchten Umwelt. Stellen wir uns einmal ein Menschenleben vor, das gänzlich dem Gespräch mit Gott geweiht ist, wie man das in der einen oder anderen amerikanischen Einsiedelei antrifft. Ein solcher Mensch, ein solcher Mönch kann sich

ohne Schaden von jedem Stundengebet dispensieren, um sich in voller Freiheit seinem persönlichen Werk hinzugeben. So handelten schon die Sketioten des 5. Jahrhunderts, deren Praxis Johannes von Gaza derjenigen der Zönobiten entgegenstellte: ein Kontrast zu den Horen und Oden dieser letzteren, eine fortwährende «Meditation» der Lippen, da die Handarbeit begleitet und durchzogen ist von raschen Stoßgebeten[18].

Zwischen diesen beiden extremen Fällen – der Mönch, der nur im Chor betet, und der Mönch, der ununterbrochen allein betet, und zwar ebenso gut, ja noch besser als im Chor – entfaltet das Chorgebet den ganzen Fächer seiner helfenden Kraft. Es steht jedem einzelnen zu, in Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst die geeignete Weise zu finden, sein Bemühen um ein Leben in der Gegenwart Gottes abzustützen. Allerdings müssen wir nun von diesem allgemeinen Grundsatz in etwa zu ein paar einzelnen Bemerkungen heruntersteigen, und zwar zu einigen genaueren Punkten bezüglich gewisser Bedingungen für die Heiligung des Tages durch die Gebetszeiten – eine überaus konkrete Angelegenheit.

Die Gebetszeiten

Es stellt sich zuerst die Frage der Gebetszeiten. Die von Benedikt angegebene Ordnung ist durch die antiken Gebräuche und zugleich durch eine einzigartige Freiheit ihnen gegenüber gekennzeichnet. Die Antike hat ihm den astralen Bezug vermacht (Morgenröte, Sonnenaufgang und -untergang, Einbruch der Nacht) sowie die Aufteilung des Tages in vier gleiche Abschnitte, zwischen die hinein die christliche Askese in der Folge bestimmter Empfehlungen der Schrift die Gebete der Terz, Sext und Non einschob. Benedikt erlaubt sich die Änderung der genauen zeitlichen Festlegung des Chorgebets: eine leichte Vor- oder Rückverlegung der Gebetszeit, und dies mit einer ungewohnten Freizügigkeit, entsprechend den Erfordernissen der Arbeit und der *lectio*[19].

Eine derartige Zeiteinteilung stellt ein grundsätzliches Problem: Was bedeutet uns eine Tageseinteilung, die überhaupt nicht mehr dem bürgerlichen Tagesablauf entspricht? Wir sind versucht, ihn in einen auf den realen Rhythmus der heute gelebten menschlichen Existenz gegründeten *cursus* umzuwandeln. Ohne diesen Vorschlag von vornherein abzuweisen, müssen wir uns doch auf das bleibende Interesse besinnen, das darin liegt, daß die überkommene Aufeinanderfolge der kleinen Horen den Tagesablauf in einer gewissen Regelmäßigkeit unterbricht und dadurch den Willen zum Ausdruck bringt, keine Dauer von irgendeinem Gewicht ohne Gebet zu lassen. Was den Bezug zur Sonne angeht, so ist ihm eine so große symbolische und religiöse Suggestionskraft eigen, daß man ihn, weit entfernt von einer Ablehnung, vielmehr erneuert und aufgewertet wünschen möchte. Glücklich, wer die Möglichkeit oder den Mut hat, sein Dasein nach den großen kosmischen Gegebenheiten mit ihrem Rhythmus der Jahreszeiten auszurichten, und wer auf diese Weise dem Gefängnis des modernen Menschen entrinnt, der da sein Leben in einem einförmigen und abstrakten Zeitablauf verbringt, in einem künstlichen, unveränderlichen und trostlosen Licht.

Doch ist das dem Gang der Sonne entsprechende System nicht das einzige von der Überlieferung ausgearbeitete Programm. Tertullian zählt nach den fünf Horen, die er empfiehlt, mehrere andere Gelegenheiten auf, bei denen ein Gebet am Platze wäre[20]. Diese Anweisungen sind zunächst nur ziemlich verstreut aufzufinden; sie treten aber dann in den Schriften des heiligen Ambrosius zu einer Siebenzahl zusammen (Erwachen, Aufbruch, Beginn und Ende der Mahlzeit, Anbetungsstunde, Nachtruhe); der Lauf der Sonne bleibt hier der Hintergrund, doch das leitende Motiv sind die menschlichen Beschäftigungen. Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei Benedikt. Wohl hält er an der Bezeichnung der kleinen Horen fest; in Wirklichkeit aber stellt die Regel diese Offizien an den Anfang und an das Ende der Beschäftigungen der Mönche. Diese Anordnungen besitzen in einer Zeit wie der unsrigen, da die Erfordernis einer produktiven Arbeit so groß wird, eine besondere Anziehungskraft. Sie öffnen den Weg zu einer vernünftigen Übereinstimmung zwischen den beiden Erfordernissen alles klösterlichen Lebens: Stundengebet und Arbeit. Ein wirkliches Gebetsleben kann davon nur profitieren.

Noch ein weiterer Punkt ist hervorzuheben: die Bedeutung des feierlichen Gebets zu bestimmten Stunden, selbst unter der Voraussetzung geradezu ununterbrochenen Betens, was ja ein Chorgebet überflüssig zu machen scheint. Sogar in diesem Fall also, so bemerkt Basilius, soll man das Zusammenkommen zum gemein-

schaftlichen Beten nicht vernachlässigen, weil auf diese Weise einzelne Wohltaten Gottes auf besondere Art gefeiert werden[21]. Dieses Gedenken biblischer Ereignisse ist ein steter Zug der *cursus* des christlichen Altertums. Basilius zählt dazu auch Beweggründe, die den Bedürfnissen des geistlichen Lebens entstammen und die zu verschiedenen Stunden des Tages ihre besondere Wendung nehmen. Im allgemeinen muß unterstrichen werden, daß ein fast ständiges Aufmerken auf Gott nicht hindert, aus einer Aufmerksamkeit von größerer Intensität und Ausschließlichkeit Nutzen zu ziehen[22].

Die Messe

Eine letzte Bemerkung betrifft die heilige Messe. Die Konzelebration bedeutet zweifellos einen Fortschritt, darf aber nicht vergessen lassen, daß die Messe dem *cursus* des Göttlichen Offiziums heterogen bleibt, da ihr kein notwendiger Bezug weder zum Tag noch zu den Stunden eignet[23]. Ihre tägliche und feierliche Zelebration stellt ein Problem, das nur durch eine allmähliche Umformung der Mentalitäten gelöst werden kann. Ein entscheidender Schritt wäre getan, würde man Sinn und Wert der ursprünglichen eucharistischen Gebräuche besser verstehen: Sonntag, Tag der Messe – zur größten Ehre des Sonntags und der Messe – und an den Wochentagen einfache Kommunionausteilung.

Vieles, was noch gesagt werden müßte, blieb ungesagt. Doch eines möchten wir noch hervorheben. Von Anfang bis Ende haben wir wissentlich zwei Fragen miteinander vermengt: die Frage nach der Zeit des Gebets und die Frage nach der Zeit des Gebets *in Gemeinschaft*. Beide Fragen sind jedoch ganz verschieden. Die erste stellt sich sogar einem Einsiedlermönch, während die zweite vor allem die Zönobiten angeht. Diese müssen sich nicht nur fragen, welche Häufigkeit gemeinsamen Chorgebets für ihre persönliche Entfaltung am günstigsten ist, sondern auch wie sich der Vorsatz immerwährenden Betens am wirksamsten im Leben der Kommunität durchsetzen kann. Dieses letztgenannte Thema, das uns Gelegenheit gäbe, das Beispiel der «Akoimetoi» (der Schlaflosen) und der *Laus perennis* zu bedenken (um sie abzuweisen), kann hier nicht mehr behandelt werden. Doch wollten wir um der Aufrichtigkeit willen wenigstens darauf hingewiesen haben.

[1] Wir zitieren fortan RB. Siehe RB 16,1–5.

[2] Um die in der Mitte des Vormittags gefeierte Konventmesse aufzuwerten, verlegte man im 19. Jahrhundert Sext und Non, und zwar an den Tagen, an denen diese Horen der Messe vorausgehen mußten. Vgl. J. Dubois, Office des heures et messe dans la tradition monastique, in: La Maison-Dieu 135 (1978) 61–82 (S. 80).

[3] Vgl. schon Ordo Romanus 12,22 (Terz, Sext, Non), in: M. Andrieu, Les Ordines Romani, II, (Löwen 1948) 464.

[4] Außer, wie so oft, Vigil und Matutin (vgl. RB 8,4).

[5] Konstitution über die heilige Liturgie. Nr. 84 u. 86 (1 Thess 5,17) 88 u. 94.

[6] La Règle de saint Benoît, VII (Paris 1977) 184–205.

[7] Tertullian, Or. 24–26. Vgl. Cyprian, Dom. or. 34–36; Hieronymus, Ep. 22,37; Augustinus, Ep. 130,18; Cassian, Inst. 3,3,8.

[8] Siehe auch Tertullian, De ieiunio 10,3.

[9] RB 16,1–5 zitiert Ps 118,164; 118,62.

[10] Siehe La Règle de saint Benoît, VII, 222–240.

[11] Cassian, Conl. 9,2,1.

[12] Basilius, Reg. fus. 37,2–3; Augustinus, Mor. eccl. 1,67 und Op. mon. 20.

[13] Eine dem psalterium currens und der lectio continua nahestehende Praxis. Man «meditiert» mündlich während der Arbeit.

[14] Vgl. J. Main, in: Cistercian Studies 12 (1977) 184–190.

[15] Vgl. La Règle du Maître II, Paris 1964 (SC 106) 239, Nr. 2.

[16] In Ägypten «meditiert» man während des Arbeitens (Cassian, Inst. 3,2 usw.). In Syrien arbeitet man nicht (Theodoret, HR 2,5; 4,5).

[17] Vgl. RB 58,7: si sollicitus est ad opus dei.

[18] Ep. 74 (143). Allerdings feiert man in Skete morgens und abends Offizien wie zur Zeit Cassians, Inst. 2,4.

[19] RB 48. Vgl. La Règle de saint Benoît V, (SC 185), 589–604.

[20] Tertullian, Or. 25,6–26,2; Ambrosius, De virginibus 3,18.

[21] Basilius, Reg. fus. 37,3.

[22] Es ist in dieser Hinsicht lehrreich zu vergleichen RB 7,10–30 und 19,1–2.

[23] Vgl. La Règle de saint Benoît, VII, 240–248.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ADALBERT DE VOGÜÉ

1924 geboren in Paris, Benediktiner der Abtei La Pierre-qui-vire seit 1944. Unterrichtete zehn Jahre lang an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Lebt seit 1974 als Einsiedler in der Nähe seines Klosters. Billigt aufgrund seiner starken Traditionsverbundenheit gewisse Tendenzen von CONCILIUM nicht. Veröffentlichungen: La communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît (Paris 1961); La Règle du Maître (1964) und La Règle de S. Benoît (1972) (Sources chrétiennes 105–106 und 181–182) mit einem Commentaire historique (Sources chrét. 184–186) und einem Commentaire doctrinal (Cerf, 1977) der Regel des hl. Benedikt; Dialogues de S. Grégoire (Sources chrét. 251, 260 und 265). Einige seiner Artikel finden sich in: Autour de S. Benoît und in: S. Benoît. Sa Vie et sa Règle (Bellefontaine, 1975 und 1980). Anschrift: Abbaye de la Pierre-qui-vire, F–89830 Saint-Léger Vauban, Frankreich.

Vorwort

Johannes Baptist Metz/
Edward Schillebeeckx

Gottvater?

«Gottvater?» Diese Frage rührt an den Nerv der christlichen Gotteslehre. Es geht schließlich um die Verankerung des Vaterbildes im christlichen Glauben an Gott und um die sozialen und kulturellen Implikationen dieses Gottesbildes. Nicht nur Ideologiekritik und Sozialpsychologie stellen «von außen» Fragen an dieses Gottesbild. Immer dringlicher tauchen kritische und suchende Fragen gegenüber diesem Gottesbild auch «von innen» auf; teilweise suchen sie sich über die heutige feministische Theologie auf die Tagesordnung der allemal von Männern vertretenen Dogmatik zu pressen. Doch geht es hier keineswegs nur um theologische «Positionen». Vielmehr wollen sich hier allzu lange tabuierte Fragen und schmerzliche Erfahrungen innerhalb des kirchlichen und christlichen Lebens Gehör verschaffen. Das erfordert besondere Sensibilität bei der Behandlung des gesamten Themenbereiches. Schließlich kann die hier angeschnittene Frage gar nicht angemessen innerhalb des vertrauten Kanons der Dogmatik allein behandelt werden. Die zur Diskussion stehende Fragestellung bricht nach allen Seiten hin aus und schafft offene Flanken: hin zu anderen theologischen Disziplinen, über die konfessionelle Fragestellung hinaus zu einer ökumenischen Einstellung hin, vor allem aber auch zu neuen Subjekten theologischer Reflexion hin – in unserem Falle gerade auch zu Frauen.

Wir suchten diesen Umständen nach Kräften Rechnung zu tragen. Dennoch blieb die Behandlung des Themas selektiv, von Zufälligkeiten geprägt und begrenzt. So bleibt dieses Heft allemal ein Anfang und ein Anstoß; das hier Vorgetragene muß jedenfalls mit neuen Argumenten und auch mit neuen Stimmen weiter entfaltet und in der Theologie wie im kirchlichen Leben eingewurzelt werden.

Zur Orientierung für den Leser sei noch eine kurze Übersicht über die Komposition des Heftes angefügt. Das Heft ist in sechs «thematische Blöcke» gegliedert:

1. Krisen und Kriterien des vaterorientierten Gottesbildes (Spiegel, Stein).

2. Historische Perspektiven (Fischer-Barnicol, Dumoulin, Congar).

3. Biblisch-systematische Beiträge: Gott des Bundes (Geffré), Gott des Leidens (Moltmann), Gott der befreienden Kindschaft (Cone), Gott «jenseits des Patriarchalischen» (Ruether).

4. Praktische Implikationen: im Blick auf befreiende Religiosität (Sölle), im Blick auf die Identität der Frau (Swidler), im Blick auf christlich verstandene Solidarität (Snijdewind).

5. Forschungs- bzw. Diskussionsberichte über den Stand der einschlägigen exegetischen Forschung (Hamerton-Kelly) und über die theologischen Protestmotive in der gegenwärtigen feministischen Literatur (Halkes).

6. Persönliche Statements: «Was meine ich, wenn ich das Vaterunser bete?» (Heinrich Albertz, Pfarrer in Berlin; Dom Fragoso, Bischof von Crateús; Irene de Bourbon Parma).

Krisen und Kriterien

Yorick Spiegel

Gottvater in vaterloser Gesellschaft

Drei Problemkreise

Fragen wir, was das Symbol des göttlichen Vaters in der christlichen Tradition[1] bedeutet, so stoßen wir schon bei den ersten Vorüberlegungen auf einen verwirrenden Tatbestand. Gott als Vater hat einerseits einen zentralen Ort in der Verkündigung Jesu, zum anderen in dem der christlichen Theologie eigentümlichen Gottesbegriff der Trinität, die auf der Gegenübersetzung von Gottvater und Gottessohn gründet[2]. Dennoch ist es Grundlage dieser Theologie bis heute geblieben, diese symbolische Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht zu einer Trinität Vater-Mutter-Kind auszubauen; sie hat damit eine Analogisierung von Trinität und Familie abgelehnt. Auch wenn der Heilige Geist viele weibliche Züge trägt (er nährt den Glauben, schenkt das Leben, ist der Emotionalität zugeordnet), so ist er doch trotz Sophiaspekulation und psychoanalytischen Vermutungen[3] keine Mutter, und die Versuche, der Mutter Maria oder der Bibel göttliche Relevanz zu verleihen, hat niemals dazu geführt, sie zu einem notwendigen Bestandteil der Trinität zu machen. Warum das Weibliche vor der Burg der Trinität bleiben mußte, kann hier nicht erörtert werden, hängt aber sicher mit der jüdisch-christlichen Form der Weltbewältigung zusammen[4].

Wenn auch jenes «Vater unser» Jesu und der «Vater Jesu Christi» dogmatisch von erheblichem Gewicht sind, so kann man doch trotz der Vaterfigur des Priesters und des Abtes nicht sagen, daß Vater die beherrschende Gottesbezeichnung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte gewesen ist; Herr, Herrscher, König hatte mindestens die gleiche Relevanz. Ebenso deutlich ist jedoch auch, daß die personalen symbolischen Bezeichnungen, mit denen Herrschaft ausgedrückt wird, im religiösen Sprachgebrauch immer mehr zurückgetreten sind. Je stärker innerhalb der Gesellschaft die Träger gesellschaftlicher Macht unsichtbar und anonym werden, desto deutlicher verlieren auch solche Gottesbenennungen an Gewicht und Evidenz; wer heute von Gott-König oder von der Königsherrschaft Christi spricht, verfällt einer rückwärts gewandten politischen Romantik von jener Märchen-Zeit, in der es noch Könige und Prinzen gab.

Innerhalb dieses Prozesses der Entpersonalisierung sozialer Gewalt hat, soweit es sich um gesellschaftliche Analogien handelt, sich nur das Symbol des Vaters erhalten, vermutlich, weil damit eine persönliche Nähe von Herrschaft ausgedrückt wird, die in der Gesellschaft nicht mehr gegeben ist. Es ist vielleicht der gleiche Grund, der Jesus veranlaßte, dem anonymen, der Lebenswirklichkeit seines Volkes entzogenen Gesetz, aber auch der Zentralisierung der politischen Macht im fernen Rom den nahen Vater entgegenzusetzen[5]. Der Vater ist nah dem Ort der Geburt. Aber zunehmend wird auch diesem Gottessymbol bestritten, ein adäquater Ausdruck für die Gotteswirklichkeit zu sein, und dies vor allem deswegen, weil immer weniger die Erfahrung eines machtvollen Vaters gemacht wird und der einzelne sich zunehmend als vaterlos empfindet, aber auch, weil zunehmend intensiv von den Frauen gefragt wird, ob nicht Gottvater Erhebliches zur Unterdrückung der Frau und des Weiblichen überhaupt beitrage und deshalb nach einem «Jenseits von Gott-Vater, Sohn und Co.»[6] zu fragen sei.

Das macht deutlich, daß in der Themen-Formulierung «Gottvater in vaterloser Gesellschaft» drei Problemkreise, theologisch wie soziologisch, sich anzeigen:

1) In der bäuerlichen und der bürgerlichen Familie weicht die Macht von dem Vater[7] und überträgt sich auf die anonymen Gesetzmäßigkeiten eines Marktes und der gesellschaftlichen Großorganisationen. Es gibt zwar weiterhin Väter, insofern ist der Ausdruck «vaterlose Gesellschaft» unrichtig, aber es gibt keine mächtigen Väter mehr, auch wenn sie ihre Ohnmacht durch willkürliches oder brutales Verhalten kaschieren, sondern nur noch Vatersurrogate.

2) In den Familien der ohnmächtigen Väter haben die Mütter einen um so stärkeren Einfluß auf die heranwachsenden Kinder und werden sich dieser Macht zunehmend bewußt.

3) Der Sohn (und die Tochter) finden in der Familie einerseits einen Schutzraum der Sicherheit und der Versorgung gegenüber der Welt der

gesellschaftlichen Gewalt, mit der sie zuerst durch die Erziehungseinrichtungen und später durch die Berufsausübung in Berührung kommen. Sie sind in der Familie aber auch mit heftigen Konflikten konfrontiert, die wirre Abspiegelungen der gesellschaftlichen Gegensätze sind, aber auch um die Problematik von Zuneigung, Herrschaft und Autonomie kreisen, erleben vor allem die Unstabilität ehelicher Beziehungen.

Dies alles hat Einfluß auf die Ausbildung der religiösen Symbolik.

Situation der Familie in der industrialisierten Gesellschaft

Ich möchte so vorgehen, daß ich zunächst – zwangsläufig in höchst abgekürzter Form – die Situation der Familie in der entwickelten Industriegesellschaft[8] beschreibe und dann aufweise, welche vermuteten Auswirkungen dies auf das christliche Gottesbild hat.

Die Beschreibung einer typisierten Familiensituation wird von den Erfahrungen des Kindes ausgehen müssen, denn mit der ihm vermittelten Erziehung vollzieht sich auch die religiöse; dem Kind werden christliche Symbole nahegebracht, die nicht nur Vorstellungsweisen und Handlungsvorstellungen des Kindes prägen, sondern von ihm selbst auch zum Aufbau seiner inneren Welt verwendet werden.

In einer Gesellschaft, die durch starke Arbeitsteilung und Industrialisierung aller Lebensbereiche gekennzeichnet ist, sind dem Heranwachsenden Arbeit und Herrschaft nicht als allgegenwärtige Erfahrung zugänglich[9]. Dem Kind bleibt verschlossen, was der Vater (und die berufstätige Mutter) im Betrieb und Büro an Repressionen und an Solidarität erfahren; es kennt keine Befehlsstruktur, der unausweichlich Folge zu leisten ist. Es lebt in einem Raum, der nur mit wenigen Personen, aber dafür mit starken Gefühlen besetzt ist. Eine klare gefühlsmäßige Abgrenzung von diesen Personen ist schwer, wie auch eine vergleichende, distanzierte Beurteilung. Die Pflege- und Erziehungsperson, zumeist derzeit noch die Mutter, ist sehr bestimmend für das, was einem Kind an Wünschen und Bedürfnissen erfüllt wird[10]; sie bereitet das Kind aber auch auf das vor, was die Gesellschaft an Beschränkungen und langfristiger Zurückstellung von Bedürfnissen erwartet.

Die Person, die die Mittel herbeischafft, um die Befriedigung dieser Bedürfnisse zu ermöglichen (zumeist der Vater)[11], bleibt dem Kind in der politischen und ökonomischen Seite seines Lebens ein verborgenes Wesen. Das Kind erlebt den Vater als jemanden, der wie es selbst den Anspruch erhebt, seine Lebensbedürfnisse zu erfüllen, jedoch ausgestattet ist mit mehr Macht als es selbst hat, sich diese Wünsche zu erfüllen. Er ist Miterzieher der Mutter, ist aber vor allem jemand, der seinen Hobbies und Interessen nachgehen kann. Auch wenn das Kind dafür viel Bewunderung aufbringt, weiß es doch, daß dieser im Raum der sozialen Gewalt fast so ohnmächtig ist wie es selbst, auch dann, wenn er seine Ohnmacht verbirgt und sich verhält wie «der liebe Gott» (das Adjektiv «lieb» verrät genug über die Machtlosigkeit beider).

Eine solche Familiensituation ist daher gekennzeichnet durch eine zunehmende Geschlechterdiffusion. Was väterlich und was mütterlich ist, kann nicht an Vater und Mutter festgemacht werden[12]. Die Aufgabenteilung von Macht und Liebe ist zunehmend aufgehoben. Mann und Frau erleben eine wachsende Verunsicherung der Geschlechtsrollen; die Infragestellung der männlichen Vorrangstellung, die persönliche und ökonomische Unsicherheit in der Familie, die Auseinandersetzungen über Autonomie und Zuneigung, die Sehnsucht, sich zu unterwerfen, und die, zu unterwerfen, dies alles macht die Bestimmung der ehelichen Beziehung zu einem leidvollen und nicht selten brutalen Zusammensein, das nicht selten in einer Trennung endet. Das Kind erlebt deshalb diese Beziehung als eine höchst unstabile, bedrohte; es bemüht sich, sie zu erhalten, oder muß sich entscheiden, sich dem Ehepartner zuzuwenden, der ihm die höchstmögliche Sicherheit garantiert[13].

Eine wirkliche Konfrontation mit der gesellschaftlichen Gewalt erfährt das Kind jedoch erst mit dem Eintritt in die Erziehungseinrichtungen. Hier erlebt es zum ersten Mal, was soziale Strukturen, Gewalt, Befehlshierarchien bedeuten. Für unsere Gesellschaft ist es vor allem die Klassifizierung nach Noten, die auf ganz spezifischen, nicht durch das Kind, sondern von oben her definierten Leistungen beruht. Diese Bewertung entscheidet in einem hohen Ausmaß über seine Stellung in der Gesellschaft. Der Soziologe H. Schelsky hat durchaus recht, wenn er die Schule als eine Institution versteht, in der ein Leistungs-

begriff verinnerlicht wird[14], der so abstrakt ist wie das Geld, in den er sich übersetzen läßt: Gut ist der, der das am besten erbringt, was die «Instanz» als Leistung von ihm fordert.

Menschenvater und Gottvater

Das frühe Kindesalter ist gekennzeichnet durch die Allmachtsphantasien und Ohnmachtserfahrungen. Ein Kind kann, wenn ihm das Symbol des Vatergottes angeboten wird[15], diese Machtsymbolik zu seinem eigenen Schutz heranziehen[16]. Die innere Objekt-Repräsentanz «Gott» kann der elterlichen Real-Repräsentanz entgegengestellt werden: Gott ist mächtiger als die Eltern, er ist der bessere Vater, er kann die Ängste des Kindes vollständiger überwinden als sie. Er kann ihm mehr Sicherheit geben, kennt besser die Wünsche, und dies alles im Vergleich und in der Abwehr der doch weiterhin mächtigen Eltern.

Das Symbol «Gott», so aufgenommen, stellt sowohl den Konflikt – Allmachtsphantasie gegenüber erfahrener Ohnmacht – wie seine Lösung dar: Gott ist mächtiger und liebevoller als die Eltern, und wenn ihre Sorge nachläßt und ihre Kontrolle sich verschärft, so findet das Kind eine bessere Fürsorge in Gott und nimmt durch Identifizierung an der Allmacht und der Alliebe Gottes teil, wird selbst wie Gott, auch wenn mit wachsendem Alter die Fähigkeit der Realitätsprüfung es ihm ermöglicht, eine (freilich je nach Notlagen unterschiedliche) Grenze zwischen Glaube und gesellschaftlicher Realität zu setzen.

Wie jeweils ein Kind mit der Gottesvorstellung umgeht, ist nur biographisch zu ermitteln, wenn auch die herrschenden Interpretationen den Spielraum beschränken, in dem das Kind seine Phantasien entwickeln kann. Jedenfalls gibt es keine einfache Gleichung Gottvater gleich idealisiertes Vaterbild[17]. Eine jüngere Untersuchung über das Vaterbild der Tochter weist nach, daß das Gottesbild zwar bei Dreiviertel der in die Befragung Eingeschlossenen mit dem Vaterbild in Übereinstimmung steht, aber bei einem Viertel der Befragten stellt es eine Kompensation des als unzureichend erfahrenen Vaters dar[18]. Es kann durchaus der Fall eintreten, daß gerade die negativen Anteile des Idealvaters auf die Gottesfigur projiziert werden: Der menschliche Vater muß gut sein, das Böse muß von einer anderen väterlichen Macht kommen[19]. Wie also sowohl Macht, die dem Kind die Kontrolle über seine Umwelt gestattet, als auch Liebe und Zuwendung auf den Vater, auf die Mutter und auf göttliche Figuren im Positiven wie im Negativen verteilt werden, ist erst durch eine individuelle Analyse zu erkennen.

Gottvater und das Kind

Freud konnte zwar noch relativ unbestritten Gott als den erhöhten Vater bezeichnen, auch wenn er zuweilen einschränkend von den «Vateranteilen» im Gottesbild sprach[20]. Aber so wichtig und bestimmend für Freud der Vater war, die Welt wird nicht von Vätern regiert, sondern von der äußeren Realität, die anzuerkennen uns die wachsende Vernunfteinsicht zwingt, und ihren göttlichen, aber unpersönlichen Repräsentanten, der Moira, dem Schicksal. Damit deutet sich bei ihm bereits an, daß nicht unsere Vatersehnsüchte, sondern andere Mächte die Welt beherrschen: Gottvater wird zum ohnmächtigen, schweigenden, willkürlichen Vater und verbindet sich in dem, was ihm an Positivem bleibt, mit der liebenden Mutter.

In der Tat ist seit dem 19. Jahrhundert in der deutschen protestantischen Theologie die Symbolik des strengen, strafenden Vaters verschwunden. Seine Attribute der Macht und der Gerechtigkeit sind längst zurückgetreten gegenüber der Aussage, daß Gott Liebe sei und sein ganzes Handeln als Zuwendung zu den Menschen bestimmt werden muß[21]. Er ist eindeutig zu dem guten Vater geworden: «Brüder, überm Sternenzelt muß ein guter Vater wohnen.» Er wird zum *lieben Gott*, er ist eher der alternde Vater im Übergang zum Großvater als dem alten, weisen Mann. Er ist gut und weise, aber nicht stark und mächtig.

Ist Gott jedoch nicht durch das Attribut Liebe charakterisiert, dann wird das Gottesbild konfliktträchtig oder entschwindet ganz. Gott wird zum schweigenden Vater, der anwesend abwesend ist, der nicht ansprechbar ist und sich Fragen wie Bitten entzieht. Hier zeigen sich die Analogien zu einem Vater, der die emotionale Zuwendungsbedürfnisse des Kindes nicht beantworten kann und solche Anfragen abwehrt, Ausdruck seiner Unwissenheit, aber auch seiner Ohnmacht; weder Vater noch Gott können die Leiden und Ängste des Kindes überwinden; sie teilen sein Leid, nur im Schweigen erhält sich der Anschein von Macht.

Gegenüber dem schweigenden, sich zurückziehenden Vater ist der willkürliche und zornige Vater immer noch ein reagierendes Gegenüber des Kindes, wenn auch eines, das schwer zu tragen und zu ertragen ist. Hier schlägt die Ohnmacht, die Welt zu bessern und Anerkennung in der Familie zu finden, in gelegentliche Zornesausbrüche und willkürliches Eingreifen um. Der Trost, der bleibt, ist der von Psalm 30,6: Der Zorn Gottes währt nur einen Augenblick, seine Gnade aber ein Leben lang. Schwieriger wird es, wenn dieser Gott in seinem halsstarrigen Bemühen, sich durchzusetzen, zu einem bösen Vatergott wird, der mit allen Mitteln versucht, recht zu behalten. T. Mosers «Gottesvergiftung»[22] ist ein Dokument einer solchen Auseinandersetzung, das in einer religiösen Selbstanalyse das Leiden an einem solchen Gott schonungslos freilegt. Der böse Vater wird dann zum Vertreter der herrschenden Gesellschaftsnormen, wird ein Repräsentant eines repressiven Unrechtssystems. Der repressive Gott wird mit dem «System» gleichgesetzt, Gesellschaftskritik wird zur Religionskritik, schließt sie ein.

Das wirklich Verhängnisvolle an dem Vater, der seine Ohnmacht nicht einzugestehen vermag, ist dies, daß er eine Sehnsucht nach dem starken Vater weckt, die keine Gottesfigur einlösen kann. Schmückten sich aus diesem Grunde Fürsten mit der Bezeichnung «Landesvater», so sucht heute diese Sehnsucht Erfüllung bei dem «starken Mann» und anderen politischen und religiösen Vaterfiguren; dies führt zu einer inneren Erstarrung des Kindes, das immer Kind bleiben muß, aber sich keine Schwäche eingestehen darf, oder zur lebenslangen Katastrophe, wie bei Kierkegaard, dem eine Welt zusammenbrach, als er entdecken mußte, wie schwach sein Vater war[23].

Rückkehr der Mutter

Der zweite Konflikt, der in dem Titel «Gottvater in vaterloser Gesellschaft» enthalten ist, ist die Verdrängung der Großen Mutter, die für die jüdisch-christliche Tradition maßgeblich ist[24]. Kein Wunder, daß die Frauenbewegung nicht nur den beherrschenden Einfluß der Mutter auf die Charakterprägung des Kindes, des weiblichen wie des männlichen, herausstellt und die Gleichberechtigung der Frau fordert, sie fragt auch, wo die Göttinnen geblieben sind[25].

Ich hatte bereits oben darauf verwiesen, daß zwar die Frau nicht in die Trinität aufgenommen wurde, wohl aber weibliche Figuren zu gottähnlichen wurden. Historisch läßt sich für die Gegenwart ausmachen, daß insbesondere im 19. Jahrhundert die Priorität des Mannes im Hinblick auf den Zwang zur Vernunft, zur rationalen Kontrolle der Arbeit und zur technischen Verfügungsgewalt über die Natur stärker als in den vorangegangenen Jahrhunderten hervortrat[26]. Der Frau wurden dagegen die Emotionen, die Kindererziehung und die Religion zugeordnet. Die Dogmatisierung der Assumptio Mariae (1950) hat diese Tendenz bereitwillig aufgegriffen. Mit Hilfe der Gleichsetzung von Maria und Amtskirche konnte das Bild eines Paares symbolisiert werden, das als Eltern wirken kann, Gottvater mehr aus der Ferne, Maria-Kirche mehr aus der Nähe, so wie es den Erfahrungen des Kindes entspricht. Es wird damit möglich, daß die Sehnsucht des Kindes nach der allsorgenden Mutter auf die Kirche übertragen wird; K.G. Rey hat dies in seiner Untersuchung über das Mutterbild des Priesters in besonderer Weise herausgestellt[27]. Freilich hat sich die katholische Kirche damit auch mit einer schweren Hypothek belastet, nämlich der dogmatischen Fixierung der Inferiorität der Frau und ihrer Festlegung auf den Charaktertypus eines irrationalen und sorgenden Wesens, wie es sich an der Propagierung der Mutter Theresa neuerlich aufweisen läßt.

Was theologisch ausfällt, ist das Bild der bösen Mutter, der Mutter, die das Kind verschlingt, an sich zieht, nicht freigibt, ihm nicht die notwendige Autonomie gewährt. Die böse Mutter wird nicht mehr religiös symbolisiert, seit des Teufels Großmutter und die Hexen ausgestorben zu sein scheinen und die böse Schwiegermutter sich der Mäßigung befleißigt. Nur in den Konflikten zwischen Basisgemeinden und der Mutter Kirche schwingen bei Katholiken solche Spannungen mit; ein Konflikt, den die Protestanten kaum kennen, weil bei ihnen die Kirche nur im geringen Maße religiös besetzt ist und eher als anonyme Behörde erscheint[28].

Der Sohn, der von irgendwem kommt

Der Konflikt zwischen dem Vater und dem Sohn ist das Problem, das theologisch am intensivsten diskutiert wurde und Eingang in die zentrale Symbolik der Trinität gefunden hat. Gehen wir

von unserer typisierten Familiensituation aus, so ist sie, was das Kind betrifft, bestimmt von der Distanz zur gesellschaftlichen Realität und dem Klima der Bedürfnisbefriedigung, was nicht bedeutet, daß diese Familiensituation konfliktfrei sei. Ganz im Gegenteil sind die Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern, da realitätsferner, um so mehr geprägt durch Phantasie und Emotionalität. Diese Beziehungen sind stets vielfach determiniert und nicht überwiegend einfunktional und zweckrational wie im Beruf. Die Beziehungen sind intensiver und um so mehr konfliktträchtig; die eigene Identität ist hier sehr viel stärker ständig in Frage gestellt.

Das Problem, das ein Kind zu lösen hat, ist komplex: Es soll gegenüber den Eltern eine relative Autonomie gewinnen rational wie emotional, und es soll zugleich in einer Welt bestehen, die zweckrational bestimmt ist und der Intensität der innerfamilialen Beziehung entbehrt; die Gewinnung der Autonomie läßt wenig andere Möglichkeiten als die, zu wählen zwischen der Gründung einer Ersatzfamilie oder einer bleibenden Elternfixierung. Der (die) Heranwachsende muß Freiheit gegenüber dem überhöhten Schutz (gegenüber «overprotection») und gegenüber dem Druck der Eltern gewinnen, wie sie die herrschenden Normen zu übernehmen.

Die klassische Psychoanalyse, noch an der großen Vaterimago orientiert, am mächtigen Vater, geht von dem Todeswunsch[29] und der Rebellion[30] des Sohnes aus und hat so auch die Vater-Sohn-Beziehung im Christentum interpretiert: Jesus revoltiert gegen den Vater, es gelingt ihm zwar nicht, ihn zu beseitigen und sich selbst an seine Stelle zu setzen, doch es kommt zu einem Kompromiß: Der böse Vater des Gesetzes wandelt sich zu dem nahen und guten Gott, der seinem Sohn den Platz zu seiner Rechten einräumt und ihm so nach langem dogmatischem Streit die Gleichberechtigung gewährt[31]. Was mit der Mutter und der Tochter geschieht, interessiert die klassische Psychoanalyse wenig und die Ökumenischen Konzilien erst auf ihrem dritten.

Die Lösung dieses Vater-Sohn-Konfliktes wird in der derzeitigen Theologie vorrangig nach der Familienerfahrung dargestellt: Der Vater verwirklicht sich im Sohn. Über den Vater wissen wir wenig und nichts Sicheres. Der unsichtbare Vater setzt seinen Willen im Sohne durch, wer Jesus sieht und aufnimmt, nimmt den Vater auf; Jesus vollzieht das, was der Vater zu tun nicht imstande ist, die Erlösung der Welt, indem er sich opfert und an den unmenschlichen Strukturen der Gesellschaft untergeht; Jesus rebelliert, aber nicht gegen den Vater oder nur soweit gegen ihn, als dieser Vater sich mit den herrschenden bösen Strukturen identifiziert und ein böser, kontrollierender Vater ist. Jesus wird von diesen Herrschaftsstrukturen erschlagen, aber er lebt.

Familienideologie oder Politische Theologie?

Wie immer schlüssig der Zusammenhang zwischen der heutigen Familiensituation und der «Heiligen Familie» in diesem Beitrag aufgewiesen wurde und wie einsichtig auch immer, es bleibt ein Unbehagen: Fördert eine solche theologische Analyse nicht gerade die Tendenz zum Privaten und Unpolitischen hin, gegen die die Politische Theologie angetreten ist?

Zunächst: Aus dem bisher Erörterten ergibt sich für mich relativ folgerichtig, daß das, was gemeinhin als Privatreligion und Kult der Innerlichkeit bezeichnet wird, mit der zunehmenden gesellschaftlichen Irrelevanz der Familie zusammenhängt, oder genauer: daß das heranwachsende Kind seine primären Erfahrungen und die erste Prägung seiner Symbolwelt in der politisch ohnmächtigen Familie erfährt. Nur hier, wo das Kind im intensiven Kontakt mit Personen steht, ist es auch möglich, zu personalen idealisierten Eltern- und Familienrepräsentanzen zu kommen. Wenn das Kind aber über die Schwelle der Familie heraustritt, triffft es auf namenlose Gestalten von Organisationen und Bürokratien, wo jedes Reden vom «Vater Staat» und der «Mutter Kirche» als ebenso aufgesetzt erscheint wie das Reden von der «Betriebsfamilie». Eine Symbolisierung durch Personen ist unter diesen sozialen Bedingungen nicht mehr möglich, und es ist sicher nicht zufällig, daß der bedeutendste Vertreter der preußischen Reformbürokratie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Friedrich Schleiermacher, konsequent und explizit auf die Vater-Symbolik verzichtete[32].

Es ist nur allzu verständlich, daß die offiziösen Kirchen überall dort aktiv werden, wo es um die Erhaltung und Sicherung der Familie geht, denn ein sehr wesentlicher Teil ihrer religiösen Symbolik ist mit der Vater-Mutter-Kind-Struktur verbunden, nachdem, wie bereits gesagt, eine personale religiöse Symbolisierung von Herrschaft nicht mehr möglich ist. Aber eine Theolo-

gie – dies sieht die Politische Theologie zutreffend –, die auf dem Boden der Familie angesiedelt ist, die heute durch Befriedigung von Bedürfnissen und von Wunscherfüllung gekennzeichnet ist, muß notwendigerweise einseitig den illusionären Charakter des Glaubens zuungunsten seines Bestrebens begünstigen, politische Repression und wirtschaftliche Ausbeutung aufzuheben, wie dies von Freud bereits signalisiert wird, für den Gottvater Ausdruck unerfüllter Wünsche ist, die Moira aber die soziale, äußere Realität präsentiert.

Nur wenn es der theologischen Arbeit gelingt, die Familiensymbolik einzubinden in die heutige weltweite Auseinandersetzung um Humanisierung und Herrschaft der Massen, kann die religiöse Familiensymbolik zum Wegweiser werden, und zwar deswegen, weil gerade hier die Befriedigung der Bedürfnisse[33] und die intensive emotionale Bindung angesprochen wird. Was dies bedeutet, kann abschließend nur noch ganz in Kürze angedeutet werden:

1) Der «Vater» hat leidend seine Erfahrungen mit dem «Gesetz», mit Organisationen und Bürokratien, mit Repression und Ausbeutung gemacht; er ist darüber weise und einsichtig geworden, aber nicht eingebrochen; er kann die Erfahrung des Standhaltens[34] weitergeben.

2) Das Bild von dem herrschenden «Vater» und von der minderrangigen «Mutter» verschmilzt zu dem der sorgenden «Eltern», bei denen Sorge und Strenge nicht mehr auf zwei Personen verteilt sind, sondern durch wechselnde Anteile vertreten werden.

3) Wie der «Vater» die weiblichen und Maria die männlichen Anteile in sich integriert haben, so auch «Sohn» und «Tochter». Sie versuchen, das Wirklichkeit werden zu lassen, was den Eltern versagt blieb, nämlich Unterdrückung und Ausbeutung aufzuheben. Geschult am Vorbild der «Eltern», lernen sie Niederlagen hinzunehmen, ohne im inneren Kern zu zerbrechen[35].

Nicht die Sehnsucht nach dem wahren Vater und nicht die Sehnsucht nach der wahren Mutter bestimmen «Sohn» und «Tochter», sondern die Sehnsucht nach einer Gesellschaft, die sie in der idealisierten Familie und in familienähnlichen Gruppen erfahren haben, eine Gesellschaft, in der wir in einer Intensität, Emotionalität und gebotenen Sachlichkeit zusammenleben können, die sich in Familien und familiären Gruppen nur fragmentarisch verwirklichte.

[1] Vgl. dazu die ganz andere Stellung des Vaters im Konfuzianismus: R.N. Bellah, Father and Son in Christianity and Confuzianism, in: Beyond Belief (1970) 76–99.

[2] G. Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (1976) 136–154.

[3] E. Jones, Eine psychoanalytische Studie über den Heiligen Geist (1923), in: Ders., Zur Psychoanalyse der christlichen Religion (1970) 129–143; W. Reich, Massenpsychologie des Faschismus (1933), 1971, 156f.

[4] H.-J. Heinrichs (Hg.), Materialien zu Bachofens ‹Das Mutterrecht› (1975); G. Mendel, Die Revolte gegen den Vater. Eine Einführung in die Soziopsychoanalyse (1972) 158–163.

[5] J. Jeremias, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (1966) 15–67.

[6] M. Delay, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co (1980).

[7] Man vergleiche dazu, um den ganzen Unterschied zu ermessen, die Erläuterungen M. Luthers zum 6. Gebot in seinem Großen Katechismus: Hier wird noch die Staatsgewalt von der Vatergewalt abgeleitet!

[8] Vgl. H. Rosenbaum (Hg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur (1978).

[9] A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (1963), insbes. Kap. VII: Der unsichtbare Vater, 214–255.

[10] H. Deutsch, Psychologie der Frau (Bd. I 1948; Bd. II 1953); F. Schottländer, Die Mutter als Schicksal (1949); C.G. Jung, Die Frau in Europa (1929).

[11] C.G. Jung, Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen (1949).

[12] H. Thyen, «... nicht mehr männlich und weiblich...». Eine Studie zu Galater 3, 28. In: F. Crüsemann/H. Thyen, Als Frau und Mann geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (1978) 107–201.

[13] H. Böll, Haus ohne Hüter (1960); P. Härtling (Hg.), Die Väter. Berichte und Geschichten (1968).

[14] H. Schelsky, Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft (1957).

[15] J. Scharfenberg/H. Kämper, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung (1980).

[16] H. Müller-Pozzi, Psychoanalyse des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie (1975) 147–174; E. Harms, Zur Entstehung und Entwicklung religiösen Symbolerlebens bei Kindern, in: Psyche 14 (1960/61) 552–560; M. Chadwick, Die Gott-Phantasie bei Kindern, in: Imago 13 (1927) 383–394.

[17] E.H. Erikson, Der junge Mann Luther (1958).

[18] M. Erni, Das Vaterbild der Tochter (1965) 292–315. Weitere Hinweise, insbesondere zu den Forschungen von A. Godin und A. Vergote sowie ihrer Schüler s. Y. Spiegel,

Beratung in der vaterlosen Gesellschaft, in: Evangelische Theologie, 35 (1975) 15–32, Anm. 21.

[19] O. Haendler, Unbewußte Projektionen auf das christliche Vaterbild und ihre seelsorgerliche Behandlung. In: Ders., Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge, hg. v. J. Scharfenberg/K. Winkler (1971) 11–47.

[20] S. Freud, Totem und Tabu (GW. Bd IX), 177 und 178.

[21] P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit (1955).

[22] T. Moser, Gottesvergiftung ([3]1977).

[23] P.H. Esser, Vorwort zu Uren met Kierkegaard, zit. nach H. Faber, Gott in der vaterlosen Gesellschaft (1972) 118f.

[24] E. Neumann, Die große Mutter, 1957; E. Roellenbleck, Magna Mater im Alten Testament (1949).

[25] Josefine Schreier, Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart (1978).

[26] B. Nitzschke, Die introvertierte Transzendenz, In: trans. Magazin für therapeutische Kultur, H. 1, 1980, 37–51.

[27] K. G. Rey, Das Mutterbild des Priesters (1969).

[28] Y. Spiegel, Die Kirche als bürokratische Organisation (1969).

[29] I. Maybaum, Creation und Guilt. A Theological Assessment of Freuds Father-Son Conflict (1969).

[30] P. Federn, Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft, in: der österreichische Volkswirt, 11 (1919), 571ff; 595ff.

[31] Th. Reik, Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion (1927), neu herausg. und eingeleitet von Y. Spiegel/J. Scharfenberg (1973); E. Fromm, Die Entwicklung des Christusdogmas und andere Essays (1965) 9–100.

[32] Y. Spiegel, Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher (1968) 65–77.

[33] Zur theologischen Bedeutung des Bedürfnisbegriffes vgl. Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik I (1979) 123–132.

[34] H.E. Richter, Flüchten oder Standhalten (1976).

[35] Y. Spiegel/H. Beland, Das Kreuz der Weiblichkeit. Die Legende von der Hl. Kümmernis, In: Y. Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte, 1978, 141–168.

YORICK SPIEGEL

1935 in Düsseldorf geboren. Studium der evangelischen Theologie und der Soziologie. Untersuchungen über den Berliner Pfarrer und zum übergemeindlichen Pfarramt: «Pfarrer im Amt» (1970); (zus. mit U. Teichler), «Theologie und gesellschaftliche Praxis» (1974); (zus. mit O. Seeber), «Pfarrer ohne Ortsgemeinde» (1970). 1968 Promotion an der Kirchlichen Hochschule Berlin: «Theologie der bürgerlichen Gesellschaft». Pfarrdienst in Rheinhausen und Essen, 1972 Habilitation: «Der Prozeß des Trauerns», 2 Bde. Seit 1974 Hochschullehrer für evangelische Sozialethik an der Universität Frankfurt. Weitere wesentliche Veröffentlichungen: (Hg.) «Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte»; (Hg.) «Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte» (1978); (Hg.) «Kirche und Klassenbindung» (1974); «Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik» (Bd. 1, 1979). Mitherausgeber von «trans – Magazin für therapeutische Kultur». Anschrift: Mühle zum Steg, D–6361 Bruchenbrücken (Friedberg/Hessen 5).

Dominique Stein

Vatermord und Vatergott im Werk Sigmund Freuds

I. Die Stellung des Vatermordes in der Ödipusschen Wesensgestalt des Unbewußten

Wie ein ausgedehnter Schatten liegt auf dem gesamten Werk von Sigmund Freud die Idee vom Vatermord, und dies angefangen vom Vorwort zur zweiten Auflage der *Traumdeutung* (ein Fragment seiner Selbstanalyse, eine Reaktion auf den Tod seines Vaters, das heißt auf das wichtigste Ereignis, auf den Verlust, der am tiefsten in das Leben eines Menschen einschneidet) bis hin zur letzten Botschaft des alten, ausgewiesenen Mannes, seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Die in Frage stehenden Begriffe «Mord» und «Vater» sind nur scheinbar eindeutig. Freuds Werk ist ein Kampfplatz, auf dem mit dem unbewußten Wunsch gerungen wird, der in Freud wie in jedem Menschen erwacht, nämlich den Vater zu töten. Freuds Genie bestand darin, daß es ihm nicht gelang, das Aufbrechen dieses Wunsches zurückzudrängen, ihn vielmehr als solchen zu erkennen.

In dieser Enthüllung ist die Verbindung des Wunsches, den Vater zu töten, mit jenen anderen Wünschen einbegriffen, deren bloße Nennung schon von dem sie tragenden Lebensvorgang zeugt, vom *Unbewußten*. Warum dieser

Wunsch, den Vater zu töten? Um welchen Vater handelt es sich? Von welchen Gefühlen für diesen Vater ist das Subjekt erfüllt? Ebensoviele bleibende, brennende Fragen, die Freud sich andauernd gestellt hat und in seinem Gefolge und jedesmal neu alle jene, die sich auf die analytische Praxis einlassen. Die Ausgestaltung dessen, was man zuerst Vaterkomplex, dann Ödipuskomplex nannte, gibt auf diese Fragen eine erste Antwort: In jedem Menschen lebt ein Todeswunsch, der auf den Vater zielt, um zu dem, was der Vater für sich behält und eifersüchtig verteidigt, Zutritt zu erlangen: zur Mutter. Der Wunsch des Vatermordes ist daher unlöslich mit dem Blutschandeverbot verbunden sowie mit den Drohungen, die den umlagern, der dieses Verbot zu übertreten versucht. In erster Annäherung erscheint der Vater also als gestrenger Hüter des Gesetzes.

Die Beziehungen des Kindes zum Vater sind aber auch solche der Bitte um Schutz und Zärtlichkeit. An welchen Vater richtet sich dieses Verlangen? Und wie soll man diese Bitte um Liebe und jenen mörderischen Haß miteinander versöhnen? Wir werden weiter unten sehen, welche Stelle die *Ambivalenz* der Gefühle in den sich auf den Vater beziehenden Schriften Freuds einnimmt. Die Komplexität der Verbindungen ist hier nicht zu Ende. Tatsächlich führt die Notwendigkeit der unbewußten Identifizierung mit einer bleibenden, unerreichbaren und allmächtigen Vatergestalt, zusammen mit dem immer wieder aufbrechenden Wunsch, sich einen lästigen Rivalen vom Halse zu schaffen, zur Verdoppelung der Vatergestalt selbst. Wir werden dieser Verdoppelung in den Texten Freuds begegnen, die wir lesen wollen.

Der besondere Gesichtspunkt der vorliegenden Arbeit, nämlich die Beziehungen zwischen dem, was man sehr wohl den «Begriff» des Vatermordes nennen muß, und dem Vaterbild Gottes, hält mich notgedrungen in engen Grenzen. Ich möchte trotzdem wenigstens zwei Denkrichtungen erwähnen, die sich im Rahmen dieser Studie fühlbar machen mögen und die ich nur kurz berühren kann. Auf der einen Seite gilt der Satz: Wer Vaterschaft sagt, sagt auch Sohnschaft; die Übertragung des väterlichen Namens auf den Sohn, die Aufschrift dieses Namens auf den Stein, seine Eintragung in den Datenspeicher oder in die Register ist von erstrangiger Bedeutung. Auf der anderen Seite ist das Schreiben – ganz besonders für Freud – nicht nur das Zu-Papier-Bringen einer Theorie oder einer Entdekkung; vielmehr verwirklicht sich *in* und *durch* das Schreiben jene schwere Übertretung, die sich in der Aufhellung der Wünsche des Unbewußten vollzieht[1].

Bevor wir an die Texte herangehen, in denen Freud von Gläubigkeit und Religion handelt, müssen einige Bemerkungen über die Methode gemacht werden.

1. Was auch die notwendige Auswahl dieser Texte sein mag, so muß man doch wissen, daß die Thesen oder Fragen Freuds, die in ihnen zur Sprache kommen, nicht für sich allein stehen können; das assoziative und retrospektive Denken Freuds steht in Widerspruch zur Idee einer künstlichen Gruppierung seiner Stellungnahmen zu diesem oder jenem Problem.

2. Freud geht in seinen Überlegungen über Gläubigkeit und Religion von seiner psychoanalytischen Erfahrung aus, sei es, daß er erklärt, die Psychoanalyse lehre uns, die Traumanalyse bestätige, die Psychopathologie biete Vergleichspunkte usw., sei es, daß er seinen Gedankengang geradewegs als analog bezeichnet[2]. Es stellen sich demnach zwei Fragen: die erste der beiden ist die Frage nach der *angewandten* Psychoanalyse. Freud würde dieses Beiwort nicht ablehnen[3]. Man muß aber bedenken, daß jedesmal dann, wenn Freud eines der großen Themen, die ihn beschäftigten (die Religion, die Kunst, die Kultur usw.), in Angriff nimmt, sich eine Art Rückwirkung ergibt zwischen dem, was ihn die Psychoanalyse gelehrt hat, und dem, was ihm das Studium dieser Themen an Fragen zuschickt. Er geht in diesen Texten mit zu viel Leidenschaftlichkeit vor, als daß nicht eine Untersuchung im Stil der Analyse seiner eigenen Träume am Werke wäre. Die zweite Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen der Psychoanalyse und den Geisteswissenschaften, im besonderen der Soziologie, der Religionsgeschichte, der Anthropologie usw. Eine offene Frage.

3. Es ist offenkundig, daß in den Texten, die wir durchsehen wollen, von den Beziehungen zwischen den *Söhnen* und dem Vater (den Vätern) die Rede ist; ich glaube aber nicht, daß man aufgrund der ausschließlich männlichen Inszenierung dieses ganzen Bereichs dabei stehen bleiben darf oder das Ganze zurückweisen muß. Es handelt sich hier ja nicht um Rollen und nicht einmal um Funktionen im eigentlichen Sinn, sondern um grundlegende Mythen oder, wenn man so will, um Strukturen.

II. Die Stellung des Mosesmordes im Denken Freuds

Um mich in meiner Interpretation, die ich möglichst psychoanalytisch durchzuführen hoffe, so gut es geht, an Freud zu halten, will ich von seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ausgehen. Tatsächlich enthält dieses Buch im Kern sowohl *Die Zukunft einer Illusion* und *Das Unbehagen in der Kultur* als auch *Totem und Tabu* und faßt sie zusammen. Es sind die hauptsächlichsten Texte, die sich auf unser Thema beziehen.

Moses und die monotheistische Religion – chaotischer Aufbau des Buches (zwei Kapitel davon waren zuvor in *Imago* veröffentlicht worden, gefolgt von zwei Vorreden, die eine in Wien, die andere in London geschrieben, dazu die Wiederholungen in den verschiedenen Teilen der Schrift und eine Zusammenfassung als «Erklärungen und Entschuldigungen»[4]. Dieser Aufbau ist ein Anzeichen unter anderen, daß für Freud Niederschrift und Veröffentlichung von Bedeutung waren.

Es besteht kein Zweifel: Freud, der sein ganzes Leben lang nicht vom Verhältnis zu Heroen loskam, hat sich mit dem «großen Mann» Moses identifiziert. Beweis dafür ist die Art, wie er die Arbeiten seines Schülers Karl Abraham über den Pharo Amenoteph IV. aus seinen Anmerkungen fernhielt[5]. Nicht weniger gewiß ist es auch, daß Freud, dieser eingefleischte Agnostiker, sich hier als Jude zeigt (wenn auch als ungläubiger Jude[6]), als österreichischer Jude nach dem Anschluß, unmittelbar vor seiner letzten Reise nach London, ein verfolgter Jude, Mitgenosse eines verfolgten Volkes. Nun ist aber das, was er auf diesen Seiten unternimmt, die Übertretung aller Übertretungen: «Einem Volkstum den Mann abzusprechen, den es als den größten unter seinen Söhnen rühmt.»[7]

Diese Enteignung vollzieht sich auf drei Weisen. Zuerst so, daß Moses von seinem Namen her eine *ägyptische* Geburt zugeschrieben wird: erstes «Exil». Dann in noch größerer Kühnheit: dem Monotheismus wird sein jüdischer Ursprung abgesprochen: Moses ist deshalb Monotheist, weil er die Religion des Pharao Echnaton angenommen hat, die Religion des *einzigen Gottes Aton*. Nebenbei bemerkt: Wenn der Bericht von der «wunderbaren» Geburt Moses auch nicht ohne Hinweis auf das ist, was die Psychoanalyse den «Familienroman» nennt (Berufung auf einen doppelten Ursprung), so liest Freud daraus doch einen typischen Bericht von einer Heldengeburt, was mit anderen gegenwärtigen Untersuchungen zusammengeht, die sich auf konventionelle Berichte von der Geburt verlassener Kinder beziehen[8]. Schließlich noch eine dritte Enteignung: die *Beschneidung*, das Bundeszeichen also, wurde dem jüdischen Volk *durch Moses, den Ägypter, auferlegt*.

Das gesamte mosaische Epos, angefangen vom Exodus bis zum Sinai, ja bis zum Tode Moses', besteht also in einem Ringen zwischen dem Gott des Moses Aton, «einer einzigen, die ganze Welt umfassenden Gottheit, die nicht minder alliebend war als allmächtig»[9], und dem Gott Jahwe, dem Gott der Vulkane, «unheimlicher, blutgieriger Dämon, der bei Nacht umgeht und das Tageslicht scheut»[10]. Und um den epischen Zyklus abzurunden, pflichtet Freud den Ergebnissen der exegetischen Forschungen eines Ed. Sellin bei[11]: Moses ist an der Schwelle des verheißenen Landes keines «natürlichen» Todes gestorben, sondern wurde von seinem Volk *ermordet*[12].

Wir können uns hier nicht in eine Untersuchung der zahlreichen geschichtlichen Verschiebungen, der exegetischen Mängel oder bloßer, gewöhnlicher Phantasmagorien einlassen, die diesen ersten Teil des *Moses* durchziehen. Trotzdem muß auf die große Feinfühligkeit Freuds für die Unterschiedenheiten in den beiden Berichten (Jahwist und Elohist) hingewiesen werden, sowie auf seinen Scharfblick hinsichtlich der Formunterschiede zwischen den sich auf den Auszug aus Ägypten und den sich auf den Aufenthalt am Sinai beziehenden Berichten, nach Freud Unterschiede von solchem Ausmaß, daß er schließlich von zwei Moses spricht, wobei alle Fragen, mit denen er sich hier beschäftigt, die Fragen der gegenwärtigen Exegese treffen.

Alle Schlußfolgerungen Freuds ergeben sich aus der Aufstellung der Mosesgestalt, wie ich sie eben umrissen habe. Halten wir dabei folgendes fest: das jüdische Volk wird aller seiner bedeutendsten Eigenschaften enteignet; der schwere Kampf eines Helden um den einzigen Gott endet mit der Ermordung dieses Helden; die von Freud dem Dualismus in der jüdischen Geschichte zugewiesene Bedeutung[13]: Verschmelzung zweier Völker; Trennung zweier Reiche, zwei Namen für Gott usw.

Der dritte Teil des *Moses* (selbst wieder aus zwei ineinandergeschachtelten Teilen bestehend)

enthält in seinem Kern[14] eine Wiederaufnahme der 1912 in *Totem und Tabu* vorgelegten Thesen, die Freud in *Die Zukunft einer Illusion*[15], in *Massenpschologie und Ich-Analyse*[16] und in *Das Unbehagen in der Kultur*[17] unermüdlich wiederholt. Der Gedankengang Freuds, der sich in allen diesen Texten wiederfindet, ordnet sich um einige Hauptachsen, die wir nun genauer betrachten wollen.

III. Die Stellung des Vatermordbegriffs in der Denkarbeit Freuds über die Religion

A. Erforschung einer Einsehbarkeit des menschlichen Werdens und mythischer Aufbau der Geschichte

1. Die Achse der Analogie. Wir haben sie bereits erwähnt: sie besteht in einer Rückwende auf sich selbst, auf die psychoanalytische Erfahrung, um die mythischen, geschichtlichen oder kulturellen Gegebenheiten einsehbar zu machen. Es ist der dritte Paragraph des ersten Teils: «Moses, sein Volk und die monotheistische Religion». Die Analogie wird von Freud nicht nur als annehmbar, sondern als ein «Postulat»[18] erachtet. Freud nimmt hier die Geschichte des Individuums wieder auf, dessen Wechselfälle zur Neurose führen: auf das anfängliche Trauma der Kindheit (vor dem fünften Lebensjahr) folgt die an die Verdrängung gebundene Amnesie, die freilich auch unvollständig sein kann; das Kindheitstrauma hat stets einen aggressiv-sexuellen Inhalt. Auf die Amnesiephase, die dem aktivsten Abschnitt des kindlichen Sexuallebens entspricht, folgt eine Latenzzeit (Aufschubperiode), die sich bis zur Pubertät hinzieht. Hier, in der Pubertät, geschieht es zuweilen, daß die neurotischen Symptome auftreten, die sich durch eine teilweise Rückkehr der verdrängten Elemente des ursprünglichen Traumas kennzeichnen und einen Kompromiß darstellen zwischen dem wiederholten Wiederaufleben des kindlichen Traumas und dem unbewußten Wunsch, jede Spur desselben auszulöschen. «Diese Lehre (...) weckt den Verdacht, daß der Aufschub und zweizeitige Ansatz des Sexuallebens aufs innigste mit der Geschichte der Menschwerdung zusammenhängt»[19].

Um diese «Menschwerdung» zu verstehen, muß man auf die soeben erwähnte Bewegung einer Rückwirkung reflektieren und die Geschichte aufs neue auslegen.

2. Die geschichtliche und die vorgeschichtliche Achse. Sie durchzieht unsere Texte in einer zeitlich-unzeitlichen Spannung, die unweigerlich einen Bruch heraufführt, ebenso wie die individuelle Geschichte eine doppelte Zeitlichkeit des sexuellen Lebens zur Erscheinung bringt. Ich habe den Eindruck, daß das starke Festhalten Freuds an der Vorstellung von der Existenz einer Urhorde – eine Auffassung, die er der Lektüre Darwins entnahm und zum erstenmal in *Totem und Tabu* entwickelte – auf diese innere Notwendigkeit zurückzuführen ist, die Problematik des Vaters in der Zeit und zugleich außerhalb der Zeit anzusiedeln.

Erste Stufe: Alles beginnt mit einer Genesis. Im Anfang war eine *Urhorde* (oder eine Reihe kleiner primitiver Horden, das Geschick jeder einzelnen ist jedoch beispielhaft). Sie wurde von einem starken Mann geführt; das «starke Männchen»[20] war Herr und Vater, Eigentümer aller weiblichen Wesen (Frauen und Mädchen), mit einer grenzenlosen Macht ausgestattet und alle Söhne aus der Horde hinausjagend, sobald sie groß wurden. Das ist es, was die Darwinsche Hypothese voraussetzt. Freud fügt aber hinzu: «Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends Gegenstand der Beobachtung geworden.»[21] Und er kommt aufs neue in seinem *Moses* darauf zurück: «Ein wesentliches Stück der Konstruktion ist die Annahme, daß die zu beschreibenden Schicksale alle Urmenschen, also alle unsere Ahnen betroffen haben»[22]. Es ist also offensichtlich, daß dieser Vater der Horde angenommenermaßen ein Vater ist, der außerhalb der Zeit, der Sprache und der Geschichte steht; und doch ist er es, der die Geschichte begründet.

Zweite Stufe: «Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende»[23]. In dieser zweiten Gesellschaftsform, die in Wirklichkeit die erste ist, die beobachtet werden kann, müssen sich die Männer wohl oder übel damit abfinden, auf eine wahllose, ungeordnete Bemächtigung der Frauen, aller Frauen zu verzichten; sie müssen sich dem Verbot der Blutschande unterwerfen und auch den Regeln, die die Heirat mit Frauen aus anderen Clans vorschreiben, Regeln, die aus dem Totemismus hervorgingen[24]. Das Symbol der Verhandlungen über das Vaterverhältnis ist die *Totemmahlzeit*, eine Annahme, die Freud Robertson Smith entnommen hat und der er sich noch unnachgiebiger verschrieb als der Annahme

von der Urhorde. Tatsächlich bedeutet für den Sohn das Verspeisen des Vaters eine Identifizierung mit ihm, eine Aneignung, die zugleich «Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat»[25] ist.

Freud kehrt also zur Analogie zurück und versucht dieses Verhalten durch das zu erklären, was wir als «ambivalenten Inhalt des Vaterkomplexes» kennen. Die Söhne «haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. (...) Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war (...). Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohlbekannten ‹nachträglichen Gehorsams›»[26].

Hier also zeichnet sich durch die Ambivalenz der Gefühle der Söhne hindurch eine zweifache, gleichzeitig gegenwärtige Vatergestalt ab: der Vater der Horde und der durch die totemistische Mahlzeit symbolisierte Vater. Die Möglichkeit der Verdoppeltung der Vatergestalt in der Zeit und im Gefühl erlaubt es Freud, aus dem Totemismus den Prototyp jeglicher Religion zu machen.

B. Von der totemistischen Religion zum jüdisch-christlichen Monotheismus

Der Übergang von der um den Vater als Mittelpunkt gefeierten Totemmahlzeit zum Opfermahl, das ein den Vater oder Gott vertretendes Tier zum Mittelpunkt hat, ist zumindest problematisch, wenn man nach dem Einspruch Freuds urteilt: «Wie kommt der Gott in die ihm ursprünglich fremde Situation? Die Antwort könnte lauten, es sei unterdes – *unbekannt woher* [Hervorhebung von der Verfasserin] – die Gottesidee aufgetaucht.»[27] Auch hier bezieht sich Freud wiederum auf zwei Vorbilder: das Analogiemodell der Rückkehr zu dem, was uns die Psychoanalyse lehrt, und die Notwendigkeit einer «historischen Schichtung»[28], die allein von den Veränderungen der Zuweisung (an den Gott, an den Vater) Rechenschaft geben kann. Zugleich gehört zu dieser «Schichtung» eine Art Ausschluß außerhalb der Welt, und zwar dessen, «was nun als Gott verehrt wird»[29], das heißt des Vaters.

Das Analogiemodell ist bündig: «Allein die psychoanalytische Forschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist.»[30] Das diachronistische Modell stützt sich auf die *aufeinanderfolgenden* Bedeutungen der Opferszene, bei der die Ambivalenz, «ein fundamentales Phänomen unseres Gefühlslebens»[31], eine zentrale Rolle spielt: «In der Opferszene vor dem Stammgott ist also der Vater wirklich zweimal enthalten, als Gott und als Totenopfertier. (...) Die zweifache Anwesenheit des Vaters entspricht den zwei einander zeitlich ablösenden Bedeutungen der Szene. Die ambivalente Einstellung gegen den Vater hat hier plastischen Ausdruck gefunden und ebenso der Sieg der zärtlichen Gefühlsregungen des Sohnes über seine feindseligen. Die Szene der Überwältigung des Vaters, seiner größten Erniedrigung, ist hier zum Material für eine Darstellung seines höchsten Triumphes geworden. Die Bedeutung, die das Opfer ganz allgemein gewonnen hat, liegt eben darin, daß es dem Vater die Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung bietet, welche die Erinnerung an diese Untat fortsetzt.»[32]

Es fällt uns jetzt leichter, den Gedankengang Freuds in seinem Moses zu verstehen, wenn auch die Verschiebung zwischen dem Bild des ermordeten «großen Mannes» und dem Gottesbild als Rückkehr des von der Urhorde besiegten Gottes (analog der Rückkehr des in der Neurose wirksamen Verdrängten) äußerst komplex ist. Es handelt sich nach Freud um eine «geschichtliche Entwicklung»[33]: «Endlich erfolgt die Entscheidung, einem einzigen Gott alle Macht einzuräumen (...). Erst damit war die Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte konnten wiederholt werden.»[34]

Indessen fehlt der mosaischen Religion die Ambivalenz gegenüber dem Vater; sie kennt ihm gegenüber nur positive Gefühle; darum steht der Sinn für die Sünde und die Schuldhaftigkeit im Vordergrund, um von dem verdrängten Feindschaftsgefühl Gott gegenüber Zeugnis zu geben. «Die weitere Entwicklung geht über das Judentum hinaus. (...) Das Schuldbewußtsein jener Zeit war längst nicht mehr auf das jüdische Volk beschränkt, es hatte als ein dumpfes Unbehagen, als eine Unheilsahnung, deren Grund niemand anzugeben wußte, alle Mittelmeervölker ergriffen[35]. (...) [Es war] ein jüdischer Mann Saulus aus

Tarsus, (...) in dessen Geist zuerst die Erkenntnis durchbrach: ‹Wir sind so unglücklich, weil wir Gottvater getötet haben.› Und es ist überaus verständlich, daß er dies Stück Wahrheit nicht anders erfassen konnte als in der wahnhaften Einkleidung der frohen Botschaft: ‹Wir sind von aller Schuld erlöst, seitdem einer von uns sein Leben geopfert hat, um uns zu entsühnen.› (...) ein Verbrechen, das durch einen Opfertod gesühnt werden mußte, konnte nur ein Mord gewesen sein. Und die Vermittlung zwischen dem Wahn und der historischen Wahrheit stellte die Versicherung her, daß das Opfer Gottes Sohn gewesen sei. (...) Das unnennbare Verbrechen wurde ersetzt durch die Annahme einer eigentlich schattenhaften Erbsünde. (...) Beachtenswert ist, in welcher Weise die neue Religion sich mit der alten Ambivalenz im Vaterverhältnis auseinandersetzte. Ihr Hauptinhalt war zwar die Versöhnung mit Gottvater, die Sühne des an ihm begangenen Verbrechens, aber die andere Seite der Gefühlsbeziehung zeigte sich darin, daß der Sohn, der die Sühne auf sich genommen, selbst Gott wurde neben dem Vater und eigentlich an Stelle des Vaters. Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde das Christentum eine Sohnesreligion. Dem Verhängnis, den Vater beseitigen zu müssen, ist es nicht entgangen.»[36]

Jene Werke Freuds, auf die wir unsere Untersuchung konzentriert haben, sind gewiß in besonderer Weise auf die Vorstellungen von einem Gottvater ausgerichtet, und zwar in einer Perspektive, die zu seiner Tötung führt; trotzdem hat Freud den Glauben an einen Gottvater immer mit dem Wiederaufleben des unbewußten Wunsches der frühen Kindheit verbunden, sich des Schutzes des Vaters zu versichern[37]: «Nun (...) konnten die Beziehungen zu ihm [zu Gott] die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnisses zum Vater wiedergewinnen.»[38]

Andererseits weiß jedermann, daß für Freud die Religion nur ein Wahngebilde war, auch wenn sie seiner Meinung nach ein hohes kulturelles und gesellschaftliches Niveau beinhaltete. «Es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen.»[39]

Am Ende dieser Durchsicht der Werke Freuds wird man sich wundern, (mindestens) zwei große Lücken feststellen zu müssen. Da ich nur vom Vater sprach und vom Vater-Gott, habe ich ja die Mutter nicht erwähnt, diese in der Ödipusschen Konstellation dem Vater unlösbar verbundene Gestalt, noch habe ich vom Matriarchat gesprochen oder von den in den Entwicklungsdarstellungen Freuds zitierten Muttergottheiten. Diese Auslassung zeugt von dem unabsehbaren Problem des Weiblichen und von der Stellung der Mutter bei Freud. Wie habe ich übrigens bei einer Betrachtung der Religion, der Gläubigkeit und der kulturellen Tatsachen die Frage nach der Sublimierung übergehen können? Es geschah deswegen, weil der Begriff der Sublimierung, dessen Nähe zum französischen *sublime* (erhaben) eine unerschöpfliche und verheerende Quelle von Irrtümern bedeutet, bei Freud an die Theorie von den Trieben gebunden bleibt; ich hätte also die ganze vorliegende Arbeit von einem anderen Gesichtspunkt aus neu angehen müssen.

IV. Die Stellung des Vatermordes und des Glaubens an einen Gottvater in der psychoanalytischen Erfahrung

Ich hoffe, durch den Gang meiner Arbeit selbst gezeigt zu haben, daß es unredlich wäre, die sich auf Gott den Vater und den Mord am Vater beziehenden Behauptungen Freuds von außen her anzugehen, ohne sie zugleich in den langwierigen, mühsamen, unabgeschlossenen und unabschließbaren Fortgang der Arbeiten Freuds (Arbeiten, die erst mit seinem Tod ihr Ende fanden), zurückzuverlegen. Denn eben dieser Gang hat ihn zu jenen abrupten Behauptungen genötigt. Es ist sicher, daß Freud aus dem Neuen Testament das Corpus Paulinum zum Nachteil anderer neutestamentlicher Texte ausgewählt hat. Man kann das bedauern. Man muß aber anerkennen, daß Freud weder eine erschöpfende Textkritik noch – und es ist wichtig, das zu sehen – eine antiapologetische Polemik betreiben wollte. Man kann auch zugeben, daß ihm die Paulusbriefe einen höchsterwünschten Beitrag zur Illustration seiner Theorie lieferten. Aber das Geheimnis der Erlösung in zwei Sätzen abtun zu wollen, das ist doch ein wenig zu einfach. Allerdings ist es schwer, diese Sätze zu vergessen, wenn sie einmal im Gedächtnis sitzen!

Zu wissen, ob das Christentum eine Religion des Sohnes geworden ist, bedeutet eine zentrale und unausweichliche Frage. Wenn die Bejahung der Oberhoheit des Vaters nur eine versteckte Weise ist, um den Sohn mit einer neuen Eigen-

schaft auszustatten, wie steht es dann mit dem Christentum, der Gleichsetzung des Glaubenden mit einem derart ausgezeichneten Sohn? Jacques Pohier hat sich diese Frage gestellt und dann in eigener Person darauf geantwortet und gezeigt, welch schwerwiegende Folgerungen aus dieser großen Frage zu ziehen seien.[40]

Wir wollen noch einen Schritt tun. Welche Stellung nimmt der Vatermord in der psychoanalytischen Erfahrung ein? Es ist nicht so leicht, auf diese Frage zu antworten, obwohl ihr eine gewisse populärwissenschaftliche Darstellung der psychoanalytischen Theorie zuweilen anekdotischen Charakter verleiht, den man allmählich fernhalten sollte. Sehr konkret gesprochen würde ich sagen: Was bringt im psychischen Bereich der Wunsch ein, den Vater zu töten? Mir scheint, C. Stein hat zu dieser Frage eine ernst zu nehmende Antwort beigebracht. Er verbindet den Wunsch nach dem Vatermord mit dem Wunsch nach der Unsterblichkeit eben dieses Vaters, und beide Wünsche sind getragen vom kindlichen Verlangen nach Allmacht. «Es ist ein kindlicher Wunsch, einen beispielhaften Vater zu haben, und dieser Wunsch geht immer Seite an Seite mit Todeswünschen. In einem gewissen Sinn stehen diese Wünsche in Gegensatz zueinander, in einem anderen Sinn aber ergänzen sie sich. Beide stellen in der Tat den kindlichen Wunsch nach Allmacht dar. Sie sind das Ergebnis des gleichen Größenwahns. Auf der einen Seite macht man sich zum Vollstrecker des Todes des Vaters, um nicht sein Todeslos teilen zu müssen. Und um sich in der Verneinung der Realität des Todes besser abzusichern, verherrlicht man ihn andererseits, um so mit ihm in derselben Unsterblichkeit eins zu sein.»[41] Es ist kein Zufall, daß C. Stein diese Bemerkungen hinsichtlich einer Untersuchung über Freud macht. Jeder Psychoanalytiker hat sich ja ständig über sein Verhältnis zu Freud zu fragen. Ob er ihn nun kritisiere oder verwerfe oder unermüdlich zu seinem Werk zurückkehre, jedenfalls hat er sich an ihm zu messen, *ihm* Rechenschaft zu geben. Das ist bloß eine andere, aber notwendige Ausformung seines Verhältnisses zum Vatermord.

Wie steht es mit dem Geschick des Glaubens an einen Vatergott in meiner Erfahrung als Psychoanalytikerin? Diese Erfahrung ist gewiß nicht beispielgebend; sie ist ja auf eine sehr begrenzte Anzahl von Fällen eingeschränkt.

Was meine Patienten betrifft, so muß ich sagen: Wenn der Glaube bei ihnen stark an die Vatergestalt, die dem von Freud aufgestellten Vaterbild entspricht, gebunden ist, dann wird die Gläubigkeit den wechselnden Bildern dieser Vatervorstellungen folgen, wohlwollenden (für eine Patientin bestand das die Analyse tragende Phantasma darin, sich in die Arme eines liebenden Vaters zu werfen, der ihr gefehlt hatte) oder verbietenden (wie mir ein Patient humorvoll erklärte: «Mit fünfzehn Jahren mußte ich wählen zwischen der Masturbation und Gott. Ich habe die Masturbation gewählt. Da war nichts zu machen!»). Diese Ausgestaltung des Vaterbildes ist niemals eindeutig. Zuerst muß man sagen, daß jedwede Persönlichkeit der Geschichte väterliche und zugleich mütterliche Eigenschaften annehmen kann, was meine Aussagen nuanciert. Dann aber gilt auch, daß beim Durchhalten der Beziehung zur Gottesvorstellung, die sich dann herausstellt, nachdem die zahlreichen, die Wünsche nach Selbständigwerden und Ausübung der Sexualität betreffenden Verbote aufgehoben sind, dieses Gottesverhältnis meiner Ansicht nach in den Bereich der Vereinigung gehört, die nichts mehr mit einer Problematik der Identität, der Ähnlichkeit und der Rivalität zu tun hat. Der nächstliegende Vergleich, das wahre Analogon wäre also die Vereinigung der Liebenden.

Was mich betrifft, was soll ich Freud hinsichtlich meiner Illusion zur Antwort geben? Jede wird vorläufig bleiben. Solange eine Illusion nicht entschleiert ist, bleibt sie zwangsläufig undurchdringlich. Ich erfahre es täglich (als Patientin und als Psychoanalytikerin), daß außerhalb des Bereichs des Unbewußten keine Antwort gegeben werden kann, außerhalb meiner Wünsche und ihrer Quelle in der Kindheit. Ich habe während langer Jahre die Erfahrung gemacht – eine sehr befreiende Erfahrung –, daß das Schuldgefühl, die Angst vor dem Tod und das Heimweh nach einem allmächtigen Vater, der den Mangel an Liebe auszufüllen vermag, sich vollkommen ohne Gott erledigen lassen und daß dafür die Gottesvorstellung sogar eine der schlechtesten Weisen ist, damit ins reine zu kommen. Die Ergebnisse dieser Erfahrung sind unwiderruflich. Aber da ich jetzt mit dem Glauben rechnen muß, was kann ich sagen? Manche Verbindungen zu meiner Vergangenheit sind mir bewußt, doch sie erschöpfen nicht den Inhalt meines Glaubens. Ich stehe der Anrufung Gottes als «Vater» mit Mißtrauen gegenüber, das wird man begreifen. «Vater unser» sagen ist eine Art, sich in der Gemeinschaft (in der «geschichtli-

chen» Gemeinschaft, würde Freud sagen) zu situieren. Es ist für mich eher ein bloßes Annehmen als ein wirklich persönliches Verlangen. Meine Herkunft drängt mich vielmehr zu dem durch Jesus von Nazaret geoffenbarten Gott. Aber wenn mir niemand auf seinem Gesicht hätte aufleuchten lassen, daß das eine Freude ist, wo wäre ich heute?

[1] Vgl. M. Moscovici, Mise en pièces du père dans la pensée freudienne: Confrontation 1 (Paris 1979) 123–148.

[2] Bezüglich des analogen Charakters der Methode vgl. S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (fortan kurz Moses), Studienausgabe Bd. IX (Frankfurt a.M. 1974) 521. Anm. d. Übers.: Ich zitiere nach dieser Ausgabe.

[3] Vgl. S. Freud, Gesammelte Werke (GW) (London 1940–1952) 185.

[4] S. Freud, Moses, aaO. 550.

[5] Vgl. J. Trilling, Freud, Abraham et le Pharaon: Etudes Freudiennes 1–2 (Paris 1969) 219–227.

[6] Vgl. S. Freud, GW Bd. XIV, 394.

[7] S. Freud, Moses, aaO. 459.

[8] Vgl. aus der Sicht der Exegese R. Michaud, Moïse, histoire et théologie (Paris 1979).

[9] S. Freud, Moses, aaO. 499.

[10] Ebd. 484.

[11] Vgl. Ed. Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte (1922).

[12] Vgl. S. Freud, aaO. 486.

[13] Vgl. ebd. 501.

[14] Vgl. ebd. 529.

[15] Vgl. S. Freud, aaO. 139ff.

[16] S. Freud, GW, Bd. XIII (Frankfurt [4]1963) 73ff.

[17] S. Freud, Studienausgabe Bd. IX, 197ff.

[18] S. Freud, Moses, aaO. 521.

[19] Ebd. 523.

[20] S. Freud, Totem und Tabu, aaO. 425.

[21] Ebd.

[22] S. Freud, Moses, aaO. 529.

[23] S. Freud, Totem und Tabu, aaO. 426.

[24] Vgl. S. Freud, Totem und Tabu I u. II, aaO. 295ff.

[25] Ebd. 426.

[26] Ebd. 427.

[27] Ebd. 430.

[28] Ebd. 433.

[29] Ebd. 434.

[30] Ebd. 430f.

[31] Ebd. 439f.

[32] Ebd. 433.

[33] Moses, aaO. 576 (Titel).

[34] Ebd. 578.

[35] Dieses Thema findet sich in hervorragender Form und unter völlig anderem Gesichtswinkel entwickelt bei E.R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (Cambridge University Press, 1965).

[36] S. Freud, ebd. 579f.

[37] Vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, GW aaO. 430.

[38] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, Studienausgabe Bd. IX, 153.

[39] Ebd. 167.

[40] J. Pohier, La primauté du Père comme attribut du Fils dans la foi chrétienne: Interpretation III (Montréal 1969) 49–74, wiederaufgenommen in J. Pohier, Au nom du Père (Paris 1972) 149–170 und in Quand je dis Dieu (Paris 1977, deutsch: Wenn ich Gott sage, Olten 1980).

[41] C. Stein, Le père mortel et le père immortel. Fragments d'un commentaire de «L'Interprétation des rêves»: L'Inconscient (Paris 1968) 96.

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.

Hans Fischer-Barnicol

Pater absconditus

Das Problem im Spiegel der Religionsgeschichte

I. Einschränkungen

Auch die Zukunft ist nicht mehr, was sie war – und zugleich steht uns eine grundlegende Veränderung der Vergangenheiten bevor. Die Überlieferungen werden wieder aktuell, ja, wenn wir sie verstehen lernen, äußerst progressiv erscheinen. Wir sind freilich ihren Denkweisen und den Erfahrungen, die sie mitteilen, so sehr entwöhnt, daß es umständlicher und zeitraubender Erklärungen bedarf, sich ihrer keineswegs abgelebten Wahrheit zu vergewissern. Um sie anzudeuten, suchte ich mir einige Belege aus Mythen, Riten und den Rechts-Traditionen Ostasiens, Indiens, der alten und jüngeren Abendländer zusammen; in möglichst klein gedruckten Fußnoten füllen sie mühelos den Raum aus, der diesen Überlegungen zur Verfügung steht[1]. So ist hier, was sich den Kulturen im Vater symbolisierte[2], nur übereilt und atemlos als Phänomen – nicht als Rosenöl, nur in ein paar Dornen der Problematik vorzuzeigen. Aus der Sicht anderer Geschichte betrachtet, ist die Gestalt des Vaters nicht so problematisch wie die Tatsache, daß sie für uns soziologisch, psychologisch, pädagogisch, meinethalben auch ideologiekritisch und in tragikomischen Mißverständnissen einer «feministischen» Theologie derart problematisch geworden ist. So kommt es jedenfalls dem Touristen vor, der die dogmatischen Gefilde, wo Milch und Honig fließen, nur gelegentlich, zur neuerlichen Vermessung denkgeschichtlicher Quellgebiete und Flußläufe oder eben zur eigenen Rekreation aufsucht. Ihm stellt sich die dem Eingewohnten vertraute Landschaft der Probleme etwas anders dar. Ihn verwundert, was der Ansässige kaum beachtet, weil er es für selbstverständlich, in diesem Fall, für selbstverständlich problematisch hält.

Nun betreffen die Sinnbilder von Vater und Mutter in der Tat das Selbstverständnis eines jeden Menschen, auch das des Findelkindes, das seine Eltern unglücklicherweise nie kennengelernt hat. Um zu erfragen, was der Vater bedeutet, müssen jeweils elementare Grunderfahrungen untersucht werden, aus denen sich menschliches Selbst-Verständnis ergibt. Neben dem, was einer von sich weiß oder doch insofern erfassen kann, daß es ihm unverständlich bleibt wie das Vergessen, enthält es vielerlei, dessen wir nicht gewahr werden. Als nur zu «selbstverständlich» ist es der Reflexion entzogen. Dazu gehört, was dem Dasein voraus und zu Grunde liegt, ungewollt, ungewußt, unbemerkt und doch Schicksal und Gestalt dieser Anwesenheit prägend, wie Vater und Mutter, wie das Existenz bewirkende *Karma*[3] des vedischen oder buddhistischen Dharma. Es ist mir zu nahe, um wahrgenommen und bedacht zu werden. Ich täusche mich, wenn ich in den Geschehnissen und Gleichnissen, die es annimmt, etwas anderes, Fremdes sehen will, von dem unabhängig ich mich erfahren könnte. Ich bin ihm vom Ursprung her einbezogen. Genau dies bezeichnen östliche Sprachen mit dem *Selbst*, japanisch: *ji-bun*[4], im Unterschied zum dazu äußerlichen *Ich*.

So geht die Frage nach dem Wesen des Vaters insgeheim stets vom je schon Gewußten aus, das in einer Kultur selbstverständlich ist; es muß gleichermaßen erfragt werden, weil es zur Frage gehört. Nur ein unaufmerksamer Hase hält die beiden Igel am Ende der Furchen, durch die jede hermeneutische Vergewisserung hin und her hetzt, für ein und denselben. Der Zirkel ist perfekt[5].

Um es kurz zu machen, konzentriere ich mich – erst im flüchtigen historischen Überblick, dann in einigen Schlußfolgerungen – auf die verschiedenen Strukturen dieses Vorverständnisses. Dabei sind zwischen den Überlieferungen verwunderliche Übereinstimmungen und nur geringfügige Differenzen weniger im Sinn als in den Symbolisationen zu entdecken, in denen er sich vergegenwärtigt.

II. Einige geschichtliche Indizien

Der Vater als Problemfigur tritt recht spät auf, nach Shakespeare[6], in den Väterliteraturen[7], unter neuzeitlich-nördlichen Bedingungen und so nur im Abendland. Unbestreitbar hat sich zur gleichen Zeit das Selbstverständnis des Menschen in Europa grundlegend verändert, so daß es mit dem anderer Kulturen kaum noch kommunizieren kann. Ob seinen emanzipatorischen Prokla-

mationen, in denen sich ein unbedachtes Ich behauptet, zu trauen ist, sei dahingestellt; jedenfalls sind mit den Vätern auch die Söhne, auch für sich selber, höchst problematisch geworden.

Demgegenüber stehen die elementaren Beziehungen, in denen wir uns vorfinden, für die Überlieferungen außer Frage. In der Vatergestalt symbolisiert sich ihnen ein vor-ursprüngliches Mysterium. Die Rätsel der Vaterschaft werden rituell und rechtlich gelöst. Die Zeichen verweisen in ein uneinsehbares Ereignis: das erste Ejakulat, Zeugung vor aller Zeit, die Vorgabe möglicher Zeitigung im vorgegebenen Universum, die Auslösung des Geschehens, in dem Existenz in Natur und Geschichte Gestalt annimmt. Aus der Verborgenheit strömt es ins Meer der Möglichkeiten, in den Urschoß ein, aus dem Wirkliches in Erscheinung treten und zu Tage kommen kann. Allenthalben ist *«das Namenlose, Ursprung Himmels und der Erden»*, unkenntlich und *«das Namhafte, die Mutter aller Dinge»*, offenbar; doch: *«Beide (das Geheimnis und sein Offenbarsein) sind eins; im Offenbaren werden sie nur verschieden benannt»*[8].

Echte Symbole können nicht «hinterfragt» werden. Als deutlich uneigentliche Zeichen, Vollzüge, Bilder oder Gestalten erkannt, klar unterschieden von dem, was sich in ihnen symbolisiert, lassen sie doch die Präsenz dessen, was sie bedeuten, konkret zur Erfahrung kommen. Die Erfahrung verdirbt, wenn sie – durchaus kritisch – die gleichermaßen symbolische wie ontologische Differenz nicht mehr wahrnimmt. Dann erst kann nach einem hintergründigen Sinn gefragt werden. So wird der Vater nicht durchschaut, sondern von einem Licht durchleuchtet und überstrahlt erfahren, das dem Kinde in seiner Gestalt aufgehen kann und soll, das aber nicht von ihm ausgeht. Seine Konturen bleiben eigentümlich unklar. Der Mann, der uns als Vater begegnet, scheint wie ein Schatten zu verblassen vor dem, was dieser allen gemeinsame Urlaut, das Lallwort *Pa – Papa* (altind. *pitŕ;* indogerm. *pitár, patér*; semit. *'ab, abba*), unser *pater, père, father, Vater* anruft. Um zu gewahren, was sich in ihm vergegenwärtigt, empfiehlt Chinas Weisheit – den Kindern zuliebe – *hsiao* = ›Pietät‹[9]. Sie nimmt wahr, was in der Unzulänglichkeit, in der sie zum Vorschein kommt, doch da ist.

Sie braucht nicht zu leugnen, daß der jeweilige Vater seiner Vaterschaft nicht genügt. Wer vermag schon, dem nachzukommen, was er ist? Denn – *so wie und das sein, was einer in Wahrheit ist: das gelingt doch nur, buddhistisch gesprochen, dem tathāgata (jap. Nyoko/Nyorai): der kommt und geht, wie er wahrhaft ist, aus der wahren in die wahre Wirklichkeit*[10] – und das ist ein Buddha. Der vermag die reine, von den Einmischungen des Ichs entschlackte Realität – *tathatā* (jap. *Nyo*) – zu gewahren und zu ertragen[11]. Ein Narr, wer dies von allen übrigen verlangt, statt ihnen – so auch dem eigenen Vater – mit der barmherzigen Vor- und Nachsicht zu begegnen, auf die er selber angewiesen ist.

Vaterschaft überfordert, wie die Vermählung den Mann und die Frau, fast alle Menschen von Natur aus. Sie erlegt auf, dem Kind in äußerster Liebe, Sorgfalt, Nüchternheit und stets zärtlicher Strenge die Wahrheit vorzugeben, die man selbst nur unzulänglich verwirklichen kann. Sie lebt aus der Erwiderung dieser ehrfürchtigen Zuneigung und weiß sich, nicht erst postmortal, auf deren Treue angewiesen ... obwohl dies dem Vater anvertraute Lebewesen nicht eigentlich von ihm gezeugt worden ist. Denn für ein archaisches Bewußtsein und jede religiöse Einsicht entsteht es nicht natürlicherweise. Es wird vielmehr durch viele Wandlungen hindurch von Zeit- und Wasser-Geistern (Fröschen, Fischen, Reptilien, Krokodilen, Schwänen etc.) ins Bedingte hereingetragen, um dann aus Quellen, Brunnen, Kristallen, Bäumen oder Felsen in seine erste Wiege einzugehen, die Gebärmutter[12]. Alle Kenntnis und Technik der Viehzucht ändern an diesen Vorstellungen nichts, in keiner der Überlieferungen. Der Mensch wird aus allem, dem ‹Lehm› der Genesis, gemacht, im Augenblick der «Zeugung» von Gott geschaffen und in die Existenz entlassen.

Bereits der Coitus symbolisiert ein Urgeschehnis[13], das beiden, der Frau wie dem Manne, widerfährt. Nicht nur indische Überlieferungen übertragen dem Mann die Rolle des von seiner leidenschaftlichen Geliebten, der *Śakti*, umspielten *Śiva* im zeitlichen Nachvollzug des vorweltlichen Hierogamos. Die Vielfalt der Mythen – Ozeaniens, Ost- und Zentral-Asiens, der vedischen und avestischen Erfahrungen wie des Abendlandes – ruft überraschend ähnliche Deutungen hervor. Aus dem Uropfer *Prajāpatis*, des Vaters aller Götter und Wesen, blüht das Sein auf; *Ahura Mazda* gewährt allein Leben; *Zeus* ist Vater von Göttern und Menschen wie des Rechts[14]. Übereinstimmend wird in Gestalt des «Großen Vaters» die absolute Gestaltlosigkeit

erfahren, aus deren unzugänglichem Licht das Sein in den Schoß der Zeit, in die nächtliche Flut gärender Möglichkeiten einströmt. *Flügelspreitend*, erinnert die Gen. 1.2, *Braus Gottes schwingend über Urwirbels Antlitz*[15].

Aus diesem flutenden Urschoß werden die Erscheinungen geboren. Umspült vom Fruchtwasser der Zeit, der heilige Fisch, wartet der Embryo Mensch zeitlebens auf eine andere Geburt. Das seiner selbst nicht bewußte Leben brandet in Ebbe und Flut, und wie das Meer gehorchen die Zeiten und das Blut der Frauen dem Monde. Wie die Schöpfung erfolgt die Wiedergeburt aus dem Urquell, der ins Offenbare versetzt. Der wogenden Tiefe vermählt sich der zeugende Blitz zur Geburt der kosmischen Perle, dem Wunder der Vereinigung von Himmel und Erde, die der *Margaritos Christos* als Pantokrator in Händen hält[16].

Auch wenn sich später die Sinnbilder ins Bildlose vertiefen, bleibt die Mutter deutlicher als der *Vater. Der ewige Puruṣa* läßt sich in den Gestalten, die er im Urschoß der *Prakrti* zeugt, nur erahnen. Erst in der Abwendung aus dem Licht in die *avidyā*, das Nichtwissen, verfängt sich der *Atmān* in die unerbittlichen Bedingungen des Werdens zu *Name* und *Gestalt (nāma-rūpa)*[17]. Das In-eins der Prinzipien *Yin* und *Yang*, die das *Tai-ji*, d.h. den ‹*Ursprung*› bilden, bleibt transzendent; was hervorkommt, nimmt in den fünf *Wandlungen* oder ‹Elementen› stets asymmetrisch-rhythmisch gegliederte Gestalt in Zeit an. Das ursprüngliche Geschehnis selbst bleibt allenthalben verdeckt, ein unkenntliches Geheimnis. Einzig und allein der abendländische Gnostizismus bricht dieses Tabu und berichtet ausführlich, was vor dem, was im Ursprung geschah – zwangsläufig als ein vergangenes, zurückliegendes Ereignis.

Dieser für alle asiatischen, abendländischen, mystischen und philosophischen Orthodoxien häretische Aberwitz von «Wisserischen»[18] ist so absonderlich, daß er aufmerksamer betrachtet werden muß.

III. Die Abweichung gnostischer Negationen

Die Negationen der Gnostiker mißachten bis zur Gleichgültigkeit: mit dem Leib, der Gestalt existenzialen Einbezogenseins in die Welt, deren Eingeborene wir sind, sämtliche Beziehungen, in denen er sich zeitigt, und alles Mütterliche, das *Materialisation* gewährt. Ursprung wird zum Unfall. Inkarnation stößt in den magischen Kerker der Zeit. Wie Gestalt als höllische Ausgeburt gilt jegliche *Aisthesis* nicht als Wahr-nehmen, sondern als widerlicher Alptraum, aus dem nur *«Gnosis»* erweckt[19], die weiß, wie diese Konsequenz der Torturen, die Prozession der Verketteten im Dunkel der Geschichte, in Gang gekommen ist. Das entschleierte Urgeschehnis wird jedoch durch ein neues, ebenso strikt und fraglos tabuisiertes *«Mysterium»* ersetzt: durch das Ich als eingefangener Geistfunke. Es stammt nicht ab. *Lumen de lumine* verflucht es den Vater, der die Existenz der Finsternis eingezeugt hat. Hat sich der Schoß (Zeit, Welt, Leib, Weib, Materie) in blutigen Schlamm verwandelt, erscheint der Vater als sadistischer Demiurg.

Historisch hat nur der Gnostizismus derart rigoros mit dem Mütterlichen die Vaterschaft diskriminiert. Das von ihm errichtete Totem des Ego und seine Tabus haben indessen Geschichte gemacht. Neuzeitliche Ideologien wirken geradezu wie Positiv-Abzüge dieses Negativs. Auch der Gnostizismus war emanzipatorisch, indem er alles Vorgegebene verwarf. Aus dem Schöpfergott und Gottvater der Bibel wird der grausame Gewaltherr der Finsternis, aus deren Bann nur der selbstverständlich nicht vom Weibe geborene Luzifer Jesus befreit. Aus dem *Creator Spiritus* wird ein «Paraklet» der Abstraktionen, ein Extractor, der nicht durch Verwandlung in eine neue Erde unter neuen Himmeln, sondern *im Gegensatz* – und zwar zu allem, zum Seienden im ganzen – «befreit». Zu allererst ist darum das Ich der Welt entgegengesetzt.

Der letztlich trinitarische Ansatz *bipolarer Einheit* ist unter diesen Voraussetzungen nicht mehr zu denken. Wie Mann und Frau werden Verborgenheit und Offenbarsein, Ewigkeit und Zeitlichkeit unvereinbar. Zugleich werden die Zwiesel *Sein-Seiendes, Transzendenz-Immanenz, Himmel-Erde, Tag-Nacht* zur ontologischen Gleichgültigkeit von Gut und Böse erweitert, während z. B. für chinesisches Denken die Ausgewogenheit im Einklang von *Yin* und *Yang* gut, dissonante Gleichgewichtsstörungen jedoch böse, krank und unrecht sind. Bipolare Phänomene, in denen das eine nicht ohne das andere zu erfahren und zu denken ist, lassen keine Dialektik zu. Zwischen den Brennpunkten einer Ellipse gibt es keine Vermittlungen; beide leuchten zugleich auf. Wird die wesensgemäße duale Einheit dualistisch ausgelegt, scheint die Wiedergewinnung ihres eigentlichen Wesens in der Vereini-

gung nur endzeitlich, als Ziel eines Prozesses vorstellbar zu werden, der zeitlich herbeiführt, was nur im Zugleich existieren kann. Beim Verlassen des vorgegebenen Zugleich der *Zwei-in-Einem* löst sich das Miteinander auf und wird an die Zeit ausgeliefert, die es aus den Entfremdungen im gesonderten Für-sich-sein wieder herstellen soll.

Das Muster ist uns vertraut; wie Schicksal überhaupt wird in ihm das schicksalhaft Vorgegebene, so auch Frausein und Mannsein, bedeutungslos. Das läßt erst die auf Gleichheit, auf Kompensation der Gegensätze in neutraler Gleichgültigkeit bedachten Fragen aufkommen wie die triviale: warum denn die Frau so düster material, erdhaft, flutend, zeitlich, der Nacht und dem Tode zugeordnet, und der Mann so «geistig» gedacht worden sei? Überhaupt nicht beachtet wird, was *zwischen* den Polen waltet, sie offenbar miteinander verbindend, ja insgeheim sie erst hervorrufend. Dualismus wie Dialektik leugnen dieses *Metaxy*. Als *«fließende Präsenz»*[20] läßt es für Platon erst Zeitlichkeit erfahrbar werden; allen Denkweisen, die es ungefähr zur gleichen Zeit thematisieren, erscheint es als ontologisch *«früher»* als die polaren Erscheinungen. Es liegt ihnen voraus und zu Grunde: die S-Linie im *Tai-ji*, der Weg des *Tao*, der inmitten der polaren Spannungen verläuft und in den einigenden Kreis ausschwingt; oder einfacher: das «und» bei Martin Buber, es zeigt *die Beziehung an, aus der Ich und Du sich erst ergeben*. Ein Grundbegriff asiatischer Metaphysik und Therapien, sollte es als «Vor-Zwischen» verstanden werden[21]. Ihm entspringt die Spontaneität.

Mir scheint, es ist dieses Zwischen, dem sich der Ego-Totemismus vorzuenthalten versucht, indem er es dualistisch zerreißt oder dialektisch als vermittelnden Prozeß zwischen den Bezugspolen auslegt, wobei vorausgesetzt wird, was sich erst aus der Beziehung ergibt. Aus vorzeitigem Ursprung wird dadurch ein zeitlicher Beginn. Nicht *«heute – vor dem Morgenstern»*, stets unvermittelt, sondern in irgendeinem Punkt der Zeit- und Kausalkette wird der Mensch erzeugt. Von Menschen. Ganz und gar Produkt von in sich bedingten, fragwürdigen Vermittlungen. Daß er damit die von allen Überlieferungen bezeugte Transparenz seines Leibes zum Kosmos, seines Daseins zum wie Nichts erscheinenden Sein selbst eingebüßt hat, versteht sich von selbst.

IV. Einige Schlußfolgerungen

Doch nicht nur mit den Traditionen, auch mit der konkreten Erfahrung lassen sich die heutigen Vorstellungen nicht vereinbaren. Sie haben mit dem Mysterium viel mehr zu tun als mit den Erklärungen, die im Lexikon nachzulesen sind. Vater als unkenntliche Heraufkunft ins Zeitliche, deren wir erst in der Empfängnis durchs mütterlich Offenbare gewahr werden – der Mensch sich selbst aus grundlosem Grunde gegeben ... den Nachfragen unserer Wissenschaft sind diese Theoreme voraus. Auch wer sich durch Verquikkung von «väterlichen» und «mütterlichen» Chromosomensätzen verursacht weiß, ist dem Rätsel der Vaterschaft nicht entronnen. Die Entstehung des so-beschaffenen Lebewesens bleibt auch biologisch ein Zufallstreffer, und kein Mann weiß, wen oder was, ja, *daß* er zeugt. Vaterschaft fällt zu – in einem phänomenologisch unzugänglichen versunkenen Erleben, in dem sich die Liebenden – entgrenzt wie im mystischen, vom Ich entbunden wie im nahen ekstatischen Widerfahrnis – kaum voneinander unterscheiden können[22]. Aus solcher Erfahrung, aus der sich der Mensch – wie nach einem Schiffbruch an den Strand der Realität zurückgeworfen – erst allmählich wiederfindet, ist nichts abzuleiten.

Der Frau bleiben die Monde der Schwangerschaft, um mit der unbekannten, nach der Entbindung so fremden Anwesenheit vertraut zu werden. Der Mann steht – *pater incertus* – abseits. Er kann seine Vaterschaft, heute wie ehedem, nur anerkennen und rechtsgültig deklarieren. Den Geburtsriten des *Auf-die-Erde-Setzens*[23] folgt allenthalben das Sakrament der Annahme an Kindes Statt durchs Wort und die Namengebung. Auch in mutterrechtlichen Gesellschaften, z. B. Zentralafrikas, kommt ihm dieselbe Bedeutung zu: sorgerechtlich dem Mutter-Bruder anvertraut, weiß sich das Kind dem «Stamm», dem Totem, durch das es zur Gottheit sprechen kann, im lebenden Vater und in den toten Vorvätern eingewurzelt.

Ritus, Recht und soziales Rollenspiel vergegenwärtigten mannigfaltig in alledem die androgyne Konstitution menschlicher Existenz. Das Selbstverständnis war in der genealogischen Einheit der natürlich männlich-weiblichen Generation verankert, der noch heute Ehe-, Eigentums- und Erbrechte in Japan, Korea, China, Indien und in einigen islamischen Völkern entsprechen.

Die eschatologischen Sinngestalten, in denen der Mensch seiner selbst gewahr wird: universale Buddhaheit wie Adam Kadmon, sind fast immer zugleich männlich-weiblich, zeugend wie empfangend, als offenbarwerdendes Verborgensein vorgestellt worden.

Erfahrung wie geschichtliche Anamnese machen darauf aufmerksam, daß die Prinzipien nicht gleichartig oder gleichwertig und nicht austauschbar sind. Wer den «kleinen» Unterschied für belanglos hält, betrachtet das «bloß Physische», die Leibhaftigkeit geringschätzig. Und von Natur aus läßt sich wohl kaum zur *Mater nostra, quae es in caelis*, beten oder ein *Pater ekklesius* bekennen, weil das den elementaren Erfahrungen von Vater und Mutter nicht entspricht.

Zumindest die philosophische Anthropologie schreibt nicht vor, wie sich der Mensch zu erfahren hat, sondern hat die Analogien ernst zu nehmen, in denen er sich seit jeher versteht: als eine ins Sichtbare sich zeitigende Existenz, deren Wesen nicht in der Erscheinung, in seiner Zeitlichkeit aufgeht[24]. Hinzunehmen ist, daß Eva, die Lebenspendende, sich im weiblichen Urgrund, flutend wie die Zeit selbst, in Nacht- und Tod spiegelt – die unsereinem offenbare «Realität» des *saṁsāra*, des *Geburt-Sterbens* oder *Tod-Lebens*[25]. Seit der Antike ist nur im Abendland der Tod als nicht zum Leben gehörig, als Gegensatz, und zugleich die Materialität mißachtet worden.

Kaum zu verdrängende Ängste schnüren darum die metaphysische Sicht ein. In verengten Perspektiven wird nichts anderes mehr als wirklich anerkannt als der perfekt in Erscheinung getretene Gegenstand. Doch hat der – freilich nur den Wachen zukommende – gemeinsame *Logos* Heraklits denn nur begreifbar Vorhandenes gestiftet und nicht eine sinnerfüllte Weltgestalt[26]? Ist mit der Präsenz verborgenen Lichts nicht auch das Entborgene, amorph Vorliegende, bedeutungslos geworden, nach Einbuße der Sinnzusammenhänge von Leib und Natur lediglich Rohstoff des den eigenen Körper selbst als bloßes Werkzeug handhabenden entweltlichten Ichs?

Es stellt her, auch die Kinder, die vom väterlichen Produzenten wie vom naturgegebenen Produktionsmittel Mutter rechtens als ein Eigentum zu beanspruchen sind, über dessen «Anschaffung» man geteilter Meinung sein kann.

Aus der Sicht und symbolischen Logik der Überlieferungen betrachtet bringt die Säkularisierung, zu deutsch: Verzeitigung des Selbstverständnisses gleichermaßen Parodien des Männlichen wie Karikaturen des Weiblichen hervor: ins Sichtbare und damit in Frage gezogene Väter und dem Mann oder sich selber verfügbare, also prostituierte Mütter. Wesentliche Potenzen der Weiblichkeit – ehedem im Jungfräulichen, das sich dem Unumgreifbaren auftun kann, als vom Mysterium verwundete Weltmuschel verehrt, in der wahrhaft neues Leben als Perle wachsen kann – kommen nicht mehr zur Geltung; um so deutlicher die düsteren Funktionen der «Großen Mutter»: tausendarmig hält die nächtliche, mit der Kette aus Totenschädeln geschmückte *Kali*[27] das Kind umfangen; ihr Schoß – *kala* = die Zeit – entläßt uns nicht mehr.

Gegenüber der Dämonie der entmythologisierten Mutter gibt der autoritäre Vater – auch psychologisch – eine vergleichsweise harmlose Figur ab, je pompöser, desto lächerlicher, weil er beansprucht, was nur unwillkürlich wirkt: *auctoritas*. Die männlichen Potenzen, durch die in den Legenden Heilige und Helden gekennzeichnet sind, gehen ihm ab: asketische Verhaltenheit, Keuschheit, diskrete, in sich ruhende Macht, die keines Beweises bedarf, und die Tapferkeit, die Angst nicht leugnet, sondern besteht. Männische Männer erweisen sich, analytisch abgeschminkt, oft als Muttersöhnchen. Dementsprechend verzeiht die feministische Emanzipation, die sich gegen solche Unmänner auflehnt, den verwunschenen Vätern nicht, daß sie fehlten und das Mädchen der Mutter überantworteten. Jede sterbliche Frau will sich Unsterblichem erschließen.

Ohne Schutz vor Mißverständnissen kommt hier die heikle Wahrheit des Inzests zum Vorschein, von dem fast alle Ursprungsmythen berichten – Spiegel der androgynen Struktur unseres Selbstverständnisses. Dessen innere Ökonomie gerät aus dem Gleichgewicht, wenn das Zugleich von Jenseits und Diesseits, Innen und Außen, das Gleichnis des Hermaphroditen unverständlich wird. Durch das Gerede von einer «vaterlosen Gesellschaft» wird wenig aufgeklärt; es versäumt zu bemerken, daß auch die Mütter uns veruntreut haben. Nur anscheinend zur Welt gebracht und selbständig atmend sehen wir uns ins Alleinsein verschlossener Zeitlichkeit gestoßen, aus der erst die Sturzgeburt des Todes befreit. Die Herkünfte bleiben unerfindlich, nicht weil der Vater fehlt, sondern weil er undurchsichtig geworden ist. Scheinbar gewährlei-

stet die Produktion von Hominiden durch die Kopulation von Männern und Frauen weder Vater- noch Mutterschaft; nur Verzeitigung, nicht Menschwerdung.

Aus dem Konflikt der Generationen ist das so wenig zu erklären wie aus dem Zwist der Geschlechter. Die Pointe der Problematik liegt in der Paradoxie, daß ein zeitlich verursachtes Dasein sich nur in Ablösung vom Vorausgegangenen, in der Abkehr von der Vorzeit und ihren Repräsentanten selbständig machen, nur zu sich selbst kommen kann, wenn es Erbe und Erinnerungen ausschlägt. Heraklits Satz: «Der Vater, wenn er Vater wird, ist Sohn seiner selbst»[28], den Hippolytos auf die göttliche Trinität ausgelegt hat, verkehrt sich in eine Selbstbehauptung des Sohnes, die nur gelten läßt, was einer aus sich macht[29], als sei er leiblos, ungezeugt, ungeboren. Der «Sohn» muß in Abrede stellen, daß in ihm der «Vater» zu sehen und er mit dem «Vater» eins sei. Das restlos verzeitlichte Ich wird so fiktiv wie der archimedische Punkt, in den es sich aus seiner einzigen Gewißheit: von Zeit, dem todgeweihten Aspekt des Mütterlichen, vereinnahmt zu werden – in eine imaginäre Freiheit zu retten sucht.

Philosophisch ist diese Problematik nicht neu. Daß Theologie jetzt aus pastoralen Gründen sich auf sie einlassen muß, geschieht ihr recht; sie hat sie dermaleinst heraufbeschworen – doch das ist hier nicht mehr zu erläutern, schon gar nicht von einem Zugereisten. Geduld, Gelassenheit und Distanz sind ihrem Nachdenken zu wünschen. Nur in weiteren Horizonten klären sich Widerspruch und Widersinn der Fragen auf. Mittlerweile kann vernünftigerweise nichts davon abhalten, wenigstens im Gebet «Vater unser» zu sagen. Wer weiß, unversehens werden wir vielleicht wieder der Wirklichkeit gewahr, die diese beiden Worte meinen. Es ist zu hoffen, denn wenn der Vater fehlt, fehlt das *«gemeinschaftsstiftende Prinzip»*[30].

[1] Vergl. H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild, 1–4 (Stuttgart 1976f.).

[2] AaO. Bd. 4: H.A. Fischer-Barnicol, Fragen nach dem Vater, 108f.

[3] Hierzu u.a.: S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, (Cambridge 1922–55); H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens (Zürich 1961); L. Silburn, Instant et Cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde (Paris 1955); eine zureichende Interpretation des Karma-Gedankens fehlt.

[4] Vgl. B. Kimura, Mitmenschlichkeit in der Psychiatrie: Zeitschrift f. Klin. Psychiatrie, 19/1 (Freiburg 1971) und seine Studien zu Phänomenen der Anthropologie (Deutsche Gesellschaft f. Psychiatrie u. Nervenheilkunde 1970).

[5] Vergl. H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen ^{2}1960) 252 u. 278ff; zur Problematik interkulturellen Verstehens: Aufgaben und Probleme interkultureller Forschung (Heidelberg 1975).

[6] Th. Spencer, Shakespeare and the Nature of Man (New York 1942); R. Sühnel, Der Vater als Abbreviatur des Kosmos / Der Hausvater als Stellvertreter Gottes: H. Tellenbach, op. cit. II (Stuttgart 1978) 15; 30ff.

[7] Vergl. H. Tellenbach, aaO.; P. Ricœur, De l'Interprétation, Essay sur Freud (Paris 1965), 420f.

[8] Lao-tse, Tao-te-king 1.

[9] Li Gi, Das Buch der Sitte, übers. v. R. Wilhelm (Düsseldorf/Köln o.J.); A. Waley, The Analects of Confucius (London 1938); G. Debon, Die väterliche Macht in China: H. Tellenbach, aaO. Bd. IV, 73f.

[10] Buddhist Dictionary, Daitô Shuppansha (Tokio 1965); K. Nishitani, What is Religion? (Tokio 1961) s. Eastern Buddhist, III,1.2.ff. (Kyoto 1970).

[11] K. Nishitani, aaO. IV – Sūnyatād (Kyoto 1973); vgl. Y. Takeuchi, Die Idee der Freiheit ... im Urbuddhismus, XIV. Int. Kongreß f. Philosophie (Wien 1972), 145f.

[12] Vgl. M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions (Paris 1949); Ders.: Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957); A. Dieterich, Mutter Erde (Berlin 1925); B. Nyberg, Kind und Erde (Helsinki 1931).

[13] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige (Salzburg o.J.) 271ff.; G. Marcel/H. Fischer-Barnicol, Leib und Tod, Metamorphosen von Anwesenheit (in Vorbereitung; Auszug: Leibliche Begegnung: Leib-Geist-Geschichte, Hg. A. Kraus (Heidelberg 1978).

[14] Vgl. R. Panikkar, Le Mythe de Prajāpati, La faute originante ou l'immolation créatrice: Archivio di Filosofia (Rom 1967); H. Zimmer, Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur (Zürich 1951) insb. 137f.; J. Duchesne-Guillemin, La Religion de l'Iran Ancien (Paris 1962); M. Molé, Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien (Paris 1963); K. Kerényi, Zeus und Hera, Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau (Leiden 1972).

[15] Fr. Rosenzweig/M. Buber, Bücher der Weisung, Gen. 1,2 (Köln/Olten 1954).

[16] Ph. Rech, Inbild des Kosmos (Salzburg 1966) Bd. II, 173f.;

[17] Zur Funktion von nāma-rūpa: Y. Takeuchi, Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus (Leiden 1972); zum pratītyasamutpāda (dem sog. ‹Kausal-Nexus›) auch R. Panikkar, El Silencio del Dios (Madrid 1970) 94f.

[18] Ausdruck v. M. Buber, Gottesfinsternis (Zürich 1953).

[19] Vgl. das «Perlenlied» der Thomasakten: R. Haardt, Die Gnosis (Salzburg 1967); zum Motiv: M. Eliade, Histoire des Croyances et des Idées religieuses, II. (Paris 1978).

[20] Vgl. E. Voegelin, Order and History, I–IV (Louisiana 1965); ders.: Anamnesis (München 1966).

[21] Zur Diskussion der Problematik des «Zwischen» u.a. mit M. Buber, T'ang Chu-I, K. Nishitani, B. Kimura: G. Marcel/H. Fischer-Barnicol, Leib und Tod (s.o.); M. Buber, Schriften über das Dialogische Prinzip (Heidelberg 1954); H.

Tellenbach, Geschmack und Atmosphäre, Medien menschlichen Elementarkontaktes (Salzburg 1968); B. Kimura, Zur Wesensfrage der Schizophrenie im Licht der jap. Sprache: Jahrb. f. Psychologie, Psychotherapie u. Med. Anthropologie 17/1–2 (Freiburg 1969); K. Nishitani, What is Religion?/ Eastern Buddhist III,1: The Personal and the Impersonal (Kyoto 1970).

[22] Vgl. H.A. Fischer-Barnicol, Das Mystische Wort (Mainz 1974): zur Methode eines «negativen» phänomenologischen Aufweises durch die Kritik der erweisbar nicht zutreffenden Verweise.

[23] M. Eliade, La terre-mère et les hiérogamies cosmiques: ERANOS, XXII (Zürich 1954); G. Dumézil, Les Dieux des Indo-Européens, (Paris 1952); M. Kabamba-Mpanga Mupompa, Ureltern und Totem, Protokoll der Kolloquien 1972/74 – IIR/ICC (Zürich 1975).

[24] Hierzu sind unzählige Belege aus Upanishaden, Sutren und vedantischer wie buddhistischer Philosophie wie aus fernöstlichen und abendländischen Zeugnissen vorzulegen; ich versuche sie zu ordnen: H.A. Fischer-Barnicol, Zeitigung und Geschichtsverständnis (in Vorbereitung); unbeachtet und bedenkenswert: F. Rahman, The Philosophy of Mullā Sadrā (Albany 1975) als muslimischer Beitrag zu «zeitlicher Existenz».

[25] Buddhist Dictionary (s.o.) (Tokio 1965); R. Okôchi, Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus, Int. Jahrb. der Nietzsche-Forschung I/1972 (Berlin/New York 1972).

[26] H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 89 (Berlin 1951); M. Buber, Dem Gemeinschaftlichen folgen: Logos (Heidelberg 1962).

[27] M. Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957) S. 40f.; J. Przyluski, From the Great Goddess to Kâla, Indian Histor. Quaterly (Madras 1938); L. Silburn, aaO. 137f.

[28] H.G. Gadamers Rekonstruktion: Vom Anfang bei Heraklit, Festschrift Volkmann-Schluck 1974, s. ders. Das Vaterbild im griechischen Denken: H. Tellenbach aaO. Bd. I (Stuttgart 1976) 50f.

[29] Vergl. G. Marcel, L'être et le néant par J.-P. Sartre: Rencontre (Paris 1944); K. Nishitani, What is Religion? I.: Philosophical Studies of Japan Bd. II (Tokio 1960).

[30] H. Tellenbach, Konturen künftigen Vaterseins: aaO. IV (Stuttgart 1979) 154.

HANS FISCHER-BARNICOL

1930 geboren; Studien: Theologie, Religionswissenschaften, Philosophie; Publizist, wissenschaftlicher Berater versch. kirchlicher und politischer Organisationen; internationale Enquête zu wissenschaftstheoretischen Fragen; Studien- und Forschungsreisen (Japan, China, Südostasien, Indien, islamische Länder, Nordafrika); Mitbegründer des internationalen Forschungskreises für Symbolik (1963), aus dem (1969) das Institut hervorging, das er seither leitet i.A. der INTERCULTURAL COOPERATION; Forschungsprofessur der China-Academy, Taipei; Mitglied verschiedener wissenschaftlicher Gesellschaften und Gremien. Publikationen zu theologischen und religionsgeschichtlichen Problemen, zu Vorfragen interkultureller Verständigung, zur philosophischen Anthropologie, u. a.:

Hoffnung u. Gefährdung des Religiösen (Salzburg 1960);
Neue Wege der Nachfolge (Göttingen 1962);De Universiteit als Idee en Werkelijkheid (Löwen 1965);
Gestalt und Transparenz kritischer symbolischer Erfahrung (Stuttgart 1967);
Vom Sinn der Gesellschaft (Fr.v.Baader) (Heidelberg 1967);
Präsenz in symbolischer Erfahrung, ontologische Probleme der Symbolforschung (Basel 1968);
Offenstand des Daseins – zum Problem eines mystischen Existenzials (Salzburg 1969);
Das Ende der Ökumene (Zürich 1969);
Vorfragen einer Philosophie der Verständigung (Taipei 1969);
Verwandlung in Gemeinschaft (Weilheim 1971);
Systematic Motifs in G. Marcel's Thought (Evanston/Salzburg 1974);
Zur Hermeneutik religiöser Freiheit (Rom 1968) Hamburg 1974);
Aufgaben und Probleme interkultureller Forschung (Heidelberg 1974);
Das Mystische Wort – Erleben und Sprechen in Versunkenheit (Mainz 1974);
Leibliche Begegnung – zur Phänomenologie des Leibes (Tokio 1975/Heidelberg 1977);
Leib und Tod, Metamorphosen von Anwesenheit – ein gemeinsamer Gedankengang mit Gabriel Marcel (Manuskript 1979) (in Druck);
Die Islamische Revolution, Krise einer religiösen Kultur (Stuttgart 1980);
Zur Ökonomie technischer Entwicklung (Neustadt/Gießen 1980);
Zeitigung und Geschichtsverständnis – Studien zur Kritik der Vorstellungen von Zeit und Kausalität (in Vorbereitung).

Anschrift: Institut für Interkulturelle Forschung, Sandwingert 69, D–6900 Heidelberg.

Historische Zugänge

Yves Congar

Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott

Erik Peterson hat diese Frage erhellt; wir alle schulden ihm Dank, obschon wir auch noch andere Studien zunutze ziehen können[1].

Vorchristliche politisch-religiöse Symbolik

Als sich das Evangelium im Mittelmeerbecken ausbreitet, stößt es darin auf eine ganze politisch-religiöse Ideologie. Diese kreist um die Gestalten Cyrus' und Alexanders als Reichsgründer und vergöttlichte Personen. Xenophon (430–354) hatte in Cyrus, dem hervorragenden Herrscher, dem Übermenschen, auf den sich Caesar bezog, das monarchistische Regime verherrlicht. Auch Isokrates hatte es gepriesen, indem er ein Bild des Herrschers entwarf, das diesen den Göttern gleichstellte. Caesar, aber auch Scipio der Afrikaner, Pompeius, Antonius bezogen sich auf die Gestalt Alexanders, der in den Jahren 334–325 den ganzen Nahen Osten bis nach Indien erobert hatte und in Ägypten, in Susa und in Griechenland selbst zu einem Gott erhoben worden war. In Rom wird Octavius-Augustus im zweiten und dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und Aurelius im Zusammenhang mit dem Sonnenkult 270–275 als Gott gefeiert...

Die Idee der Monarchie auf religiöser Grundlage wurde von der Philosophie gestützt. Aristoteles, der den jungen Alexander heranbildete, beschloß das zwölfte Buch seiner Metaphysik (XII, 1076a) mit einem Vers der Ilias (II, 204–205), der in der Folge von Philo und den christlichen Apologeten sehr häufig angeführt wird: «Vielherrschaft ist nicht von Gutem; einer sei Herrscher!» Im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung übersetzte Apuleius eine pseudo-aristotelische Schrift «Perì kósmou» («De mundo») ins Lateinische. Darin wurde Gott nach Art des persischen Großkönigs als ein in der höchsten Sphäre verborgener Herrscher dargestellt: Er besitzt daselbst die *arché*, die *auctoritas*; er bewegt die Welt durch seine sie durchdringende und in ihr tätige *dýnamis* – ein Gedanke, der dem bekanntlich weit verbreiteten Stoizismus nahelag.

Die Monarchie im Ausmaß des Reiches war von Octavianus-Augustus verwirklicht worden, der als Heilbringer verheißen worden war. Er hatte das hohe Gut des Friedens gebracht. Auch er galt als eine Idealgestalt, als ein Vorbild, an das man sich hielt.

Übergang zum jüdisch-christlichen Monotheismus

Dieser Übergang wird zunächst in Alexandrien durch Philo vollzogen. Wenn Philo den Proselyten den jüdischen Monotheismus darstellt, bedient er sich dabei der Monarchie-Idee der griechischen Philosophie: er zitiert den genannten Iliasvers und führt das Wort «Monarchie» ein. Israel war *ein* Volk kraft des Glaubens an *einen* Gott. Doch auch für das ganze Menschengeschlecht und den Kosmos gibt es nur einen Gott, den «König der Könige», also dem persischen Großkönig zu vergleichen.

Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts hielten sich an den von Philo vorgezeichneten Weg. Justin verfaßt ein Buch über die Monarchie Gottes und verwendet dabei die hellenistische Philosophie[2]. Bei ihm bezieht sich das Wort «Monarchie» ohne weitere Präzisierung auf die Monarchie Gottes (Dial. I,3). Theophilus von Antiochien stellt die Monarchie Gottes, des einzigen «Ungewordenen, *agénetos*» in Gegensatz zu der Vielheit von Göttern (Ad Autolycum II,4; II,8 und 28). Die anderen Apologeten bedienen sich der Idee der göttlichen Monarchie in ähnlicher Weise und führen den Vers aus der Ilias an[3].

Gegen diese christliche monotheistische Propaganda argumentierte der Heide Celsus vom Zusammenhang zwischen dem Polytheismus und der Struktur und dem Regime des Reiches her: Es muß einen höchsten Gott und unter ihm weitere Götter geben, so wie es unter dem persischen Großkönig und dem römischen Kaiser Satrapen gibt[4]. Diese Argumentationsweise war weit verbreitet. Gegenüber der Behauptung der Juden und der Christen, man dürfe nicht statt des Herren die Diener, statt Gottes Götter ehren, sagte Celsus: «Nicht wahr, der Satrap und Gou-

verneur oder Prätor oder Prokurator des Königs der Perser oder Römer, dazu auch die Inhaber von kleineren Herrschaften oder Verwaltungen oder Diensten können einem großen Schaden zufügen, wenn man sie vernachlässigt? Die Satrapen und Diener aber in den Lüften und auf der Erde könnten nur kleinen Schaden stiften, wenn sie übermütig behandelt werden?»[4] Nur *einen* Gott verehren zu wollen erschien den Heiden als eine unerträgliche Abkapselung: Die Christen haben dann ihren Gott, während die verschiedenen Völker nicht einen je eigenen Gott hätten. Somit sind die Christen Feinde des Menschengeschlechts[5]. Sie nehmen den Völkern ihren je eigenen Kult, ihre nationalen Bräuche. Ihr Monotheismus greift das Römische Reich an, dessen Ordnung man mit derjenigen vergleicht, die von Zeus eingeführt wurde.

Die christliche Antwort. Konstantin und Eusebius

Auf die Anklage, daß die Christen das Reich untergrüben, antwortete Origenes damit, daß er das Christentum in den Rahmen eben dieses Reiches versetzte. Jesus wird unter Augustus, unter dem Augustus-Frieden geboren. Die Reichseinheit hat es wesentlich erleichtert, den Glauben und das Gesetz Christi auf der ganzen Welt auszubreiten[6].

Auch in der Sicht des Eusebius von Cäsarea († 338) tritt Christus seine Königsherrschaft in eben dem Moment an, als in Judäa, in Ägypten, Syrien usw. das nationale Königtum zu Ende ging und in einem geeinten Reich der Augustus-Friede aufkam[7]. Die Vielzahl von Nationalstaaten mit je einem eigenen Gott führt zu Kriegen. Das Kommen Christi während der Zeit, da Augustus über die vielen voneinander getrennten Nationalitäten Herr wurde, brachte den Frieden mit sich, der von den Propheten verheißen worden war. Das ist natürlich eine Verpolitisierung der Offenbarungsbotschaft... Dieser Auffassung gemäß hat sich der Monotheismus mit der Herrschaft des Augustus durchgesetzt[8]; er hängt mit dem Römischen Reiche zusammen.

Und so ging denn Konstantin, der nach dem Tode seines Vaters 306 zum Imperator gewählt worden war, darauf aus, die Tetrarchie Diokletians durch eine Monarchie zu ersetzen. Mit seinem Sieg über Licinius und seiner Bekehrung verfügte Konstantin über die Macht, das Römische Reich zu einigen, den Monotheismus und den Glauben in der Monarchie eines römischen Herrschers miteinander zu vereinen. Zur Sendung des (christlichen) Kaisers gehört es, dafür zu sorgen, daß alle ihm unterstehenden Völker einmütig den *«deus summus»*, die *«theiótes toũ megálou theoũ»* verehren[9].

Die Theorie, man kann sagen die Theologie dieses Zusammenhangs zwischen Monotheismus und Reichseinheit unter der Monarchie Konstantins wird von Eusebius zum Ausdruck gebracht in «De laudibus Constantini» von 335, worin er ein Idealbild des christlichen Kaisers entwirft, und in «De vita Constantini» von 337. Der erste Teil dieser Schrift, die zum 30. Jahrestag der Erhebung Konstantinns zum Kaiser verfaßt worden ist, skizziert die theologischen Grundlagen der Sicht des Eusebius[10]. Die Grundschemata kommen von Origenes und vom Platonismus her; es sind die des Abbilds und der Nachahmung. «Gott», d.h. der Vater, ist der einzige *pantokrátor*; er allein ist Gott aus eigener Kraft. Wenn Eusebius von Monotheismus spricht, handelt es sich um den Vater. Dieser steht nur durch den Logos mit den Kreaturen in Beziehung. Er herrscht nach Art des persischen Großkönigs, der in seinem Palast verborgen bleibt. Der Logos hängt von ihm ab; er ist *deúteros theós, secundus deus* (schon bei Origenes), so wie der Fluß von seiner verborgenen Quelle abhängt. Er ist das Abbild des Vaters; er ist der Ordner und Bewahrer des Erschaffenen. Durch das Werk der «Ökonomie» erschafft der inkarnierte Logos ein irdisches Reich als *eikón*, Abbild des himmlischen Reiches. In Nachahmung des Logos, Christi des Königs, reproduziert der christliche Kaiser auf Erden das Bild des Vaters. Konstantin regiert durch eine *Christomímesis* an Stelle des Logos, so wie der Logos an Stelle des Vaters regiert. Darum kann es nur einen einzigen Kaiser geben, so wie es auch nur einen einzigen Gott gibt: *ho d'ex henòs heĩs Basileùs, eikón henòs toũ pambasiléos*[11].

Das Thema der göttlichen Monarchie war den Modalisten teuer, die sich mit der Bemerkung rechtfertigten: *«monarchiam, inquiunt, tenemus»*[12]. Es bildete auch eine Stütze für die Arianer. Um es zu retten, sagte Eunomius, ordne er den Sohn und den Geist dem Vater unter[13]. Die arianische Version der «Apostolischen Konstitutionen» (V, 20, 11) ist ebenfalls ein Zeugnis für den politischen Monotheismus: Dadurch, daß Christus die Prophetie von Dan 2,34–35 über den Berg, der die ganze Erde erfüllt, verwirklicht

habe, habe er die Vielherrschaft des Polytheismus gebrochen; er habe die Monarchie Gottes verkündet und die Roms grundgelegt.

Eusebius war zwar nicht Arianer; er nahm das Dogma von Nizäa an, interpretierte es jedoch in der von Origenes überkommenen subordinatianischen Richtung. Er verwendete das Thema der Monarchie in seiner Polemik gegen Marcellus von Ankyra: Der Glaube an zwei Hypostasen bringe die Monarchie Gottes in Gefahr, indem er in dieser zwei *archás* annehme. So wie nur ein Gott existiere, der anfangslos sei, und der Sohn aus ihm stamme, so könne es auch nur eine einzige Monarchie, eine einzige Königsherrschaft in ihm geben[14]. Das Verhältnis zwischen Gott und Christus lasse sich mit dem vergleichen, das zwischen dem Kaiser und seinem Abbild bestehe; indem man dieses ehre, ehre man jenen[15].

Die göttliche Monarchie und das Römische Reich bei den Kirchenvätern

Die Monarchie des Vaters ist eine der Gegebenheiten der Trinitätstheologie, die von den Kirchenvätern am einmütigsten bekräftigt worden ist. Seit Theophil von Alexandrien und Irenäus in ihrem Kampf gegen die Gnosis treten sie mit aller Kraft für die Einzigkeit der *arché* in der Dreieinigkeit Gottes ein. Tertullian hat die schöne Formulierung (mit subordinatianischem Beigeschmack?): «Trinitas per consertas et connexas gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit.»[16] Einzig der Vater ist *arché*, Prinzip[17], *aitía*, Ursache[18], *pegé*, Quell[19].

Die Autoren, die wir im Folgenden anführen, distanzieren sich vom politischen Monotheismus eines Eusebius, 1. indem sie die göttliche Monarchie in ihrer innertrinitarischen Ordnung belassen; 2. indem sie die Kirche vom Römischen Reiche unterscheiden.

Am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts setzten Noëtos und Praxeas (den wir anderweitig nicht kennen) den Vater und den Sohn ihrer ewigen Existenz nach, die ihrer ökonomischen Rolle vorausliegt, einander gleich. In seiner Kritik gegenüber Praxeas erklärte Tertullian, der Vater könne einen Sohn haben, ohne die Monarchie aufzugeben oder aufzuteilen; er nahm sogar auf die politische Institution des Doppelprinzipats Bezug. Dem Vorhandensein monarchianischer Strömungen in der Pentapolis haben wir das um 260 verfaßte trinitarische Glaubensbekenntnis des Papstes Dionysius von Rom zu verdanken. Darin rechnet dieser «die göttliche Monarchie» zum «ehrwürdigsten Teil der Verkündigung der Kirche Gottes» und schließt, nachdem er den Tritheismus wie den Modalismus verworfen hat: So könne man die göttliche Trinität und die heilige Verkündigung von der Monarchie bewahren[20].

Die Kirchenväter, die in der Linie des Konzils von Nizäa die wahre «Theologie» zum Ausdruck gebracht haben, bekannten sich integral zur Monarchie des Vaters und zur Zeugung eines ihm wesensgleichen Sohnes. Cyrill von Jerusalem spricht in seinen Katechesen oft von der «Monarchie»[21]. Basilius schreibt im Jahre 375: «Wenn man einen Gott von Gott anbetet, bekennt man den Eigencharakter der Hypostasen und bleibt der Lehre von der göttlichen Monarchie treu, ohne deswegen das Mysterium Gottes in mehrere Stücke zu zerreißen, denn in Gott dem Vater und in Gott dem einzigen Sohne sieht man sozusagen nur eine einzige Gestalt, die sich in der Gottheit, die keinen Unterschied kennt, wie in einem Spiegel widerspiegelt.»[22]

Einige Jahre später, im Jahre 380, kann Gregor von Nazianz «von einer Schwierigkeit» sprechen, «die schon seit langem erledigt und vor dem Glauben dahingeschwunden ist»; man könne nämlich die «Polyarchie» meiden, indem man die volle Konsubstantialität der Hypostasen des Sohnes und des Geistes bejaht[23]: «Es gibt drei letzte Meinungen von Gott: die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie (...) Wir bekennen uns zur Monarchie – freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit (...), sondern zu einer Monarchie, die durch die gleiche Würde der Natur nach, die Übereinstimmung des Wollens, die Identität der Bewegung und die Rückkehr zur Einheit derer, die aus ihr stammen, konstituiert wird.»[24] Eusebius hingegen behielt die «Monarchie» dem Vater vor. Eine noch topischere Kritik: Gregor sagt, die göttliche Monarchie habe in den irdischen Wirklichkeiten keine Entsprechung[25]. So spricht er sich dagegen aus, daß man die Monarchie des Kaisers mit der Gottes in Verbindung bringt.

Was die theologisch-politische Sicht des Römischen Reiches betrifft, so sahen die griechischen Kirchenväter dessen Verbindung mit der Kirche in der Linie der biblischen Theokratie und in der vom Konzil von Chalzedon vertretenen christologischen Perspektive der Vereini-

gung der beiden Naturen[26]. Sie haben sich so vor einer Vergöttlichung des Reiches gehütet. Vor allem aber war es Augustinus, der in einer großartigen Synthese gegen Eusebius Stellung nahm[27].

Die Kritik Augustins bezieht sich zunächst auf die Idee des (Römischen) Friedens. Während Eusebius und selbst Ambrosius die Verheißung von Ps 45,10 («auferens bella usque ad fines terrae») in der Pax Romana verwirklicht sahen, gingen nach Ansicht Augustins die Kriege weiter und gab es solche selbst unter Augustus[28]. Die Reichseinheit unter der Pax Augustana war dem Christentum nicht nur förderlich. Gewiß ist sie in der Zeit und vorläufig der Lebensrahmen der Civitas Dei[29], aber sie förderte auch die Ausbreitung des Unglaubens[30]. Der Friede ist eine geistige Wirklichkeit, die von der Stellungnahme des Menschen für oder gegen Gott abhängt, und dies gehört zum Bereich der Kirche[31]. Augustinus kritisiert die imperialistische Anmaßung Roms: die *«dominandi libido»*[32]. Das irdische Rom ist Babylon; es kann eine *«mala civitas»* sein [33].

Eusebius sah das Reich Gottes schon auf Erden verwirklicht, verwirklicht als in gleichsam seinem Abbild im Römischen Reich und in der Herrschaft Konstantins[34]. Er ließ die Kirche so sehr im christlichen Reich aufgehen, daß er beide kaum noch auseinanderzuhalten vermochte: Konstantin war ihm zufolge Bischof für die *«exteriora»* der Kirche...[35] Nach Augustinus besteht ein Gegensatz zwischen einer himmlischen Civitas Dei, wovon der Leib der Kirche der Teil ist, der noch auf Erden dahinpilgert und in der Verbannung weilt, und der Civitas terrena, worin die Bürger der Civitas Dei und der Civitas des Bösen miteinander vermischt sind; sie ist im Gegensatz zu dem, was Eusebius sagte, nicht ein Bild des himmlischen Jerusalem.

Das weitere Schicksal dieser Themen

Die Kaiseridee und selbst das Idealbild des Römischen Reiches setzten sich im Geist der Herrscher nicht nur in Byzanz, sondern auch im Abendland fest – denken wir an Karl den Großen und die Karolinger, an die Sachsenkaiser und die Ottonen im zehnten Jahrhundert, an die beiden Friedriche im 12. und 13. Jahrhundert. Es gibt nur ein Reich; es hat Anspruch darauf, das einzige, universale Reich zu sein; es ist ein irdisches Abbild des Reiches Gottes und Christi. Der Kaiser ist ein Abbild Gottes und dessen Statthalter, um die Welt in Richtung auf das Heil hin zu regieren[36].

Die große Theologie Augustins selbst ist in einen «politischen Augustinismus» umgeschlagen, d.h. in das Bestreben, das Ideal der Civitas Dei in die politische Wirklichkeit umzusetzen[37]. Dies ist zum Teil in Entsprechung zu Augustinus, zum Teil aber in einer Abart geschehen, die infolge eines von Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla inspirierten Moralismus seinem Denken untreu geworden ist. Der politische Augustinismus stellt eine Form von politischem Monotheismus und politischer Theologie dar. Er ist weniger metaphysisch als die Theologie des Eusebius; er ist mehr sittlich ausgerichtet und hat eine ganze Reihe von «Fürstenspiegeln» hervorgebracht; einet der letzten war die 1709 veröffentlichte «Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte» Bossuets.

In der heutigen Zeit hat ein politischer Monotheismus kaum mehr eine Chance außer vielleicht in einer eigenartigen Form im gegenwärtigen Wiederaufleben des Islam. In den europäischen Ländern lebte er in Bastardform in einer paternalistischen Ideologie auf sozialem Gebiet irgendwie weiter. Diese fand sogar im Ideal eines guten Regierens Ausdruck, das gewisse päpstliche Dokumente des 19. Jahrhunderts vorlegten. Heute sieht man klarer, daß zwar die heiligste Dreifaltigkeit Ursprung und Modell der Anthropologie und selbst der menschlichen Gesellschaft und der Kirche ist, aber nur dann, wenn man sie nach der Fülle eines konsubstantiellen Lebens der drei «Personen» nimmt und ganz besonders dann, wenn man eine Pneumatologie entwickelt, die in dem, was H. Mühlen einen prätrinitarischen Monotheismus nennt[38], allzuoft vergessen wurde.

[1] E. Peterson, Göttliche Monarchie: Theol. Quart. 112 (1931) 537–564; Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig 1935 – das zweite Jahr des Naziregimes!); nachgedruckt in: Theologische Traktate (München 1951) 45–158 (wonach wir zitieren). H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert (Zollikon/Zürich 1947); A.A.F. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Drei Bände (Tübingen 1959 und 1969); F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds. Zwei Bände (Washington 1966).

[2] Eusebius, Kirchengeschichte V, 18, 4.

[3] So Tatian (Or. adv. Graecos 14,29), Pseudo-Justin (Cohort. ad Graecoss 17) und später Theodoret (Graec. affectionum curatio, sermo 3).

[4] Origenes, Contra Celsum VIII, 35.

[5] A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums. I (Leipzig 1924) 231f.

[6] Contra Celsum III, 30 (Koetschau 158); Comm. in Mat. 24,37. Vgl. auch In Psalm. II,9; XLV, 9–10; LXXI, 6–8: Ein geeintes Reich ist für die christliche Mission notwendig.

[7] Demonstr. evang. III, 2, 37 und 7,30–35.

[8] Op. cit. VII,3. R. Farina (Anm. 10) 150.

[9] R. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 241 f in bezug auf das Wissen um seine Sendung; 356f in bezug auf die Benennungen Gottes.

[10] Darüber gibt es zahlreiche Studien. Vgl. R. Farina, L'Impero e l'Imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo (Zürich 1966).

[11] Laus Constantini VII, 12 (Heikel 215).

[12] Tertullian, Adv. Praxean 3 (Kroymann 230).

[13] Apologeticus 27 (PG 30, 865). Vgl. P. Beskow, Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church (übersetzt von E. J. Sharpe) (Stockholm 1952) 269–275: The Arians and the Kingship of Christ.

[14] Eusebius, Eccl. Theol. II,7,1 (Eusebius Werke II, 104).

[15] Ebd. II, 7, 16. Eusebius denkt, die Menschheit Christi sei in der Herrlichkeit vom göttlichen Leben verschlungen worden. Darum kann es kein Bild des verherrlichten Christus geben: Brief an Constantia (PG 20, 1545–1549). Eine Idee, aus der die Ikonoklasten Profit schlagen werden.

[16] Adv. Praxean c. 8 (Korymann 239): «deus ex unitate Patris» (c. 10, 263).

[17] S.. Basilius, Hom. 24, 4 (PG 31, 605); S. Gregorius Naz., Oratio II,38; XX, 6 (PG 35, 445 und 1072 C); S. Augustinus, De Trinitate IV, 20, 29 (PL 42, 908): ein oft und noch von Leo XIII. (Enzyklika «Divinum illud munus», 9. Mai 1897: D.-Sch. 3326) angeführter Text. Augustinus insistiert auch auf seinem «principaliter»: De Trin. XV, 17, 29 und 26, 47 (col. 1081 und 1095). Die Arianer behaupteten: Einzig der Vater ist *ánarchos*, ursprungslos, anfangslos. Die Unklarheit mußte behoben werden: Der Sohn ist zwar anfangslos, aber nicht ursprungslos. Vgl. S. Gregorius Naz. Oratio XX, 6 und XXV (PG 35, 1072 C und 1220); XXX, 19 und XXXIX, 12 (36, 128 und 348).

[18] S. Gregorius Nyss., Adv. Eunom. I (PG 45, 416 C); S. Maximus Conf., Brief an Marinos (PG 91, 136); S. Johannes Damasc., De fide orthod. I, 8 und 12 (PG 94, 832 und 849).

[19] Origenes, In Ioann. II, III, 20 (Sources Chrét., 121); S. Athanasius, Contra Arianos I,19 (PG 25, 52); S. Basilius, Hom. contra Sabell. 4 (PG 31, 609); S. Cyrillus Alex., In Ioann. I, c. 1 (PG 73, 25); Dionysius, De div. nomin. II, 7 (PG 3, 645 B); S. Joannes Damasc., De fide orth. I, 12 (PG 94, 848). Das elfte und das sechzehnte Konzil von Toledo haben den Vater «fons et origo totius divinitatis» genannt (D.-Sch. 525, 568).

[20] Athanasius, De decr. Nic. syn. 26 (D.-Sch. 112).

[21] Cat. IV, 6; VII, 1; XVII, 2 (PG 33, 461, 665, 909).

[22] De Spiritu Sancto 18, 45 (PG 32, 149 B; Übers. B. Pruche); vgl. 18, 47 (153 BC).

[23] Oratio XXXI, 13 (PG 36, 148).

[24] Oratio XXIX, 2 (PG 36, 76 AB); vgl. Poemata dogm. I,3, Verse 79–80 und XXX, Verse 25–26 (PG 37, 414, 509).

[25] Oratio XXXI, 31 (PG 36, 169).

[26] M. Azkoul, Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio according to the Fathers: Theological Studies 32 (1971) 431–464.

[27] Vgl. Chr. Dawson, St. Augustine and his Age: A Monument to St. Augustine. Essays... (London 1930) 11–77; F.E. Cranz, De Civitate Dei XV, 2 und Augustine's Idea of the Christian Society: Speculum 25 (1950) 215–225; Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea: The Harvard Theol. Rev. 45 (1952)47–66; A.A.T. Ehrhardt, a.a.O. (Anm. 1), III, 26–51.

[28] De Civitate Dei III, 30.

[29] De Civ. Dei XV, 4; XIX, 17 und 26.

[30] «Omnes gentes subditae iuri romano in ius romanum confluxerunt, superstitiones communicaverunt, postea inde coeperunt per gratiam Domini nostri Iesu Christi separari...»: En. in Ps. 39, 13 (CCL 38, 435); so im Juli 413.

[31] En. in Ps. 45. Dawson, aaO. (Anm. 27) 74–75.

[32] De Civ. Dei III, 14; V, 12 und 19. Ehrhardt, aaO. (Anm. 1) 41.

[33] De Civ. Dei XVI, 17 und XVIII, 22.

[34] Vgl. in der Vita Constantini III,15 den Bericht über den Empfang, den Konstantin zum zwanzigsten Jahrestag seiner Thronbesteigung den Bischöfen gab: Dörries, aaO. (Anm. 9) 117.

[35] R. Farina, aaO. (Anm. 10), Kap. IX, 236f und Anhang II, 312–319, Episkopos ton ektos.

[36] Ich habe dafür eine Menge von Belegstellen angeführt in: L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 268f, 285, 354. Vgl. insbesondere P.E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio..., zwei Bände (Leipzig-Berlin 1929; Nachdruck 1957); M. Vogelstein, Kaiseridee – Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin (Breslau 1930); E.H. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus: Varia Variorum. Festg. K. Reinhardt (Münster 1952) 169–193; Fr. Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches (Wien/Zürich 1952) 239 (und die entsprechenden Belegstellen im Kommentarband (Stuttgart 1953); O. Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter: Th. Mayer (Hg.), Das Königtum... III (Konstanz 1956) 279–305; Fr. Dvornik, aaO. (Anm. 1).

[37] H.X. Arquillière, L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge (Paris 1934; [2]1955). Moralismus, Fürstenspiegel: vgl. meine Ecclésiologie... (Anm. 36), 298f und Anm. 287.

[38] H. Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen (Paderborn 1971); Morgen wird Einheit sein... (Paderborn 1974); Y. Congar, La Trinité de Dieu et l'Eglise: La Vie spirituelle, Nr. 604, Sept.-Okt. 1974, 687–703; Je crois en l'Esprit Saint. Drei Bände (Paris 1979–1980).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

1904 in Sedan geboren; Dominikaner; 1930 zum Priester geweiht. Er lehrt am Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques des Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: La Tradition et les traditions. Zwei Bände (1960 und 1963); L'ecclésiologie du haut moyen âge (1963); L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne = Histoire des Dogmes III/3 (1970); Une, sainte, catholique et apostolique = Die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis IV/1, 357–594 (1972); Ministères et Communion ecclésiale (1971); Un Peuple messianique. Salut et libération (1976); Eglise catholique et France moderne (1978); Je crois en l'Esprit Saint. Drei Bände (1979–1980). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Heinrich Dumoulin

Annäherungen an den «Vatergott» in modernen japanischen Volksreligionen

Der Vatergott ist in der japanischen Religionsgeschichte kein zentrales Thema. Die zwei Hauptgründe dieser Tatsache bringen uns in Berührung mit den zwei großen Religionsströmen, die das religiöse Leben Japans geprägt haben, nämlich mit dem Shintoismus und dem Buddhismus. Der Shinto, wörtlich «Weg der *kami*», wurzelt in archaischen Kulten aus vorhistorischer Zeit, die zu einer Religion mit zentralen Heiligtümern zusammenflossen. Deutlich erkennbar wird die Shinto-Religion in den frühen Geschichtswerken Kojiki (712 n.Chr.) und Nihongi (720 n.Chr.). Allerdings gewinnt um diese Zeit schon die politisch-geschichtliche Tendenz Einfluß und überdeckt teilweise den von der Agrarkultur bedingten matriarchalischen Mythos. Die Shinto-Mythologie erzählt von der Schöpfung. Die Gottheiten betätigen ihre Zeugungskräfte zur Hervorbringung von Welt und Menschen.

Elemente, die zur Vorstellung einer Vatergottheit gehören, fehlen zwar im shintoistischen Mythos nicht völlig, treten aber im Laufe der Geschichte zurück. Der matriarchalische Kult verbindet sich mit dem buddhistischen Einstrom zu jener synkretistischen Mischform, die dem philosophischen Gehalt nach vom Buddhismus, genau gesagt von der monistischen Metaphysik des Mahayana-Buddhismus bestimmt ist. Damit sind wir beim zweiten Grund für das fast gänzliche Fehlen einer Vatergottheit in der japanischen Religionsgeschichte. Der Buddhismus, die geistig führende Religion Japans, kennt von seinen Anfängen her durch alle Entwicklungsphasen hindurch weder Schöpfung noch Vatergottheit. Dies gilt auch für die vom Buddhismus inspirierten modernen japanischen Volksreligionen. Annäherungen an Vorstellungen von einer Vatergottheit finden sich nur in den eindeutig nichtbuddhistischen Religionsbewegungen, die seit dem 19. Jahrhundert aufkamen und während der letzten Jahrzehnte viel Aufsehen erregten. Religionswissenschaftler entdeckten in diesen Religionen sogar monotheistische Tendenzen. Das göttliche Wesen erscheint nicht selten als «Vater» oder als «Eltern» und ist Gegenstand kindlicher Verehrung.

Doch muß davor gewarnt werden, das Wort «Vater» im Text einer modernen japanischen Volksreligion als Beweis einer echten Vatergottheit anzusehen. Die Gottesvorstellung dieser Religionen ist, im Gesamtkontext gesehen, fast ausnahmslos ungenau; in ihr finden sich oft mit einem Vatergott unvereinbare Kategorien. Naturalistischer Pantheismus ist kaum je völlig ausgeschlossen. Schöpfung wird meistens als physisch reale Zeugung verstanden. Hinzu kommt eine Schwierigkeit aus dem japanischen Sprachgebrauch. Das in vielen Fällen verwandte Wort «*oya*» kann sowohl «Eltern» als auch nur «Vater» oder nur «Mutter» bedeuten. Eine Untersuchung der jeweiligen Bedeutung kann nicht immer zum gewünschten Ergebnis führen, weil die Religionen selbst wenig Interesse an der Beseitigung der Mehrdeutigkeit zeigen. Das Moment der Vatergottheit bleibt in der Gottesvorstellung meistens undeutlich, es zeigt sich klarer in der antwortenden Haltung der Gläubigen. Wir erwägen im folgenden einige Beispiele.

In der Kurozumi-Religion, gegründet im 19. Jahrhundert durch den Shinto-Priester Munetada Kurozumi, steht die Sonnengöttin Amaterasu im Mittelpunkt des Kultes. Die religiöse Lehre, angereichert durch chinesische Spekulationen über die polaren Kräfte von Himmel und Erde, bleibt dem Shinto-Mythos verpflichtet. Der Mensch steht in einer Kindesbeziehung zur Gottheit. Deshalb die Mahnung: «Kinder, vom allmächtigen Gott hervorgebracht, betrübt nicht das Herz eures Vaters!»[1]

Die ebenfalls ins 19. Jahrhundert zurückreichende Konkō-Religion verehrt als höchstes Wesen den Metallgott Tenchikane-no-kami, eine aus altem Volksglauben stammende gefürchtete Gottheit. Wilhelm Gundert faßt ihn als männlich auf und übersetzt seinen Titel «Ō-oya-gami» mit «Großer Vater-Gott»[2]. Die Konkō-Religion betont die von menschlicher Seite geforderte Kindeshaltung: «Unser Gott, der Metallgott, ist Vater aller Menschen. Wir sind alle *ujiko*, Söhne unseres Vaters, und werden durch Gottes Gnade erhalten. Wir können ohne Gott nicht leben... Unsere Verwirrung entsteht durch unsere Unkenntnis der Natur der Dinge, unser Leiden in diesem Leben liegt in der Unkenntnis. Unser

Leiden ist auch Gottes Leiden, unsere Erlösung ist Gottes Freude...» Dieser beeindruckende Text berührt die Idee des Leidens Gottes, die dem japanischen evangelischen Theologen Kazuo Kitamori bei seiner Interpretation des Christentums hilft[3]. Man hat den monotheistischen Zug der Konkō-Lehre auf christlichen Einfluß zurückzuführen versucht, ohne indes Beweismaterial beibringen zu können.

Die von der Konkō-Religion abhängige Ōmoto(=«Große Grundlage»)-Bewegung entwickelte ähnliche Gedanken. Zur Gruppe der Ōmoto-Sekten zählt die von Masaharu Taniguchi im Jahre 1930 gegründete, heute zahlenstarke Religion Seichō no Ie, in der sich vielerlei Elemente mischen. Diese Religion, die Schönheit über Sittlichkeit stellt, spricht von den Menschen als «Söhnen Gottes». Der Mensch ist mit unbegrenzten Kräften begabt, die ihm vom Schöpfergott zufließen.

Noch entschiedener stellt PL Kyōdan («Religionsgemeinschaft vollkommener Freiheit» [PL = Perfect Liberty]), ebenfalls von der Ōmoto-Bewegung inspiriert, inspiriert, das Künstlerische und Schöpferische in den Mittelpunkt. Alles Schöne ist Ausdruck Gottes. Die Gläubigen beginnen den Tag mit dem Morgenhymnus: «Geboren als Kinder Gottes in der schönen Welt...»[4] In der Gottesvorstellung der Sekte meldet sich ein pantheistisches Lebensgefühl: «Diese Macht der großen Natur, eine geistige Macht, die den Springquell von Leben und Tätigkeit nicht nur der Menschen, sondern aller Dinge bildet, wird Gott genannt.»[5] Der bevorzugte Gottesname Mi-oya Ō-kami findet sich nicht in shintoistischen Quellen, er gleicht dem der Tenri-Religion.

Die Tenri-Religion verdient stärkere Beachtung, nicht nur wegen ihrer relativ großen Bedeutung im Spektrum der aktiven japanischen Religionen, sondern auch wegen der theologischen Ausformung ihrer Lehre. Die heiligen Schriften von Tenri beruhen auf Offenbarungen der ekstatischen Stifterin Miki Nakayama (1798–1887) und enthalten die grundlegende Lehre in mythisch-symbolischer Bildsprache. Spätere Generationen bemühten sich um die begriffliche Klarstellung. Eine Zusammenfassung aus der Periode Showa, Shōwa Kyōten (1949), bietet die heute verbindliche Lehre.

Die Gotteslehre der Tenri-Religion gipfelt in der Vorstellung vom «Elterngott» oder der «Elterlichen Gottheit», japanisch *oyagami*. Die Übersetzung «Eltern» ist durch den Sprachgebrauch der offiziellen Tenri-Instanzen sichergestellt[6]. Oyagami wird in der Tenri-Religion mit Tsuki-hi («Mond-Sonne») identifiziert, einer Entsprechung des symbolischen Urpaares von Himmel und Erde. «Die Menschen empfangen ihr Leben aus der Umarmung von Himmel und Erde», heißt es in einer Offenbarung der Stifterin. Und der Gottheit ist das Wort in den Mund gelegt: «Nach dem Urbild des Himmels und der Erde schuf ich Mann und Frau.»[7] Gemäß dem Schöpfungsbericht der Tenri-Lehre ging bei der Erschaffung Tsukihi in Izanagi und Izanami, das aus dem Shinto-Mythos bekannte Urelternpaar, ein. Das heißt, Oyagami ließ als Tsukihi durch die Ureltern Welt und Menschen zeugen. Er ist der Erschaffer und Erhalter, Izanagi und Izanami dienen als Werkzeuge.

Die heutige offizielle Tenri-Lehre betont den Unterschied vom shintoistischen Mythos besonders dadurch, daß sie die Elterngottheit Oyagami klar von den mythischen Werkzeugen trennt. Auch die modernen Tenri-Theologen bemühen sich, die Distanz der Tenri-Lehre von der polytheistisch-pantheistischen Schöpfungsmythologie des Shintoismus zu verdeutlichen[8]. Trotz der unzureichenden Gottesvorstellung ist es wohl möglich, daß Tenri-Gläubige Oyagami in einer Weise auffassen, die Vorstellungen eines Vatergottes nahekommen. Das Wort «*oya*» bedarf wie der philologischen so auch der psychologischen Untersuchung, um zu wissen, welchen Klang es im religiös verlangenden Herzen des Japaners weckt.

Die gläubige Antwort an Oyagami ist der Kern der religiösen Praxis von Tenri. An Oyagami glauben, heißt sich als Kind des Elterngottes wissen. Das Menschenleben gründet nach der Tenri-Lehre in der elterlichen Liebe von Oyagami, die sich tausendfach kundtut. Die heiligen Schriften schildern anschaulich die Liebesbeweise der Elterngottheit. Der Anthropomorphismus dieser Lehrstücke wird durch die Aussage gemildert, daß Oyagami den Menschen zu seiner geistlichen Reife und zum glücklichen, frohen Leben führt.

Ein spezifisch väterliches Moment wird im Elterngott Oyagami nicht deutlich. Es bleibt zweifelhaft, ob ein solches überhaupt in einer japanischen Religion zum Tragen kommt. Die japanische Religiosität ist vom Mütterlichen her geprägt, wie der berühmte katholische Romanschriftsteller Shusaku Endo oft hervorgehoben hat. In seinem Essay «Das Mütterliche» erzählt

er, wie Christen während der Verfolgungszeit vor dem Kultbild der Mutter beteten.

Wir konnten in japanischen Volksreligionen nur schwache Annäherungen an das Vaterbild Gottes erkennen. Vielleicht vermittelt dieser kurze Beitrag ein Verständnis für ein ernstes Problem der Inkulturation des Christentums in Japan.

[1] Zitiert von H. Thomsen in: The New Religions of Japan (Rutland, Vermont/Tokio 1963) 65.

[2] Siehe Janapnische Religionsgeschichte (Tokio 1935) 137, 141.

[3] Deutsch: Theologie des Schmerzes (Göttingen 1972); Zitat bei Thomsen aaO. 74.

[4] Bei Thomsen, aaO. 187. 5.

[5] AaO. 190.

[6] Siehe auch zum folgenden die ausgezeichnete Monographie von J. Laube, Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō (Wiesbaden 1978) 3; ferner den Artikel Oyagami im Lexikon Tenrikyō Jiten (Tenri 1977) 145f.

[7] Zitate bei Laube, aaO. 112.

[8] Aufschlußreich ist die Darstellung einzelner Tenri-Theologen sowie des Standes der Tenri-Theologie von Laube, aaO. 130–154. Vgl. dazu den Art. des Lexikons (Anm. 6); dieser nimmt die theologische Spekulation über eine dialektische Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung nicht auf.

HEINRICH DUMOULIN

1905 im Rheinland geboren. Jesuit. 1933 zum Priester geweiht. Seit 1935 in Japan. Er studierte japanische Religionsgeschichte an der Universität Tokio (Dr. Litt.), lehrte Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1976 Professor em. der Sophia-Universität. Verfasser einer Geschichte des Zen-Buddhismus (deutsch im Francke-Verlag, Bern 1959, englisch bei Pantheon Books, New York 1963), einer Übersetzung des Zen-Textes Mumonkan aus dem Chinesischen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975), Herausgeber und Mitarbeiter des Sammelwerkes «Buddhismus der Gegenwart» (deutsch im Herder-Verlag, Freiburg 1970, englisch bei Macmillan, New York und London 1976). Außerdem Veröffentlichungen in deutscher, englischer und japanischer Sprache. Anschrift: S.J. House, 7 Kioicho, Chiyoda-Ku, Tokyo 102, Japan.

Biblische und systematische Zugänge

Claude Geffré

«Vater» als Eigenname Gottes

Der denkwürdige Gegensatz zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist fast zu einem Gemeinplatz geworden. Die Hellenisierung des Christentums datiert nicht von heute. Aber seitdem Heidegger die gegenseitige Beeinflussung des Seinsbegriffs und des Gottesbegriffs in der onto-theologischen Erörterung aufwies, steht die christliche Theologie einer neuen Situation gegenüber.

Ich will damit sagen, daß wir uns nicht mehr damit zufriedengeben können, die Debatte um den Konflikt zwischen natürlicher und dialektischer Theologie ewig weiterzuführen. Wie in der Philosophie, so hat sich auch in der Theologie das Landschaftsbild verändert. Die Krise der Metaphysik hat – das muß man sehr wohl sehen – nicht notwendig zum logischen Positivismus geführt. Ein Autor wie E. Levinas schlägt zum Beispiel zur ausschließlichen Herrschaft des griechischen *logos* eine Alternative vor, indem er im ethischen Bezug zum anderen einen «Raum der Transzendenz» aufzuzeigen versucht. Und die Krise der metaphysischen Theologie hat sich nicht notwendig zu einem biblischen Fundamentalismus hin entwickelt. Bei der gegenwärtigen Bedrängnis des Theismus ist in der Theologie eine «Konzentration auf die Christologie» festzustellen. Doch verzichtet sie deshalb nicht darauf, das *Sein* Gottes zu bedenken. Vielmehr versucht sie es gleichsam von vorn, indem sie zeigt, daß zwischen der trinitarischen Theologie und dem Kreuz Jesu eine unlösbare Einheit besteht.

Die traditionelle Theologie hatte es als ihre Aufgabe angesehen, den Gott der Philosophen mit dem Gott der Bibel in Einklang zu bringen. Dabei lief sie oft Gefahr, den Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, seiner Eigentlichkeit zu berauben. Anderseits ist es aber wahr, daß der Gott der Vernunft und der Gott des Glaubens nicht völlig auseinandergehalten werden können, wie es die dialektische Theologie in der Nachfolge Pascals und Kierkegaards versucht hatte. Der Gott, der sich in der Geschichte offenbart, ist auch der Grund alles geschaffenen Seins. Es ist derselbe Gott, der auch durch die Vernunft erreicht wird; selbst wenn es sich um einen *unterschiedenen* Gott handelt, so ist es doch kein *anderer* Gott. Gewisse Theologen, wie etwa Hans Küng, schlagen vor, eine *Aufhebung* des Gottes der Philosophen im Gott der Bibel durchzuführen[1]. Aber wie soll man das verstehen? Unbeschadet der Ernsthaftigkeit der Verneinung in dieser dialektischen Aufhebung ist das doch wohl auch wieder nur ein Kniefall vor einer «Versöhnung» voller Doppeldeutigkeit.

Ich ziehe den entschlossenen Gedankengang E. Jüngels vor, der erklärt: «Abschied vom ‹Gott der Philosophen› ist also alles andere als Abschied von der Pflicht, Gott zu denken.»[2] Es ist sogar die geschichtliche Aufgabe der Theologie, die christliche Gottesvorstellung mit noch größerer wissenschaftlicher Strenge durchzuarbeiten, als es die Philosophie mit ihrer Gottesidee tat. Die Anerkenntnis des Zusammenbruchs der metaphysischen Erkenntnis Gottes führt uns darum in keiner Weise dahin, das *Bedenken* Gottes durch ein *Glauben* und letzten Endes durch ein *Tun* zu ersetzen. Es geht darum, das, was wir von der Offenbarung her glauben, zu *denken*. Um zu einem wirklich christlichen Gottesbegriff zu gelangen, müßte im besonderen darüber nachgedacht werden, in welchem Maße es möglich ist, Gott und die Vergänglichkeit[3] in einem zu denken. Genau das ist der metaphysischen Überlegung unmöglich, denn eine positive Kenntnis dessen, was vergeht und stirbt, ist ihr nicht zugänglich.

In diesem kulturellen und theologischen Kontext muß man den Sinn meines Beitrags zum allgemeinen Thema dieses Heftes über Gott den Vater verstehen. In dem mir zugewiesenen, begrenzten Rahmen ist es nicht möglich, das Problem der Anwendung des Namens «Vater» auf den Gott der Christen in seinem Unterschied zum Gott der Philosophen mit aller ihm gebührenden Wissenschaftlichkeit und Strenge des Denkens zu behandeln. Ich werde mich nach einem kurzen Hinweis auf die biblische Offenbarung Gottes des Vaters damit begnügen, zwei Forschungsrichtungen vorzuschlagen. Jedesmal wird es sich um den Aufweis handeln, daß der Name «Vater» am geeignetsten ist, die *Neuheit* des Gottes Jesu deutlich zu machen, und dies nicht nur in Beziehung zum Gott der Griechen, sondern auch zum Gott der Juden. Ist das nicht auch die eingestandene Absicht, des heiligen Paulus, wenn er der *Weisheit*, die die Griechen suchen, und den *Zeichen*, die die Juden erbitten, die Sprache des Kreuzes als letztes, äußerstes Wort entgegensetzt, in dem Gott sich zu erkennen gibt?

I. Die biblische Offenbarung Gottvaters

1. Zunächst muß bemerkt werden, daß es abwegig wäre, im Namen «Vater» den bezeichnenden Zug des Gottes Israels im Unterschied zum göttlichen Urprinzip des griechischen Denkens zu suchen (möge es sich nun um das Gute Platons, um den ersten Beweger Aristoteles' oder um das Eine Plotins handeln). Der Gott Israels ist gewiß der persönliche Gott *par excellence*, der lebendige Gott, der ganz Andere und der ganz Nahe in einem. Was aber sehr verwundert, das ist das Zögern des biblischen Denkens, Gott Vater zu nennen, während diese Bezeichnung doch im alten Orient durchaus geläufig und sogar banal war.

Die Vaterschaft Gottes im biblischen Sinn ist im Unterschied zu den heidnischen Mythen von einer Zeugungsgeschichte der Götter der Idee einer Zeugung vollkommen fremd (vgl. den durchaus eigentümlichen Sinn des Zeitwortes *bara* zur Bezeichnung des Schöpfungsaktes). Gott wird Vater genannt in bezug auf eine Tat der Erwählung, die selbst wieder untrennbar ist von seinem geschichtlichen Eingreifen zugunsten seines Volkes. Gott ist der Vater Israels. Er ist nicht der Vater der Menschen. «Das entscheidend Neue dabei ist, daß die Erwählung Israels zum Erstgeborenen *in einem geschichtlichen Akt*, nämlich beim Auszug aus Ägypten, sichtbar geworden ist. Diese Verbindung der Vaterschaft Gottes mit einer geschichtlichen Tat bedeutete eine tiefgreifende Umgestaltung des Vaterbegriffes.»[4]

In den in der Theologie der geschichtlichen Überlieferungen (vgl. von Rad) enthaltenen Berichten ist der Gott Israels eher ein Befreiungsheld, ein Gott der Tat, als ein Vater. Diese Zurückhaltung der Hebräer hinsichtlich der Vatergestalt und ihre absolut transsexuelle Auffassung der göttlichen Vaterschaft mahnen uns, dieses Symbol nicht mit ausschließlich männlichen Zügen auszustatten, entsprechend gewissen gegenwärtigen Untersuchungen, die mit Recht gegen allzu männliche oder sogar paternalistische Darstellungen reagieren.

Paul Ricœur meint nicht ohne Intuition, man müsse die Gestalt des Vaters zunächst einmal einfach ausschalten, gleichsam auf den Nullpunkt bringen, um es dann wagen zu können, Gott als «Vater» anzurufen[5]. Das beginnt schon bei den Propheten (Hosea, Jeremia, Tritojesaja). Dann ist aber der Vatergott nicht mehr nur der Ahnherr, die Ursprungsgestalt. Er ist der Vater einer neuen Generation, eines neuen Bundes. Trotzdem wird Gott nur im uneigentlichen Sinne als Vater *angerufen*: «Denn ich dachte, du würdest mich ‹Mein Vater› nennen und niemals mich verlassen» (Jer 3,19). Gott ist der Vater, der die Treulosigkeiten seines Volkes Israel verzeiht. Und um zu vermeiden, daß die Vatergestalt mit der eines Erzeugers oder eines Beherrschers verwechselt wird, ist sie bei Hosea durch eine andere Gestalt aus dem Kreis der Verwandtschaft ergänzt, die des *Gatten*.

2. Das Neue Testament legt Jesus ständig das Wort «Vater» in den Mund (70 mal). Es ist hier nicht der Ort, das erneut zu untersuchen[6]. Ein Punkt aber verdient besonders erwähnt zu werden. Wir meinen die enge Verbindung zwischen Jesu Betonung der Vaterschaft Gottes und der Ankündigung des kommenden Reiches (vgl. die Vaterunserbitten). Jesus verkündet keinen anderen Gott als den des Bundes. Aber im Unterschied zu Johannes dem Täufer erstreckt sich für ihn die Vaterschaft Gottes auch auf die Bösen und Gottlosen. Gott ist der Vater der Verirrten (vgl. das Gleichnis vom verlorenen Sohn). Daß Gott der Gott der Gnade ist, eher als der Gott des Gesetzes, das ist im Blick auf den Gott Israels eine wahre Wende. Die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk gewährleistet das Heil nicht; Heil ist erst in der Zugehörigkeit zum kommenden Reich. Und da man in dieses Reich nach Art eines Kindes eintritt, ist der bevorzugte Name, mit dem man fortan Gott anrufen soll, Vater. Übrigens müssen alle neutestamentlichen Texte, die uns von der väterlichen Vorsehung Gottes sprechen, der da die Sonne aufgehen läßt und regnen läßt über Gute und Böse und Sorge trägt für die Vögel des Himmels und die Blumen des Feldes, in Hinsicht auf die eschatologische Nähe des Reiches Gottes interpretiert werden. Das allein genügt schon, uns die Distanz zwischen der metaphysischen Idee von einem Gott der Vorsehung und der jüdisch-christlichen Offenbarung Gottvaters klarzumachen. Man kann nach der Bemerkung W. Pannenbergs die Weisheitsrede Jesu und seine eschatologische Verkündigung nicht gegeneinander ausspielen: «Gerade die eschatologische Nähe der Gottesherrschaft erschließt erst die Nähe Gottes zum Menschen wie zu allen Geschöpfen überhaupt und deckt damit die ‹natürliche› Bestimmung des menschlichen Daseins auf.»[7]

3. Die Hinbewegung von der Benennung zur Anrufung, die wir schon bei den Propheten beobachtet haben, findet ihre Vollendung in dem Jesus ganz eigenen Gebetsruf *Abba!* Jeremias hat aufgewiesen, daß dieser in der gesamten zeitgenössischen jüdischen Literatur durchaus ungewohnte aramäische Ausdruck nicht nur den kindlichen Gehorsam Jesu zu seinem Vater offenbart, sondern er «stellt sicher eigenste Redewese Jesu dar»[8]. Diese einzigartige Gemeinschaft zwischen Jesus und seinem Vater wird durch das berühmte Logion Mt 11,27 bezeugt («niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn»), ein Logion, dessen Echtheit anzuzweifeln wir keinen Grund haben. Beachtet man übrigens auch noch die sehr klare Unterscheidung Jesu zwischen dem Ausdruck «mein Vater» und dem Ausdruck «euer Vater», den er den Jüngern vorbehält (Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lk 12,32), dann ist man zu der Behauptung berechtigt, Gott habe sich in Jesus als *Vater eines einzigen Sohnes* geoffenbart. Wir stehen also vor einem radikal neuen Abschnitt in der Offenbarung Gottes als Vater. Die Menschen sind Söhne in dem Maße, wie sie an der einzigartigen Beziehung Jesu zu seinem Vater teilhaben. Die Offenbarung der Vaterschaft Gottes an die Menschen ist von der Offenbarung der einzigartigen Sohnschaft Jesu untrennbar. Vaterschaft ist, weil Sohnschaft ist. Und Sohnschaft ist, weil durch die Gabe des Geistes Gemeinschaft mit dem einzigen Sohn besteht: «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater» (Gal 4,6).

II. Von der Zueignung zur Anrufung

Wir konnten in der Bibel schon eine Bewegung von der Bezeichnung Gottes als Vater zu seiner Anrufung hin feststellen. In ähnlicher Weise kann man ein Aufspüren des Eigennamens Gottes im Bereich seiner allgemeinen Benennung erkennen. Wir meinen die ganze Entfernung zwischen dem allgemein üblichen Gottesnamen «El», von der Septuaginta meistens mit *Theos* wiedergegeben, und der unaussprechlichen Nennung Gottes als *JHWH*. Diese Anzeichen ermächtigen uns, darüber nachzudenken, was denn die philosophische Rede über Gott von der religiösen Sprache trennt. Das metaphysische Denken kann Gott eine Anzahl Namen *zueignen*. Aber nur Gottes Offenbarung seines eigenen Namens selbst erlaubt uns, ihn als solchen anzurufen.

Der Eigenname bezeichnet nicht die eine oder andere Eigenschaft, sondern die Person selbst in ihrer Unrückführbarkeit auf anderes als sie. Eigentlich bedeutet mein Name nichts, er gestattet mir aber, mich als «Ich» auszusagen; er erlaubt mir, in dem *erkannt* zu werden, was mich von den anderen unterscheidet. Mit anderen Worten: es gibt keinen Eigennamen außerhalb eines Zwiegesprächs.

Der Gottesname Vater ist, wie wir gesehen haben, keine ausschließliche Eigentümlichkeit des Judenchristentums, im Unterschied zum Tetragramm, einem eigentlichen Privileg Israels. Es handelt sich um eine menschliche Darstellungsweise Gottes (nach Hegel gehört sie zu dem, was man den «naiven Glauben» nennt). Aber von dem Augenblick an, da wir glauben, daß Gott sich selbst als Vater geoffenbart hat, schafft er den Menschen zu einem Gesprächspartner um, der die Macht besitzt, unter diesem Namen «Vater» das unaussagbare «Du» Gottes auszusprechen. Indem wir Gott «Vater» rufen, bezeichnen wir nicht diese oder jene göttliche Eigenschaft, sondern wir drücken symbolisch die zwischen Mensch und Gott bestehende gegenseitige Erkenntnis und Anerkenntnis aus. Man muß sogar mit A. Vergote sagen, daß der Gott zugeschriebene Name Vater etwas anderes ist als ein Symbol. Das Symbol drückt stets eine Überdeterminierung eines gegebenen Sinnes aus, in dem Maße, wie sich ein zweiter Sinn auf der Grundlage eines ersten Sinnes erhebt. «Der Vatername Gottes aber gehört, so unerschöpflich auch sein Sinn sein mag, nicht in die Liste der überdeterminierten Begriffe. Wenn der Mensch Gott Vater nennt im vollen Sinn des Wortes, dann meint er das in einem klaren Sinn, der nicht auf einen höheren, zweiten Sinn verweist. Das kommt daher, weil hier dieser Begriff nicht in den Bereich eines bezeichnenden Gedankens, sondern eines anerkennenden Wortes gehört.»[9]

Das durchaus Eigentümliche des Namens Vater bestätigt uns, daß er der *ursprünglichen* Sprache über Gott angehört in ihrem Unterschied zur spekulativen Sprache der Zueignung, sei es der philosophischen oder der theologischen Sprache, solcher sogar, die Aussagen anführt wie: Gott ist einfach, vollkommen, gut, unveränderlich, unendlich, allmächtig usw. Wir stehen hier vor dem vollen Unterschied zwischen dem religiösen Sprechen, das ein Anrufen ist, und dem philosophischen Sprechen in Zueignung, das in intellektuellem Zusammenfügen wächst und wo Gott als Subjekt einer gewissen Anzahl von Prädikatsaussagen erscheint.

Ein Nachdenken über den Vaternamen stellt also in aller Schärfe das Problem der gegenseitigen Beziehungen zwischen den persönlichen Namen des biblischen Gottes und den Attributen des mit dem absoluten Sein oder dem Ursprungsprinzip gleichgesetzten Gottes. «Vielleicht muß man so hart wie möglich die These aufstellen, daß das höchste Sein und Gott zwei verschiedene Wirklichkeiten sind, und daß die Götzendienerei auch die größten Denker bedroht (Heidegger, aber auch den heiligen Thomas von Aquin), sobald eine Ineinssetzung jener beiden Wirklichkeiten in die Nähe rückt.»[10] Es ist auffallend, daß der Name Vater unter den in den klassischen Traktaten über die göttlichen Namen erwähnten Benennungen überhaupt nicht mehr auftaucht. Wenn man in bezug auf Gott von *Eigenschaften* spricht, läuft man immer Gefahr, von einer Eigentümlichkeit zu reden, die er mit anderen Wesen gemein haben könnte (Karl Barth zieht es vor, von den *Vollkommenheiten* zu sprechen, was die Eigenart des göttlichen Seins besser zum Ausdruck bringt[11]). Darum unterläßt es auch Dionysius der Aeropagite nicht, die Unangepaßtheit der Gottesnamen zu korrigieren, indem er die Verneinung ins Absolute hebt. Letztlich erklärt er Gott als den *Unnennbaren*, um die Überwesentlichkeit Gottes, die alle unsere Begriffe zuschanden macht, rein zu bewahren.

Stehe es nun mit dem Korrektiv der *via negationis* wie es wolle, jedenfalls beweist die durch Pseudo-Dionysius innerhalb der christlichen

Theologie in die Wege geleitete Denkströmung die Kraft des menschlichen Wissens in seinem Willen, durch ein Begreifen Gottes als höchsten Wesens über das Göttliche zu verfügen. Wenn nun dieses höchste Wesen die Gestalt einer *Causa sui* annimmt, dann kann man sich wirklich fragen, ob das menschliche Wissen hier nicht den Götzendienst zur Vollendung getrieben hat. Und auch die Ersetzung des metaphysischen Wissens durch das transzendentale ändert im Grunde nichts an der Hybris der menschlichen Erkenntnis in ihrem Willen, das Göttliche in den Griff zu bekommen. Immer steht hier das «*cogito*» am Ursprung der Nennung Gottes. Nun entspricht aber der Selbstbezeichnung Gottes als Vater zuallererst das *Hören* des Menschen, die Zustimmung zu einem Namen, ohne sich vorher selbst einen Sinn zusammenzustellen. Es ist also allen Ernstes erlaubt, sich zu fragen, ob der philosophische Theismus sich anmaßen kann, anderes ins Werk zu setzen als ein anonymes Göttliches. Sogar Rahner ist nicht der Meinung, das metaphysische Wissen könne dem persönlichen Gott des Glaubens begegnen. Wenn eine Theologie möglich ist, eine Theologie, die bis zu einer gewissen Objektivierung Gottes schreitet, so immer auf dem Grund der offenbarenden Mitteilung, zu der Gott seinen Namen gemacht hat.

Auf jeden Fall ist eine christliche Theologie, die die Selbstbezeichnung Gottes als Vater ernst nimmt, eingeladen, über alle begrifflichen Idole des Göttlichen hinaus das zu suchen, was sich in dem *göttlichen Gott* der Offenbarung dem Denken darbietet. Es ist die Chance und zugleich die Aufgabe unserer historischen Situation, den Unterschied zwischen dem in Jesus Christus geoffenbarten Gottvater und dem Gott der Onto-Theologie ausmessen zu können. Das Wort Heideggers über diesen Gott ist wohlbekannt: Zu diesem Gott könne der Mensch weder beten noch könne er ihm Opfer darbringen; vor der *causa sui* könne er weder voller Furcht auf die Knie fallen noch vor ihr musizieren, singen und tanzen[12].

III. Gottvater oder das differenzierte Leben Gottes

Aus dem Vorausgehenden können wir schließen, daß Vaterschaft kein philosophischer Begriff ist. Sie gehört in den Bereich der Ankunft und der Anerkenntnis. Unmöglich, außerhalb der verkündigenden Tat, durch welche Gott sein eigenes Wesen kundtut, über die göttliche Vaterschaft nachzudenken.

Ich möchte jetzt meine Überlegungen über die Eigentümlichkeit Gottvaters in seinem Unterschied zum Gott des philosophischen Theismus weiterführen. Ich möchte zeigen, wie das, was uns in der geoffenbarten Gestalt des Vaters entgegenkommt, zugleich hilft, die Wahnformen des spekulativen Entwurfs über Gott sowie des imaginären Wunsches nach einem Absoluten zu entmystifizieren. Wir stehen hier vor zwei verschiedenen Registern. Doch lehrt uns die Psychoanalyse, wie sehr unser Wunsch nach einer Sinnfülle in unserem tiefsten, ursprünglichsten Drang nach einem Ursprung wurzelt. Hier handelt es sich einfach darum, eine Ahnung davon zu vermitteln, wie das Dogma von der Dreifaltigkeit uns auf einen Gott verweist, der von dem des metaphysischen Denkens *verschieden* ist, und wie es das Kindsein des Menschen vor Gott begründet.

1. Ein in sich differenzierter Gott

«Dieu différent» – so lautet der Titel eines lesenswerten Buches von C. Duquoc. Er schreibt: «Die trinitarische Symbolik bringt zum Ausdruck, daß die Wirklichkeit Gottes Unterschiede in sich begreift; sie werden durch die bildhaften Vorstellungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes wachgerufen und überlieferungsgemäß als ‹Personen› ausgelegt.»[13] Der Gott des onto-theologischen Wissens ist der Gott des Selbstseins, der Übereinstimmung mit sich selbst und der Vollkommenheit, den nicht die geringste Veränderung ankommt, der Gott der Selbstgenügsamkeit und der Selbstbeherrschung. Das Leben Gottes, das sich in Jesus Christus offenbart, ist ein *differenziertes Leben*. Er ist Vater, Sohn und Geist, das heißt, er überwindet nicht nur die narzißtische Selbstbetrachtung, sondern auch die Klippe des ekstatischen «von Angesicht zu Angesicht». Dem Geist steht es zu, die in sich differenzierte Gemeinschaft Gottes und seine Öffnung auf das Nicht-Göttliche hin zu kennzeichnen und zu wirken. Gott ist nicht nur in sich selbst verschieden, er erweckt auch Verschiedenheiten. Somit wird sichtbar, was die Logik eines Wissens über Gott im Zeichen der Identität von einer christlichen Theologie im Zeichen der Unterschiedenheit trennt. Im ersteren Fall wird Gott leicht zum bloßen Doppel des

Menschen mit dem Atheismus als logischer Folge solchen Denkens; im anderen Fall kann Gott zur befreienden Offenheit des Menschen werden.

Eine unter dem Zeichen der Unterschiedenheit stehende trinitarische Theologie kann uns also dazu anregen, die Gefahren des metaphysischen Denkens zu bannen, wenn dieses sich damit begnügt, Gott als das *Kehrbild* des Menschen aufzustellen. Man kennt diese Logik des Absoluten, die übrigens jenem Projektionsvorgang entspricht, durch welchen der Mensch seiner Endlichkeit zu entkommen sucht. Da sagt man: Gott ist das Ideal der Vollkommenheit, während den Menschen der Mangel bestimmt; Gott ist ewig, der Mensch aber unterliegt der Zeit; Gott ist unveränderlich, der Mensch jedoch dem Leiden ausgesetzt, usw. Auf diese Weise wird die Unterschiedenheit von Mensch und Gott einzig und allein in Gegensatzbegriffen gedacht. Und eine ausschließlich auf die hypostatische Union konzentrierte Christologie bleibt immer noch in dieser Gegenüberstellung hängen, wenn sie sich nicht fragt, worin Christus als Offenbarer des Vaters unsere aprioristischen Vorstellungen vom Vater und vom Menschen in Frage stellt.

Eine volle Ausgestaltung dessen, was die Trinitätssymbolik in sich schließt, bedeutet, nicht bei einem bloßen *Konkurrenz*verhältnis zwischen Mensch und Gott stehen zu bleiben. Gerade angesichts Gottvaters entsteht die wahre religiöse Beziehung des Menschen zu Gott in Ähnlichkeit und Unterschiedenheit zugleich.

2. *Ähnlichkeit in Unterschiedenheit*

Wie wir oben gesehen haben, ist der Gottvater der biblischen Offenbarung nicht der Urahne, der das ewige Heimweh des Menschen wachhält. Er ist der Gott der Verheißung, der den Menschen einer unbekannten Zukunft entgegensendet. Die Ankunft Gottvaters im Ereignis des Wortes, in dem er sich in erster Person ausdrückt, bricht den imaginären Kreis einer Rückkehr zum Ursprung auf. Nach einer Redewendung A. Vergotes darf man nicht «die Suche nach dem Herkünftigen mit der Wiedereinnahme des Ursprungs»[14] verwechseln. Der Gott des philosophischen Theismus entspricht, insoweit er sich mit der Fülle des Seins gleichsetzt, dem unwirklichen Gott des Absolutheitsverlangens des Menschen. Der Glaube an Gottvater fällt mit dem Akt gegenseitiger Anerkenntnis zusammen. Der Preis dieser Anerkenntnis aber ist die Vernichtung des Wahnbildes eines nach menschlichen Vorstellungen gebildeten Vatergottes und auch unseres größenwahnsinnigen Wunsches, zu sein wie Gott.

Nach Paul Ricœur geht es darum, «von der Phantasievorstellung des Vaters zum Symbol des Vaters» überzugehen. Und für das Erlernen unseres Kindschaftsverhältnisses Gott gegenüber ist die Lösung der Ödipuskrise höchst instruktiv.

Die Psychoanalyse mißtraut dem Vaterbild Gottes deswegen, weil Gott der ideale «Ort» für die Projektion des archaischen Wunschverlangens des Menschen werden kann. Der Glaubende erwartet alles von Gott: Unsterblichkeit, Unschuld, Erfüllung aller seiner Sehnsüchte auf dem Gebiet des Wissens und der Liebe. Nun «lehrt uns aber die Freudsche Analyse des Ödipuskomplexes, daß der Sohn dem Vater ein Leben zuschreibt, das keineswegs das Leben ist, das er wirklich von diesem empfängt, sondern eines, das er sich selber möchte zuschreiben können»[15]. Von daher der Wunsch, den Vater zu töten. Von daher aber auch die Unterwerfung unter den Willen des Vaters – eine Unterwerfung bis in den Tod. Beides ist gleichermaßen Mittel, sich der dem Vater reservierten Privilegien zu bemächtigen. Der einzige Ausweg besteht darin, auf die kindhafte Allmacht des Wunschverlangens zu verzichten, das heißt in Wirklichkeit auf eine *tödliche* Gleichsetzung mit dem Vater, und sich vielmehr in einem gegenseitigen Anerkennen zu halten. «Sich selbst als solchen erkennen, der durch einen anderen sein Dasein hat, ein Wort als grundlegend und ein Gesetz als aufbauend annehmen, das bedeutet, nicht mehr unter der Herrschaft einer Wahnvorstellung zu leben, sondern in der symbolischen, durch das Wort und das Gesetz strukturierten Ordnung.»[16]

Die Struktur des Wunschverlangens, die sich in der Ödipusschen Krise gezeigt hat, findet sich wieder in unserer Beziehung zu Gott. Auch hier besteht die entscheidende Probe im Übergang vom imaginären Vatergott zur Wirklichkeit Gottvaters, der in seiner Andersartigkeit erkannt wird. Hier liegt der ganze Unterschied zwischen einer wahnhaften Gleichsetzung mit Gott und einer Identifizierung, die das Spiel von Unterschiedenheit und Ähnlichkeit in sich aufnimmt und durchhält. Indem ich Gott als Vater anrufe, erkenne ich an, daß ich meine Existenz von einem anderen erhalte, zugleich aber weiß ich mich als Sohn und Mensch, der gerufen ist, mit anderen für das Reich Gottes zu arbeiten. Unsere

«Vergöttlichung» steht also nicht im Widerspruch zu unserer Menschwerdung. Sohn werden heißt, das Anderssein dessen achten zu lernen, den wir «unser Vater» rufen. So halten wir eine nicht-utilitaristische Auffassung von Gott durch und werden in unsere geschichtliche Verantwortung gewiesen, mitten aus der Autonomie heraus, die uns unsere Sohnschaft verleiht.

Auf diese Weise stellt die Offenbarung Gottes des Vaters alles das auf den Kopf, was eigentlich nichts anderes sein kann als eine Konkurrenz zwischen Mensch und Gott. An die Stelle der Beziehung Herr-Sklave muß die Beziehung Vaterschaft-Sohnschaft treten. Die einzige Haltung, die dem Wort vom Vater entspricht, ist die des angenommenen Sohnes, der seine Ähnlichkeit in der Annahme seiner Unterschiedenheit lebt. Der Mensch nimmt es an, nicht Gott zu sein, empfängt aber von Gott sein Gottähnlichsein. Man muß dem alten Traum entsagen, den der Dämon dem Menschen stets einzuflüstern sucht: «Ihr werdet sein wie Götter» (Projekt einer eingebildeten Gleichsetzung mit Gott: Gen 3,5). Von nun an ist der Mensch aufgerufen, das Wort Jesu zu erfüllen: «Ihr also sollt vollkommen sein, denn auch euer himmlischer Vater ist vollkommen» (Wirklichkeit einer Gemeinschaft im Heiligen Geist, die die Verschiedenheit nicht aufhebt).

Schluß

Die hier vorgelegten, viel zu knappen Bemerkungen hatten nur das eine Ziel im Auge, zu zeigen, inwiefern uns die von Gott geoffenbarte Gestalt des «Vaters» zu einer Neuorientierung unserer spontanen Vorstellungen von Gott und dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott führt. Es genügte nicht, die begrifflichen Idole des metaphysischen Denkens abzuweisen. Es mußte auch gezeigt werden, worin der durch die Dreifaltigkeitssymbolik geoffenbarte, in sich *unterschiedene* Gott der Freudschen Kritik der Phantasie vom väterlichen Gott standhält.

Wenn man aber daran erinnert, daß die in Jesus Christus verwirklichte Sohnschaft uns eine Gewähr ist gegen die Abbildung eines idealisierten Vaters, der ja nichts anderes sein kann als ein Konkurrent und ein Rivale des Menschen, wenn man an das alles erinnert, dann hat man damit noch nicht alles gesagt. Es müßte noch nachgedacht werden über *die Sohnschaft selbst* dieses Jesus, dessen also, der am Kreuz die Erfahrung, was es heißt, Sohn zu sein, bis zur Neige kostete. Ich habe am Anfang dieses Beitrags die Meinung vertreten, nur eine Theologie des Kreuzes könne das *Sein* des Gottes Jesu in seiner Unterschiedenheit zum Gott der Philosophen und der Wissenschaftler bedenken. Ich komme noch einmal kurz darauf zurück.

Die Torheit vom Wort des Kreuzes (1 Kor 1,18) ist das letzte Wort über den Vater Jesu. In dem Augenblick, da Jesus auf die Gegenwart eines idealisierten Vaters verzichtet und so die Erfahrung seines Schweigens und seiner Abwesenheit macht, in diesem Augenblick ist es Gott selbst, der seine Solidarität mit dem Leiden und dem Tod des Menschen bekundet. Er liefert den Beweis seiner radikalen Verschiedenheit von dem allmächtigen und leidensunfähigen Gott der philosophischen Tradition. Da Jesus wie ein Verlassener Gottes (vgl. Jürgen Moltmann) stirbt, gelangt er zu seiner eigenen Vollendung als Sohn (vgl. Hebr 5,7–9). Aber das Wort an Philippus: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9) erlangt nunmehr seine volle Tragweite. Gerade während der Sohn darunter leidet, vom Vater verlassen zu sein, leidet der Vater darunter, seinen geliebten Sohn aus Liebe zu den Menschen zu verlassen[17]. Gott verzichtet auf seine Vorrechte, um sich in der Menschlichkeit des Gekreuzigten aus seiner Machtstellung zurückzuziehen. Mit Recht hat man das letzte Wort am Kreuz «als einen Verzicht Gottes auf sich selbst» (W. Kasper) auffassen können.

Die Dreifaltigkeitstheologie verweist uns an einen Gott, der vom einfachen Gott der Onto-Theologie *verschieden* ist. Aber eine Theologie des Kreuzes muß bis zum äußersten Ende durchgehalten werden, will man die *Neuheit* des Gottvaters Jesu in Beziehung zum Gott der Vernunft wie auch zum Gott Israels ans Licht bringen. Und doch ist er kein *anderer* Gott!

[1] H. Küng, Existiert Gott? (München 1978) 728.

[2] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) 269.

[3] Vgl. E. Jüngel, aaO. 270.

[4] J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 17.

[5] Vgl. P. Ricœur, La Paternité: du fantasme au symbole: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (Paris 1969) 476.

[6] Außer auf die klassischen Studien von J. Jeremias und W. Marchel (Dieu Père dans le Nouveau Testament, Paris 1966) verweise ich ganz besonders auf die Seiten E. Schillebeeckx' über Jesu Erfahrung Gottvaters in: Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden (Basel/Wien 1975) 227–240 (vgl. S. 227 die ausführliche Bibliographie über das Thema).

[7] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh [2]1966) 238.

[8] J. Jeremias, aaO. 78.

[9] A. Vergote, Interprétation du langage religieux (Paris 1974) 125.

[10] J.L. Marion, L'idole et la distance (Paris o.J.) 270–271.

[11] K. Barth, Kirchliche Dogmatik.

[12] Vgl. M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70.

[13] C. Duquoc, Dieu différent (Paris 1977) 119.

[14] Man findet diesen Ausdruck in der bedeutenden Arbeit von A. Vergote, «Passion de l'origine et quête de l'originaire», wiederaufgenommen in Interprétation du langage religieux, S. 44.

[15] J.M. Pohier, Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques (Paris 1972) 105.

[16] C. Duquoc, aaO. 102.

[17] Vgl. J. Moltmann.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CLAUDE GEFFRÉ

1926 geboren in Niort (Frankreich). Dominikaner. 1953 Priester. Studium an den Dominikanerfakultäten Le Saulchoir. 1957 Doktor der Theologie. Lehrte Dogmatik an der Hochschule Le Saulchoir, deren Rektor er von 1965 bis 1968 war. Seit 1968 Professor für Fundamentaltheologie am Seminar (U.E.R.) für Theologie und Religionswissenschaften am Institut Catholique in Paris. Er ist ebenfalls Direktor des CED (Cycle des Etudes du Doctorat). Veröffentlichungen u.a.: Un nouvel Age de la théologie (Paris 1972) und Mitarbeit an folgenden Werken: Procès de l'objectivité de Dieu (Paris 1969); Révélation de Dieu et langage des hommes (Paris 1972); Herméneutique de la sécularisation (Paris 1976); Le déplacement de la théologie (Paris 1977); La Révélation (Brüssel 1977). Anschrift: 29, Boulevard Latour-Maubourg, F–75340 Paris Cedex 07, Frankreich.

Jürgen Moltmann

Der mütterliche Vater

Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?

I. Wessen Vater ist Gott?

Der Gebrauch des Namens «Vater» für Gott hat zwei verschiedene Grundlagen: 1. die patriarchalische Weltauffassung und 2. das trinitarische Verständnis Christi. In den biblischen Traditionen wird der Vatername für Gott sowohl metaphorisch als ein Ausdruck für die Güte und die Fürsorglichkeit seiner Herrschaft wie auch wörtlich als Bezeichnung für sein Verhältnis zu seinem «eingeborenen» und «erstgeborenen» Sohn verwendet. Das apostolische Glaubensbekenntnis nennt Gott zweimal «Vater»: Einmal im Blick auf «den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde», zum anderen im Blick auf die Erhöhung des dahingegebenen Sohnes Jesus Christus «zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters».

Die zweifache Verwendung des Vaternamens in der Bibel und die doppelte Erwähnung des Vaters im Apostolikum hat zu einer theologischen Doppeldeutigkeit im Begriff des Vatergottes geführt: Ist Gott deshalb «Vater» zu nennen, weil er der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge ist? Oder ist er «Vater» zu nennen, weil er seinen «eingeborenen Sohn» Jesus Christus hervorgebracht hat, der als der «Erstgeborene» unser aller Bruder wurde? Im ersten Fall richtet sich der Blick aus der Abhängigkeit des Geschöpfes und des Knechtes nach oben und sucht im Angesicht des gefürchteten Herr-Gotts die vertrauenerweckenden Züge des «All-Vaters». Der Vatername ist hier nicht wörtlich, sondern nur im übertragenen Sinne gemeint. Im zweiten Fall richtet sich der Blick auf den Erstgeborenen mitten unter den vielen Brüdern und Schwestern. Durch seine Bruderschaft wird sein Vater «unser Vater». In seiner Gemeinschaft wird Gotteskindschaft erfahren. Hier ist der Vatername

wörtlich gemeint, weil das Gottesverhältnis als ein generatives verstanden wird. Im ersten Fall ist der Vatername eine Umschreibung für freundliche Herrschaft, im zweiten Fall handelt es sich um die Ursprungsbeziehung der Liebe. Als «Herr-Gott» verstanden, kann der Vater nicht leiden, denn alle sind von ihm, er aber ist von niemandem abhängig. Als «Vater des Sohnes» verstanden, nimmt der Vater jedoch leidenschaftlich Anteil am Geschick des Sohnes: Wenn der Sohn leidet, leidet der Vater mit. Der Sohn ist von ihm, er aber ist auch vom Sohn abhängig, denn sie sind eins in ihrer Liebe. Also kann keiner ohne den anderen sein. Wessen Vater ist also Gott: Ist er der «Vater des Alls» und als solcher auch der «Vater Jesu Christi» und «unser Vater», oder ist er der «Vater des Sohnes» Jesus Christus und als solcher auch «unser Vater» und der väterliche Schöpfer des Alls? An dieser Frage entscheidet sich das Verständnis der «Herrschaft» Gottes.

II. Der patriarchalische Herr-Gott

Die patriarchalische Gesellschaftsordnung gibt dem Mann alle Autorität in der Familie: Er ist der Herr und Eigentümer seiner Frau(en) und seiner Kinder[1]. Er ist frei, sie nicht. Als «*paterfamilias*» hat er alle Rechte über seine Familie und ist ihre höchste Autorität. Weil er die Kinder zeugt, gehören sie ihm, nicht seiner Frau. Er ist das Haupt der Frau und der Familie. Diese haben ihm zu dienen und ihn zu verehren.

Auf der nächsten sozialen Stufe wird das «Vaterland» politisch durch das Oberhaupt des Landes, den Fürsten, den «*paterpatriae*», regiert. Der «Landesvater» repräsentiert die patriarchalischen Familienverhältnisse auf politischer Ebene. Er soll mit Strenge und Güte nach innen, mit Größe und Kraft nach außen herrschen. Die von ihm Regierten wissen sich als seine «Untertanen». Er hat über sie alle Rechte, sie über ihn keine. Doch wird er seine Gnade seinen gehorsamen «Landeskindern» nicht vorenthalten.

Auf der religiösen Ebene wird das Volk kirchlich durch Pfarr-Herren und geistliche «Väter» organisiert. Auch in den kirchlichen Strukturen werden die patriarchalischen Familienverhältnisse wiederholt: von den Pfarr«kindern» zu den Pfarrern, zu den Bischöfen und zuletzt zum «*heiligen Vater*». Autorität und Rechte kommen von oben, Gehorsam, Abhängigkeit und Angewiesenheit herrschen unten.

Endlich weisen die familiären, politischen und kirchlichen Pyramiden auf die höchste Autorität im Himmel hin, von der sie ihre Legitimation erhalten, auf den Herr-Gott, den *All-Vater*. Als Herr und Eigentümer der Welt besitzt Gott die Fülle der Autorität und verleiht jeder Autorität im Himmel und auf Erden die Legitimation. Darum muß er über alle Dinge gefürchtet und geliebt werden. Die patriarchalische Weltordnung – Gottvater, heiliger Vater, Landesvater, Familienvater – ist eine monotheistische Ordnung, keine trinitarische. Diese Vaterreligion produziert jenes Über-Ich im Individuum, gegen das sich die atheistische Empörung und Befreiung erhebt, erhoben hat und erheben muß, denn «wo der große Weltenherr regiert, hat Freiheit keinen Platz, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes»[2].

Im Alten Testament kommt der Vatername für Gott selten vor. Wo er auftaucht, wird er synonym zu «Herr» gebraucht und drückt das Verhältnis Israels zu seinem Gott aus, den es als Schöpfer der Welt, als Herrn der Geschichte und als Bundesgott, der Israel erwählt hat, bekennt (Dtn 32,6; Jes 63,16; Jer 31,9). Die geschlechtsspezifische Fixierung Gottes als eines Mannes ist eigentlich nicht gemeint, obgleich Israel patriarchalische Ordnungen hatte: der Dekalog ist ein Männergebot. Gottebenbildlichkeit wird jedoch durch beide Geschlechter ausgedrückt (Gen 1,27), und von Gottes Erbarmen wird auch im Bild der Mutter gesprochen (Jes 66,13). Als der Herr handelt Gott «väterlich» und «mütterlich», insbesondere an Israel, seinem «erstgeborenen Sohn» (Ex 4,22).

Im Neuen Testament findet sich die patriarchalische Ordnung vor allem in der paulinischen Kephalé-Theologie: «Christus ist das Haupt des Mannes, der Mann ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christi Haupt» (1 Kor 11,3; vgl. auch 1 Kor 3, 22–23; Eph 5,23; Hebr 12,5–10). Die Kephalé-Theologie setzt eine hierarchische Stufenfolge von Haupt-Leib-Beziehungen voraus. Wenn diese auch durch die Dienstbarkeit Christi modifiziert werden, bleiben sie doch gleichwohl erhalten und werden durch sie noch stabilisiert. Auch die Kephalé-Theologie ist monotheistisch, nicht trinitarisch. Gottebenbildlichkeit wird ihr zufolge im Manne auf eine Weise ausgedrückt, wie sie nicht in der Frau gefunden werden kann, «denn der Mann ist der Ursprung der Frau, wie Gott der Ursprung und das Ende aller Kreatur ist»[3].

III. Die Geburt des Sohnes durch den Vater

Das trinitarische Verständnis des Vaters findet sich zuerst in dem synoptischen Spruch: «Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater; und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren» (Mt 11,27). Die johanneische Theologie stellt die Auslegung dieses Spruchs dar, sofern sie die exklusive Einheit des Vaters und des Sohnes betont: «Wer mich sieht, der sieht den Vater» (14,9), denn «ich und der Vater sind eins» (10,30). Gott der Vater ist der Vater seines Sohnes Jesus Christus. Seine Vaterschaft wird exklusiv durch seine Beziehung zum Sohn bestimmt. Darum wird seine Väterlichkeit auch nur in der Geschichte des Sohnes offenbar und nur in der Gemeinschaft mit dem Sohn durch den Geist erfahren, der der Geist der Kindschaft ist.

Will man also Gott trinitarisch als Vater verstehen, dann muß man die Vorstellungen der patriarchalischen Vaterreligion vergessen und auf das Leben und die Botschaft des erstgeborenen Bruders Jesus Christus sehen. Der Vatername ist ein theologischer, nämlich ein trinitarischer Name, keine allgemein religiöse, politische oder kosmologische Vorstellung. Wird Gott durch den Sohn und um seinetwillen «unser Vater», dann ist er auch nur im Geist der Sohnschaft, d.h. im Geist der Freiheit, «Abba, lieber Vater» zu nennen (Röm 8,15; 2 Kor 3,17). Die Freiheit im Geist unterscheidet den Vater Jesu Christi praktisch von jenem Weltpatriarchen der Vaterreligion.

Die Doppeldeutigkeit im Vaterbegriff wird beseitigt, wenn deutlich zwischen der *Schöpfung der Welt* und der *Zeugung des Sohnes* unterschieden wird. Aus der Schöpfung entsteht wörtlich genommen kein Vaterverhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Aus Schöpfung und Vorsehung wird Gott nur als «Herr» erkennbar. Erst im Verhältnis zu seinem Sohn kann Gott wörtlich «Vater» genannt werden. Der Glaube an Gott den Vater geht deshalb von der Erkenntnis des Sohnes aus, nicht von seiner Allmacht und Schöpfung. Als der Vater des Sohnes schafft Gott Himmel und Erde. Durch die Trinitätslehre wird der Vatername Gottes unauflöslich an Jesus den Sohn gebunden. Die Trinitätslehre vergottet nicht Christus, sondern verchristlicht Gott, denn sie zieht den Vater in das Geschick des Sohnes hinein.

Wenn der Sohn aus dem Vater allein hervorgegangen ist, dann muß dieser Vorgang auch sowohl als «Zeugung» wie als «Geburt» vorgestellt werden. Damit aber wird das Vaterbild gründlich verändert: ein Vater, der seinen Sohn sowohl *zeugt* wie *gebiert*, ist kein nur männlicher Vater. Er ist ein mütterlicher Vater. Er kann nicht mehr eingeschlechtlich männlich, sondern muß zwei-, bzw. transgeschlechtlich bestimmt werden. Er ist der *mütterliche Vater* seines *eingeborenen Sohnes* und zugleich der *väterliche Vater* seines *einziggezeugten Sohnes*. Gerade die orthodoxe dogmatische Tradition hat an dieser Stelle ihre kühnsten Aussagen gemacht. Nach dem Konzil von Toledo 675 «muß man glauben, daß der Sohn nicht aus dem Nichts und auch nicht aus irgendeiner Substanz geschaffen, sondern aus dem Mutterschoß des Vaters (*de utero Patris*), d.h. aus dessen Wesen, gezeugt oder geboren (*genitus vel natus*) ist»[4].

Wie immer es nach dieser Konzilserklärung mit der Gynäkologie des Vaters bestellt sein mag, der Sinn dieser zweigeschlechtlichen Aussagen ist die radikale Absage an den patriarchalischen Monotheismus. Der *Monotheismus* war und ist die Religion des *Patriarchats* so wie vermutlich der *Pantheismus* («Mutter Erde») die Religion des früheren *Matriarchats* war[5]. Die christliche *Trinitätslehre* stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff dar, ohne zu matriarchalischen Vorstellungen überzuwechseln. Es ist ihre wahre Intention, zu einer Gemeinschaft von Frauen und Männern ohne Unterordnung und ohne Vorrechte zu führen. In der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen «ist nicht Mann noch Frau, sondern alle sind eins» und gemeinsam Erben der Verheißung (Gal 3,28.29). Erst eine von Sexismus und Klassenherrschaft befreite Gemeinschaft von Menschen kann zum Ebenbild des dreieinigen Gottes werden.

IV. Der unendliche Schmerz des Vaters

In den älteren Trinitätslehren war das Bild des liebenden Vaters mit dem Bild des unberührbaren Herrschers vermischt, weil man in der Gotteslehre von der wesentlichen Leidensunfähigkeit Gottes ausging. Die neueren Entwürfe zur Trinitätslehre[6] gehen dagegen von der Passion Christi aus und überwinden mit dem Bild des unberührbaren Herrschers auch das Axiom der

Apathie Gottes: Der tiefste Grund für die Passion Christi ist das Pathos Gottes, der in Ewigkeit Liebe ist. Also kann der Vater vom Leiden und Sterben seines Sohnes nicht unberührt bleiben. Das führt zur Wiederaufnahme der früher verworfenen Aussagen des Theopaschitismus und des Patripassianismus. Wird durch die Erkenntnis des «leidenden Gottes» der theologische Patriarchalismus überwunden? Wer vom «Leiden Gottes» spricht, setzt «Selbstunterscheidungen» Gottes voraus. Man kann vom Leiden Gottes im Grunde nur trinitarisch sprechen. Der Monotheismus läßt diese Möglichkeit nicht zu.

Als *Abraham Heschel* seine «Theologie des göttlichen Pathos» entwickelte[7], um die Leidenschaft Gottes für Israel und sein Leiden mit Israel zu deuten, mußte er einen bipolaren Gottesbegriff entwerfen: Gott ist frei und keinem Geschick unterworfen und ist doch durch sein Pathos im Bund mit Israel festgelegt. Er thront im Himmel und wohnt doch bei den Niedrigen und Demütigen. Durch seine «Einwohnungen» (Schekhina) teilt der Allmächtige alle Leiden der Seinen. «Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit...»[8] Die jüdische Vorstellung von der *Theopathie* setzt diese «Selbstunterscheidung» Gottes voraus. Gottes Allmacht muß dann in seiner umfassenden Leidenskraft gesehen werden.

Diese Gedanken wurden auch von der *anglikanischen Theologie*[9] der «Leidensfähigkeit Gottes» entfaltet: Die Allmacht, die Gott besitzt und in seinem Sohn offenbart, ist die Allmacht leidender Liebe. Auf Golgatha wird das ewige Sein Gottes offenbar: Gott ist Liebe. Liebe ist leidensfähig. Die Leidensfähigkeit der Liebe vollendet sich im Selbstopfer. Selbsthingabe ist darum das ewige Sein Gottes. «Es ist zuletzt immer das Kreuz. Gott, ja, aber nicht der Allmächtige, sondern Gott der Vater, mit dem Kummer eines Vaters und der Ohnmacht eines Vaters, in denen die Kraft der Liebe steckt: Gott – herrlich, leidend, gekreuzigt».[10]

Die Vorstellung vom «Kummer Gottes» (*congoja*) hat der spanische Religionsphilosoph *Miguel de Unamuno* eindrücklich dargestellt[11]. In der Agonie Christi wird der Schmerz der ganzen Welt aufgedeckt. In ihr wird zugleich auch der «Kummer Gottes» offenbar. Der «Christus von Velázquez» stellt nicht nur die Todesqual Christi dar, sondern spiegelt auf ihr auch den unendlichen Schmerz seines Vaters wider. Als Leidender offenbart sich Gott. Als Leidender gewährt er sein Mitleid: «Er bedeckt jeden Schmerz mit seinem Schmerz der Unermeßlichkeit.» Als Leidender fordert er auch unser Mitleid.

Endlich finden wir bei *Nokolai Berdjajew* eine ausführliche trinitarische Theologie der «Tragödie in Gott»[12]. Er versteht die Geschichte der menschlichen Freiheit als die Passionsgeschichte des Gottes, der leiden muß, weil er Freiheit will. Es ist eine einzige Bewegung, die im Zentrum der Dreieinigkeit entsteht und auf Golgatha vollendet wird: die Passion Gottes – die Tragödie unserer Freiheit.

Wenn wir diese Gedanken aufnehmen und sie genauer trinitarisch differenzieren, können wir sagen: In der Sendung des Sohnes in diese Welt der Sünde öffnet sich der Vater für das Schicksal der Welt. Mit der Hingabe des Sohnes zum Tod am Kreuz beginnt der unendliche Schmerz des Vaters. Am Kreuz erleidet der Sohn das Sterben in der Verlassenheit vom Vater. Der Vater aber erleidet den Tod des Sohnes und in ihm seine Verlassenheit vom Sohn. Der Schmerz des Vaters ist nicht identisch mit dem Leiden des Sohnes, er entspricht aber jenem Leiden[13]. Unsere Befreiung vom Schmerz und unsere Erlösung vom Leiden entspringen aus dem Leiden der ganzen Trinität: aus dem Sterben des Sohnes, dem Kummer des Vaters und der Geduld des Geistes. Gott befreit zum Leben durch seine leidende Liebe. *Sie* ist göttlich, nicht die Macht, die Übermacht; und die Allmacht wie im Patriarchalismus.

Man hat das weibliche Element im Schmerz Gottes oft in der Gestalt der *Pietà* gesehen[14]: die Schmerzensmutter mit dem toten Sohn auf dem Schoß. Ist aber der Schmerz Marias nicht die menschliche Widerspiegelung und der Anfang der christlichen Teilnahme am Kummer des göttlichen Vaters über den Tod des Sohnes?

V. Herrschaft und Freiheit

Die trinitarische Überwindung des Monotheismus und die kreuzestheologische Überwindung des apathischen Gottes muß zu einem neuen Verständnis des Lebens mit Gott und in Gott führen. «Herrschaft» kann nicht das einzige Bild dafür sein. In der Gemeinschaft mit dem leidenden, dreieinigen Gott wird Freiheit tiefer erfahren. Wo Gott als «Herr» geglaubt wird, wird Freiheit als *Gottesknechtschaft* erfahren: Wer ein Knecht des Höchsten ist, ist von diesem zwar

total abhängig, allen anderen gegenüber aber frei. Wird Gott als «Vater» geglaubt, dann wird Freiheit in der *Gotteskindschaft* erfahren: Wer sich als Tochter oder Sohn Gottes versteht, ist gleichberechtigtes Glied der Familie. Er hört nicht nur auf einen Herrn, der Vater hört auch auf ihn. Darum ist das Christentum eigentlich keine Vaterreligion, sondern die Sohnesreligion. Endlich wird im Geist eine Freiheit erfahren, die auch noch über das Sohnesverhältnis hinausgeht: es ist die *Gottesfreundschaft*. Der Freund Gottes lebt nicht mehr «unter» Gott, sondern mit Gott und in Gott. Er nimmt an dem Kummer und an der Freude Gottes teil. Er ist mit Gott «eins» geworden (Joh 17,21). Die Offenbarung des «leidenden Gottes» läßt Menschen ihre Leiden in Gott verstehen und läßt sie an den Leiden Gottes in der Welt teilnehmen. Das «Leben in Gott» beginnt mit der Erkenntnis des Gekreuzigten und der Nachfolge, in der einer sein Kreuz auf sich nimmt. In dieser Erkenntnis und in dieser Praxis werden die patriarchalischen Vorstellungen vom «Allvater» und die Bilder vom «Herrscher-Gott» obsolet.

[1] M. Daly, Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation (Boston 1973); E. Bornemann, Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems (Frankfurt 1975).

[2] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 1413.

[3] Thomas von Aquin, STh I, q 93 a 4 resp 1: «Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro secundum quod non invenitur in muliere; nam vir est principium mulieris, sicut Deus est principium et finis totius creaturae».

[4] H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 276: «Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est.»

[5] E. Neumann, Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten (Olten ^{2}1974).

[6] K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes (Göttingen 1972); H.U. von Balthasar, Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis, III/2 (Einsiedeln 1969); H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie (Münster 1969); J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972); E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977); D.J. Hall, Lighten our Darkness, Toward an indigenous Theology of the Cross (Philadelphia 1976).

[7] A. Heschel, The Prophets (New York 1962).

[8] Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, III (Heidelberg ^{3}1954) 192f.

[9] J.K. Mozley, The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought (Cambridge 1926), gibt eine Übersicht. Besonders beachtlich ist C.E. Rolt, The World's Redemption (London 1913). Weiterführend K. Woollcombe, The Pain of God, Scottish Journal of Theology, 1967, 129–148.

[10] C.A. Studdert-Kennedy, The Hardest Part (London 1918) 14.

[11] M. de Unamuno, Das tragische Lebensgefühl (München 1925). Dazu R. Garcia Mateo, Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamo (Frankfurt 1978).

[12] N. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicks (Darmstadt 1925). Dazu P. Evdokimov, Christus im russischen Denken (Trier 1977).

[13] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott: aaO. 222ff.

[14] A. Greeley, The Mary Myth (New York 1977) chap. 8.

JÜRGEN MOTLMANN

1926 in Hamburg geboren, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung (^{11}1978), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (^{4}1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (^{5}1976), Der gekreuzigte Gott (^{4}1980), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes (1980). Anschrift: Biesingerstraße 25, D–7400 Tübingen.

James Cone

Die Bedeutung Gottes in den schwarzen Spirituals

Zweck dieses Aufsatzes ist es, die Bedeutung des Wortes «Gott» in den Liedern der schwarzen Sklaven in Nordamerika während des 19. Jahrhunderts zu prüfen. Bei dieser Prüfung möchte ich aufzeigen, daß der von den Befreiungstheologen in der jüngsten Zeit hervorgehobene Gedanke der Solidarität Gottes mit den Unterdrückten nicht neu ist, sondern sich in der religiösen Erfahrung der schwarzen Nordamerikaner schon ganz von Anfang an findet.

Befreiung als zentraler Gedanke des Spirituals

Welches ist das zentrale Anliegen Gottes in den Liedern der schwarzen Sklaven? Die von Gott bewirkte Befreiung der Unterdrückten aus der Sklaverei ist der zentrale Leitgedanke in den schwarzen Spirituals. Wie diese Gesänge zeigen, waren die schwarzen Sklaven nicht der Meinung, Knechtung des Menschen lasse sich mit ihrer afrikanischen Vergangenheit und ihrem Verständnis des christlichen Evangeliums vereinbaren. Sie waren nicht der Ansicht, Gott habe die Afrikaner zu dem Zweck erschaffen, daß sie Sklaven von Amerikanern seien. Dementsprechend sangen sie von einem Gott, der in die Geschichte – in ihre Geschichte – eingreift und das, was die Weißen verkehrt gemacht haben, in Ordnung bringt. So wie Gott die Kinder Israels aus der Sklaverei in Ägypten befreit und den Pharao und seine Armee im Roten Meer ertränkt hat, wird er auch die Schwarzen aus der Sklaverei in Amerika befreien. Diese Gewißheit beseelt das Denken der schwarzen Spirituals und läßt die schwarzen Sklaven singen:

«O Mary, weine doch nicht, klage doch nicht,
o Mary, weine doch nicht, klage doch nicht,
Pharaos Heer wurde ertränkt,
o Mary, weine doch nicht.»

Die Grundidee der Spirituals ist, daß Sklaverei Gott widerspricht; sie ist eine Verleugnung seines Willens. Versklavt sein heißt, zu einem *Niemand* erklärt zu werden; aber diese Form der Existenz widerspricht der Überzeugung, daß Gott die Menschen dazu erschaffen hat, seine Kinder zu sein. Weil die Schwarzen glaubten, Gottes Kinder zu sein, behaupteten sie ihr *Personsein* und weigerten sich, ihre Knechtschaft mit der göttlichen Offenbarung zu vereinbaren. Sie wiesen die weiße Entstellung des Evangeliums zurück, durch die der stärkste Nachdruck auf den Gehorsam der Sklaven gegenüber ihren Herren gelegt wurde. Sie behaupteten, daß Gott ihre Freiheit und nicht ihre Versklavung wolle.

Darum konzentrierten sich die Spirituals auf diejenigen Bibelstellen, die Gottes Beteiligung an der Befreiung des unterdrückten Volkes betonten. Schwarze Sklaven sangen von Josua und der Schlacht von Jericho, von Mose, der die Israeliten aus der Knechtschaft herausführte, von Daniel in der Löwengrube und von den Hebräerkindern im Feuerofen. Der Nachdruck liegt dabei darauf, daß Gott die Schwachen aus der Unterdrückung durch die Starken und die Erniedrigten und Unterdrückten von den Stolzen und Mächtigen befreit. Die Schwarzen meinten, wenn Gott den Rachen des Löwen um Daniels willen verschließen und das Feuer um der Hebräerkinder willen kühlen konnte, dann könne er sicherlich auch die Schwarzen aus der Sklaverei erlösen.

«Mein Gott befreite Daniel,
mein Gott befreite Daniel,
mein Gott befreite Daniel,
warum kann er nicht auch mich befreien?»

Vertrauen auf Gottes Verheißung

Die Befreiungsbotschaft in den Spirituals gründet sich auf die biblische Überzeugung, daß Gottes Gerechtigkeit offenbar ist in seiner Befreiung der Unterdrückten von den Ketten der Knechtung des Menschen. Diese Botschaft war ein Ausdruck für die Zuversicht der Sklaven, daß man Gott vertrauen kann, er werde das, was er versprach, auch tun. Gott werde nicht lügen. Der Sklave glaubte ganz fest, daß «Gott einen Weg schaffen werde, wo kein Weg ist», und das hieß, daß Gottes vorausschauende Sorge für seine Kinder von den weißen Herren nicht durchkreuzt werden könne. So lebte der Sklave sein Leben im Kampf um die Verwirklichung seines menschlichen Potentials in dem festen Glauben, daß Gottes befreiende Tat in der Welt am Werk ist; sein Wille, die schwarzen Sklaven

zu befreien, werde Wirklichkeit werden in diesem Lande, und «alles Fleisch wird es gemeinsam schauen». Und er sang die Zusicherung:

«Kinder, wir werden frei sein,
wenn der Herr erscheint.
Mach die Kranken gesund, laß die Blinden sehen,
befähige die Lahmen zu gehen!
Er wird die Toten unter der Erde auferwecken
und sie reden lassen.

So war der Glaube des schwarzen Volkes in der Zuverlässigkeit von Gottes Wort gegründet, wie es in der Schrift offenbart ist.

Dies ist nun genau die Eigenschaft des kindlichen Vertrauens, die Jesus zur Vorbedingung macht, um in das Reich Gottes zu kommen. «Wahrlich, ich sage euch: wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen» (Lk 18,17). Und so heißt es im Hebräerbrief: «Durch den Glauben ward Abraham gehorsam, als er berufen war, auszugehen in ein Land, das er erben sollte, und er ging aus und wußte nicht, wo er hinkäme» (11,8). In jedem dieser Beispiele liegt der Ton auf dem Glauben an Gottes *Verheißungswort*.

Israel verließ Ägypten, schloß einen Bund mit Jahwe und zog in das Land Kanaan, und zwar deshalb, weil es Gottes verheißendem Wort vertraute. Es gab nicht im voraus einen nachprüfbaren Beweis, der dem Volk die Sicherheit gegeben hätte, daß Pharaos Heer es nicht einholen würde oder daß Gott sein Wort halten und die Sicherheit des Volkes bis in das Land der Verheißung hinein gewährleisten würde. Viele Israeliten haben sich ja auch ständig bei Mose über die Risiken der Flucht aus Ägypten beklagt. «Es wäre besser für uns, den Ägyptern zu dienen, als in der Wüste umzukommen» (Ex 14,12). Mose wehrte sich aber dagegen, von der Furcht des Volkes vor Pharaos heranrückendem Heer zur Seite geschoben zu werden, denn er hatte bereits den brennenden Dornbusch gesehen und die mächtigen Taten Jahwes in seiner Auseinandersetzung mit dem Pharao. «Da sprach Mose zum Volk: ‹Fürchtet euch nicht, stehet fest und sehet zu, was für ein Heil der Herr heute an euch tun wird. Denn wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie niemals wieder sehen» (Ex 14,13).

Hier sehen wir, daß der Glaube als Vertrauen in Gottes Befreiungswort im Zentrum der biblischen Offenbarung steht. Israel ist Jahwes Kind; und selbst wenn es ungehorsam ist, wird er es nicht völlig verstoßen. Israel verließ Ägypten und ging in das Land Kanaan, weil und nur weil Jahwe sein Wort hielt, sein Versprechen, für das Volk das zu tun, was es nicht für sich selbst tun konnte. Ähnlich vertrauten die Schwarzen darauf, daß ihre Befreiung an Gottes Tat hing.

Sieht man es von daher, dann ist nichts Unreifes oder Herabwürdigendes daran, daß das schwarze Volk die Demut und den Glauben von Kindern hatte, wenn es sich dem Thron des Allmächtigen näherte. Denn es sind nur die Stolzen und Mächtigen, die wähnen, daß sie die alleinigen Herren ihres Schicksals und des aller anderen seien. Das ist der Glaube der weißen Herren und Oberlehnsherren, und dieser Stolz hindert sie daran, zu verstehen, warum andere nicht von ihnen beherrscht werden wollen. Die schwarzen Sklaven aber glauben, daß Gott die Menschen als seine Kinder geschaffen hat und nicht als irgend jemandes Sklaven.

Der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes fiel den schwarzen Menschen nicht leicht, denn Gottes befreiende Tat in der Welt war ja nicht immer konkret zu sehen. Er tat nicht immer das, *was* sie wollten und *wann* sie es erwarteten. Ihr Glaube hat die Qual des Versklavtseins nicht einfach abgestellt. In der Agonie des Glaubens und inmitten des Leidens sangen sie:

«Verlaß mich nicht, mein Herr,
laß mich nicht zurück!»

Dieser klagende Aufschrei entspricht genau dem Klagegebet Israels: «Wie lange noch, o Herr?» Aber trotz der Demütigung des Sklavendaseins freuten sie sich über die Verläßlichkeit Gottes. Gott ist ein Gott, der die Sklaven befreit: die Israeliten in Ägypten, die Afrikaner in den Vereinigten Staaten:

«Gott ist ein Gott!
Gott ändert sich nie!
Gott ist ein Gott
und er wird immer Gott bleiben.»

Die Spirituals sind alles andere als Lieder einer passiven Resignation, sie sind Lieder von der schwarzen Freiheit, die betonen, daß die Befreiung der Schwarzen mit der göttlichen Offenbarung übereinstimmt. Aus diesem Grunde ist es ganz und gar angemessen, daß die Schwarzen sie in diesem «neuen» Zeitalter der Black Power wieder singen.

Der Geist des Spirituals und die heutige Befreiungsbewegung

Wenn es nun Leute gibt, die immer noch der Meinung sind, daß die Spirituals mit Black

Power und der Schwarzen Theologie unvereinbar sind, dann liegt das daran, daß sie irregeleitet wurden und die Lieder falsch verstehen. Die versklavten Schwarzen glaubten nämlich, daß in der Welt eine allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Macht am Werk ist und daß sie auf der Seite der Unterdrückten und mit Füßen Getretenen steht. Zum Beweis verwiesen sie auf den blinden Mann, der sein Augenlicht wieder erhielt, auf den Lahmen, der ging, und auf Lazarus, der in Gottes Reich aufgenommen wurde, während der reiche Mann verworfen wurde. Und wenn «der Gott, der zu Moses Zeiten lebte, heute immer noch derselbe ist», dann wird dieser Gott die gerechten Schwarzen für ihre Leiden entschädigen und die ungerechten Weißen für ihre schlechten Taten bestrafen.

Dagegen werden einige mit Marx einwenden, daß gerade das Festhalten an der *göttlichen* Aktivität immer ein Beweis dafür ist, daß die Menschen hoffnungslos und passiv sind. «Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt..., der Geist geistloser Zustände. Sie ist das *Opium* des Volkes.» Es gab zweifellos einige schwarze Sklaven, die *im wörtlichen Sinne* auf Gott warteten und erhofften, daß er ihre Befreiung verwirklichen würde als Antwort auf ihre gläubige Passivität; aber die schwarze Erfahrung hat auch noch eine andere Seite, die man in Betracht ziehen muß.

Wenn man einmal annimmt, daß Nat Turner, Denmark Vesey und Harriet Tubmann die Schöpfer einiger Spirituals gewesen sind, daß «Sünder, laßt doch diese Ernte nicht vorübergehen!» sich möglicherweise auf ein Widerstandstreffen der Sklaven bezieht, daß nach 1831 jährlich über 2000 Sklaven flohen und daß die schwarzen Kirchen den zivilen Ungehorsam für übereinstimmend mit der Religion erklärten, dann ist auch deutlich, daß viele Sklaven die Notwendigkeit erkannten, an Gottes befreiender Tat selbst mitzuwirken. In der Tat glaubten auch viele, daß ihre Hände die einzigen Hände seien, die Gott habe, und daß ohne das Wagnis der Flucht oder des Aufruhrs die Sklaverei niemals aufhören würde.

Das ist auch in dem Lied «Singend mit dem Schwert in der Hand» enthalten, wo das Schwert ein Symbol für die Notwendigkeit zu sein scheint, daß die Sklaven eine Lanze für ihre eigene Freiheit brechen, selbst dann, wenn alle Chancen gegen sie standen. Auch das Spiritual «Wir sterben auf dem Feld» mag etwas mit dem irdischen Kampf zu tun haben. Die Lieder vom «Heiligen Krieg» und der «Reise nach Hause» könnten sich auf den Kampf gegen die Herren und Aufseher im Kampf um die Freiheit beziehen.

Gewiß bedeuteten die strikte Durchsetzung der Sklavenordnungen und die erbarmungslosen Züchtigungen vieler Sklaven, die auf diesen geheimen Zusammenkünften Spirituals sangen, daß die Weißen merkten, daß die schwarzen Sklaven mehr im Sinne hatten, als nur Gott zu preisen. Was wir aber mit Sicherheit wissen, ist dies, daß das Christentum den Drang nach Befreiung unter den schwarzen Sklaven nicht dämpfte, und es gibt eine ganze Menge Beweise dafür, daß die Sklaven das Evangelium ihren verschiedenen Formen des Widerstands angepaßt haben. Aus der angestellten Untersuchung geht hervor, daß sich der Befreiungsgedanke und die Idee der Solidarität Gottes mit den Opfern der Unterdrückung in der religiösen Erfahrung der schwarzen Sklaven des 19. Jahrhunderts findet. Und dies ist eine der Quellen, deren sich die heutigen schwarzen Theologen bedienen müssen, wenn von der Befreiung durch Gott eine Deutung gegeben werden soll, die mit dem religiösen Bewußtsein des schwarzen Volkes übereinstimmt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES CONE

1938 in Fordyce, Arkansas (USA), geboren. Doktorat in Philosophie an der Northwestern University. Charles A. Briggs' Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York und vor allem bekannt als der Verfasser des ersten Buches über die Schwarze Theologie: Black Theology and Black Power (Seabury Press, New York 1969) = Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (München und Mainz 1971). Drei weitere Bücher über diesen Gedankenkreis: The Spirituals and the Blues: An Interpretation (Seabury Press, New York 1972) = Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder (München 1973). God of the Oppressed (Seabury Press, New York 1975). Anschrift: Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York City, 10027, USA.

Rosemary Radford Ruether

Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute

Heute kritisiert man, daß Gott in der jüdisch-christlichen Tradition nur ein männliches Gesicht hat. Diese Kritik war ursprünglich nicht die Frucht einer inneren Entwicklung der Theologie oder der hermeneutischen Anstrengung, die Schrift und das Christentum besser zu verstehen, sondern sie entstand aus der Erfahrung von feministisch engagierten Frauen, wie sehr das männliche Gottesbild zur Entfremdung der Frau beiträgt. Nur wer bereit ist, diese schmerzliche Entfremdung anzuerkennen, beginnt theologisch und exegetisch neu zu fragen.

Worum geht es?

Das Problem des männlichen Gottesbildes darf man nicht als eine unwichtige oder triviale Frage abtun, die etwa darauf beruht, daß in einer Sprache, in der die Wörter ein unterschiedliches grammatikalisches Geschlecht haben, auch die zur Benennung der Gottheit gebrauchten Wörter mit irgendeinem Geschlecht verbunden werden müssen. Sondern es geht hier vor allem um eine ideologische Befangenheit, die die konkrete Struktur der patriarchalischen Gesellschaften, in denen die Männer als Familienhäupter allein über den Besitz verfügen und die Gesellschaft beherrschen, widerspiegelt. Nicht in allen patriarchalischen Gesellschaften entwickelten sich monotheistische Religionen um einen als männlich charakterisierten Gott, aber in den Religionen, in denen das geschah, dient das männliche Gottesbild zur ideologischen Bestätigung patriarchalischer Herrschaftsstrukturen. Die untergeordnete Stelle der Frau im Kult solcher Religionen reflektiert die allgemeine gesellschaftliche und rechtliche Stellung der Frau. Weil diese auf die von Gott gewollte Ordnung und Schöpfung zurückgeführt wird, fordert es die Spiritualität solcher Religion, daß die Frauen sich mit ihrer zweitrangigen Rolle in Religion und Gesellschaft abfinden, ja ihrer Unterordnung religiösen Wert beimessen.

Wohin das alles führen soll, ist deutlich. Wenn das Gottesbild nur ausgehend von einem Geschlecht bestimmt wird und wenn zudem aus denjenigen, die diesem Geschlecht angehören, nur eine kleine herrschende Gruppe für die ganze Gesellschaft Gott nach dem eigenen Bild und Gleichnis projiziert, dann werden die Männer dieser Gruppe notwendigerweise als diejenigen betrachtet, die Gott am nächsten stehen und dann auch am ehesten verstehen, was er will. Für die Frau hat das zur Folge, daß sie nur über ihn, der unmittelbar «*imago Dei*», Bild Gottes ist, nur über ihren Mann als ihr «Haupt» zu Gott in Beziehung treten kann. Dieser Gedanke wird von Augustinus ganz ausdrücklich in seinem Buch *De Trinitate* entwickelt (XII,7,10).

Die männliche Gottesvorstellung des Monotheismus bedingt eine als verpflichtend betrachtete Struktur in der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Gott offenbart sich unmittelbar nur der patriarchalisch herrschenden Klasse. Mit allen anderen Gruppen: Frauen, Kindern und Sklaven tritt Gott nur über die Vermittlung der herrschenden Gruppe in Verbindung. Das jüdische Gesetz im Alten Testament spiegelt überall diese hierarchische Ordnung wider: zuerst Gott, dann der Mann, schließlich die Frau. Diese Ordnung ist aber auch im Neuen Testament ein wesentliches theologisches Prinzip. So bestätigt zum Beispiel Paulus trotz einer gelegentlich anders lautenden und schönen Formulierung wie Gal 3,28 die patriarchalische, hierarchische Ordnung: «Ihr sollt ... wissen, daß Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. (...) Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes» (1 Kor 11,3.7).

In dieser Perspektive wird geleugnet, daß die Frau Bild Gottes sei oder in eine unmittelbare Beziehung zu ihm treten könne. Nur über den Mann hat sie teil daran, daß er Bild Gottes ist, und nur so kann sie Gott begegnen.

Die Verdrängung des «Weiblichen» in einer patriarchalischen Theologie

In letzter Zeit haben einige Wissenschaftler die wesentlich ideologische Funktion eines von der Herrschaft des Mannes geprägten Gottesbildes anerkannt, was zudem auch auf religiöser Ebene als Vergötzung des Nichtgöttlichen (d. h. der Herrschaft des Mannes) verurteilt werden muß.

Sie haben aber auch darauf hingewiesen, daß Gott in der Bibel nicht immer als Mann dargestellt wurde, besonders in den Texten der Schrift nicht, in denen die Treue Gottes gegenüber Israel und seine Sorge für sein Volk beschrieben werden. Hier greift man zurück auf die Schmerzen einer Frau, die ihrem Kind das Leben gibt, und auf die treue und bedingungslose Liebe einer Mutter. Diese Vergleiche scheinen dann doch bestimmte Aspekte in Gottes Verhalten besser zu beschreiben als irgendein anderer Vergleich, der spezifisch männlichen Aktivitäten und männlichem Verhalten entnommen wäre. So heißt es zum Beispiel in Jesaja: «Der Herr zieht in den Kampf. (...) Er erhebt den Schlachtruf und schreit, er zeigt sich als Held gegenüber den Feinden. Ich hatte sehr lange geschwiegen, ich war still und hielt mich zurück. Wie eine *Gebärende* will ich nun schreien, ich schnaube und schnaufe» (42,13–14). Und an einer anderen Stelle steht: «Zion sagt: ‹Der Herr hat mich vergessen. Gott hat mich verlassen.› Kann denn eine *Frau* ihr Kindlein vergessen, eine *Mutter* ihren leiblichen Sohn?» (49,14–15). Leonard Swidler hat in seinem Buch *Biblical affirmation of woman* (Westminster, Philadelphia 1979) solche Stellen der Schrift, in denen das Gottesbild durch Vergleiche aus dem Leben der Frau beeinflußt wird, zusammengetragen und analysiert.

Es gibt aber noch eine zweite Weise, wie die Frau mit Gott in der Schrift in Zusammenhang gebracht wird, in der sogar eine als weiblich gedachte Eigenschaft Gottes fast wie eine zweite *persona* Gottes in seinem Schöpfungswerk anwesend ist. Dies trifft besonders für das biblische Verständnis der Weisheit zu, die als eine Tochter Gottes beschrieben wird und die bei der Schöpfung, bei der Instandhaltung der Dinge und der Fürsorge von Gottes Vorsehung, bei Gottes Selbstmitteilung und Offenbarung und im Werk von Gottes Versöhnung mit den Menschen als Instrument und gar als Mittlerin Gottes eine wesentliche Rolle spielt.

Diese Weisheit, die Tochter Gottes, soll vom Menschen geliebt und gesucht werden. So sagt «Salomo», der in der Weisheitsliteratur der Bibel als der Prototyp des Weisen erscheint: «Sie (die Weisheit) habe ich geliebt und gesucht von Jugend auf. Ich suchte sie als Braut heimzuführen und fand Gefallen an ihrer Schönheit. Im Umgang mit Gott beweist sie ihren Adel, der Herr über das All gewann sie lieb. *Eingeweiht in das Wissen Gottes bestimmte sie seine Werke.* (...) So beschloß ich, sie als *Lebensgefährtin* heimzuführen, denn ich wußte, daß sie mir guten Rat gibt und Trost in Sorge und Leid» (Weih 8,2–4.9). Im Buch der Sprüche (8,23–31) Erscheint die Weisheit ebenfalls als Gottes Begleiterin in seinem Werk der Schöpfung. In diesem Kontext aber ist sie eine Mutter, die dem Sohn, der auf sie hören will, sich selbst als Weisheit Gottes weitergibt.

Zweifelsohne verbergen sich hinter dieser imposanten Gestalt der Weisheit die Reste eines Kultes altorientalischer weiblicher Gottheiten, vielleicht Isis oder Astarte. Man betrachtet diese Göttinnen als Spenderinnen des Lebens, als Schöpferinnen und Erlöserinnen. Sie werden besonders mit der sowohl als soziale Gerechtigkeit wie auch als Harmonie der Natur verstandenen Weisheit in Zusammenhang gebracht. Sie schützen daher gegen die bedrohende Macht des Chaos. In seinem Buch *The Hebrew Goddess* (Ktav 1967) hat Rafael Patai die Reste und Spuren der verdrängten Anwesenheit dieser altorientalischen Gottheiten in der hebräischen Theologie untersucht.

Seit dem Anfang unserer Zeitrechnung verschwindet aber die Spekulation rund um die Weisheit aus dem rabbinischen Denken, vielleicht weil sie im Gnostizismus inzwischen eine große Rolle spielte. An ihre Stelle tritt aber eine neue, als weiblich betrachtete Form der Anwesenheit Gottes: die *Shekinah*, die sowohl eine Vermittlerin der Anwesenheit Gottes in Israel ist, als auch Israel mit Gott versöhnt. In den Spekulationen der rabbinischen Mystik über die Zeit des Exils, die *gālūt*, bestand die Meinung, daß, während der Vater sein Angesicht im Zorn von Israel abgewendet hatte, die *Shekinah* Gottes dennoch Israel ins Exil begleitete. Die Feier am Sabbat wurde als die mystische Ehegemeinschaft Gottes mit seiner *Shekinah* betrachtet, die die endgültige Wiedervereinigung Gottes mit der Schöpfung in den messianischen Zeiten vorwegnahm. Die Vertreibung des Volkes Israel aus dem Lande Israel wird als eine Trennung der männlichen Seite Gottes von seiner weiblichen und so als eine Entzweiung in Gott selbst gedacht.

Im Christentum aber wurde diese schon verkümmerte Möglichkeit, das Weibliche mit Gott zusammenzudenken und als ihm immanent zu betrachten, völlig beseitigt. An die Stelle der alttestamentlichen Weisheit, Tochter oder gar Begleiterin Gottes, trat der griechische, von der Philosophie des hellenistischen Juden Philo wei-

tergedachte Begriff des *logos*, der jetzt *Sohn* Gottes genannt wird. Der alte Gedanke an eine *persona* als Vermittlerin von Gottes Anwesenheit wird jetzt nicht nur durch ein grammatikalisch männliches Wort zum Ausdruck gebracht, er führt nicht nur zur Spekulation rund um ein abstraktes Konzept, das spekulativ als Sohn, und Söhne pflegen bekanntlich männlich zu sein, auf Gott bezogen wird, sondern es wird in der konkreten menschlichen Person Jesu als verwirklicht angesehen. Die Männlichkeit Jesu vermischt sich so mit der Männlichkeit des *logos* als «Sohn Gottes». Schon in der frühen Logosspekulation des Christentums, in der wir erst die Anfänge der späteren trinitarischen Gottesvorstellung beobachten können, wurde so die Möglichkeit, über eine eventuelle «weibliche» Seite Gottes nachzudenken, beseitigt.

In der griechisch-orthodoxen Spekulation über die Schöpfung, die Kirche und Maria kamen einige Elemente des früheren Denkens über die Weisheit wieder zum Leben. Sergius Bulgakov, ein allerdings oft recht eigenwilliger orthodoxer Denker, betrachtete sogar die weisheitliche Seite Gottes als die *ousía*, als das eigentliche Sein Gottes. Die *sophía*, die Weisheit, wäre die «Matrix», der Grund des Seins der drei (männlichen) göttlichen Personen! Man kann aber sehr daran zweifeln, ob andere orthodoxe Denker solchen Auffassungen zustimmen würden.

Im westlichen theologischen Denken verwarf man wahrscheinlich die Spekulation über mögliche weibliche Aspekte Gottes, weil solche Spekulation dem gnostischen Denken zu verwandt schien. Katholische Denker wie Leonard Swidler haben in jüngerer Zeit versucht, an die alten Vorstellungen und Begriffe der *sophía* und der *Shekinah* anzuknüpfen und sie mit dem Heiligen Geist in Zusammenhang zu bringen. Aber ihre Anstrengungen gehen völlig gegen die Tradition des westlichen trinitarischen Denkens an, denn dieses stellt sich den Heiligen Geist als ein «männliches», allerdings nichtmenschliches Prinzip vor. Als Gottes Kraft, die bei der Schöpfung über dem Wasser schwebte, d. h. Fruchtbarkeit spendete, und der den Schoß Marias «befruchtete», scheint er doch wohl eher dem männlichen Samen als Symbol und Mittel männlicher Macht als der Frau nahezustehen.

Es läßt sich so nicht leugnen, daß es in der Gotteslehre der westlichen christlichen Theologie keinen Platz für eine Betrachtung einer weiblichen Dimension oder eines weiblichen Aspektes in Gottes Wesen gibt. Im Gegenteil, «Weiblichkeit» scheint geradezu die Schöpfung in ihrem Verhältnis Gott gegenüber zu charakterisieren. Das Weibliche ist dasjenige, das empfängt, das sich passiv verhält, das Geschaffene und Begnadete Gott gegenüber. Die Schöpfung als Schöpfung, die Kirche, die Seele sind weiblich. Und weiblich ist vor allem Maria als paradigmatisches Beispiel einer erlösten und begnadeten Menschheit.

Eine einzige Ausnahme dazu gibt es in der Jesusmystik des Mittelalters, die ihren Höhepunkt in Juliana von Norwich findet. In dieser Mystik wird Jesus als derjenige, der uns mit seinem Leib ernährt, sowohl als Mutter wie auch als Vater gesehen. Besonders eine dementsprechende eucharistische Spiritualität scheint die fürsorgliche, Nahrung spendende, mütterliche Seite Jesu zu betonen. Weil aber in der orthodoxen theologischen Tradition, von der auch diese Mystik nicht abweichen will, sowohl die menschliche als auch die göttliche Person Jesu eindeutig als männlich betrachtet werden, bleibt dieser Hinweis auf die Mütterlichkeit und daher auch auf die Weiblichkeit Jesu ein Hinweis auf eine männliche Person. Dieser, einem Mann, werden außer den männlichen Qualitäten, die ihm als männlichem Menschen schon so oder so zustehen, zusätzlich auch noch sonst für typisch weiblich gehaltene, aber immerhin auch als positiv betrachtete Eigenschaften zugeschrieben: mütterliche Fürsorge und liebevolle Speisung. Das ist aber etwas ganz anderes, als wenn man einem weiblichen Wesen Führungsqualitäten oder sonstige «typisch männliche» Eigenschaften zuerkannt hätte.

Ich möchte mit diesen Überlegungen nur hervorheben, daß die Reste der Anerkennung einer weiblichen Dimension im göttlichen Wesen, die auch eine patriarchalische Theologie nicht ganz zu unterdrücken vermochte, von dieser Theologie im Rahmen einer vom Mann beherrschten Struktur patriarchalischer Beziehungen interpretiert werden. Das Weibliche kann in diesem Kontext nie das göttliche Wesen Gottes in seiner Fülle zum Ausdruck bringen, wie es die Vorstellung Gottes als männliches Wesen zu tun vermag. Zwar kann man aus dem Leben der Frau einige Vergleiche heranholen, um Gottes Fürsorge und Treue, ja sein Leiden und seine Sorge um Israel zum Ausdruck zu bringen. Oder der Hinweis auf eine eventuelle weibliche Dimension des Wesens Gottes erscheint als ein deutlich unterge-

ordnetes Prinzip, das die Macht und das Wirken des Vaters weitergibt, so wie die Mutter in einer Familie ihren Kindern («Söhnen») den Willen des Vaters weitergibt. Frauen oder als weibliche Wesen vorgestellte Wirklichkeiten können Tochter des himmlischen Königs oder seine Braut sein, wenn er in menschlicher Gestalt auftritt, Mutter seiner Söhne: sie sind aber niemals selbständige Personen, die für sich selbst gelten, werden niemals für das geschätzt, was sie selber sind.

In einer patriarchalischen Theologie darf das «Weibliche» nur dieselbe untergeordnete, eingeschränkte, vermittelnde Stelle einnehmen, die dem Platz entspricht, der der Frau auch in der sozialen Wirklichkeit einer männlichen Gesellschaft zugewiesen wird. Das Weibliche ist da, damit die Macht des Mannes sich zeigen kann, damit jemand da ist, der sich dieser Macht gegenüber rezipierend, «empfangend» verhält, damit diese Macht auch in untergeordneten, der unmittelbaren Tätigkeit und dem Interesse des Mannes nicht mehr gemäßen Bereichen, wie z. B. gegenüber den Kindern und dem Dienstpersonal, gelten kann. Im Christentum verschwinden aber auch noch weitgehend diese schon so oder so sehr spärlichen Hinweise auf eine weibliche Dimension in Gottes Wesen. Das Weibliche vermag nicht mehr auf irgend etwas in Gott hinzudeuten, sondern charakterisiert höchstens noch den Menschen als Empfänger (Braut, Tochter) oder als Vermittler (Mutter) von Gottes Gnade. Im Vordergrund steht immer ein männliches Prinzip; ein weibliches kann dann nur noch als untergeordnet oder als dienend erscheinen.

Ein «heidnischer» Feminismus als Aufstand gegen den patriarchalischen Gott der Bibel

In den siebziger Jahren begann eine Gruppe sehr engagierter Feministinnen in den USA die patriarchalische Religion als die Wurzel für die Benachteiligung und die Unterordnung der Frau in der Gesellschaft zu sehen. Sie meinten, daß es wenig Sinn habe zu versuchen, das einseitig männlich geprägte Gottesbild in Richtung auf eine auch der Frau gerecht werdende, «androgyne» Gottesvorstellung zu korrigieren. Denn auch wenn man im Rahmen der biblischen Religion sich dazu durchringen könnte, eine weibliche Dimension in Gottes Wesen anzuerkennen, geschähe diese Anerkennung aus einer Perspektive, die immer noch an erster Stelle vom Mann ausginge und vom Mann geprägt bliebe. Daher meinten sie, daß man mit der Religion der Bibel nichts mehr anfangen könne und sie daher besser fallen ließe.

Von dieser biblischen Religion mit ihrem männlichen Gott sich abwendend wollten sie zu einer Art Naturreligion zurückfinden, in deren Mitte eine weibliche Gottheit stehen sollte. Sie waren der Überzeugung, daß sie so wieder an die Ursprünge des menschlichen Kultes anknüpfen könnten, als die Gesellschaftsstruktur noch matriarchalisch gewesen und noch nicht von der Gewalt patriarchalischer Herrschaftsausübung verdorben war. Die im Mittelalter als Hexen verfolgten Frauen hätten ihrer Meinung nach eine auf eine weibliche Gottheit ausgerichtete Naturreligion bewahrt, wurden aber von der Kirche fälschlich der «Anbetung des Teufels» und der bodenlosen Bosheit und hinterlistigen Gemeinheit bezichtigt. Durch das, was sie «Wicca» nennen («*witchcraft*»: Hexerei, Zauber), wollen sie einen solchen alten Kult einer weiblichen Gottheit wieder zum Leben erwecken. Das Buch von «Starhawk» (Miriam Simos), *The Spiral Dance* (Harper and Row, New York 1979), ist ein gutes Beispiel dieser Bewegung für eine weibliche Gottheit.

Auch als kritischer Christ kann man nicht unbedingt ausschließen, daß sich in dieser Bewegung die ersten Anzeichen einer neuen religiösen Bewußtseinsstufe der Menschheit bemerkbar machen. Es könnte sein, daß die Gottesoffenbarung durch die Propheten und in Jesus inzwischen so durch einen gottfeindlichen und idololatrischen Androzentrismus verzerrt und verzeichnet wurde, daß die daraus entstandene patriarchalische Religiosität durch eine neue, die die Frau als Person respektiert, ersetzt werden muß. Dennoch ist dieser neue Kult einer weiblichen Gottheit sehr unreif, und auch von einem feministischen Standpunkt aus findet man viele Gründe, ihn zu kritisieren.

Die Meinung verschiedener Ethnologen und Anthropologen aus dem letzten Jahrhundert, daß die menschliche Gesellschaft ursprünglich vom Mutterrecht geprägt war, gilt heute weitgehend als wissenschaftlich unhaltbar. Der Kult einer Urgöttin scheint dann viel weniger an die Ursprünge der menschlichen Kultur anzuknüpfen, als vielmehr von einer nostalgischen Erinnerung an Werte, Ideale und Gedanken der Romantik inspiriert zu sein. Zudem wird von diesen Feministinnen keineswegs der Dualismus über-

wunden, der auf der einen Seite das Weibliche mit der Natur und der Immanenz, auf der anderen Seite das Männliche mit der Geschichte und der Transzendenz gleichsetzt, sondern der weibliche Pol dieses Dualismus wird betont, der männliche dafür verworfen. Man sollte sich dann auch fragen, ob diese Feministinnen trotz all ihrer guten Absichten und all ihrer Engagiertheit nicht in den alten Vorurteilen und Stereotypen von eh und je gefangenbleiben, denn sie überwinden diesen Dualismus nicht, sondern kehren ihn nur um, indem sie das Gewicht der beiden Pole vertauschen. Dadurch aber verfallen diese Frauen auch in ihrem Protest in eine machtlose Utopie, die kaum etwas daran ändern wird, daß die Männer nach wie vor bestimmen.

Auch ihre Religiosität bringt keine wesentliche Änderung. Der männliche Gott des traditionell nur von einem menschlichen Geschlecht bestimmten monotheistischen Gottesmodells würde durch die große Göttin ersetzt, deren Weiblichkeit jetzt adäquat die Fülle des göttlichen Wesens zum Ausdruck brächte. Wie einst die Männer dem männlichen Gott stünden jetzt die Frauen ihrer Göttin näher und würden meinen, in unmittelbarer Verbindung mit ihr zu stehen. Diese Feministinnen möchten den Männern in ihrem «matriarchalischen Kult», und dann auch in der Gesellschaft, von der sie träumen, genau die gleiche Stelle zuweisen, die sie früher – und heute noch – als Frauen in der patriarchalischen Welt einnahmen. Ein solcher «Staatsstreich» mag kurzfristig eine befriedigende Antwort auf die jahrhundertelange Unterdrückung der Frau sein, auf Dauer aber ändert er nichts an dem großen Unrecht, daß eine Hälfte der Menschheit meint, die andere sei minderwertig und sollte sich daher unterordnen. Wenn die Unterdrückten sich nur an die Stelle der Unterdrücker setzen wollen, bleibt die Unterdrückung.

Kann der Kult einer Göttin das Weibliche vertreten?

Sowohl die Feministinnen, die an der biblischen Religion festhalten, sie aber auch korrigieren wollen, indem sie die von der jüdisch-christlichen Tradition beseitigten Spuren eines Wissens um eine weibliche Dimension in Gott wieder ins Bewußtsein rufen möchten, als auch die Anbeterinnen einer weiblichen Gottheit, die das Weibliche auf Kosten des Männlichen betonen wollen, gehen von einer gemeinsamen Annahme aus. Sie meinen, daß, wenn man die «Weiblichkeit» Gottes hervorhebt, man dadurch dem Weiblichen im allgemeinen und den konkreten Frauen überhaupt einen Dienst erweist. Keine der beiden Gruppen stellt sich die wesentliche Frage, ob sie nicht durch ein solches Festhalten an einem Begriff des «Weiblichen» oder der «Weiblichkeit» in der Ideologie einer patriarchalischen Gesellschaft befangen bleiben. Diese Art der Betonung des Weiblichen ist das Erbe und die Fortführung – sei es auch unter umgekehrten Vorzeichen – des dualistischen patriarchalischen Denkens, das die Menschheit in zwei antagonistische Gruppen aufteilt und so diese Aufteilung der Menschheit und den daraus entstehenden Machtkampf für naturgegeben und unvermeidlich hält.

Judith Ochshorn hat in ihrem kürzlich erschienen Buch *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Indiana University Press, Indiana 1980) die wichtige Frage gestellt, ob es wohl richtig ist, ein vom patriarchalischen Dualismus geprägtes Verständnis des Weiblichen mit den alten Göttinnen der polytheistischen Kulturen in Zusammenhang zu bringen. Ochshorn meint zeigen zu können, daß Götter und Göttinnen der polytheistischen Kulturen des alten Nahen Ostens sich unserem Schema des Gegensatzes männlich—weiblich entziehen. Jeder Gott und jede Göttin vertrat im Kontext des ihm oder ihr dargebrachten Kultes die Fülle des göttlichen Wesens. Eine Göttin steht so für die Souveränität, die Weisheit und die Gerechtigkeit der Gottheit und vertrat zur gleichen Zeit Aspekte der Fruchtbarkeit der Natur und der menschlichen Sexualität. Aber auch ein Gott erscheint als Prinzip der Fruchtbarkeit, der Sexualität und der gesellschaftlichen Beziehungen. Beide, Gott und Göttin, bringen die Fülle des göttlichen Wesens zum Ausdruck: der eine als Mann, die andere als Frau. Eine Göttin ist nicht die Verkörperung des Weiblichen, sondern die Fülle des göttlichen Wesens wird in ihr «weiblich» dargestellt. Ochsborn ist der Meinung, daß eine solche mehrgeschlechtliche Vorstellung der Gottheit, in der diese Gottheit in den Kristallisationspunkten konkreter männlicher oder weiblicher Gestalten erscheint, verhindert, daß die Frauen aus dem Kult ausgeschlossen werden oder sich immer mit einer untergeordneten Rolle begnügen müssen.

Tatsächlich fehlt in den Religionen, in denen man sich die Gottheit sowohl männlich als weiblich vorstellte, weil die konkreten Gestalten der

Götter und Göttinnen wie in einem Brennpunkt jede für sich die Fülle des göttlichen Wesens darstellten, weitgehend die Meinung, nur ein Geschlecht oder eine patriarchalische Gruppe könne mit der Gottheit unmittelbar in Beziehung treten. Es wird wohl heute nicht mehr möglich und wünschenswert sein, daß wir in einer Vielzahl von männlichen und weiblichen Göttern der Fülle der Gottheit zu begegnen suchen, d.h. daß wir zu der verlorenen religiösen Welt des Polytheismus zurückkehren könnten. Dennoch zeigen uns Untersuchungen über polytheistische Kulturen wie die von Judith Ochshorn, wie relativ unsere vom Patriarchalismus geprägte Abgrenzung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen ist. Sie warnen uns auch davor, unkritisch zu denken, um das patriarchalische Gottesbild zu korrigieren, genüge es, die weibliche Dimension Gottes, die früher verdrängt wurde, neu hervorzuheben, denn dadurch würde sich nichts Wesentliches am alten Dualismus ändern.

Ein neues Gottesbild jenseits des Patriarchalismus

Wenn wir ein neues Gottesbild jenseits des Patriarchalismus finden wollen, dann müssen wir einige grundsätzliche Prinzipien beachten. Erstens muß allgemein anerkannt werden, daß man, um zu verstehen, wer Gott (oder unsere «Göttin») ist, genausogut Vergleiche und Bilder aus dem Leben und den Aufgaben der Frau (z.B. als Mutter) als aus denen des Mannes heranziehen kann. Es kann sich dabei übrigens nur um Analogien handeln, und es besteht überhaupt kein Grund, weshalb die vom Mann ausgehenden Analogien angemessener sein sollten. Gott als der Verwandte, der uns liebt und nahesteht, ist sowohl unsere Mutter als unser Vater.

Aber auch die Vorstellung, daß Gott ein sehr naher Verwandter sei, hat ihre Grenzen. Oft genug begünstigt sie einen geistigen Infantilismus und verhindert moralische Reife und Verantwortung. Gott als Schöpfer («als Schöpferin»!) ist ebenso der Grund für das Personsein des Mannes als für das der Frau. Ein Gott, der ein guter, und nicht ein neurotischer Verwandter ist, ist nicht eifersüchtig, wenn Menschen selbständig und erwachsen werden und sich von Abhängigkeit befreien, sondern er fördert unser Wachstum zu einem verantwortungsvollen und freien Menschsein. In diesem Licht sollten wir unsere ganze Beziehung zu Gott neu durchdenken.

Wenn Gott uns nicht nur geschaffen hat, sondern auch die Welt von Sünden erlöst, dann kann er nicht die Priorität des Mannes über die Frau gutheißen. Denn dann würde er (sie) als Schöpfer (Schöpferin) und als Erlöser (Erlöserin) den Patriarchalismus und dadurch auch Unrecht wollen. Eine Vorstellung von Gott, in der er (sie) nur oder hauptsächlich als Mann erscheint, gibt Gott nicht die Ehre, verehrt fremde Götter, da sie den Mann zum Gott macht: sie ist Götzendienst. Dasselbe würde aber auch zutreffen, wenn man sich Gott nur als Göttin, d.h. als Frau, vorstellen würde.

Ein Gott – eine Göttin –, dem oder der, dem und der wir sowohl ausgehend von der Erfahrung der Frau als von der des Mannes zu begegnen suchten, würde nicht diese Erfahrungen, so wie sie früher in einem patriarchalischen Kontext gemacht wurden und auch heute gemacht werden, einfach bestätigen. Wir dürfen nicht einen «väterlichen» Gott auch noch mit einigen «mütterlichen» Eigenschaften ausstatten. Dann bleibt die hierarchische Unter- und Überordnung von männlicher und weiblicher Tätigkeit bewahrt. Es soll auch nicht an die Stelle des Patriarchats ein von Gott sanktioniertes Matriarchat treten, das nur ein umgekehrtes, ein umgestülptes Patriarchat sein würde, ein Patriarchat in neuer Form, das weiterhin mit allen alten Übeln befrachtet ist.

Gott – unsere Göttin – übersteigt alles Männliche und alles Weibliche. Er (sie) umfaßt, begründet und transzendiert die volle Menschlichkeit sowohl der Männer als der Frauen. Daher richtet er (sie) auch die stereotypen Rollen, die eine patriarchalische Gesellschaftsordnung sowohl den Männern als den Frauen zuwies. Er (sie) erlöst aus der Unfreiheit und aus dem Unrecht, die diese Rollen bedeuteten. Er (sie) gibt Männern und Frauen ihre volle Menschlichkeit wieder, die nicht nur das Versprechen einer neuen Menschheit ist, sondern auch einer neuen Welt mit neuen gesellschaftlichen Beziehungen und mit neuen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen.

Dieser Gott – diese Göttin –, der (die) sowohl männlich als auch weiblich ist, der (die) weder männlich noch weiblich ist, weist auf eine neue Menschheit hin. Indem wir uns ihn (sie) neu vorzustellen versuchen, entdecken wir ungeahnte Möglichkeiten, die wir als menschliche Individuen und als gesellschaftliche Wesen besitzen. Diese Möglichkeiten waren in den hierarchischen Beziehungen einer patriarchalischen Ge-

sellschaft verschüttet und verbaut. Indem wir sie jetzt zu verwirklichen versuchen, bekommt die Hoffnung auf eine messianische Menschlichkeit feste Gestalt und neuen Inhalt. Dann wird es «nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau» geben, denn alle werden «einer sein» (Gal 3,28), und dann wird Gott (unsere Göttin) «die trennende Wand der Feindschaft niederreißen» (Eph 2,14).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Römisch-katholische Laientheologin. Inhaberin des theologischen Lehrstuhls Georgia Harkness an dem Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston (Illinois, USA). Veröffentlichungen über die politische Theologie, die feministische Theologie und die Problematik der Beziehungen zwischen Juden und Christen, u.a.: The radical kingdom. The western experience of messianic hope (Harper and Row/Paulist Press, New York 1970); Frauen für eine neue Gesellschaft (München 1979); Maria: Kirche in weiblicher Gestalt (München 1980); Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (München 1978). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridam Road, Evanston, Ill. 60201, USA.

Praktische Implikationen

Dorothee Sölle

Vater, Macht und Barbarei

Feministische Anfragen an autoritäre Religion

Einer der Namen Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition ist «Vater». Was sind die praktischen Implikationen dieses Symbolnamens für die Gegenwart? Ich will hier nicht die Ursprungsgeschichte reflektieren, sondern die Wirkungsgeschichte, nicht die Frage, wie war's gemeint? Sondern die, was ist daraus geworden? Die Herausgeber dieses Heftes, zwei Männer, die elf weiteren Herren für «wertvolle Anregungen und Hinweise» danken, haben zusammengesetzte Wörter ins Spiel gebracht: Vatergott und Gehorsamskultur. Mit beiden Ausdrücken habe ich extreme Schwierigkeiten, die ich in drei Fragen formulieren will:

1. Hat der Gehorsam eine «Kultur» hervorgerufen und mitbestimmt – und nicht eher eine Barbarei?

2. Kann das Wort «Vater» noch für Gott stehen, wenn wir gelernt haben, Gott und Befreiung zusammenzudenken?

3. Welche Elemente des Vatersymbols sind unverzichtbar?

Diese Fragen sollen nicht enthistorisiert und nicht entsubjektiviert werden. Ich reflektiere sie als eine Deutsche, als eine Frau, und als jemand, der Christ zu sein versucht am Ende des 20. Jahrhunderts, und ich will dabei meine nationale, meine sexuelle und meine sozioökonomische Identität nicht verleugnen. Das ist deswegen schwierig, weil die theologische Sprecherlaubnis zwar den Gott der Philosophen von dem Abrahams, Isaaks und Jakobs zu unterscheiden weiß, den Gott Sarahs, Rebekkas und Rachels aber weiterhin verschweigt. Die Väter des Glaubens sind redupliziert im Vater im Himmel; die Mütter des Glaubens sind im Dunkeln: vorgeschichtlich, nicht erinnert, vergessen, verdrängt.

Diese Verdrängung betrifft nicht nur die 51 % der Menschheit, die somit theologisch stumm geblieben sind; sie hat auch katastrophale Folgen für die Theologen unter den übrigen 49 %, nämlich für ihre Sprache. Das Verschweigen der weiblichen Anteile der Seele, die Subordination alles dessen, was nach Frau riecht, hat die Sprache der Theologen mehr zerstört als alle Angriffe der säkularen Welt. In diesem Reinigungs- und Verarmungsprozeß wurde ein emphatisches, ganzheitliches, bewußtes und integratives Sprechen, wie wir es in den Evangelien finden, zurückgedrängt. Die sogenannte wissenschaftliche Theologie ist normalerweise bewußtlose Sprache: ohne Bewußtsein von den Emotionen, unsensibel für die Erfahrungen der Menschen, gespenstisch und neutralistisch, ohne Interessen

und ohne *appeal*; flach, weil der Schatten des Glaubens, der Zweifel, nicht zugelassen ist. Man lese nur die Kommentare männlicher Theologen zu Evas Gespräch mit der Schlange im Paradies, mit ihrer Verteufelung intellektueller und sexueller Neugier. Wer redet denn schon mit so einer Schlange! Bewußtes, integratives, emphatisches Sprechen ist aber für einen Menschen anrührende Theologie konstitutiv. Es wächst aus Erfahrung und Praxis und leitet zum Anderswerden und Andershandeln an. Die gängige wissenschaftlich-theologische Sprache erreicht diese Qualität wirklicher lebendiger Sprache nur sehr selten, und wenn überhaupt, so auf Umwegen, im Widerstand gegen verordnete Wissenschaftlichkeit, die sich an den männischen Idealen des Neutralismus, der Überparteilichkeit, der Reinheit von Emotionen orientiert und deren ganze Anstrengung darauf geht, das Subjekt verschwinden zu machen: der Student lernt, nicht «ich» zu sagen in wissenschaftlicher Sprache. Es gehört schon ein gewisses subversives Talent dazu, wenn die (überwiegend zur Gruppe weißer Männer gehörenden) Theologen eine bewußte, emotionsreiche und subjekthafte Sprache wiederfinden.

I.

Meine älteste Schwierigkeit mit einer Kultur des Gehorsams stammt aus meiner nationalen Identität. Die Geschichte meines Volkes ist gefärbt durch ein zentrales Ereignis in diesem Jahrhundert, das die Sprache, die Ideen, die Vorstellungen und Bilder verändert hat. Wörter und Begriffe haben durch dieses Ereignis eine unwiderruflich andere Qualität gewonnen; ihre Unschuld ist ihnen genommen. Ich kann und ich will gerade als jemand, der nach dem Ereignis lebt und der mit Sprache umgeht, nicht vergessen. In einem bewußten, z. B. poetischen Text haben bestimmte Wörter ihr historisches Schicksal am Leib. Stern, Rauch und Haar z. B. hatten in der deutschen Sprache noch 1942 einen anderen Sinn als den, den sie nach dem größten Verbrechen und Unglück in der Geschichte meines Volkes haben.

Meine erste Frage an eine «christliche Kultur des Gehorsams» ist, ob nicht Gehorsam zu eben diesen Begriffen gehört, die nicht mehr heil werden können nach dem Holocaust[1]. Die Entscheidung darüber, wie hoch die Wirkungen der christlichen Gehorsamserziehung in Deutschland für die Vorbereitung des Faschismus zu veranschlagen sind, ist eine Sache der Historiker. Für die Theologen sollte der wiederholte Hinweis auf den Gehorsam aus dem Munde Eichmanns, der von seinen Eltern im CVJM angemeldet war, oder von Rudolf Höß, der von seinem Vater zum Priester bestimmt war, genügen, um dem Begriff seine theologische Unschuld zu nehmen. Auch der sich nahelegende Versuch, zwischen «echtem» oder «eigentlichem» Gehorsam gegen Gott und dem gegen Menschen zu unterscheiden, hilft da nicht weiter. Kann man Gott gegenüber eine Haltung verlangen und auf eine Haltung hin erziehen, die man Menschen gegenüber und Institutionen gegenüber kritisiert? Muß Gehorsam in die Barbarei führen? Diese Frage ist aber nicht nur auf den historischen Faschismus zu beziehen. Heutiger Gehorsam definiert sich selber unabhängig von charismatischen Führern an den sog. «Sachzwängen» der Wirtschaft, des Energieverbrauchs und der wachsenden Militarisierung. Lange schon haben die Technokraten das Erbe der Priester angetreten. Aber auch unter den neuen Gehorsamsverhältnissen, die sich selber gern als bloße «Spielregeln» verschleiern, bleiben die strukturellen Elemente autoritärer Religion erhalten, und die Relikte religiöser Erziehung präparieren die zunehmend religionsfreien Massen zu einem Gehorsam, aus dem alle personalen, auf Vertrauen und Hingabe bezogenen Züge, verschwunden sind. Der neue komputerisierte Gehorsam hat mit dem alten religiösen drei Elemente strukturell gemeinsam:

1. Anerkennung einer höheren Macht, die unser Schicksal in Händen hat und Selbstbestimmung ausschließt.

2. Unterwerfung unter die Herrschaft dieser Macht, die keine sittliche Legitimation, etwa in Liebe und Gerechtigkeit, braucht.

3. Ein tiefer Pessimismus hinsichtlich des Menschen: Er/sie ist nicht wahrheits- und liebesfähig, sondern ein macht- und bedeutungsloses Wesen, dessen Gehorsam sich gerade aus der Verleugnung der eigenen Stärke speist. Die Haupttugend der autoritären Religion ist Gehorsam, die Kardinalsünde Auflehnung im Gegensatz zu humanitärer Religion, die Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung in den Mittelpunkt rückt[2]. Sozialgeschichtlich funktioniert solche autoritäre Religiosität affirmativ zur Gesellschaft und stabilisierend zu den in ihr herrschenden Tendenzen. Im Rahmen autoritärer Religion werden emanzipatorische Veränderungsbereitschaft und kritische Transzendenz des Bestehen-

den abgewehrt, auch und gerade wenn sie sich religiös begründen: Gottes Gerechtigkeit und Liebe sind weniger wichtig als seine Macht. Die autoritäre Religion drückt ein infantiles Trostbedürfnis aus, das sich als Sentimentalität ästhetisch und frömmigkeitsgeschichtlich niederschlägt; dem korrespondiert aber ein zwanghaftes Ordnungsbedürfnis, Angst vor Vermischung und Chaos, Wunsch nach Überschaubarkeit und Herrschaft. Gerade die Rigidität überdauert die übrigen Momente aussterbender Religion, die autoritäre Bindung bleibt unter dem technokratischen Verständnis des Lebens bestens erhalten. Das Milgramexperiment, bei dem eine überwältigende Mehrheit der Versuchspersonen von der Straße bereit waren, auf wissenschaftliche Anordnung hin unschuldige Mitmenschen mit elektrischem Strom zu foltern, gehört genau in den Zusammenhang einer «Kultur» des Gehorsams. Gehorsam funktioniert in faschistischer oder technokratischer Barbarei.

II.

Fromm hat zwischen humanitären und autoritären Formen von Religion unterschieden. Der historische Jesus, der frühe Buddhismus, die Mystiker der meisten Religionen sind Beispiele einer nicht-repressiven Religion, die nicht auf einseitiger, asymmetrischer Abhängigkeit beruht und sich durch verinnerlichten Zwang verwirklicht. Genau an dieser Stelle setzen die sozialpsychologischen Fragen nach dem Symbol des Vaters ein.

Warum verehren Menschen einen Gott, dessen wichtigste Qualität Macht ist, dessen Interesse Unterwerfung, dessen Angst Gleichberechtigung ist? Ein Wesen, das mit Herr angeredet wird, ja dem Macht allein nicht genug ist, seine Theologen müssen ihm Omnipotenz bescheinigen. Die wichtigsten Anfragen einer entstehenden feministischen Theologie an die herrschende gehen gegen phallokratische Phantasien an, gegen die Adoration der Macht. Warum sollten wir ein Wesen verehren und lieben, das das moralische Niveau der derzeitigen von Männern bestimmten Kultur nicht transzendiert, sondern stabilisiert?

Um es im Rahmen meiner theologischen Autobiographie zu sagen: meine Schwierigkeit mit dem großen Machthaber sind an der Erfahrung von Auschwitz entstanden. 1965 veröffentlichte ich mein erstes Buch «Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes». Die dort vertretene Position ist, in der Tradition Bonhoeffers, radikal christozentrisch. Gott selber, Gott als Handelnder und Sprechender, kann nicht erfahren werden. Wir können uns halten an den herrschaftsfreien, den machtlosen Christus, der außer seiner Liebe nichts hat, uns zu gewinnen und zu retten. Seine Machtlosigkeit ist eine innere Autorität, nicht weil er uns erzeugt, geschaffen oder gemacht hat, sind wir sein, sondern weil Liebe seine waffenlose Macht ist, stärker als der Tod.

Die Schwierigkeiten mit dem Vater, Erzeuger, Machthaber und Lenker der Geschichte wurden vertieft, als ich genauer zu verstehen lernte, was es bedeutet, als Frau geboren zu sein, verstümmelt also, und zu leben in einer patriarchalischen Gesellschaft. Wie könnte ich wollen, daß Macht die zentrale Kategorie meines Lebens wird, wie könnte ich einen Gott verehren, der nicht mehr ist als ein Mann. Mit männlicher Macht assoziiere ich Dinge wie: brüllen können, Befehle geben, sich im Schießen ausbilden. Ich glaube nicht, daß ich besonders, mehr als andere Frauen, von der patriarchalischen Kultur beschädigt bin. Es ist mir nur immer klarer geworden, daß jede Identifikation mit dem Aggressor, mit dem Machthaber, mit dem Vergewaltiger das furchtbarste Unglück ist, das einer Frau zustoßen kann.

Auch das Vatersymbol hat nicht dieselbe Faszination für die, die niemals Vater werden können. Auch die mit Barmherzigkeit versetzte Macht, auch der gütige Vater ist keine Lösung des Problems. Ein gütiger Sklavenhalter kann von seinen Sklaven geliebt und verehrt werden; weibliche Frömmigkeit ist weithin Uncle-Tom-Frömmigkeit. Aber Unterwerfung unter die als «weiblich» definierten Rollen und Gehorsam dem Gott gegenüber, der ihre Regeln angeblich naturhaft gesetzt hat, zerstören unsere Möglichkeiten, Menschen zu werden. Aus der Geschichte meines Volkes und aus dem Sexismus der herrschenden Kultur kann ein Vater uns nicht befreien. Kann das Symbol «Vater» das, was wir mit dem Wort Gott meinen, noch repräsentieren?

Wenn man verstanden hat, daß wir über Gott nur symbolisch reden können, so muß jedes Symbol, das sich zum Absoluten aufspreizt, relativiert werden. Gott transzendiert in der Tat unsere Rede über ihn, aber nur dann, wenn wir ihn nicht mehr in Symbolgefängnisse einsperren. Ich kann zugeben, daß «Vater» *eine* Art ist, von

Gott zu reden, aber wenn das zur zwanghaft einzigen Art wird, dann wird das Symbol ein Gefängnis Gottes. All die anderen Symbolwörter, die Menschen gebraucht haben, um ihre Gotteserfahrung auszudrücken, werden mittels der Zwangssprache zurückgedrängt oder auf eine hierarchisch niedrigere Stufe gedrückt.

Papst Johannes Paul I. hat in einer vielbeachteten Äußerung bemerkt, daß Gott mindestens ebenso Mutter wie Vater sei. Aber praktisch-religiös sind wir noch weit hinter dieser Relativierung symbolischer Sprache zurück. Nach einem Gottesdienst in der Katharinenkirche in Hamburg, den wir mit «Im Namen des Vaters und der Mutter, des Sohnes und des Geistes» begannen, gab es eine erregte Diskussion, ob man so reden dürfe. Die Veränderung liturgischer, geheiligter Sprache ist ein Schritt aus dem Gefängnis und wird daher als Bedrohung erlebt. Als Segen sprachen vier Frauen gemeinsam: «Gott segne dich und behüte dich. Sie lasse ihr Angesicht leuchten über dir. Sie gebe dir Frieden.»

Das sind Beispiele tastender Versuche, die heute überall gemacht werden, wo Frauen sich ihrer Lage bewußt geworden sind. Der Wunsch nach einer anderen Gottesvorstellung, anderen Symbolen und anderen Hoffnungen ist wichtig für die, die einen anderen Gott brauchen, weil sie von der Kultur, in der wir leben, beleidigt, erniedrigt und angewidert sind. Es sind ja nicht zuerst die Männer, die am Sexismus theologischer Sprachbildung leiden.

Die Relativierung eines absolut gebrauchten Gottessymboles, wie es «Vater» darstellt, ist in diesem Kontext eine Minimalforderung. Es gibt andere Symbole für Gott, wir können Mutter oder Schwester zu ihr sagen, um im familialistischen Sprachgebrauch zu bleiben. Deutlicher noch scheinen mir allerdings die naturhaften Symbole in ihrer nicht-autoritären Qualität. Herrschaftsfreie theologische Sprache wird an mystische Tradition anknüpfen können: «Brunnquell aller Güter ... lebendiger Wind», «Wasser des Lebens», «Licht» sind Gottessymbole ohne Autorität oder Macht, ohne chauvinistischen Beigeschmack. Die Anerkennung der «höheren Macht», die Anbetung von Herrschaft, die Verleugnung der eigenen Stärke hat in mystischer Frömmigkeit keinen Raum. Die Herr-Knecht-Beziehung wurde oft ausdrücklich kritisiert, vor allem aber sprachschöpferisch überholt. Religion ist hier Empfindung des Einsseins mit dem Ganzen, Zusammengehörigkeit, nicht Unterwerfung. Menschen verehren Gott nicht wegen seiner Macht und Herrschaft, sondern «versenken» sich in seine Liebe, die «Grund» ist, «Tiefe», «Meer». Mutter- und Natursymbole werden bevorzugt, wo die Beziehung zu Gott nicht Gehorsam, sondern Einigung verlangt, wo nicht ein distantes Gegenüber Opfer und Selbstaufgabe fordert, wohl aber Übereinstimmung, Einssein mit dem Lebendigen zum Thema der Religion wird. Solidarität als die wichtigste Tugend wird dann den Gehorsam ablösen.

III.

Gibt es Elemente im Vatersymbol für Gott, die für eine befreiende Theologie unverzichtbar sind? Hat die personalistische Rede von Gott einen Vorrang vor anderen möglichen Symbolen? Brauchen wir ein als «Vater» ausgelegtes Du als das Gegenüber des Menschen?

In der patriarchalischen Kultur repräsentiert der Vater die Abhängigkeit des Individuums. Sie ist biologisch gegeben in der Tatsache des Erzeugtseins und der langen Abhängigkeit des Menschenjungen, das versorgt und beschützt werden muß. Aber rechtfertigt unsere lange Kindheit eine religiöse Sprache, die sich wesentlich am Eltern-Kind-Verhältnis orientiert? Und hat nicht die Verdrängung der Mutter aus dieser Beziehung, als sei es der Vater, und er allein, der Entstehen/Erzeugen und Überleben gewähre, das autoritäre Element noch weiter verschärft?

Das Bild des Vaters im Judentum ist an den Funktionen des Hausherren orientiert, der bestimmte rechtliche, religiöse, pädagogische und ökonomische Macht darstellt. Er ist Richter, Priester, Lehrer, und er verfügt über die Produktionsmittel. Wer innerhalb dieser Kultur Gott als Vater anredet, hat die genannten konkreten Abhängigkeiten am eigenen Leibe erfahren, doppelt verschärft für die Frau. Nur Barmherzigkeit als das andere Element im Vatersymbol kann diese Abhängigkeit erträglich machen; die Verbindung von absoluter Autorität mit Erbarmen ist das Kennzeichen des Vatergottes. Nähe und Ferne, väterliche Güte und richterliche Herrschaft sind die Pole, die das Vaterbild bestimmen. Man kann die Geschichte des Vatergottes in unserer Kultur als die Spannung zwischen diesen beiden Polen beschreiben. Wenn aber die Anhäufung biologisch-soziologischer Machtrollen zerfällt und zunehmend der Vergangenheit angehört, ist

dann nicht auch ihre religiöse Überhöhung fundamentlos? Was ist denn im Vaterbild unaufgebbar?

Ich vermute, die zentrale Frage jeder feministischen philosophischen und theologischen Diskussion ist die nach dem Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Ist Unabhängigkeit ein Befreiungswort, ein zentraler Wert, den Frauen für sich entdecken, oder gibt es Abhängigkeiten, die nicht zu verleugnen sind? Ist es gut, sich emotional unabhängig zu machen, oder kommen wir damit nur so weit wie die Männer mit ihren oberflächlichen Bindungen, die die ideologisierte Unabhängigkeit des männlichen Helden nicht antasten dürfen? Was bedeutet es, anthropologisch, abhängig zu sein? Und was bedeutet es in der Gesellschaft? Das Feld dieser innerfeministischen Diskussion ist auch das Feld theologischer Entscheidungen. Ist Abhängigkeit nichts als repressives Erbe oder gehört sie zu unserem Geschaffensein?

Wir haben uns nicht selber gemacht, entworfen und historisch-geographisch placiert. Der Zusammenhang unseres Lebens kennt ein Vorher und ein Nachher, zu dem wir in Beziehungen stehen, bzw. von denen wir uns nicht ohne Schaden lösen können. Wir sind ontologisch nicht allein. Es gibt eine (zu glaubende) Einheit der Welt, eine Ganzheit, ein Ziel.

Drückt nicht die Rede von Gott, dem Vater der Lebendigen, eben dieses Abhängigsein als Verbundenheit aus? In einem der geistlichen Lieder Johann Sebastian Bachs heißt es nach Simon Dach (1605–1659):

Ich bin ja Herr, in deiner Macht,
du hast mich an das Licht gebracht,
du unterhältst mir auch das Leben,
du kennest meiner Monde Zahl,
weißt, wann ich diesem Jammertal
auch wieder gute Nacht muß geben.
Wo, wie und wann ich sterben soll,
das weißt du, Vater, mehr als wohl.

Die «Macht» des Herren, der schließlich «Vater» genannt wird, ist hier genau gefaßt: es ist zeugende, lebensschaffende, es ist Leben erhaltende und Leben beendende Macht. Unser Geborenwerden und unser Sterben ist nicht in unseren Händen. Vater zu Gott sagen bedeutet, Leben und Tod nicht der vitalistischen Zufälligkeit zu überlassen. Die Welt als Schöpfung ansehen, heißt sie als gewollt, entworfen, als «gut» anzusehen. Wenn die Rede von Gott als dem Vater uns dazu hilft, unsere Abhängigkeit nicht nur als zu überwindenden Erdenrest hinzunehmen, sondern sie zu bejahen, unsere Endlichkeit und Kreatürlichkeit zu akzeptieren, dann ist nichts gegen diese Rede einzuwenden. Familialistische Symbole können befreiend sein, wenn sie unsere Abhängigkeit theologisch interpretieren, als Vertrauen in Vater und Mutter.

Familialistische Gottessymbole, die Rede von Gott unserem Vater und Gott unserer Mutter, können befreienden Charakter haben, nicht weil sie die menschenfeindlichen Unterdrückungszüge des Patriarchats mildern, sondern weil sie uns einbinden in die Natur und in die menschliche Familie. Die Rede von dem Vatergott wird dann nicht mehr soziologisch ausgebeutet, um Rollenfixierung und falsche Abhängigkeit zu bekräftigen, sie wird nicht benutzt, um uns für ewig zu Kindern zu machen. Sie macht uns vielmehr fähig zu vertrauen in das Leben, das über unsere eigene Lebenszeit hinausgeht. Sie stiftet Vertrauen auch in den Bruder Tod.

[1] Vgl. zum Folgenden meine 1968 zuerst erschienene Kritik an der christlichen Ideologie des Gehorsams: D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgart [8]1978).

[2] Vgl. Erich Fromms grundlegende Unterscheidung von humanitärer und autoritärer Religion in E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Konstanz 1966).

DOROTHEE SÖLLE

1929 geboren, studierte Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Köln, Freiburg und Göttingen, Promotion in Göttingen, Habilitation in Köln. Seit 1975 Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York. Lebt in Hamburg. Veröffentlichungen: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‹Tode Gottes› (Stuttgart 1965); Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968); Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971); Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Neuwied 1973); Leiden = Themen der Theologie (Stuttgart 1973); Die revolutionäre Geduld, Gedichte (Berlin 1974); Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung (Stuttgart 1975); Sympathie. Theologisch-politische Traktate (Stuttgart 1978); Fliegen lernen, Gedichte (Berlin 1979); Wählt das Leben (Stuttgart 1980). Anschrift: Bernadottestraße 38, D–2000 Hamburg 50.

Arlene Swidler

Die Frau in einer vom Vatergott bestimmten Religion

Die Frau in der Gesellschaft und die Frau in der Religion

In der Vergangenheit haben die Christen immer davon geredet, daß ein Gottvater, den man sich als männlich vorstellte und von dem man mit einer männlichen Begrifflichkeit sprach, sich die Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen hat. Heute ist die theologische Sprache etwas differenzierter. Die Theologen würden sagen, daß die Menschen sich Gott einigermaßen vorstellen wollten, denn mit einem rein abstrakt gedachten Gott, der immer das nicht ist, was man als Mensch noch fassen kann, könnten die Menschen nur schlecht in eine wirkliche Beziehung treten. Damit Gott ihnen irgendwie konkret wurde, projizierten die Menschen das ihrer Meinung nach Beste, was sie beim Menschen finden konnten, in ihre Gottesvorstellung hinein. So sei Gott den Menschen ein männlicher Gott und ein Vatergott geworden. Wie dem auch sei, solange die Menschen sich Gott als Vater und nicht als Vater und Mutter vorstellen, so lange wird der Mann rein durch seine Geschlechtlichkeit allein gottähnlicher erscheinen als die Frau.

Durch die Jahrhunderte folgte daraus für die Frau, daß man sie sich einerseits als das fremde, andere Wesen, den Gegensatz zum Mann, als diejenige, der auf tragische und dramatische Weise die Kraft und die Fähigkeiten des Mannes fehlen, vorstellte, und daß sie andererseits die Frau und Mutter war, die den Mann als Vater ergänzte. Es gibt unendlich viele Möglichkeiten, beide Themen zu variieren. Sie können unmittelbar gegen die Frau ausgespielt und zu ihrer Demütigung eingesetzt oder in höfliche Ritterlichkeit und wohlwollenden Schutz gekleidet werden. Das alles nutzte aber kaum der Frau, wie wir sehen werden, sondern behinderte sie in ihrer Entwicklung als vollwertiger Mensch.

Sowohl für die Vergangenheit als für die Gegenwart ist es schwer, eindeutig zu klären, was dann wohl für die Minderbewertung der Frau verantwortlich ist: die Religion oder die profane Gesellschaft. Man kann wohl behaupten, daß der Einfluß von beiden zusammenwirkte.

Wir möchten dies an zwei Beispielen bezüglich der profanen Gesetzgebung deutlich machen. Als 1869 Myra Bradwell, nachdem sie alle juristischen Examina bestanden hatte, trotzdem die Zulassung als Rechtsanwalt im Staat Illinois verweigert wurde, brachte sie ihren Fall vor den Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten. Auch dieser entschied sich gegen sie, und einer der Richter versuchte, die gemeinsame Entscheidung dadurch zu begründen, daß er sagte: «Es entspricht der hohen Bestimmung und Sendung der Frau, daß sie ihren edlen und allen zuträglichen Aufgaben als Frau und Mutter nachkommt. So ist es der Wille des Schöpfers.»

In diesem Fall versuchte man, die Rechte der Frau in der profanen Gesellschaft mit Hilfe religiöser Vorstellungen zu begründen. Im vierten Jahrhundert argumentierte Ambrosiaster umgekehrt, als er von der rechtlichen Stellung der Frau in der profanen Gesellschaft ausging, um auch auf ihre Unterlegenheit im religiösen Bereich zu schließen. «Wie kann man behaupten, daß die Frau Bild Gottes sei, wenn man feststellt, daß sie dem Manne überall untergeben ist und keine eigene Autorität besitzt. Sie darf nicht unterrichten, kann kein Zeuge vor Gericht sein, ihr Eid gilt nicht, und Richter soll sie auch nicht sein.»[1] In der Geschichte des Christentums haben Kirche und Staat sich nur allzu gern aufeinander berufen, um sich in der gegenseitigen Überzeugung von der Unterlegenheit und Beschränktheit der Frau zu bestärken.

Die Frau in den ersten christlichen Jahrhunderten

Ambrosiasters Behauptung, die Frau sei nicht nach dem Bild Gottes geschaffen, hat viel ältere Wurzeln. Wir kennen ja die Worte des Paulus in 1 Kor 11: «Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann.» Der erste Brief an Timotheus kann dann sehr wohl angeben, im Namen des Paulus zu sprechen, wenn er die praktische Konsequenz zieht: «Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie

über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.» Zwar wird hier die Argumentation, wie schon bei Paulus selbst, durch den Hinweis auf den Sündenfall verstärkt, aber an sich reicht der Hinweis auf die Schöpfung und den darin deutlich gewordenen Willen des Schöpfers vollends aus, um die Frau für Gott unähnlicher zu erklären und ihre Unterlegenheit für erwiesen zu halten.

In diesen ersten Jahrhunderten des Christentums hat man nicht daran gedacht, die Frau sowohl in ihrem Anderssein als auch in ihrer Ebenbürtigkeit und ihrer Gleichheit anzuerkennen. Zwar empfand man die Frau als andersartig – eine Andersartigkeit, die man als fremd und daher als bedrohlich erfuhr –, diese Andersartigkeit bewältigte man aber dadurch, daß man sie als Unterlegenheit und Schwäche deutete. Die Frau habe einen schwächeren Willen und einen schwächeren Verstand, sie sei weniger gottähnlich und auch weniger menschlich. Clemens von Alexandrien meinte einen Grund zu haben, um zu erklären, weshalb Maria Magdalena den auferstandenen Jesus nicht sofort wiedererkannt hatte, als er schrieb: «Diese Frau ist wie die Frauen im allgemeinen ein bißchen langsam im Verstehen.»[2] Wie gründlich dann das männliche Verstehen war, zeigte Ambrosius, als er das Wort «*vir*» («Mann») auf *animi virtus* («Kraft der Seele») und das Wort «*mulier*» auf *mollities mentis* («Geistesschwäche») zurückführte[3].

Unter diesen Voraussetzungen war es eine Ehre für eine Frau, wenn sie als Mann betrachtet wurde. «Wenn sie Christus mehr dienen will als der Welt», schrieb Hieronymus, «dann hört sie auf, eine Frau zu sein, und sie soll als Mann betrachtet werden.»[4] Nach Ambrosius ist diejenige, «die nicht glaubt, eine Frau, und sollte auch Frau genannt werden. Wenn sie aber glaubt, ist sie auf dem Weg zu einer vollkommenen Männlichkeit.»[5]

Höfliche Worte in einer neueren Theologie

Die Theologen, die heute noch über den Wesensunterschied zwischen Mann und Frau schreiben, mischen ihren klugen Überlegungen einige freundliche Worte für die Frau bei. Pater Louis Bouyer zum Beispiel philosophiert eingehend darüber, daß Gott deshalb Vater ist, weil er aus sich allein heraus, ohne Mithilfe einer Mutter, seinen Sohn erzeugt und Urheber der Schöpfung ist. Dennoch will er auch der Frau gerecht werden, indem er schreibt: «So wie im ureigentlichen Sinne Gott Vater ist, so kommt das Muttersein dem Geschaffenen zu, das dadurch auf die bestmögliche und vollkommenste Weise zum Bild Gottes erhöht wird.»[6]

Jean Guitton, der Philosoph, der weltbekannt wurde, weil er der einflußreichste Laie im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils war, der sich aber als einziges Mitglied der Académie Française gegen die Aufnahme einer Frau in dieses erhabene Gremium wehrte, beschreibt die Frau in Worten, die an die der alten Kirchenväter erinnern: «Statt fähig zu sein, über das, was sie erkennen will, analytisch nachzudenken und dann die Ergebnisse dieser Analyse in eine Synthese zu vereinen, geht ihre Erkenntnis zentral von ihr selbst aus, denn über ihr Erkennen entscheidet die Bedeutung, die das Erkenntnisobjekt für ihr eigenes Leben hat. Wenn wir sagen, daß die Frau intuitiv denkt oder daß sie mit ihrem Herzen versteht, dann ist das diese weibliche Weise des Erkennens, die wir meinen. Eine Frau hat wenig Interesse an rationalen Beweisen. Es ist schwer, sie mit logischen Argumenten zu überzeugen, daß sie unrecht hat.»[7] Guitton vermag aber auch Positives bei der Frau zu entdecken: «Eine Frau braucht Schutz und Unterstützung, Führung und Kontrolle. Aber Impulsivität, Begeisterung, instinktive Orientierung auf die Zukunft hin, Bereitschaft, die Vergangenheit zu vergessen, wo sie lähmt, und Mut, den Wagnissen des Lebens entgegenzutreten, kommen meistens von ihr.»[8]

In solchen Zeugnissen der Gegenwart äußert sich die männliche Selbstgefälligkeit und Selbstherrlichkeit vielleicht etwas gedämpfter als in den Schriften der Kirchenväter. Dennoch ist man noch immer nicht bereit, sie voll als Abbild Gottes anzuerkennen. Das praktische Ergebnis stimmt traurig: die Frau scheint nach wie vor dazusein, um im Dienst des Mannes zu stehen und von ihm geführt zu werden.

Bild der Frau und Rechte der Frau

Wirken diese Vorstellungen, die man über die Frau hatte und hat, sich auf ihr Leben aus? Sie

beeinflußten bestimmt die Tatsache, daß die Frau auch in der christlichen Gesellschaft eine untergeordnete Position einnahm. Augustinus ging von der Vorstellung aus, daß die Frau untergeordnet sein muß, um zu erklären, weshalb im alten Israel zwar die Vielweiberei erlaubt war, die Polyandrie aber, die «Vielmännerei», nicht: ein Diener (d. h. eine Frau) kann nicht viele Meister haben, aber ein Meister (d. h. der Mann) kann wohl viele Diener haben[9].

Im Mittelalter und auch noch später verdankten es Hunderte und Tausende von Frauen dem scharfen Intellekt des starken Geschlechtes, für «schwächer an Geist und Leib» gehalten zu werden. Das wäre weiter nicht so besonders tragisch, wären sie deswegen nicht als Hexen verfolgt und getötet worden. Inquisitoren wie Heinrich Krämer und Jakob Sprenger machen diesen Zusammenhang besonders deutlich, als sie sich die explizite Frage stellen: «Weshalb findet man den Aberglauben besonders bei Frauen?» Die Antwort lautet: Frauen seien leichtgläubig, man könne sie leichter beeindrucken und verführen, sie verlören sich in einem leeren, nutzlosen und bösen Gerede, sie seien «fleischlicher». Diese Antwort kann nicht überraschen, zumal unsere Hexenjäger, Patres aus dem Dominikanerorden, auch viel Mühe darauf verwandt hatten, rational zu beweisen, daß die erste Frau sehr unvollständig sein und viele Fehler haben mußte, da sie aus einer *krummen*, gebogenen Rippe entstanden sei[10].

Aber auch heute noch haben Frauen sehr darunter zu leiden, daß der Schöpfer höchstpersönlich ein Mann sein soll. Nicht nur die Männlichkeit Jesu wird uns als ein entscheidendes Argument gegen die Priesterweihe der Frau vorgehalten, sondern auch die Männlichkeit des Schöpfers selbst. Der episkopalistische Bischof C. Kilmer Myers aus dem amerikanischen Bundesstaat Kalifornien brachte vier Argumente gegen die Weihe der Frau vor, als in seiner Kirche hierüber diskutiert wurde. Das erste Argument bestünde darin, daß der Priester «ein Symbol von Gott» sein soll und daß dieser Gott sowohl im Alten wie im Neuen Testament mit Bildern und mit einer Begrifflichkeit, die auf den Mann hinweisen, vorgestellt wird[11]. Myers gesteht zwar zu, daß solche Vergleiche und solche Begrifflichkeit sehr unzulänglich und unvollkommen sind, daß man von Gott nur analog reden kann, aber: «Dennoch hat das alles seine Bedeutung. Die männliche Gottesvorstellung geht darauf zurück, daß Gott die absolute Initiative der Schöpfung ergreift. ‹Initiative› ist an sich kein weibliches, sondern eher ein männliches Attribut.»

M. Aghiorgoussis, ein griechisch-orthodoxer Theologe, ist auf ähnliche Weise der Meinung, daß es unmöglich sei, Frauen zum Priester zu weihen, denn das würde «die symbolische und ikonische» Bedeutung einer männlichen Priesterschaft verkennen, die sowohl die Männlichkeit Christi als «die Vaterrolle von Gott, dem Vater, in der heiligen Dreifaltigkeit» darstelle[12].

Im allgemeinen kann man über die Verweigerung der Priesterweihe für Frauen hinaus an dem Platz, der der Frau im Kirchenrecht zugewiesen wird, die Probleme der katholischen Frau ablesen. Denn auch aus dem heutigen Kirchenrecht spricht noch immer der Rechtsgrundsatz, den schon Gratian in seinen Dekretalien niederschrieb: Adam ist als der erste Mensch Herr und Stellvertreter Gottes, die Frau aber «ist nicht nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes geschaffen»[13].

Um nur ein Beispiel zu geben: auch heute noch dürfen verheiratete Frauen nach dem Kirchenrecht genausowenig wie Kinder und Entmündigte ihren Wohnort bestimmen (can. 93). Solche Beispiele weisen auf ein grundsätzlicheres Übel hin: Frauen hatten auf die Formulierung und auf die Neuformulierung von Gesetzen, die auch für sie oder sogar nur für sie gedacht worden sind, überhaupt keinen Einfluß. Sie haben ihn auch heute noch nicht. Nach dem immer noch geltenden Kirchenrecht dürfen sie nicht einmal die eigenen religiösen Leitbilder auswählen: denn nur Männer, keine Frauen, können jemanden zur Selig- oder Heiligsprechung vorschlagen (can. 2004). Nur Männer führen die zur Kanonisierung notwendigen Untersuchungen durch, bringen die Argumente an, treffen die Entscheidung. Männer bestimmen, welche Frauen nach ihren männlichen Vorstellungen den Frauen als Leitbilder dienen sollen.

Die Frau als Mutter: Abwertung durch Aufwertung

Bisher haben wir dargelegt, wie man die Frau für minderwertig hielt, weil man meinte, der Mann sei gottähnlicher. Da aber dieser Mann nicht nur als Mann, sondern auch wie Gott selbst als Vater betrachtet wird, sieht man auch die Frau als Mutter. Ein Überblick über die Geschichte zeigt schnell, daß diese Mutterrolle in verschiedenen

Zeiten oft auch sehr unterschiedlich verstanden wurde. So könnte ein moderner Leser allzu sehr von der heutigen religiösen Vorstellung des Mannes als Haupt der Familie und der Frau als ihrem Herzen ausgehen, wie sie z. B. Pius XII. in seiner Enzyklika *Casti connubii* darlegte, um zu vergessen, daß nach Thomas von Aquin der Vater mehr als die Mutter geliebt werden muß, da er das aktivere und höhere Entstehungsprinzip des Kindes sei[14].

Auch das Ideal der «hauptberuflichen» Vollzeitmutter ist ein Produkt der modernen industriellen Gesellschaft. Sowohl auf dem Land als in der Stadt lebten Männer und Frauen vorher in größeren Familieneinheiten oder Hausgemeinschaften zusammen, die auch Produktionseinheiten waren, d. h. Orte, an denen man wirtschaftlich produktiv arbeitete. Hier teilte man sich nicht nur die Aufgabe der Kindererziehung oder der Hausarbeit, hier arbeiteten die Frauen auch oft an der Seite ihrer Männer und sicherten zusammen mit ihnen Lebensunterhalt und Einkommen der Familie. Die Frau hatte in der Familie eine wesentlich weitergehende Aufgabe als die, die heute verschiedene kirchliche Kreise im Westen der «Frau am Herd» zuschreiben möchten. Andererseits aber meinte man früher oft – im Gegensatz zu diesen Kreisen heute –, daß die Frau nicht die geeignete Person sei, der man die Verantwortung für die Erziehung, auch nicht der jüngeren Kinder, anvertrauen könnte. Es ist noch nicht lange so, daß die Kinder im Falle einer Trennung von Mann und Frau meistens bei der Mutter bleiben. Im allgemeinen kann man feststellen, daß das religiöse Ideal der Frau als Mutter in den verschiedenen Zeiten und Gesellschaften auf die herrschende Rolle des Mannes in diesen Zeiten und Gesellschaften abgestimmt war, wobei dann auch noch dieses Ideal der Frau als Ideal von der Idealvorstellung der Männer aus der gesellschaftlich führenden Schicht geprägt war und nicht notwendigerweise von der konkreten Situation der eigenen Männer ausging. Wie das dominante Thema der Herrschaft des Mannes in den Jahrhunderten variiert wurde, so wurde auch das Nebenthema, der untergeordnete Dienst der Frau, auf vielerlei Weise auf das Hauptthema abgestimmt.

Die Frau als «Mutter» in Gesellschaft und Kirche

Die neuere Vorstellung der Frau, die als Mutter am Herd das Herz der Familie als Lebensgemeinschaft, nicht mehr als Arbeitsgemeinschaft ist, hat lange Zeit immer mehr und mehr die Vorstellung bestimmt, die man von der Frau als Frau überhaupt hatte. Sie ist diejenige, die für Häuslichkeit, Gemütlichkeit und menschliche Wärme zuständig ist. Sie ist diejenige, die für die, die Pflege brauchen, da ist. Auch wenn die Frau dann außer Haus Arbeit sucht, ermutigt man sie, die Aufgaben zu erfüllen, die auf gesellschaftlicher Ebene der Rolle der Familienmutter auf häuslicher Ebene entsprechen: sie ist zuständig für die Kindererziehung, Sie darf diese Kinder auch unterrichten und in Fürsorgeheimen betreuen, so wie sie im allgemeinen Kranke und Alte pflegt. Es entstanden die sogenannten «typischen» Frauenberufe, die von der Gesellschaft als der angemessene gesellschaftliche Bereich der Frau anerkannt und geschätzt werden.

Auch im kirchlichen Bereich fand eine ähnliche Entwicklung statt, in der die Aufgaben der Frau in der Form der Anerkennung eines eigenen Zuständigkeitsbereichs tatsächlich eingeschränkt wurden. Den Ordensfrauen obliegt eine Tätigkeit, die der der Frau in der profanen Gesellschaft ähnlich ist: sie führen den Haushalt für Geistliche, die natürlich selbst nur Männer sind, sie leiten Kranken- und Waisenhäuser, sie arbeiten in Altenheimen, sie geben Unterricht, meistens für kleine Kinder im Grundschulalter.

Wenn der Begriff der Mütterlichkeit so weit ausgedehnt wird, daß er auch eine «geistige Mutterschaft» umfaßt, dann ist schließlich jedes kleine, weibliche Kind für irgendeine mütterliche Aufgabe vorbestimmt. Da steht ihr keine eigene Wahl mehr zu. Ein Seelsorger gibt diesbezüglich seinen Kollegen den Rat: «Versuche in der Frau die Mutter zu wecken und zu fördern. Das ist das grundsätzliche Prinzip der geistlichen Führung der Frau.»[15]

Mitleid statt kritischen Denkens?

Mitleid, Fürsorge und Erbarmen: das scheinen die Aufgabe und das Ideal der Frau zu sein. In der Praxis soll das heißen, daß sie für jede Form der menschlichen Not bereitstehen muß. Ob die Menschen plötzlich und unvorhergesehen ihre Fürsorge brauchen, ob sie auf Dauerpflege angewiesen sind: sie muß da sein. Sie darf ihr eigenes Leben nicht leben und ihre Zukunft nicht planen: es ist der Sinn ihres Wesens, auf den anderen, seine Nöte und Bedürfnisse einzugehen. Nach diesem Ideal fühlt die ideale Frau immer mit dem

anderen mit, sie identifiziert sich mit ihm. In ihrer Hilfsbereitschaft zögert sie nicht. Sie fragt sich nicht, wo sie selber bleibt. Die in der katholischen Kirche heute meistbewunderte Frau, Mutter Theresia von Kalkutta, lebt völlig nach diesem Ideal.

Ohne ihr Engagement in Zweifel ziehen zu wollen, möchten wir dennoch fragen, weshalb das kirchliche Ideal der mitfühlenden, mitleidsvollen Frau viel mehr das Herz als den Kopf betont. Als ob eine solche Frau nicht kritisch sein dürfte. Als ob sie sich schon deshalb in selbstloser Hilfsbereitschaft aufzugeben hätte, weil der andere in Not ist. Als ob sie sich nicht fragen dürfte, ob dieser andere auch diese Hilfe verdient. Mitleid und Nächstenliebe scheinen sich kein Urteil erlauben zu dürfen, sondern alles akzeptieren zu müssen.

Es kann dann auch niemand wundern, daß man allgemein der Überzeugung ist, Frauen könnten nicht so gut kritisch urteilen wie die Männer. F.J. Buytendijck spricht von einer grundsätzlichen Symmetrie im Gesicht, in der Körperhaltung und dann auch im allgemeinen Verhalten der Frau, die verhindert, daß sie sich verstellen oder Abstand halten könnte, wenn sie jemand anderem gegenübersteht[16]. Natürlich stimmt es, daß traditionell die Frau sich im allgemeinen weniger taktisch überlegend verhält als der Mann. In ihrem allgemeinen Verhalten ist sie auch weniger auf Konkurrenz und Aggressivität bedacht: sie ist höflicher und zuvorkommender. Sie ist mehr auf Harmonie und Einverständnis bedacht, geht auf das Gegenüber ein, sucht zuerst ein freundliches Verhältnis zu ihrer Umwelt.

In der Praxis bedeutet das, daß man die Frau nicht gerne mit Aufgaben betraut, die kritischen Sinn und objektives Urteilsvermögen voraussetzen. Im katholischen intellektuellen Leben findet man wenige Frauen, die sich einer solchen kritischen Aufgabe widmen. Unwillkürlich fühlt man sich an das Kirchenrecht erinnert, das die Frau von jedem Amt als Richter in der Kirche ausschließt.

Man kann hier zum Beispiel auf die Buchrezensionen in zwei führenden katholischen Zeitschriften in den USA hinweisen: *America*, ein bekanntes katholisches Wochenblatt, und *New Catholic World*, eine Zeitschrift, die in der Geschichte des amerikanischen Journalismus seit langem einen guten Namen hat. Beide sind dafür bekannt, daß sie den Problemen der Frauen gegenüber sehr offen sind. *America* ist führend in der Publikation von guten Aufsätzen über die Frau und hat in ihrem Editorial öfters entschieden die Sache der Frau vertreten. Die *New Catholic World* zählt verschiedene Frauen zu ihren Autoren, die regelmäßig schreiben.

Dennoch sind die Rezensenten von Büchern in beiden Zeitschriften fast nur Männer. Man rezensiert ein Buch, wenn man darum gebeten wird: darum ist es so aufschlußreich, daß so wenige Frauen eine Rezension unterschreiben. Anfang 1980 erschienen in *America* im Zeitraum von drei Monaten 62 Rezensionen. Fünf davon waren von Frauen. In den drei ersten Heften der *New Catholic World* im selben Jahr war das eine auf elf. Die Ironie besteht darin, daß in beiden Fällen der Prozentsatz der Aufsätze, die von Frauen geschrieben wurden, wesentlich höher lag. Man zweifelt nicht – oder nicht länger – daran, daß die Frau auch denken kann, aber das kritische Denken und das Urteilen wird ihr abgesprochen. Vielleicht ist man der Meinung, daß Frauen zu leidenschaftlich sind und zu sehr mitfühlen, um objektiv urteilen zu können.

Die eigene Situation der Kirche

Anfang der siebziger Jahre fingen Ordensfrauen an, die Ähnlichkeit zwischen der Problematik ihrer Arbeit als Frau im Rahmen der Kirche mit der der Frau im allgemeinen zu entdecken[17]. Während in der profanen Gesellschaft die Frauen auf eine stereotype Rolle als Frau und Mutter festgelegt wurden, hatten auch die Schwestern gelernt, sich als Bräute Christi und geistige Mütter zu betrachten. Genausowenig wie die Frauen in der Welt konnten sie über ihr eigenes Leben entscheiden: sowohl in der profanen Gesellschaft als in der Kirche machen Männer die Gesetze. Wie andere Frauen auch wurden die Schwestern im Unterricht und in der Pflege von Alten, Kranken und Bedürftigen eingesetzt. Wie die verheirateten Frauen hatten auch sie meistens den eigenen Namen und somit auch die Wurzeln ihrer persönlichen Identität aufzugeben. Hier haben wir ein Beispiel mehr, wie die Stelle der Frau in der Religion und die in der Gesellschaft sich gegenseitig widerspiegeln, bedingen und verstärken.

Die Kirche benutzt sehr gern Vergleiche, die dem Familienleben entnommen sind. Der Heilige Vater, die Kirchenväter, die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in vielen Sprachen

bestehende Anrede der Geistlichen als Vater oder, in der lateinischen Form, als Pater. Das alles weist auf ein Verständnis von männlicher Autorität hin, nach dem «Vaterschaft» zwar auch eine bestimmte Gutmütigkeit und Väterlichkeit miteinschließt, dennoch letztendlich auf absolute Autorität hinweist, die man nicht mit einer Mutter oder mit den erwachsenen Mitgliedern der eigenen «Familie» teilen will. In der Kirche als patriarchalischer Großfamilie werden die Frauen geschützt und geführt. Sie werden mit Rat und Mahnung betreut, für sie werden die geistlichen Rituale vollzogen. Dafür gebären und erziehen sie der Kirche neue Kinder und sorgen auch für das leibliche Wohl und den Haushalt der geistigen und leiblichen Väter in dieser Kirche. Wenn man das katholische Bild der Frau und der Familie verändern würde, wenn also der Mann nicht unbedingt das Haupt der Familie sein müßte und die Frau mehr sein dürfte als nur ihr Herz, wenn daher beide vollständige menschliche Wesen wären, mit gleichen Pflichten und gleichen Rechten, dann würde man auf Dauer auch nicht mehr den heutigen Stil der Ausübung von Autorität in der Kirche aufrechterhalten können.

Eine andere Zukunft?

Ist es denkbar, daß die Vorstellung, die man von der Frau als Frau, und die, die man von ihr als Mutter hat, je der Frau als Mensch und als Person gerecht werden kann? Könnte es sein, daß man an beiden Vorstellungen noch festhalten kann, wenn man gleichzeitig endlich das erste Kapitel der Genesis ernst nimmt, nach dem Mann und Frau zusammen und gleichberechtigt Bild Gottes sind und sie beide nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes geschaffen wurden?

Die meisten katholischen Feministinnen glauben an ein androgynes Ideal, nach dem sie alle Unterschiede zwischen Mann und Frau, die nicht rein biologisch bedingt sind, als kulturell gewachsene Mißstände betrachten, die überwunden werden müssen. Ähnlich dachte auch ein protestantisches Ehepaar, als es das Buch schrieb: «Meet me in the middle» – «Begegne mir in der Mitte».

Ich meine aber, daß man dafür kämpfen sollte, daß die Frau den ihr zustehenden Platz in der Kirche bekommt, daß sie aber auch gleichzeitig sie selbst, d. h. Frau sein darf. Wie die Frau das Recht haben sollte, gleichberechtigt *und* anders Mensch zu sein als der Mann, so sollte sie auch in der Kirche auf weibliche Weise dennoch ebenbürtiges Mitglied dieser Kirche sein dürfen. Lois Gunden Clemens, eine Mennonitin, war eine der ersten, die diese Forderung klar formulierte. Sie geht von einem Satz des Schöpfungsberichtes aus, von dem Satz: «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.» Daraus leitet sie ab, daß der Mensch als Abbild Gottes verunstaltet wird, wenn nur der Mann allein als Abbild Gottes gilt, weil dann diesem Abbild eine wesentliche Dimension fehlt. Daher sollten alle menschlichen Beziehungen und nicht nur die Zeugung von Kindern von einer tiefen grundsätzlichen Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau gekennzeichnet sein. Diesbezüglich glaubt Clemens, daß auch in der Kirche die Frau und gerade auch die Frau als diejenige, die aller menschlichen Not gegenüber ein besonderes Gespür hat und die die Dimension des Gefühls in ihrem Leben nicht abgetötet hat, an den Entscheidungen und an der Verantwortung in der Kirche beteiligt werden muß.

Clemens geht davon aus, daß die Frau Bild Gottes ist. Ich glaube aber, daß wir noch weiter kommen können, wenn wir von der Frau als Mutter ausgehen. Das große Unrecht in der unmittelbaren Vergangenheit lag darin, daß Vaterwerden – und dann auch *Vatersein* – als das Werk einiger Minuten betrachtet wurde, während die Aufgabe der Mutter den besten und größten Teil des Lebens einer Frau in Anspruch nehmen sollte. Man kann aber auch feststellen, daß die Aufgabe des *Mutterseins* durch die Jahrhunderte oft mit sehr unterschiedlichem Inhalt gefüllt wurde. Das erlaubt es uns heute, die Aufgabe, Mutter zu sein, neu mit einem menschlich und theologisch, d. h. religiös sinnvollen Inhalt zu füllen. Dann könnte die Aufgabe der Mutterschaft in ihrer besten Form als Offenheit und Bereitschaft zur Zukunft betrachtet werden, als die Sorge, daß Menschen in einer menschenwürdigen und menschlichen Umwelt leben können, als das Bedachtsein darauf und das Arbeiten dafür, daß Gemeinschaft entsteht und Gemeinschaft wächst. Aber auch der Begriff der Vaterschaft würde, falls man versucht, ihn mit dem bestmöglichen Inhalt zu füllen, ähnliches bedeuten. Man könnte dann zu einem Ideal verantwortungsvoller *Elternschaft* kommen, das die Eigenheit von Mann und Frau berücksichtigt, diese Eigenheit aber nie als Vorwand benutzt, einen

von beiden von der Verantwortung auszuschließen oder nur ihm allein unangenehme Arbeit aufzubürden. Im Englischen setzt sich hier auch tatsächlich an der Stelle der Begriffe *fathering* und *mothering* der neue Begriff *parenting* durch als Ausdruck des wachsenden Bewußtseins, daß Mann und Frau gemeinsame und gleichverteilte Pflichten und Rechte haben.

Wir haben hier zwei Perspektiven für die Zukunft aufgezeichnet, nämlich daß man es lernt, die Frau als einen unterschiedlichen Menschen zu sehen, der aber genauso gut Abbild Gottes ist wie der Mann, oder daß die Menschen, der Mann als Vater und die Frau als Mutter, sich auf dem Wege zu einer neuen Partnerschaft der gemeinsamen Verantwortung für die Welt und ihre Zukunft machen. Aber keine dieser beiden Perspektiven wird je Wirklichkeit werden, wenn weiterhin an einem System festgehalten wird, in dem der Mann allein als Abbild Gottes gilt und in dem Gott nach wie vor exklusiv als männlich erscheint.

[1] PL 35,2244.
[2] PL 74,689.
[3] A. Friedberg (Hg.), Corpus iuris canonici, Bd. I (Graz 1955) 1145.
[4] PL 26,567.
[5] PL 15,1844.
[6] L. Bouyer, The seat of wisdom (New York 1962) 100 (franz. Orig.: Le trône de la sagesse, Paris 1957).
[7] J. Guitton, Feminine fulfillment (Chicago 1965) 1 (Orig.: Une femme dans la maison, Paris 1961).
[8] Ebd. 5.
[9] PL 40,387.
[10] Malleus maleficarum, Paris 1, quaestio 6.
[11] C. Myers, Should women be ordained? No!: The Episcopalian 137 (1972/2) 8–9.
[12] M. Arghiorgoussis, Women Priests? (Brookline 1975) 5.
[13] Decretum Gratiani, c.23 q.5 a.13.
[14] Summa theologiae, IIa IIae q.26 a.10.
[15] J. Alberione, Women. Her influence and zeal (Boston 1964) 249 (Orig.: La donna associata allo zelo sacerdotale, Alba 1910).
[16] F. Buytendijck, Women. A contemporary view (Glen Rock 1968) 223–236; deutsche Ausgabe: Die Frau. Natur – Erscheinung – Dasein. Eine existential-psychologische Untersuchung (Bachem, Köln 1953).
[17] Schwester Austin Doherty vom Alverno College spielte bei dieser Bewußtwerdung eine maßgebende Rolle.
[18] L. Clemens, Woman liberated (Scottdale 1971).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ARLENE SWIDLER

1929 in Milwaukee (USA) geboren. Master of Arts in Englisch an der University of Wisconsin und in Religionswissenschaft an der Villanova University. Zur Zeit Dozentin der Religionswissenschaft an der Villanova University und Mitglied des Herausgeberteams des Journal of Ecumenical Studies, das sie mitbegründete. Veröffentlichungen u.a.: Woman in a man's Church (Paulist Press, Paramus 1972) (als Herausgeberin:) Sistercelebrations. Nine worship experiences (Fortress Press, Philadelphia 1974) und (als Mitherausgeberin und Autorin:) Women Priests. A catholic commentary on the Vatican declaration (Paulist Press, Paramus 1977). Anschrift: 7501 Woodcrest Avenue, Philadelphia, PA 19151, USA.

Hadewych Snijdewind

Wege zu einer nichtpatriarchalischen, christlichen Solidarität

Einführung

In der Sprache der Humanwissenschaften bedeutet der Begriff «Solidarität»: die Seite eines anderen wählen, an seiner Seite stehen. Viele Menschen leben heute in einer unerträglichen Situation der Bedrängnis, der Unterdrückung, der Gewalt und der Ausbeutung. «Was wird der morgige Tag bringen?», ist ihre ängstliche Frage.

In einigen Ländern ist eine solche Situation, die Ursache des Leidens und eines des Menschen unwürdigen Lebens für so viele ist, die eindeutige Folge eines politischen Systems, das nicht zögert, rohe Gewalt und Folterung zur Erreichung seiner Ziele einzusetzen. In anderen Ländern greift man auf weit subtilere, nicht unmittelbar durchsichtige Machtmittel zurück, um die Menschen arm, klein und ohnmächtig zu halten. Ungerechte Gesetze und eine korrupte Beamtenschaft sollen Initiative und Kreativität von unten verhindern. Die kaum erfolgreich zu nennenden Nord-Süd-Konferenzen, der gewaltige Einfluß des internationalen Bankwesens wie z. B. der des Internationalen Währungsfonds, die multinationalen Konzerne, deren wirtschaftliche Macht sich in den verschiedensten Bereichen geltend macht, die gescheiterten bilateralen Verhandlungen zwischen den Großmächten, die Trilaterale Kommission, SALT II: das alles weist sowohl auf die konkreten Machtverhältnisse auf dieser Welt hin als auch auf eine weltweite Krise, die alle Menschen betrifft, die aber besonders den politisch machtlosen und wirtschaftlich ausgebeuteten Menschen trifft. Sein Lebensunterhalt ist kaum gesichert. Ihm fehlt oft das Essen auf dem Tisch und das Dach über dem Kopf. Aber auch sein Bewußtsein und sein Gewissen werden von den Produktionsverhältnissen, den Konsumgewohnheiten und der herrschenden Moral der Mächtigen geprägt und verfälscht.

Demgegenüber kann das Evangelium eine kritische Kraft sein, weil es die Menschen aufruft, die gefährliche Erinnerung an Gottes Heilshandeln in der Geschichte wachzuhalten. Maria, die die Vorliebe Gottes für die Armen kannte, bezeugte in ihrem Magnifikat: «*Er stürzt die Mächtigen vom Thron, er erhöht die Niedrigen; die Bedürftigen beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen.*» Der ermordete Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, umschrieb diese Worte wie folgt: *Der lebendige, arme Mensch ist die Ehre Gottes.* Die christliche Solidarität entfaltet sich in dieser Perspektive. Sie entscheidet sich, *weil sie die Freiheit des anderen wählt*, für den armen, den am meisten bedrängten, den entrechteten und entmachteten Menschen. Dies tut sie, auch wenn die Kirche sich in der konkreten Nachfolge der Vorliebe Jesu für die Armen so inkonsequent und widersprüchlich verhält, auch wenn in der Kirche das Ärgernis andauert, daß problemlos «reiche Christen, die reich bleiben, und arme Christen, die arm bleiben, zusammen Eucharistie feiern»[1]: daß dort, wo kein wirklicher Wille zur Gemeinsamkeit und Solidarität besteht, dennoch die Interkommunion Einheit vortäuscht und die Eucharistie als Zeichen der Einheit mißbraucht wird. Das bedeutet also: *trotz* der Erfahrungen des bestehenden Übels, ja *herausgefordert* von diesen Erfahrungen und *in* diesen Erfahrungen müssen wir neue Wege der Solidarität suchen.

Voraussetzungen der christlichen Solidarität

Die Beziehung zwischen arm und reich

Weil ich selbst ein Kriegskind bin, mit Kartoffelschalen und Blumenzwiebeln durchgebracht wurde und einiges von der Spannung dieser Jahre mitbekommen habe: Menschen, die untertauchen mußten, die Angst um die Vermißten, den Widerstand..., deshalb bin ich mir auch dessen bewußt, «daß nicht etwa eine Idealvorstellung einer besseren menschlichen Zukunft, die wir an einem sonst langweiligen und leeren Nachmittag zusammendenken, verpflichtet, sondern das ehemals vergossene Blut.»[2] Diese moralische Forderung reicht weiter und ist einschneidender als die Botschaft derjenigen, die in der Frage nach den Beziehungen zwischen armen und reichen Ländern nur eine Frage nach wirtschaftlichen Verpflichtungen moralischer Natur[3] sehen wol-

len und dadurch der brennenden Notwendigkeit der Selbstkritik aus dem Wege gehen, ja eine solche Notwendigkeit leugnen.

In einem Brief lateinamerikanischer Priester an Papst Johannes Paul II. vom Monat Juli 1980 lesen wir: «Wir glauben, daß für die katholische Kirche die Zeit gekommen ist, daß sie ihre Sünde eingesteht, daß sie erkennt, daß sie für die spanische und portugiesische Kolonisation mitverantwortlich gewesen ist. Wir meinen, daß die Kirche im eigenen Vorteil und zur eigenen Gesundung zu einer Selbstkritik finden muß.»[4] Es genügt nicht, daß die Kirche bereit ist, einen einzigen Fehler aus einer weit entfernten Vergangenheit wie die «Panne» der Verurteilung des Galilei einzugestehen, oder daß sie ganz allgemein ihre Sündigkeit vor Gott bekennt, wenn sie die befreiende Kraft des Evangeliums für die Armen, die Gott gehören, bezeugen will.

«Die Armut der Armen Lateinamerikas geht nicht zurück auf das ‹Schicksal› oder auf die Natur der Dinge, die sie zu einer ewigen Bedürftigkeit verurteilen würde. Im Gegenteil (...) sie sind arm als Produzenten, als Bauern und als Arbeiter. Sie sind arm als die Eigentümer eines enormen Potentials an materiellen und kulturellen Möglichkeiten und Reichtümern. Deshalb betteln sie nicht um ein Almosen der Reichen, sondern sie fordern die Rückgabe dessen, was ihnen gestohlen wurde.»

«Man darf daher diese Situation nicht einfach als eine «soziale Gegebenheit» betrachten, gegen die man auf der Ebene «humanitärer» Hilfe etwas tun will: man muß bereit sein, die politischen Ursachen einer solchen Situation zu suchen und zu benennen. Man muß ihr dadurch begegnen, daß man bereit ist, für eine radikale Veränderung der Strukturen zu arbeiten, denn nur diese kann wirklich etwas ändern und die ungerechte Privilegierung einer kleinen Minderheit beenden, die sich durch die politische und wirtschaftliche Macht, welche sie an sich gerissen hat, behauptet. Deshalb meinen wir, daß in Lateinamerika die Entscheidung für die Armen eine politische Wahl ist.» So schreiben diese lateinamerikanischen Priester und weisen darauf hin, daß «das Volk Abscheu und Empörung empfindet, wenn seine Mörder sich auf ihr Christsein berufen und mit der Verteidigung der christlichen Zivilisation ihre Massenmorde rechtfertigen. Es ist auch darüber empört, daß viele Bischöfe und sogar Nuntien hier mitverantwortlich sind, und sei es auch nur durch ihr Schweigen.»[5]

Christliche Solidarität fordert deshalb von der Kirche zuerst auch menschliche Integrität. Die Solidarität mißt man an dem Handeln nach dem Evangelium, nicht an Idealvorstellungen, schönen Predigten, Dogmen. Es geht darum, *wie* ein Christ Christ ist: «Wir haben als Jünger Jesu nicht die Wahl, ob Teilnahme an der Politik oder nicht, sondern nur, *wie*, aus welchen Motiven, mit welchen Zielen und Methoden, auf welcher Seite.»[6] Es handelt sich hier um eine sittliche Frage von äußerstem Ernst und entscheidendem Wert, weil es darum geht, wie Menschen handeln müssen, wenn sie menschlich handeln wollen. Wer sich auf die Solidarität beruft, spricht dadurch auch immer das ethische Wertempfinden des Menschen an, d. h. er fordert diesen Menschen auf, sich seines Gewissens als der orientierenden Kraft bei der Verwirklichung der als wahr und richtig empfundenen Werte zu bedienen[7]. In diesem Geist schrieb das Zweite Vatikanische Konzil: «Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. (...) Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten seine Erfüllung hat.»[8]

Die Erwartung gegenüber der Kirche und das vorherrschende Selbstverständnis der Kirche sowie Kritik daran

Der Begriff «Solidarität» findet seine unverzichtbare politische Dimension in der die ganze Person des Menschen betreffenden Entscheidung, es Gott tatsächlich und konkret zu ermöglichen, Gott-mit-uns zu sein, und der Gemeinschaft, wahrhaft christliche Gemeinde zu werden, *indem sie die Gemeinde Jesu ist.* Denn nur dadurch ist man Jesus treu, der «der Rolle, die man Gott in der Gesellschaft einnehmen läßt, größte Aufmerksamkeit widmete» (C. Duquoc[9]). Hier wird der Kirche von den Gläubigen die Erwartung entgegengebracht, daß sie ihnen auf sinnvolle Weise, d. h. auf eine Weise, die sich gegenüber der Härte der geschichtlichen Wirklichkeit be-

währen kann, eine Perspektive *wenigstens des irdischen Heiles* eröffnet. Man könnte hier auch von einer konkreten Rollenerwartung der Gesellschaft gegenüber der Kirche und ihrer Botschaft reden. Denn eine Verheißung wirklicher Befreiung für den Menschen muß auch auf die Frage antworten: Wie können wir die Erde vor der Vernichtung bewahren? Oder wie die jungen Franzosen den Papst fragten: «Was können wir tun, um einen dritten Weltkrieg zu verhindern?»[10] Da der Papst auf diese nicht allein für die jungen Franzosen, sondern für alle Menschen sehr grundsätzliche Frage nur indirekt einging, ist es wichtig zu sehen, wie er in diesem Kontext die Kirche definiert und was er über Jesus sagt: «Die Kirche ist ihrer Natur nach eine und universal. Sie wird zur Kirche jeder Nation, aller Kontinente und Rassen in dem Maß, wie diese Gesellschaften das Evangelium annehmen und es sozusagen zu ihrem Eigentum machen.»[11] Etwas weiter in seiner Rede sagt er, daß «man das Christentum nicht als eine aus vielen verschiedenen Kapiteln bestehende Lektion lernen kann, sondern es *immer mit einer Person, mit einem lebendigen Menschen* verbinden muß: mit Jesus Christus. Jesus Christus ist der Führer, er ist das Vorbild. Man kann ihm auf verschiedene Weise und in verschiedenem Ausmaß nachfolgen. Man kann ihn auf verschiedene Weise und in verschiedenem Ausmaß zur ‹Regel› seines eigenen Lebens machen.»[12]

Ich verstehe wohl, was der Papst sagen will, und ich teile auch seine Begeisterung für die Lebensgeschichte Jesu. Dennoch vermisse ich hier etwas – und vielleicht liegt darin, daß Wichtiges ungesagt blieb, auch der Grund dafür, *daß einige Monate nach einem Papstbesuch in einem bestimmten Land dort die anfängliche Begeisterung und Freude oft dem Gefühl der Enttäuschung gewichen ist (man denke z. B. an Irland).* Die dogmatische Konstitution Lumen Gentium des Zweiten Vatikanums hatte erklärt: «Die Kirche ist (...) in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären.»[13] Es ist wichtig, auf einige wesentliche Elemente dieser Aussage zu achten: die Kirche ist Sakrament der Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen. Dies gehört auch wesentlich dazu, daß sie «in Christus» ist. In dem historischen Bewußtsein, «Volk Gottes» zu sein, interpretiert die Glaubensgemeinschaft dieses «In-Christus-Sein» auch so, daß Christus für sie *Vor-bild* ist. Dies heißt: er ist kein starres *Modell*, das ungeschichtlich immer wieder stereotyp reproduziert werden müßte. Die Kirche geht in ihrer Nachfolge von ihrer geschichtlichen Erfahrung aus und mißt diese an der Forderung nach Gerechtigkeit, die im biblischen Begriff von Gottes Reich, Gottes Herrschaft unter den Menschen gegeben ist. Auch der Anspruch der Kirche, universal zu sein, findet seine Legitimation nur in der Person Jesu und in seiner Vorliebe für die Armen[14]. Edward Schillebeeckx bringt dies so zum Ausdruck: «Wenn wir Jesus das Paradigma wahrer Menschlichkeit nennen, bedeutet das, daß er vorgelebt hat, was wir in kreativer Treue und unter anderen Umständen als er verwirklichen müssen. Dafür ist er Norm, Kriterium, Orientierung, Inspiration. Das bedeutet aber nicht, daß die volle Bedeutung Jesu für uns sich darin erschöpft, daß er uns Paradigma ist.»[15]

Anders gesagt, die Befreiung der Armen ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß Gottes Gegenwart in unserer Welt sichtbar gemacht wird. Nur indem sie selber dazu beiträgt, kann die Kirche die eigene Glaubwürdigkeit bewahren. Nur indem sie sich mit Jesus identifiziert, der die Gaben Gottes austeilte und den Menschen sich selbst zurückgab – wie in seinem Gespräch mit der Samariterin: Frau, Du darfst Du sein, Du darfst sein –, zeigt die Kirche ein ihr wirklich von Gott mitgegebenes Beglaubigungsschreiben. «Kurz und gut, man muß versuchen, sich an Jesu Stelle zu versetzen, mehr als an die unsrige, um zu verstehen, was er hat tun wollen. Betrachten wir das Geschehen nun von uns aus, dann sind wir bereit, alles Mögliche zu glauben: Welcher Gabe wären wir nicht würdig? Welche Gabe erwarteten wir nicht? Nichts kann den Größenwahn unseres Verlangens übertreffen. Versuchen wir aber, uns an Jesu Stelle zu versetzen, um zu verstehen, was er tat, was er tun wollte, dann werden all unsere eigenen Gottesvorstellungen umgestürzt, alle unsere religiösen, philosophischen und moralischen Systeme, die sich auf Gott beziehen, auf den Kopf gestellt; der Gott, den sich die Menschen machen, damit ihre Welt einsichtiger werde, ihren Wünschen entsprechender, fügsamer ihren Sittenbegriffen und ihren Interessen, dieser Gott stürzt in sich zusammen.»[16]

Wenn man tatsächlich auf die Frage der heutigen Menschen nach dem Überleben der Menschheit eingehen will, dann kann man das nicht, ohne gleichzeitig auch die eigenen Auffassungen, Richtlinien und Vorschriften in Frage stellen zu lassen. Die Freiheit, mit der Jesus über Gott sprach, steht in starkem Gegensatz zu der Weise, wie Gott in Kirche und Gesellschaft vereinnahmt wird, wie wir ihn für unsere kleinen Ziele einzusetzen wissen. Ch. Duquoc sagt scharf – und es tut weh, weil er eine wunde Stelle trifft –: «Die Kirche, die wegen ihrer Vorläufigkeit auf Erden keineswegs dem Reich Gottes gleichzusetzen ist, wird von einer Einheitsideologie beherrscht, die eindeutig mit dem Zeugnis der Schrift über die Praxis Jesu in Widerspruch steht. (...) Diese Kirche übernimmt die allgemein gesellschaftlich vorherrschende Vorstellung von Gott, während sie doch aus ihrem Glauben heraus diese Vorstellung kritisch befragen und korrigieren müßte.»[17]

Fünf Merkmale des solidarischen christlichen Handelns

In dieser Situation der Krise kann die Solidarität als «allgemeines Gegenprinzip sowohl zur Rivalität wie zur individuellen Isolation» (diese Formulierung wurde inspiriert von dem Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter)[18] dazu beitragen, daß der christliche Glaube zu seinem eigenen Wesen und zu seinem eigentlichen Sinn zurückfindet. Hier kommen die Christen, die die politische Dimension ihrer Solidarität, die auch eine wesentliche Dimension ihres Glaubens selbst ist, ernstnehmen, mit den herrschenden Auffassungen in der Kirche diesbezüglich in Konflikt. Sie können sich aber auf das, was «Reich Gottes» in der Schrift bedeutet, berufen.

Wenn sie dieses Reich – und den Kampf Jakobs mit dem Engel – vor Augen haben, entdecken sie *gleichzeitig erstens*, daß Gott uns die Verheißung seines Reiches von Frieden und Gerechtigkeit als «eine auf Menschlichkeit bedachte Gottesherrschaft» *schenkt*, d. h. das Reich ist eine Gabe Gottes, die wir umsonst bekommen. *Zweitens* aber entdecken sie, wie «Reich Gottes» für uns auch die Aufgabe bedeutet, uns die Frage zu stellen, ob wir uns tatsächlich für die Armen entschieden haben, ob diese Entscheidung unser tägliches Leben prägt, aus welchen Gründen wir handeln, welchen Zielen wir nachstreben und wie wir diese Ziele zu verwirklichen suchen. *Drittens* werden diese Christen daran erinnert, daß das Reich Gottes in unserer Welt nur fragmentarisch erscheint, indem hier und dort etwas von einem «Himmel auf Erden» aufleuchtet. *Viertens* lernen sie, realistisch zu sehen, wie man oft im Leben verwundet und behindert wird und selber Fehler macht. Denn wer die bittere Wirklichkeit der Armen teilen will, hat auch Teil an ihrer Ohnmacht und an ihrem Unvermögen: «Liebe kann – für Augenblicke, und niemals gesucht, immer aufgedrängt – das finstere Antlitz der Gewalt als Ausdruck ihrer Verzweiflung annehmen. Freilich so, daß sie immer weiß, wie sehr sie durch jegliche Gewalt verletzt wird», sagte Johannes Baptist Metz in seiner Laudatio auf Ernesto Cardenal, als dieser am 12. Oktober 1980 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels empfing. *Schließlich* (fünftens) machen diese Christen die Erfahrung, daß ihr Kampf gegen Bevormundung und Unterdrückung, sowohl auf der Ebene des Lebens der einzelnen als auf der Ebene der gesellschaftlichen Strukturen Widerstand hervorruft, denn die Welt der guten Bürger reagiert verärgert und empört, wenn sie mit der Welt Gottes *hier auf Erden* konfrontiert wird.

Zusammenfassend dürfen wir behaupten, daß diese fünf Qualitätsmerkmale menschliches Handeln nach dem Evangelium, und nach dem ganzen Evangelium, kennzeichnen. Das erste und das dritte Kriterium weisen auf die Erfahrung von Gnade hin und bedeuten also die mystische Dimension dieses Handelns: Wir müssen unser Leben verlieren, um es mit der Hilfe des unterdrückten, ausgebeuteten und dadurch zum Armen gemachten Menschen, von zwei Dritteln der Menschheit!, wiederzufinden. Diese Erfahrung Jesu so wie die Erfahrung eines Martin Luther King oder die Erfahrung der sechsundzwanzigjährigen Argentinierin Julia Inés Santos oder eines Oscar Arnulfo Romero und so vieler namenloser «Söhne und Töchter Gottes» zwingen uns, als Antwort auf die Initiative Gottes gegenüber uns allen mit den oft durch Kirche und Gesellschaft geringgeschätzten, gedemütigten, an den Rand gedrückten Menschen *in all dem* solidarisch zu sein, was ihnen genommen wurde: ihre Arbeit, ihr Land, ihr Haus, ihre Männer, Frauen und Kinder. Das dritte Kriterium läßt sich nicht auf den Bereich der Kirche und des Christentums einengen: das fragmentarische Durchscheinen von Gottes Reich in unserer Welt geschieht auch in der Welt und im Handeln der sogenannten Ungläubigen. Es ist gut, in der Begegnung mit ihnen dieser Tatsache

Rechnung zu tragen, denn alle sind dazu aufgerufen, *Liebe entstehen zu lassen und Gerechtigkeit herzustellen.*

Eine diesen religiösen Einsichten entsprechende theologale Lebenshaltung drückt sich in einem politischen Engagement der Solidarität aus. Das zweite Kriterium wird durch die Ergebnisse der Sozialwissenschaften bestätigt und untermauert. Die Andragologie, wie eine neuere wissenschaftliche Theorie der Erwachsenenbildung sich nennt, untersucht die Identifikationsprozesse bei denjenigen, die «andragogisch» handeln. Ein Christ, der «andragogisch» handelt, hört auf, Außenstehender und Fremder zu sein. *Er fängt an, mit dem anderen zu lernen, nimmt teil an seinem Leben, ergreift Partei für ihn und mit ihm.* Kurz gesagt bedeutet dies, daß das Handeln aus dem Evangelium politische Wirklichkeit wird und von der Lage der Rechtlosen und der Unterdrückten, der Opfer und der Bedrohten ausgehend, die Interessen der Herrschenden und Besitzenden angreift. Der gegen alle Redlichkeit verstoßende und daher auch nach den Maßstäben des Evangeliums ungerechte Besitz der Mächtigen dieser Welt (Boden, Kapital, Beherrschung des Marktes, technisches Wissen, Kontrolle über Regierung und Verwaltung) muß neu umverteilt werden: alle sollen teilhaben an den Gütern dieser Welt und an der gemeinsamen Verantwortung. Parteipolitisch gesehen bedeutet dies in jedem Land «neue Initiative, Kreativität und Erfindung der Basis». Diese können sich eventuell innerhalb der jetzt bestehenden Möglichkeiten als Überwindung von Ohnmacht und Passivität verwirklichen. Diese können aber auch den Rahmen des jetzt Möglichen und offiziell Erlaubten sprengen: d. h. sich außerhalb der von den Herrschenden als solcher definierten Legalität vollziehen.

Auch das vierte und fünfte Kriterium beziehen sich auf die politische Wirklichkeit. Anders gesagt: ein Christ, der meint, sich autark, in vermeintlicher Selbstgenügsamkeit, jeder politischen Parteinahme entziehen zu können, der warnt, die Kirche solle sich doch aus jeder Politik heraushalten, der seine eigene Verantwortung an die Politiker delegieren und so selber «neutral» bleiben möchte, der mit niemand Ärger haben will, also bange ist, muß sich im Gewissen fragen, ob er noch christlich handelt. Die dagegen *gerechtfertigte* Angst der Armen fordert ihn auf, seine als Neutralität gefärbte Feigheit und Selbstsucht aufzugeben, um zusammen mit den Armen zu handeln. Die Folge einer solchen Solidarität kann dann eine segensreiche Befreiung für beide bedeuten.

Eine nichtpatriarchalische Solidarität

Wenn die Frauen aus der bürgerlichen Klasse die in dieser Klasse und durch den Einfluß dieser Klasse in Kirche und Gesellschaft herrschenden Vorurteile und das egoistische und oft rücksichtslose Verfolgen der eigenen Interessen dieser Klasse überwinden wollen, um zu einer neuen «Schwesternschaft» mit den Benachteiligten zu finden, dann ist es meiner Meinung nach unbedingt notwendig, daß sie bereit sind, sich in die Situation der Armen, *Frauen, Männer und Kinder*, zu versetzen, ja an ihrer Erfahrung von Leid und Unterdrückung Anteil zu nehmen und diese Erfahrung in Solidarität zu vertiefen.

Das Patriarchat, über das auch an anderen Stellen in diesem Heft geschrieben wird, nimmt in der armen Welt oft die Gestalt der nationalen Sicherheit, des Gesetzes und der «aufgeklärten», der entmündigenden Zwangsbevormundung an. Dahinter verstecken sich Ausbeutung, Unterdrückung und allzu effizient organisiertes Unrecht. Ein Beispiel: Bei der letzten Zusammenkunft des Russelltribunals im November 1980 in Rotterdam in den Niederlanden wurde bekannt, daß in Brasilien Indianer vor dem Gesetz als Minderjährige gelten und auch als solche behandelt werden. Weil die Indianer sich immer entschiedener gegen diese Entrechtung wehren, ist die «Sorge» für diese Bevölkerungsgruppe dem Militär und der Geheimpolizei anvertraut worden.

In der römisch-katholischen Kirche bekommt das Patriarchat die Züge des Klerikalismus und des Patriziats: eine Kaste von durch die Priesterweihe geadelten männlichen Auserkorenen, deren entscheidende Elite zudem zu einem großen Teil in Rom wohnhaft ist, verharrt noch immer darin, der Frau ihre Gleichberechtigung mit dem Mann zu versagen. Diejenigen, die sich für die Frauen einsetzen, und das sind glücklicherweise auch Priester und der eine oder andere Bischof, bringt man zum Schweigen, oder man redet selbst nicht mit ihnen. Man darf den konkreten Führungsstil der Kirche kaum von der Dringlichkeit grundsätzlicher Probleme der heutigen Menschheit und weniger noch vom Evangelium ausgehend beurteilen: auf Armut und Vernichtung in der Welt antwortet die offizielle Kirche

mit beschwörenden und beschwichtigenden Worten und Vorurteilen; den Herausforderungen der Geschichte hält sie ein erstarrtes Verständnis von Tradition entgegen; auch wenn sie sich mit der Demokratie in den entwickelten Gesellschaften abgefunden hat, ist die innerkirchliche Politik undemokratisch; Information in der Kirche findet nur von oben nach unten statt. Auch in letzterer Zeit, nach der Bischofssynode von 1971, wird dies wieder durch zahlreiche römische Dokumente und Einmischungen bestätigt[19]. Eingaben, die von der Basis kommen, werden negiert. So bekam zum Beispiel ein offener Brief aus den Niederlanden, der ein Gespräch über die Öffnung des kirchlichen Amtes auch für die Frau vorschlagen wollte, überhaupt keine Antwort[20]. Und war es anders, als in den USA Teresa Kane vor dem Papst dasselbe Problem erwähnte, oder als Barbara Engl in der Bundesrepublik den Eindruck der Jugend formulierte, die Kirche scheine mehr mit der Sprache der Gebote und Verbote zu reden als bereit zu sein, über die Probleme zu diskutieren, oder als sie sagte, die Jugend könne schlecht verstehen, weshalb die Kirche bei dem großen Priestermangel dennoch so streng am Zölibat festhalte.

Ausgehend von solchen Feststellungen könnte man den Klerikalismus als eine übertriebene Beharrungssucht in der Kirche, ein starres Festhalten an überkommenen Formen, ja als eine Art Habgier, die mit fast geiziger Angst nichts vom Alten abgeben möchte, betrachten. Nicht aufgegeben werden sollen die bekannten Ordensmodelle, die spezielle Kleidung von Ordensleuten und Geistlichen, das verstümmelte Jesussymbol, die Reservierung des Priestertums für eines der beiden menschlichen Geschlechter zusammen mit der Forderung des Verzichtes auf die konkrete Geschlechtlichkeit. Aufgegeben wird auch nicht die psychologische Haltung, die hinter all dem zu suchen ist: Angst vor Kreativität, vor mündiger Selbstbestimmung des Menschen, vor den vielen unterschiedlichen Weisen, auf die sich Gott den Menschen und durch die Menschen mitteilt, so daß den Menschen klar wird, was auch das tiefste Anliegen Jesu war: Gott ist auf das Glück des Menschen bedacht, nicht auf sein Unglück.

Es kann aber auch anders sein in der Kirche, und nach den Kriterien des Evangeliums muß es sogar anders sein. Das zeigt ein Gespräch, das Kardinal Lorscheider am 10. September 1980 mit verheirateten Priestern aus seiner Diözese über ihre Identität und darüber, daß sie in der Kirche ein prophetisches Zeichen sein können, führte. Am Ende dieses Aufsatzes werde ich den Brief anfügen, den diese verheirateten Priester Papst Johannes Paul II. in Fortaleza überreichten. Das soll ein Zeichen der Solidarität mit ihnen und mit allen sein, die in einer ähnlichen Situation leben, nicht zuletzt auch mit ihren Frauen, die aus der Sorge Jesu für die Menschen leben, und mit ihren Kindern, die dies als Zeichen der Treue gegenüber dem Evangelium verstehen sollen.

Es ist an der Zeit, daß wir in Kirche und Gesellschaft die Politik des «teile und herrsche» durchschauen und unsere eigene Verantwortung auffordern, deshalb, weil wir auch füreinander verantwortlich sein wollen. Denn überall geschieht, was hier geschieht. Was dort weit weg geschieht, kann sehr nah sein, wenn wir in Solidarität das miterfahren *wollen*. Dann entdeckt man auch, daß Leben und Lernen ein gemeinsamer Weg der gegenseitigen Befreiung sein soll. Der Reiche wird von der Last seines Reichtums befreit, der Arme von seiner Armut. Dann entsteht Solidarität: die Begegnung mit dem anderen, *der weder unser Schatten noch unser Spiegelbild und auch nicht eine Ergänzung von uns ist, sondern er selbst; jemand, der uns göttlich frei sein läßt und uns dennoch zwingt, völlig diejenigen zu sein, die wir sind*[21].

Solidarität ist in diesem Kontext nicht an erster Stelle ein örtliches Zusammensein oder eine Geisteshaltung, sie ist vor allem Person: *compañero*.

Ein besonders delikates Problem diesbezüglich ist der Gegensatz zwischen der Marienverehrung des Volkes und dem Marienkult der herrschenden Elite. An sich sollte Maria für jeden da sein: für arm und reich, für Unterdrückte und Unterdrücker, für die vielen Basisgemeinden, in denen Kirche sich auf vielfältige Weise ereignet, und für die Leiter der Großkirche.

Dennoch gibt es einen großen Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die Elite Maria betrachtet und wie die Armen sie erfahren. Die ersten erleben Maria als die Erhabene und Entfernte: sie ist anders und unterschiedlich in ihrem Verhalten, in ihrer Person, in dem Platz, den sie in Gottes Heilswerk einnimmt. Sie ist ihnen die «unbefleckt Empfangene», die «himmlische Mutter», diejenige, die «von Gott würdig gemacht wurde, Mutter Gottes zu werden, Erbin der Heiligkeit ihres Sohnes, in der sein glänzender Sieg über das Böse, der Sieg der Liebe über den Haß, der Gnade über die Sünde ihre edelste

Frucht trägt». Durch solche Aussagen wird Maria aus der Erfahrungswelt der Menschen losgelöst, sie wird ein abstraktes Individuum. Sie wird zu einem Objekt, das von den Herrschenden im eigenen Interesse, nach eigener Willkür manipuliert werden kann.

In der Erfahrung des Volkes bleibt Maria dagegen ein Subjekt, ein anderer Mensch, der aber auch konkrete Hoffnung der Befreiung aus Not, Armut, Hunger, Krankheit, Leiden, Knechtschaft und Gewalt bedeutet. Für das Volk steht die Begegnung mit Maria in deutlicher Nähe zu der Bitte des Vaterunsers «Unser tägliches Brot gib uns heute». «Tota tua sum et omnia mea tua sunt»: in diesen Worten sieht das Volk zu Recht eine Identifizierung Marias mit Jesus: seine Haltung gegenüber dem konkreten Leiden der Menschen ist auch die ihrige. Andererseits ist aber das Magnifikat als Gebet Marias auch das Gebet des Volkes. Maria stärkt dieses Volk in seinem Widerstand gegen Unterdrückung: sie eröffnet eine Perspektive, die zum Durchhalten ermutigt. In diesem Durchhalten wird das Gegenteil der jetzigen Erfahrung wahr, wird die verkehrte Welt zu einer Welt von Menschen. Diese neue Perspektive und die dadurch erschlossene Hoffnung, die auch zur liebenden Tat werden und die an der Lebenshaltung Marias anknüpfen, nennen wir *Glauben*. Das Leben Marias ist Aufruf und Zuspruch für uns: sie zeigt uns neue Möglichkeiten, um im persönlichen Engagement die sprengende Kraft zu entdecken, die eine erstarrte, verbürgerlichte und entmenschlichte Gesellschaft wieder zu sich selbst, zu dem befreien kann, was sie sein soll. Vor Gottes Angesicht stehend, ist ihre größte Sorge das Glück des lebendigen Menschen.

Wege zu einer nichtpatriarchalischen, christlichen Solidarität

«Wege zeigen», das heißt: Hilfen und Instrumente reichen, die dazu befähigen, Rücksicht nehmend auf die konkreten Gegebenheiten und auch auf Regeln und Normen, das Ziel zu erreichen. Wir suchen in diesem Fall *eine Methode, die die Solidarität mit den Erfahrungen, Interessen und Hoffnungen des bedrohten Lebens ermöglicht*. Auf diese Solidarität werden wir ja durch das Evangelium verpflichtet, denn die Benachteiligung des Benachteiligten verpflichtet und ermächtigt uns zum Engagement.

Die Sozialwissenschaften helfen uns, solche ziemlich konkreten Wege zu finden, während die Theologie uns bei dieser Suche das Gespür für den Menschen als Menschen bewahren soll, die Sensibilität für diesen Menschen in der Perspektive der Hoffnung auf eine bessere Zukunft auf Erden, die die Konkretisierung von Gottes Segen für den Menschen sein wird, der «Raum Gottes», den er den Menschen schenken will. «Raum Gottes» als die Weite und die Freiheit Gottes, an denen er die Menschen teilhaben läßt, halte ich übrigens für eine bessere Umschreibung dessen, was Jesus «Himmel» nannte, als die Vorstellung eines außer- oder überirdischen Himmelsgefildes.

Die Mittel und Möglichkeiten, die die Sozialwissenschaften uns zeigen, können zu Instrumenten werden, um an die vorher erwähnten fünf Qualitätsmerkmale eines authentischen christlichen Handelns anzuknüpfen. Es geht dabei nicht so sehr um die Ergebnisse methodischer wissenschaftlicher Forschung als um Vorschläge für einen konkreten Prozeß der Kommunikation, durch den gemeinsam dagegen angegangen wird, daß der eine Mensch den anderen zwingt, überrollt, entrechtet und unterdrückt. Dieser Prozeß der Kommunikation will wohl bewußt gegen die Situation von Unterdrückung angehen, sich einmischen, verändern und Neues hervorbringen. Dieser Prozeß der Intersubjektivität will gleichberechtigte Verantwortung zur Befreiung sein. Man könnte verschiedene Phasen eines solchen Prozesses wie folgt umschreiben:

– die bewußte Entscheidung, den eigenen Standort, die eigene Macht und den eigenen Besitz in Frage stellen zu lassen, und die damit einhergehende Bereitschaft, alles aufzugeben, was hier gegen die Gerechtigkeit verstößt;

– das Einschlagen der Richtung, die die Armen uns zeigen: der Versuch, die fast zum Erliegen gekommene Klage von immer aufs neue wieder zum Schweigen gebrachten, zermürbten Menschen zu hören; die Anstrengung, dies sowohl zu tun gegenüber denen, die in einer Gesellschaft der Gewalt und der Zensur leben, als gegenüber den Leidenden in unserer sogenannten liberalen Wohlstandsgesellschaft, als auch in einer Kirche, die bisher beherrscht wird von einer Elite zölibatärer Männer;

– das Wagnis, auch für sich die Lebenssituation der Leidenden ernst zu nehmen und sich auf sie und ihre Situation einzulassen;

– das geduldige Warten darauf, daß sie uns zum

Zuhören einladen und uns über Gegebenheiten und Ereignisse, über ihre Wertvorstellungen und Normen, über ideologische Voraussetzungen und Sprachgebrauch in ihrer Kirche und in ihrer Gesellschaft informieren wollen;

– die Konfrontation des Gehörten mit der eigenen persönlichen und gesellschaftlich abgesicherten Existenz; die Bereitschaft, das eigene Selbstverständnis korrigieren zu lassen;

– zusammen mit dem anderen, wenn man dazu aufgefordert und eingeladen wird, Subjekt eines von jetzt an gemeinsamen Handelns werden, in dem die Hoffnung auf Befreiung konkretisiert wird, die Zukunftsmöglichkeiten abgetastet werden und die gemeinsame Arbeit für diese Zukunft geplant wird. Die hier angestrebte Intersubjektivität sucht eine Übereinstimmung in einer gemeinsamen Beurteilung der Wirklichkeit und in dem gemeinsamen Handeln gegenüber dieser Wirklichkeit zu erreichen. Im gegenseitigen Zuhören und Besprechen strebt man gemeinsam nach einem Einverständnis, in dem die konkrete Not und die politische Wirklichkeit und Möglichkeit die Strategie bestimmen, der zu folgen ist. Die wachsende, vom Evangelium genährte Solidarität setzt Kräfte frei und läßt Wege finden, die wahre Emanzipation und echte Freiheit aller fördert und ermöglicht;

– der Einsatz der eigenen Person für die Freiheit des anderen, für den Frieden und die Zukunft, wodurch man zwar sich selbst aufs Spiel zu setzen scheint, aber auch in der Identifizierung mit dem Lebensglück des anderen eine neue Bestätigung findet. In religiöser oder theologischer Sprache nennt man das: Gottes Willen tun. Dadurch wird der Mensch anders, weil er das eigene Leben aus der Sicht der einengenden Lebensumstände der anderen betrachtet, um zusammen mit ihnen gesellschaftlich und kirchlich eine neue Welt und eine gerechte Ordnung aufzubauen;

– die gemeinsame Verteidigung gegen die Angriffe der Mächtigen in Kirche und Gesellschaft, die die neuen Initiativen der Solidarisierung mit der Leidenserfahrung anderer und die daraus entstehenden gemeinsamen Anstrengungen zur Erschließung einer neuen Zukunft verhindern wollen. Wer sich engagiert für die Rückgabe von gestohlenem und erpreßtem Eigentum und Land, für gerechte Löhne, für Gleichberechtigung von Mann und Frau, für die Rechte des Kindes, für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen, macht die Erfahrung, daß die Herrschenden sich gegen sein Engagement wenden oder dieses Engagement diffamieren und versuchen, ihm unlautere Motive zu unterschieben oder es subtil für die eigenen Ziele einzufangen. Die Treue gegenüber verwundeten und geschundenen Menschen wird nicht nur verleumdet, sondern man greift auch unmittelbar die Person derjenigen, die sich engagieren, an, indem man sie als Unruhestifter disqualifiziert, Emotionen und Polarisation gegen sie schürt, das, was man selber anzubieten hat, und die eigenen Gesetze als das Vernünftigste und zum Wohl aller Geeignetste hinstellt, indem man sogar auf Gewalt zurückgreift, und wenn nicht auf brutale, unmittelbare Gewalt, dann wenigstens darauf, daß man z. B. in der Kirche solche Personen ihrer Ämter enthebt, sie marginalisiert und von denen fernzuhalten sucht, für die sie sich eingesetzt hatten und denen sie sich anvertrauten.

In diesem Rahmen ist es wichtig, daß die verschiedenen Gruppen derjenigen, die unterdrückt sind, und derjenigen, die sich mit solchen Gruppen von Unterdrückten identifizieren, sich nicht voneinander isolieren, sondern miteinander Kontakt halten und sich *feedback* geben. Die Basis und die verschiedenen Gruppen der Basis müssen zu verschiedenen Initiativen der Begegnung finden, in denen die Erfahrungen der Unterdrückung und des Widerstandes geteilt und ausgetauscht werden. Das verhindert, daß Gettos entstehen, dadurch stärken und stützen Menschen sich gegenseitig, legen sie ein Zeugnis ab, das nach außen strahlt und wirkt, fordern sie andere Menschen auf, die politischen Zusammenhänge und Verstrickungen unserer nachliberalen Gesellschaft zu durchschauen, dagegen etwas zu tun und kreativ zu werden, indem man gemeinsam Wege zu einer neuen Zukunft findet. Eine breite, weitreichende Kommunikation stärkt dann die Solidarität, weil Solidarität das Lebensglück des Menschen verkörpert und seine Freiheit fördert. Wer sich auf diesen Prozeß einläßt, macht sich auf den Weg zum neuen Jerusalem, den Weg nach Solentiname, den Weg, den die «Törichten Mütter» auf der ganzen Welt eingeschlagen haben.

Dies hat natürlich auch Folgen für das patriarchalische Denken innerhalb der katholischen Kirche. Christliche Solidarität durchschaut den Vatermythos, den kirchliche Führer so gerne lebendig erhalten möchten, auch gerade dann, wenn sie diesen Vatermythos mit der der männlichen Macht ungefährlichen Idealvorstellung der

Mutter ergänzen. Wenn Frauen sich dagegen wehren, dann ist es nicht an erster Stelle, weil sie sich gegen alte Kultursymbole oder biblische Bilder an sich wenden wollen, sondern vor allem, weil die kirchlichen Leiter sich der Abba-Erfahrung Jesu bemächtigt haben, um sie eindeutig vom männlichen Standpunkt aus nur zum einseitigen Vorteil einer kleinen Gruppe zu deuten. Dadurch entsteht eine, sei es auch nicht unmittelbar beabsichtigte Atmosphäre der Anwendung von Macht und der autoritären Ausübung von Zwang, die Widerspruch hervorrufen muß und die so weit entfernt ist von der befreienden Liebe Gottes, die Jesus predigte. Man denke hier an die «Richtigstellungen» und an die unterschwellige Kritik in der Form von Diskussionsbeiträgen im *Osservatore Romano*, nachdem Johannes Paul I. am Sonntag, den 10. September 1978, die unvergeßlichen Worte gesprochen hatte: «Gott ist nicht nur Vater («papa»!), sondern mehr noch ist er Mutter.»

Wenn man in dem gemeinsamen Widerstand gegen das Unrecht trotz Enttäuschung, Rückschlägen, Deprimiertheit, Leiden, Verstümmelung und Tod zusammenhalten will, braucht man auch die christliche Ermutigung, daß man es auch lernt zu vergeben und Vergebung anzunehmen. Befreiung bedeutet ja, daß nicht neue Macht und Rechthaberei und Überheblichkeit entstehen, sondern daß man *zusammen* Verantwortung für eine neue Zukunft tragen will.

In diesem Kontext wird das Vaterunser ein Lied der Befreiung, in dem Gott nicht länger als Symbol der Macht erscheint, sondern Gott derjenige ist, der dem Menschen die Kraft zur Befreiung schenkt, den Glauben im Hören, die Liebe in der Solidarität. In einer neugefundenen, freien und befreienden Beziehung zu Gott wird der Mensch zu einem neuen Beten und Singen des Vaterunsers getrieben. Vater unser: *unser Gott ist wie ein Freund dem Freund;* im Himmel: *er schenkt den Raum seines Erbarmens, die Weite seiner Gegenwart;* geheiligt werde dein Name: *‹gesegnet ist der, der uns segnet›* und *‹Jahwe, du bist unser Gott, dich wollen wir ewig loben›* (Ps 30,13); Dein Reich komme: *mit Sehnsucht halten wir Ausschau nach der Erfüllung deiner Verheißung, nach der neuen Welt der Gerechtigkeit und Liebe*; dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden: *möge deine befreiende Lebensnähe unter uns sichtbar werden*; unser tägliches Brot gib uns heute: *wir vertrauen darauf, daß wir heute das Nötige zum Leben bekommen und lernen, uns als Freunde dabei gegenseitig zu helfen;* und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern: *deine Vergebung ist die Quelle, aus der auch zwischen uns Versöhnung und Aussöhnung entsteht;* und führe uns nicht in Versuchung: *mach echte Christen aus uns, die vor dir und voreinander bestehen können;* sondern erlöse uns von dem Bösen: *befreie uns von Machtmißbrauch und von Gewalt, auch wenn sie von uns ausgehen oder in unserem Herzen bestehen;* denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, amen: *denn du bist es, unsere Kraft und unser Befreier, auf den wir vertrauen.*

[1] E. Schillebeeckx, Het evangelie voor armen en rijken: Tijdschrift voor Geestelijk Leven (H. 4, 1980) 362.

[2] O. Warmenhoven, Bij wijze van kroniek van de andragologie: Wending H.4 (1976) 226–227.

[3] Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Jugend im Parc des Princes in Paris am Sonntagabend, 1. Juni 1980: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn [1980]) 80–89, hier Nr. 16, S. 87–88.

[4] Dieser Brief erschien u.a. am 5. Juli 1980 im NRC-Handelsblad.

[5] Ebenda.

[6] H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität (München 1978) 192.

[7] Eine ethisch orientierte Betrachtung, in der der Begriff Gewissen an zentraler Stelle steht, schrieben: P. Sporken/H. Spee, De politieman tussen bevel en geweten: De Bazuin 63/42 (1980) 4–7 (Übernommen aus: Het Tijdschrift voor de Politie).

[8] Gaudium et spes I,16.

[9] Ch. Duquoc, God anders (Hilversum 1980) 39 (französ. Original: Dieu différent).

[10] Frage 12 der jungen Franzosen, deren Beantwortung die in Anm. 3 erwähnte Rede war. Diese Fragen wurden u.a. veröffentlicht: Archief van de Kerken H. 22 (1980) 1036.

[11] Nr. 6 der in Anm. 3 erwähnten Ansprache (= S. 83).

[12] Ebenda Nr. 9 (S. 84).

[13] Lumen Gentium I,1.

[14] Vgl. CONCILIUM 16 (1980) Heft 5.

[15] E. Schillebeeckx, Jesus, Het verhaal van een levende (Bloemendaal [7]1980) 606; Deutsch: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg [4]1976).

[16] J. Pohier, Wenn ich Gott sage (Olten/Freiburg 1980) 206.

[17] Ch. Duquoc, aaO. (Anm. 9) 91.

[18] H.-E. Richter, anläßlich seines Buches Lernziel Solidarität (Hamburg 1974): Evangelische Kommentare 7/11 (1974) 683.

[19] Als die Bischofssynode zum Thema Priestertum z. B. den Beschluß faßte, eine gemischte Kommission einzusetzen, die nach dem Vorschlag der kanadischen Bischofskonferenz, der von Kardinal Flahiff vorgetragen wurde, «gründlich die Frage nach der Frau im kirchlichen Amt» untersuchen sollte, zeigte sich später bei der Veröffentlichung der Synodenbeschlüsse, daß «von hoher Hand» eingegriffen worden war. Der Synodenbeschluß war aus dem Dokument über das Amtspriestertum entfernt worden, um in ein anderes Dokument «Die Gerechtigkeit in der Welt» eingeschoben zu werden, obwohl während der Synode überhaupt nicht im letzteren Kontext über diese Problematik gesprochen wurde. Als dann doch die oben erwähnte Kommission gegründet wurde, empfing sie am 3. Mai 1973 ein Pro Memoria seitens des Staatssekretariats, daß «vom Anfang der Untersuchung an die Möglichkeit der Amtsweihe der Frau ausgeschlossen werden muß», aber das war gerade die Frage, deren Untersuchung durch den Beschluß der zur Synode versammelten Bischöfe gefordert worden war. Durch eine solche Handlungsweise macht die Kirche sich selbst unglaubwürdig.

[20] Dieser Brief, Open brief aan het volk Gods, wurde dem Papst nach Ablauf einer Zusammenkunft des niederländischen Pastoralgremiums «Landelijk pastoraal overleg» im Oktober 1978 zugeschickt.

[21] Diese Formulierung ist durch ein Zeugnis von Marguerite Yourcenar über ihre Freundin Grace Frick inspiriert worden.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

HADEWYCH SNIJDEWIND

1940 in Amsterdam geboren. Taufname: Dory. Studium des Niederländischen, der Theologie und der Sozialwissenschaften. 1962–1977 Gymnasiallehrerin für Niederländisch und Religion. 1967 Dominikanerin. Seit 1971 Redaktionsmitglied der Zeitschrift für Ordensleute «Reliëf», seit 1977 Leitung des Generalsekretariats der Zeitschrift CONCILIUM, seit 1979 Mitglied des Ordenskapitels der Dominikanerinnen. Mitglied der Arbeitsgruppe «Ordensleute» des Landelijk Pastoraal Overleg in den Niederlanden, Mitglied der ökumenischen Kommission «Entwicklungen in der niederländischen Ordensprovinz» und der Lorscheidbewegung. Mitarbeit in der Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden. Verschiedene Veröffentlichungen über die Problematik der Frau, die Ost-West-Beziehung, das Ordensleben und die Katechese. Arbeit an einer Dissertation über Andragologie, eine Theorie der Erwachsenenbildung. Anschrift: Stichting CONCILIUM, Prins Bernhardstraat 2, NL–6521 AB Nijmegen, Niederlande.

Anhang
Brief der verheirateten Priester an Papst Johannes Paul II. anläßlich des X. Nationalen Eucharistischen Kongresses in Fortaleza (Brasilien)

I. Wer sind wir

... Und Abraham ist ausgewandert. Im Namen seines Gottes hat er sein Vaterland verlassen. Im anderen Land, wo er wohnen, in der neuen Lage, in der er ein verändertes Leben führen wird, wird er die Anwesenheit desselben Gottes ehren, der ihn erleuchtet, ihn begleitet hat und bei ihm geblieben ist. Er wird ein neuer Mensch, aber dieser neue Mensch wird derselbe Abraham sein. Gott ist mit beiden.

Auch wir, die verheirateten Priester, sind ausgewandert. Wir haben ein Land verlassen und haben es im Namen unseres Gottes getan. Im anderen Land, wo wir wohnen, in der neuen Lage, in der wir jetzt ein verändertes Leben führen, ehren wir diesen gegenwärtigen Gott in der festen Überzeugung, daß ER uns erleuchtet, uns begleitet und bei uns bleibt. Wir sind die anderen, aber wie Abraham bleiben wir doch dieselben. In beiden Umständen – zölibatärer Priester gestern, verheirateter Priester heute – bleibt Gott mit uns.

Es ist gerade dieser Unterschied und diese Fortdauer, das andere und dasselbe, in Abraham so gut vereint, die uns fühlen lassen, daß sich in uns eine Verbindung vollzogen hat. Es gibt einen Gegensatz, aber auch einen Zusammenhang. Die Gegensätze verflechten sich und werden in einer höheren Synthese angenommen und aufgehoben.

Wir haben verschiedene Wege gewählt. Wir üben viele verschiedene Berufe aus. Jedoch gibt es vieles, was uns verbindet: Die gleiche Ausbildung vermittelt uns Solidarität dadurch, daß wir die Probleme aufgreifen; die Priesterweihe hat

zwischen uns unzerstörbare Bande geschaffen; die identische Stellungnahme, die wir dem Sakrament der Ehe gegenüber einnehmen, hat im täglichen Lebenskampf eine neue Solidarität zwischen uns bewirkt.

Wir bilden innerhalb der Kirche eine Gruppe, die nicht mehr Mitglieder des Klerus, aber auch nicht nur Laien sind. Das vermittelt uns eine neue Vision der Kirche. Unsere theologische Ausbildung ist mit der Ausbildung der zölibatären Priester identisch. Wir haben die gleichen Erlebnisse und seelsorgerischen Erfahrungen. Wir nehmen teil an der Reflexion der Aktion der neuen Lebensformen des Glaubens in den Kirchen – und Basisgemeinden.

Diesem angesammelten Erfahrungsbereich fügen wir heute neue Werte zu, die aus unserer neuen Berufung entstehen. Die konkrete Erfahrung des Lebens in der Ehe und die Verschiedenartigkeit der Aufträge in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft vermitteln uns neue Erkenntnisse und ein neues Verständnis der Probleme des Gottesvolkes, die neue Wege für eine bessere Verbreitung der christlichen Botschaft eröffnen.

II. Unser Beitrag

Unter Erwägung all dessen haben wir uns entschlossen, unsere Stimme auf diesem X. Kongreß in unserer geliebten Stadt Fortaleza hören zu lassen in der festen und freien Überzeugung, daß unsere Situation ein prophetisches Signal innerhalb der Kirche ist.

Wie viele andere haben auch wir die Fragen des Kongresses: «Wohin gehst du?», «Wie gehst Du?», «Mit wem gehst du?» vernommen. Wir haben sie angenommen und wollen unsere Antwort geben. Wir kommen freiwillig, folgen so der früheren Aufforderung, die von unseren Bischöfen, die in Medellín vereinigt waren, gemacht wurde, mit der sie die verheirateten Priester aufgerufen haben, «Zeugnis zu geben des Reiches, dem sie geweiht wurden» (Medellín, II, 30). Die gleichen Bischöfe haben kürzlich den Wunsch ausgesprochen, daß wir «im Dienste der Kirche mitwirken» (Puebla, 710), indem sie die Worte der Priester der Synode übernahmen, die aufgefordert haben, daß «die, die geweiht für das Reich Gottes, uns verlassen haben, ihre apostolische Arbeit fortsetzen» sollten (Sacerdócio Ministerial, II, 4, 1971).

III. «Wohin gehst du?»

Als wir uns entschlossen haben auszuwandern, ist dies nicht aus Erschöpfung oder Verachtung erfolgt. Es ist geschehen, um der Stimme Gottes treu zu bleiben, die uns für eine neue Mission berufen hat. Wir sind Abraham. Wir sind berufen worden, haben uns auf den Weg gemacht und antworten heute: «Wir gehen, wohin uns der Herr sendet!»

Im kirchlichen Geist der Bereitschaft zu hören und zu helfen, so wie wir berufen wurden, fragen auch wir: «Wohin gehst Du, Petrus?»...

Bei seinen Reisen als unermüdlicher Apostel hat der Heilige Vater in vielen einen Glauben erweckt, Menschenmengen mit der Botschaft des Evangeliums belebt. Aber nach den Besuchen bleiben Männer und Frauen verbittert, weil sie nicht gehört worden sind zu dem, was für sie das Innerste und Göttlichste ist: das Gewissen.

Männer und Frauen in Europa, in Amerika, in Afrika und jetzt in Brasilien, geweiht oder nicht geweiht, verheiratet oder nicht verheiratet, wollen sich der Kirche mit der echten Liebe des Johannes und mit dem apostolischen Eifer des Paulus widmen, aber die Hirten meinen, ihre Dienste nicht zu brauchen. Und das, obwohl ein großer Teil der Herde in der Wüste ohne Hirt umherirrt...

Männer und Frauen, entflammt für die Botschaft des Evangeliums, suchen neue Wege, um ihren tausendfachen Glauben an den Herrn auszudrücken, und werden durch die Zensur blokkiert, ohne daß oft die proklamierten Menschenrechte berücksichtigt werden.

Männer und Frauen, die in voller Übereinstimmung mit diesem gleichen Glauben und dem Vertrauen in den Herrn leben wollen, werden in der Dunkelheit der Nacht belassen, weil die Hierarchie ihnen alle Türen versperrt, ihnen das Recht verweigert, angemessene Lösungen für die Schwierigkeiten unserer Epoche zu suchen.

In dem gleichen brüderlichen Geist, aber auch überzeugt von dem Wert des Dienstes, den wir leisten, wagen wir unseren Vorschlag zu unterbreiten: daß es Paulus wie Johannes im letzten Abendmahl mache und die Stimme des Herzens seiner Brüder, denen er dient, hören möge – von Herzen, die suchen, fragen und bitten.

Die Welt gibt sich nicht mehr zufrieden mit Lösungen, die einfach nur im Namen des «Gesetzes Gottes» auferlegt werden, wenn sich dieses Gesetz nicht eindeutig in der Geschichte

offenbart. Möge die Sorge der bischöflichen Kollegien, der seelsorgerischen Ratgeber, der pastoralen Gemeinde gehört werden, die prophetischer sein werden, wenn ihre Mitglieder ohne Furcht und ohne Maske leben und sprechen können. Wer hat den Mut, sein Herz zu öffnen und offen zu sprechen, was er denkt? Die Türen für eine echte und ernsthafte Diskussion werden häufig mit autoritären Argumenten und beklagenswerter Weise sehr oft mit einer Verdammung geschlossen. Dadurch entsteht für viele Menschen ein Konflikt: Sie handeln auf die eine und denken auf eine andere Weise, oder sie wagen es so zu handeln, wie sie denken, auch wenn sie wissen, daß sie keine Unterstützung durch ihre Vorgesetzten erhalten, auch wenn sie vom Gottesvolk angenommen sind.

Und die Kirche gerät in Mißkredit, denn wenn das Echo des «Hosanna» und des «Es lebe hoch!» der hungrigen Menschenmengen verflogen ist, kehren sie zurück in den Alltag, wo sie weiterhin die Ungerechtigkeit in ihrem eigenen Volk und ihrer eigenen Kirche finden.

Wenn die Lichter, die triumphierend zur Ehre der Eucharistie angezündet worden sind, ausgelöscht wurden, wird die Menschenmenge, die das Sakrament besungen hat, wieder das Volk, das das Opfer lebt...

IV. Wie gehst Du?

In uns ist die Gewißheit, daß wir der Kirche einen Dienst leisten können. Wir gehören zu ihr. Wie sie sind wir unterwegs auf der Suche nach dem Vater. Wir lieben die Kirche und möchten ihr immer mehr dienen in der Überzeugung, daß wir Teil des gleichen Volkes, Geheiligte und Sünder, sind.

V. Mit wem gehst du?

Wir sind unterwegs zusammen mit diesem Volk. Mit ihm haben wir gelernt, unser Leben in Ordnung zu bringen, unserem Glauben einen neuen Inhalt zu geben. Wir ahnen in ihm einen Hunger für Gott, für sein Wort, sein Verstehen, seine Geduld... In ihm sehen wir eine Kirche, die ein mutiges Verhalten braucht, angenommen mit der Demut derjenigen, die zu hören, zu denken und ihre – Positionen zu ändern wissen...

Aus diesen Gründen erwarten wir mit ihm von unserem Hirten und von unseren Brüdern im Priesteramt, die mit uns zur Eucharistie versammelt sind, die Unterstützung unseres Weges und die wirkliche Anerkennung dessen, daß wir Wanderer alle eine einzige Kirche bilden, die im gleichen Glauben zum gleichen Vaterland unterwegs sind.

Fortaleza, im Juli 1980.

Kontaktanschriften: Padres Casados, 1. Rua Gago Coutinho, 291, Maraponga, 60.000 – Fortaleza-Ceará-Brasilien; 2. Rua Henrique Autran, 124, Monte Castelo, 60.000 – Fortaleza-Ceará-Brasilien.

Berichte

Robert Hamerton Kelly

Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu

Eine Bestandsaufnahme

I. Der Feminismus und die Schrift

Grob skizziert kann man von drei unterschiedlichen Einstellungen der Feministinnen gegenüber der Schrift reden[1]. Die erste meint, die Bibel und ihre Symbolik seien «nichtsexistisch», d. h. sie stellten nicht die Frage nach der Beziehung zwischen Mann und Frau, um sie zum Vorteil eines Geschlechtes, desjenigen der Männer, zu entscheiden, sondern sie verhielten sich dieser Frage gegenüber im wesentlichen neutral. Die zweite meint, die Bibel sei teils sexistisch, teils nichtsexistisch, und die dritte möchte die Bibel als hoffnungslos sexistisch, d. h. mit männlichen Vorurteilen befrachtet, verwerfen.

Die erste Gruppe gibt zwar zu, daß die Bibel auf den ersten Blick sehr von der Überlegenheit des Mannes auszugehen scheint, wenn man aber tiefer auf die Symbole und die Erzählungen der Bibel eingehe, entdecke man, daß die Bibel entweder den gerechten Belangen beider Geschlechter und ihrer Eigenheit Rechnung trage oder auf einer solchen grundsätzlichen Bedeutungsebene rede, daß die Frage nach dem Unterschied zwischen den Geschlechtern dort unwichtig werde.

Die zweite Gruppe sieht durchaus, daß Teile der Bibel eindeutig von männlicher Überheblichkeit und von einem männlichen Chauvinismus geprägt sind. Sie weisen aber darauf hin, daß andere Teile Mann und Frau gerecht werden und es sogar Stellen gibt, die eindeutig für die Frau Partei ergreifen, d. h. «feministisch» sind. Diese Gruppe kritisiert und verwirft die Bibel dort, wo männliche Selbstherrlichkeit die Botschaft der Bibel überlagert, sie betrachtet aber alle anderen Teile der Bibel als Inspiration und Orientierung für den eigenen Glauben. Diese Art der Hermeneutik der Bibel gegenüber ist nicht so neu, wie es scheinen mag. Man kann hier an die allegorische Exegese der Väter erinnern. Diese war ihnen ein Instrument, die ihnen relevanten Stellen der Bibel zu entdecken und den Bibelstellen, die ihnen auf den ersten Blick unverständlich waren, dennoch eine tiefere Bedeutung abzugewinnen. Die Suche nach einem «Kanon im Kanon» ist eine ähnliche Prozedur im Protestantismus.

Die dritte Gruppe der Feministinnen behauptet, mit der Bibel nichts mehr anfangen zu können. Diese sei hoffnungslos patriarchalistisch verzerrt, und die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau sei in unserer westlichen Welt nicht zuletzt der Autorität der Bibel und dem Einfluß der biblischen Tradition zu verdanken. Dennoch wollen sie nicht jeden religiösen Glauben verwerfen. Für das Wohl des menschlichen Geistes sei es unabdingbar, daß der Mensch lerne, auf kreative Weise mit religiösen Mythen, Legenden und Symbolen umzugehen. Man sollte daher nicht jede Religiosität ablehnen, sondern man sollte die religiösen Schlüsselsymbole auszutauschen versuchen. An die Stelle eines männlichen Gottes als Vater sollte eine Göttin als Mutter treten. Man sollte die Transzendenz des biblischen Gottes durch die Immanenz der heidnischen Naturgötter ersetzen. Eher die Endlichkeit als das Unendliche sollte betont werden, eher das Gefühl als die Vernunft.

Feministische Exegese

Uns interessieren hier nur die Meinungen der Feminisitinnen aus den ersten beiden Gruppen und dabei auch nur die Meinung derjenigen, die sich als bibelwissenschaftlich kompetent ausweisen können. Es ist dann eine sehr große Enttäuschung feststellen zu müssen, daß nur eine einzige der vielen Feministinnen, die uns ihre Ansichten über die Bibel zum besten gaben, bibelwissenschaftlich ausgebildet ist. Sie heißt Phyllis Trible und ist Alttestamentlerin. Ihr Buch *God and the rhetoric of sexuality* (Philadelphia 1978) ist ein etwas weitschweifiger Versuch, eine neue Methode der Bibelanalyse, die sie «rhetorische Kritik» nennt, auszuprobieren. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die alttestamentliche Symbolik, die sich auf Gott bezieht, viel mehr von weiblichen Elementen und von Vergleichen aus dem Leben der Frau geprägt und durchsetzt ist, als man dies in der traditionellen Exegese bemerkt hat.

Wir haben dagegen keine ernsthafte, auch vom exegetischen Standpunkt verantwortete feministische Untersuchung über das Neue Testament

finden können, zum Beispiel über die doch sehr wichtige und zentrale Tatsache, daß Jesus Gott meistens als «Vater» anredete. Mein eigenes Buch *God the Father, Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Philadelphia 1979) sollte ein erster bescheidener Beitrag zu diesem Thema sein. In diesem Aufsatz werde ich grob dem Aufbau dieses Buches folgen und nach dieser Einleitung über den Feminismus und die Schrift zuerst die Stelle Gottes als Vater in der biblischen Tradition, in der Jesus stand, behandeln, dann auf Jesu eigene Worte und Taten bezüglich Gott als Vater eingehen und schließlich fragen, welches Verständnis von Gott als Vater aus den Traditionen *über* Jesus spricht. Zuerst aber bleibt zu klären, was die Exegese diesbezüglich überhaupt leisten kann und soll.

Der Beitrag und die Aufgabe der Exegese

Es ist wichtig, hier von Anfang an den Unterschied zwischen der Exegese einerseits und der Dogmatik, der Liturgie und der Fundamentaltheologie andererseits zu betonen. Diese theologischen Fächer müssen sich Gedanken darüber machen, wie die Botschaft und die Inspiration der Bibel heute zum Tragen kommen und in heutige Sprache übersetzt werden können. Die Exegese dagegen sollte sich damit beschäftigen, was Jesus *damals* zum Ausdruck bringen wollte, als er Gott Vater nannte, in welcher religiösen Tradition er damals stand und wie er diese neu interpretierte. Ob es *heute* noch angebracht ist, Gott weiterhin Vater zu nennen, ist eine andere Frage, die die Exegese allein nicht lösen kann. Sie leistet aber einen wesentlichen Beitrag für eine solche Lösung, denn sie macht verständlich, weshalb Jesus selbst das Symbol «Vater» gebrauchte. Die Liturgie und die Theologie der Kirche sind verpflichtet, sich zuerst zu fragen, was der Herr selbst mit dem Wort «Vater» sagen und seine Jünger lehren wollte, wenn sie vor der Entscheidung stehen, ob man heute dieses Wort unproblematisch weiter verwenden darf. Die Exegese kann selber diese Entscheidung nicht treffen. Sie kann aber wohl über Tatsachen informieren, die für diese Entscheidung wichtig sind.

Zum Beispiel meine ich in meinem Buch[2] gezeigt zu haben, daß für Jesus das Wort «Vater» etwas ganz anderes bedeutete als für uns, die wir seit Freud von unserem Ödipuskomplex überzeugt sind. Der biblische Begriff «Vater» ist nicht freudianisch belastet. Die Kinder dieses Vaters fühlen sich ihm durch eine freie Entscheidung, die sie Glauben nennen, verbunden. Es kann in der Bibel keine Rede sein von der sexuellen Abhängigkeit und Unfreiheit, die Freud in allen heutigen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern entdeckt. Wenn es stimmt, daß der heutige Begriff Vater so vorbelastet ist und über diesen Begriff hinaus auch die Beziehung zwischen Vater und Kind traumatisch geprägt ist, dann erscheint es durchaus als legitim, heute ein anderes liturgisches Symbol zur Bezeichnung Gottes vorzuschlagen. Denn als Jesus Gott Vater nannte, bedeutete das etwas ganz anderes. Ein neues liturgisches Symbol für Gott dürfte dann nicht mehr an die Ängste und die verinnerlichte Unfreiheit erinnern, mit denen nach Freud das Wort «Vater» zusammenhängt. Sondern das neue liturgische Symbol für Gott sollte auch geeignet sein, die Freude und das Vertrauen der Menschen gegenüber einem Gott, der ihnen nahesteht und sie liebt, der für sie sorgt und auch ihre Freiheit will, zum Ausdruck bringen. Es sollte «Glauben» ermöglichen als tiefe, das ganze Leben umfassende und fördernde Haltung des Menschen gegenüber Gott, und es dürfte nicht mehr mißbraucht werden, um die männliche Herrschaft über die Frau zu rechtfertigen. Es sollte unserem neuen Bewußtsein in dieser nachpatriarchalischen Zeit entsprechen.

Die Exegese kann uns in diesem Rahmen zeigen, daß die Symbole der Bibel kulturell und geschichtlich bedingt sind und daß sie daher in ihrem konkreten Kontext verstanden werden müssen, in dem sie auf meistens sehr gelungene Weise die religiöse Erfahrung zum Ausdruck brachten. Das heißt aber auch, daß sie in einem anderen Kontext nicht mehr so geeignet sein können und daß man dann neue Symbole suchen muß, um in einer neuen Zeit verstehen und sagen zu können, was es heißt, der befreienden Liebe Gottes in freier Verantwortung zu begegnen. Die religiöse Erfahrung ist dann grundsätzlich dieselbe wie die, die auch die Bibel bezeugt. Die Symbole und Worte werden aber anders sein müssen, um diese Erfahrung auch noch heute zu bezeugen und zugänglich zu machen.

Diese Aufgabe und Chance kann man aber nicht ernsthaft wahrnehmen. wenn man nicht von einer ernsthaften Exegese ausgeht. Diese Exegese aber kann dann nur erste Voraussetzungen schaffen, sie kann selbst nicht die volle Arbeit leisten, die hier nottut. Es wäre ungerecht, das von ihr zu erwarten.

Mein Aufsatz will daher solche Vorarbeit leisten. Diese Vorarbeit hat keinen Sinn, wenn sie nicht ernsthaft und wissenschaftlich geschieht. Daher kann dieser Aufsatz keine feministische Streitschrift sein, denn dann würde er sein Ziel verfehlen. Ich hoffe, daß die Feministinnen das verstehen[3].

II. Die religiöse Tradition, in der Jesus stand

«Der Gott der Väter»

Jesus stand in der religiösen Tradition des Alten Testaments, die in seiner Zeit vom Judentum der Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament geprägt worden war.

Im Alten Testament gibt es nur elf Stellen, an denen Gott als «Vater» bezeichnet wird. Aber an keiner dieser Stelle wird Gott im Gebet als Vater angeredet[4]. Wir meinen aber, daß es im Alten Testament neben dieser ausdrücklichen Bezeichnung Gottes als Vater andere Stellen gibt, wo Gott indirekt als Vater erscheint: dort, wo er «der Gott der Väter» genannt wird. Denn in diesem Ausdruck wurden zum ersten Mal die Begriffe «Gott» und «Vater» assoziiert. Wenn Gott später ausdrücklich Vater genannt werden sollte, dann hat dies seine Ursprünge im Familienleben des alten Israel.

Ursprünglich – das bezeugt die Bibel für die ältesten Stufen des sozialen Lebens in Israel – trat der Mensch Gott nicht als Individuum gegenüber, sondern als Angehöriger einer Gruppe, als Mitglied einer Familie. Das Haupt einer solchen Familie war der Vater. Jede Kleinfamilie war wieder ein Teil einer größeren Gruppe: ein Klan, ein Stamm, eine Nation. Die Leiter dieser größeren Verbände nahmen dort eine Rolle ein, die der des Vaters in der Familie entsprach. Das ganze soziale, gesellschaftliche System, in dem kleinere Einheiten in immer größere, aber auch immer wieder neu als «Großfamilie» verstandene Gruppen zusammengefaßt wurden, fand in Gott die höchste Autorität, die die Autorität aller untergeordneten «Väter» garantierte. Diesen Gott stellte man sich demgemäß auch als den großen «Vater» aller vor: das Gottesbild wurde wesentlich von der konkreten Funktion der «Väter» in den Klein- und Großfamilien inspiriert.

Lothar Perlitt hat in einem neueren Aufsatz die soziale Rolle des Vaters in der israelitischen Gesellschaft eingehend untersucht und beschrieben. Auch wenn diese Väter eine wichtige Stelle einnahmen und Familienhäupter waren, hielt Israel an der Verpflichtung fest, beide Eltern zu ehren. Man bewahrte in Israel ein starkes Gespür für die wesentliche Gleichheit von Vater und Mutter, die auf der gleichen Würde beruhte, die nach Gen 1,27 Mann und Frau zukam und die die Grundlage war für das wichtige Gebot von Ex 20,12 und Dtn 5,16[5].

Es gehört zu dem auf Moses zurückgehenden Bestand der alttestamentlichen Religion, Gott den «Gott der Väter» zu nennen. Dadurch setzte man sich ab von den mythologischen Schemata des Alten Nahen Ostens, nach denen man sich Gott als biologischen Vater menschlicher Wesen vorstellte, um dafür aber eine wirkliche historische Beziehung zwischen diesem Gott und den eigenen Vorfahren anzunehmen (vgl. Ex 3,1–15). An die Stelle einer mythologischen Urzeugung im Anfang tritt jetzt die Schöpfung durch Gottes geheimnisvolles Wort. Dadurch werden auch die Vorfahren statt mythologische Größen und Halbgötter Personen der eigenen Geschichte.

In diesem Kontext wird «Vaterschaft» ein Symbol, ein Bild, um Gottes Beziehung zu seinem Volk zu bezeichnen. Perlitt nennt auf S. 51 seines Aufsatzes das hebräische Wort für Vater ein *Beziehungswort*. Die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ist eine Beziehung der «Annahme an Kindes Statt» und der «Auserwählung» (Ex 6,6–8; vgl. Ex 4,23). Von der Seite des Menschen aus wird sie auch «Glaube» genannt. Was ein solcher Glaube konkret bedeutet, wird eindringlich Gen 12,1–4 (vgl. 15,6) beschrieben. Abraham wird dort aufgerufen, das Haus seines Vaters zu verlassen, um Gottes Ruf zu folgen. Dabei wurde das Haus des Vaters traditionell als der Ort betrachtet, an dem man Gottes Segen erfuhr (vgl. Gen 27). Gott verspricht so eher demjenigen seinen Segen, der bereit ist, in Treue und Gehorsam gegenüber Gottes Ruf sein Vaterhaus und sein Land zu verlassen, als demjenigen, der dort bleibt, um den Segen seines Vaters zu «erben», d. h. zu empfangen.

Durch das Beispiel Abrahams wird die Beziehung, die der Mensch zu Gott als Angehöriger einer Familie oder einer Gruppe besaß, in eine Beziehung des Glaubens umgewandelt. Der Mensch soll frei, im Vertrauen auf das Wort Gottes und trotz des Risikos, das ein solcher Glaube mit sich bringt, Gott seine Antwort geben. Die Antwort des einzelnen Menschen wird dabei in Israel oft im Rahmen eines Bundes

zwischen Gott und seinem Volk gesehen, den dieses Volk als ganzes frei eingeht.

Als Israel den Bund mit Gott brach, griffen die Propheten des achten Jahrhunderts und später auf das Bild von Gott als Vater und in einigen Fällen auch als Mutter zurück, um die Schwere des Vergehens und die Größe der Undankbarkeit und des Verrats einprägsam zu verdeutlichen und um so rhetorisch wirksamer zur Reue aufzurufen (vgl. Dtn 32,1–18; Jer 3,19–20; Jes 64,8–9; 63,16 usw.).

So erscheint Gott unmittelbar als Vater in dem prophetischen Aufruf zur Reue und Umkehr. Darüber hinaus aber wird er Vater genannt im messianischen Urorakel von 2 Sam 7,14, das allen anderen messianischen Weissagungen des Alten Testaments (z.B. Ps 2,7; 89,26; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) zugrunde liegt. Schließlich erscheint Gott als Vater in dem eschatologischen Text von Jer 31,20: «Ist mir Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihm auch Vorwürfe mache, muß ich doch immer wieder an ihn denken. Deshalb schlägt mein Herz für ihn, ich muß mich seiner erbarmen.» (Vgl. Hos 2,1: «Und statt daß man zu ihnen sagt: ‹ihr seid nicht mein Volk›, wird man zu ihnen sagen: ‹die Söhne des lebendigen Gottes seid ihr›.»)

Es ist wichtig auf solche Sachverhalte im Alten Testament hinzuweisen. Ich habe das in meinem Buch *God the Father* ausführlich getan. Es handelt sich hier keineswegs um Unbekanntes, aber man ist nie genügend auf die wirkliche Bedeutung dieser Texte und Sachverhalte eingegangen.

Mann und Frau als Bild Gottes

Phyllis Tribles schon erwähntes Buch *God and the Rhetoric of Sexuality* bringt einige neue wichtige Einsichten bezüglich der Frage, die uns interessiert. Zwar beschäftigt der größte Teil des Buches sich sehr weitläufig und auch tendenziös damit darzulegen, daß Gen 2–3 das Drama der Besiegung des Eros durch den Thanatos, den Tod, wiedergibt und daß das Hohelied «erlöste Liebeslyrik» sein soll. Es gibt aber drei Kapitel im ersten Teil des Buches, die hervorragend geschrieben sind und die die Bedeutung der biblischen Aussage, daß Mann und Frau Abbild Gottes sind, sehr eingehend untersuchen.

Das erste dieser Kapitel bringt eine Analyse von Gen 1,27: «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.» In diesem Text sind «Mann und Frau» «Abbild Gottes». Sie sind dies nicht als ein hermaphroditisches, menschliches Zwitterwesen, sondern sie sind dies zusammen als zwei gleichberechtigte Partner. Zusammen sind Mann und Frau Aufschluß, Hinweis, Zeichen, Schlüssel, ja Bild für das, was Gott selbst ist. Wie Perlitt zeigte, sind Mann und Frau dies im Kontext des sozialen Lebens in Israel, in dem Mann und Frau mehr gleichberechtigt nebeneinander standen als in vergleichbaren patriarchalischen Gesellschaften[6].

Gott ist also weder Mann noch Frau oder eine Kombination von beiden. Dennoch entdeckt man Gottes Transzendenz in der Wirklichkeit der Menschen. Dazu braucht man aber einen «Schlüssel» (engl.: «clue»), der es ermöglicht, diese menschliche Wirklichkeit so aufzuschließen, daß man in ihr Gott entdecken kann. Einer der wichtigsten Schlüssel dazu ist nach Gen 1,27 die menschliche Sexualität. Trible schreibt diesbezüglich: «Gott schafft Mann und Frau nach seinem Bild und als sein Bild. Wenn man Mann und Frau betrachtet, kann man sich ein Bild von Gott machen. Wenn es jemand gelingt, dieses Bild von Gott (in der menschlichen Wirklichkeit von Mann und Frau) wahrzunehmen, dann kann er auch etwas von Gottes Transzendenz ahnen» (S. 21). Ausgehend von der Metapher «Mann und Frau – Bild Gottes» untersucht Trible die Bibelstellen, in denen der Schoß der Frau und der Gedanke an Gott in Zusammenhang gebracht werden (z. B. Ps 103,13; Jer 1,5). Sie faßt zusammen: «Sehr eindrucksvoll und wiederholt erscheint in den Traditionen Israels die Wurzel *rḥm* als ein sehr wichtiges Bild, um den biblischen Glauben auszusprechen. Semantisch wird der Schoß der Frau mit Gottes Erbarmen und Mitleid assoziiert» (S. 56). Im dritten Kapitel geht sie auf andere Stellen ein, in denen «Weibliches» herangeholt wird, um etwas über Gott und sein Verhalten auszusagen: Brüste (Ps 22,9–10), das Gebären (Jes 42,14b) und die Geburt (Dt 32,18), die Mutter (Jes 66,12–14).

Diese Untersuchung hilft uns sehr, die Bedeutung der biblischen Symbolik für Gott besser zu verstehen, besonders dort, wo sie von der menschlichen Geschlechtlichkeit und vor allem von Mann und Frau als Bild Gottes inspiriert ist. Man kann dem nur zustimmen, wenn Phyllis Trible schreibt, daß die verschiedenen, der menschlichen Geschlechtlichkeit entliehenen Symbole, deren die Bibel sich zur Umschreibung der Wirklichkeit Gottes bedient, «unzureichen-

de Metaphern sind, die nur Aspekte wiedergeben. Der Unzulänglichkeit dieser hinkenden Vergleiche steht aber die eine wesentliche Metapher (Mann und Frau als Bild Gottes) gegenüber. Demnach sind Mann und Frau gleichermaßen Bild Gottes, *«obwohl die Bibel sonst vor allem und sehr eindeutig männliche Metaphern bevorzugt, um die Gottheit zu bezeichnen»* (S. 22).

Das zwischentestamentliche Judentum

Im frühen Judentum, in dessen Tradition Jesus stand, wurde Gott vor allem von den pharisäischen Rabbis, deren Glauben sich in den Schriften der Mischnah und der tannaitischen Midraschim niederschlägt, im Gebet als «Vater» angerufen. Jochanan ben Zakkai (ung. 50–80 n. Chr.) gebrauchte gern Ausdrücke wie «unser himmlischer Vater» und «Israels himmlischer Vater». Er hatte sehr viel Einfluß, und dies erklärt, weshalb diese Ausdrücke als Bezeichnung Gottes bald sehr beliebt waren. Zwar lebte er nach Jesus, aber wir dürfen annehmen, daß Gott schon zur Zeit Jesu öfter Vater genannt wurde.

Nicht dadurch, daß Jesus Gott Vater nennt, unterscheidet er sich von seinen Zeitgenossen, sei es auch, daß er dieses Wort viel öfter als alle anderen gebraucht, sondern er unterscheidet sich vor allem durch die neue Geisteshaltung, die er mit diesem Wort verbindet, und durch die innige Vertraulichkeit mit Gott, die aus seinem Gebrauch dieses Wortes spricht.

III. «Abba»: Jesus und sein Vater

Mit den elf Malen, die Gott im Alten Testament als Vater bezeichnet wird, kontrastiert das Zeugnis des Neuen Testaments, in dem Gott von Jesus hundertsiebzigmal Vater genannt wird. Wenn Jesus Gott im Gebet anredet, verwendet er überhaupt keine andere Anrede[7].

Jetzt aber stützt sich Joachim Jeremias auf Mk 14,36 («Abba, Vater, alles ist dir möglich, nimm diesen Kelch von mir, aber nicht, was ich will, sondern was du willst...») und auf Röm 8,14–17 und Gal 4,6–7, Texte, in denen Paulus vom Geist spricht, der uns rufen läßt: «Abba, Vater», um zu behaupten, die Tatsache, daß Jesus Gott *Abba* nannte, liege dem vielfältigen Gebrauch des Wortes «Vater» als Bezeichnung für Gott im Neuen Testament zugrunde. Das Wort *Abba* sei so charakteristisch für Jesus gewesen, daß die Christen später Gott vorzugsweise Vater nannten.

Das Wort «Abba»

Abba war ein Kinderwort, eine «Lallform», denn kleine Kinder bezeichneten so im Aramäischen ihren Vater. Aber auch größere Kinder hielten später im Leben oft an diesem Wort fest und brachten dadurch auch gelegentlich ihre Zuneigung und Ehrfurcht gegenüber anderen alten Männern zum Ausdruck. *Abba* war so ein Wort des täglichen Familienlebens und bedeutete Anhänglichkeit und Liebe, Zutrauen und Achtung.

Jesus gebrauchte dieses Wort in seinem Gebet. Er redete Gott damit an. Es scheint wenig wahrscheinlich zu sein, daß das Judentum der Zeit Jesu je im Gebet ein solch zutrauliches Wort Gott gegenüber zu brauchen gewagt hätte. Durch das Wort *Abba* unterschied Jesus sich von der eigenen religiösen Tradition, in der er selbst stand. Hier stehen wir nach Jeremias unverkennbar vor der *ipsissima vox Jesu*. Das Wort *Abba* offenbare den inneren Kern der intimen Beziehung zwischen Jesus und Gott. Deshalb zeige dieses Wort auch das Wesen von Gottes Reich, das Jesus verkündigte. *Abba* sei der Schlüssel, um die Autorität und die Identität Jesu zu verstehen.

Wir verdanken Joachim Jeremias viele Beiträge zu einem besseren Verständnis des Neuen Testaments. Die Hervorhebung der Bedeutung des Wortes *Abba* im Leben Jesu dürfte einer der wichtigsten sein. Wenn wir, ausgehend von der Rolle des Wortes im Leben Jesu, auf das Zeugnis des Paulus in Röm 8 und Gal 4 achten, merken wir die Kontinuität zwischen dem Leben und dem Lehren Jesu einerseits und der nachösterlichen Verkündigung (dem *Kerygma*) andererseits. Wir entdecken dann die Wurzeln der späteren Christologie im Bewußtsein und im Selbstzeugnis Jesu.

«Abba»: Wort Jesu oder Wort der Gemeinde?

Bevor wir aber weiter auf die Bedeutung eingehen, die das Wort *Abba* für Jesus hatte, müssen wir uns mit denjenigen auseinandersetzen, die die Thesen von Jeremias verwerfen. Es gibt hier zwei Gruppen von Kritikern. Die Kritik jeder Gruppe aber geht von ideologischen Voraussetzungen aus.

Die erste Gruppe von Kritikern kann man sehr unpräzise als die Bultmann-Schule bezeichnen. Für sie hat der historische Jesus sehr wenig zu tun

mit dem auferstandenen Christus des apostolischen Kerygmas, das nicht daran interessiert war, wie Jesus war oder was er genau gesagt habe, sondern das sich damit begnügte, daß es ihn überhaupt gegeben hatte. Die christologische Tradition hätte danach kaum Anknüpfungspunkte im realen Leben Jesu gehabt. In diesem Sinn wäre Jesus gar kein Christ gewesen, sondern nur ein Vorspiel auf das Christentum.

Diese absolute Trennung zwischen dem Kerygma und dem historischen Jesus, zwischen denen es kaum Berührungen gegeben habe, wird von der zweiten und der dritten Generation der Schüler Bultmanns nicht mehr immer mit derselben Radikalität verteidigt, wie es Bultmann selber tat. Käsemann nannte diese Trennung eine Form von Doketismus und forderte, daß man wieder die Möglichkeit, es gebe vom Leben Jesu doch eine Verbindung zum Kerygma, neu durchdenken sollte. Bornkamm und Braun wagten es sogar, wieder ein «Leben Jesu» zu schreiben. Dennoch ist die alte Trennung in all ihrer Schärfe nicht tot. Rezensenten der englischen Ausgabe des ersten Bandes von Jeremias' *Neutestamentliche Theologie, New Testament Theology, I: The Proclamation of Jesus* (New York 1971), äußerten ihr Befremden darüber, wieso man das Lehren Jesu zur Theologie des Neuen Testamentes rechnen könne[8]. Die Theologie des Neuen Testaments sei doch ganz und gar erst nach der Auferstehung Jesu entstanden. Nach diesem Denken kann man aus dem Vorkommen des Wortes *Abba* im Neuen Testament nur schließen, daß die *Gemeinde* dieses Wort gebraucht hat. Es gebe keine Berechtigung anzunehmen, daß Jesus es je selber verwendet habe.

Die zweite Gruppe von Kritikern übernimmt zwar oft Thesen und Argumente der ersten, ist aber grundsätzlich feministisch inspiriert. Diese Kritiker argumentieren, daß das Wort *Abba* im Neuen Testament nur einmal Jesus in den Mund gelegt wird, und zwar Mk 14,36, und daß dies doch eine sehr schmale Basis sei, um daraus abzuleiten, das Wort *Abba* sei das Wort, das Jesus mit Vorliebe, ja als einziges Wort verwendet habe, um Gott zu benennen. Phyllis Trible, die dieses Argument vorbringt, scheint beweisen zu wollen, daß der Begriff «Vater» als Symbol für Gott für Jesus keineswegs die Bedeutung hatte, die ihm zugeschrieben wird, d. h. daß Gott als Vater höchstens am Rande des Gottesverständnisses Jesu stand[9]. Eine allgemeine, auf Bultmann zurückgehende Skepsis gegenüber der Möglichkeit, etwas Konkretes über den historischen Jesus wissen zu können, verbindet sich in ähnlichen Argumentationen mit einem feministischen Interesse, die Bedeutung des männlichen Symbols «Vater» als gering darzustellen.

Man kann auf das Argument, daß *Abba* im Neuen Testament nur einmal im Munde Jesu vorkommt, antworten, daß hier wie so oft eher Qualität als Quantität überzeugen sollte. Es ist kaum anzunehmen, daß die christliche Tradition ein solches Wort wie *Abba* erfunden hätte. Es war ein zu sehr umgangssprachlich geprägtes und zutrauliches Wort, fast wie unser «Papa», als daß die Gemeinde es von sich aus gewagt hätte, Gott so anzureden. Aber abgesehen vom aramäischen Kinderwort *Abba* redet Jesus im Neuen Testament zu konsequent Gott im Gebet als Vater an, als daß dies nur auf eine spätere Tradition zurückginge: die einzig mögliche Erklärung dafür, daß das Wort «Vater» für Gott so oft vorkommt, ist auch die natürlichste und meist auf der Hand liegende: man erinnerte sich sehr deutlich und sicher daran, wie Jesus selber dieses Wort gebrauchte.

Darüber hinaus ist es allerdings auch wahrscheinlich, daß im Kult der meistens griechisch sprechenden paulinischen Gemeinden das aramäische Wort *Abba* als Erinnerung an das Beten Jesu bewahrt blieb. Jetzt kann man sich fragen, weshalb *Abba* nur dreimal im Neuen Testament erscheint und wie sich dieses Wort zu dem so vielfach vorkommenden griechischen Wort *«patér»* (170mal!) verhält. Die Erklärung, die Joachim Jeremias für diese Zurückhaltung der Tradition gibt, ist so gut wie jede andere. Danach bewahrte die Gemeinde zwar die Erinnerung an die innige Vertrautheit, mit der Jesus im Gebet Gott anredete. Selber aber wagte sie es kaum, so leicht und ungezwungen mit Gott umzugehen. Nach ihrem Glauben war Gott zudem auf eine weit intimere Weise Vater Jesu, als er Vater des einzelnen Gläubigen war. Jesus aber hatte seine Jünger dazu ermutigt, daß auch sie Gott als Vater anredeten. Das griechische, nicht ganz so vertrauliche Wort für Vater, *«patér»*, war dann eine gute Lösung und wurde das kirchliche Äquivalent für das Wort, das Jesus selbst verwandte.

Aus der Diskussion, ob das Wort *Abba* schon von Jesus gebraucht wurde oder ob die Gemeinde es erfand, kann man sehr deutlich die Grenzen der historisch-kritischen Methode ablesen, denn so viele Schlußfolgerungen werden von den Voraussetzungen, von denen man ausging, bedingt,

und diese Voraussetzungen können sowohl wissenschaftlich reflektierte Annahmen als unbewußte Vorurteile sein. Ausgehend vom gleichen Sachverhalt, z. B. daß «*Abba*» im Neuen Testament nur dreimal vorkommt, gelangt man zu anderen Folgerungen. Ein Skeptiker würde daraus schließen, daß man über die Vergangenheit überhaupt nichts mit Sicherheit wissen könne. Wir sind aber mit Jeremias anderer Meinung. Das Wort *Abba* ist so neu und originell, war aus der vorangegangenen Geistes- und Religionsgeschichte so wenig zu erwarten, zeugt von einer solchen kühnen Theologie, daß wir meinen, es zeuge genau von der Geisteshaltung, die wir bei Jesus erwarten würden. Dieses Wort erlaubt uns eine kostbare Einsicht in das Gebet und in die Religiosität Jesu. Gestützt auf die Argumente Jeremias' sehen wir in der Abba-Erfahrung Jesu den Schlüssel zur Theologie des Neuen Testaments und ihren Kern.

«Abba» und das Kommen von Gottes Reich

Heinz Schürmann[10] untersucht die Abba-Erfahrung Jesu im Kontext der Diskussion über die neutestamentliche Eschatologie und macht dadurch deutlich, wie sehr diese Abba-Erfahrung die Wurzel der neutestamentlichen Theologie ist. Er geht dabei vor allem vom Vaterunser aus. Dieses Gebet des Herrn ist ein Gebet, das sowohl um das Kommen des Reiches Gottes bittet als auch Gott als Vater anredet. Gott als Vater und das Reich Gottes stehen als Gegenwart und Zukunft miteinander in Beziehung. Jesus gab seinen Jüngern das Privileg, an seiner Abba-Erfahrung Anteil zu haben: er erlaubte, ja mahnte sie, Gott als Vater anzureden (Jeremias). Dadurch wissen die Jünger in der Gegenwart um die rettende Nähe Gottes als *Abba*. In der Zukunft werden sie Gott als den Herrn und König, als Richter der Völker und als Rächer der Gerechten kennenlernen. Die Spannung zwischen der jetzigen Erfahrung von Gott als Abba und dem künftigen Kommen seines Reiches spiegelt die Spannung zwischen dem «Schon» und dem «Noch nicht» in der Eschatologie Jesu wider. Nach Schürmann war die Eschatologie Jesu vor allem eine «präsentische» Eschatologie der aktuellen, gegenwärtigen Offenbarung und des aktuell zugesagten Heiles, in der die Zeitdimension der Zukunft des Heiles zwar nicht fehlte, aber dennoch in den Hintergrund trat. Wir meinen allerdings, die Bedeutung der futuristischen Eschatologie in der Verkündigung Jesu höher anschlagen zu müssen, so daß in der Eschatologie Jesu ein größeres Gleichgewicht zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen dem jetzigen Ereignis der Offenbarung und dem künftigen Heil sichtbar wird, als es Schürmann darstellt. Dennoch stimmt in groben Zügen das, was er über die Eschatologie Jesu sagt: Das Reich Gottes, das Jesus verkündigte, bedeutete für seine Zuhörer und für diejenigen, die später die apostolische Predigt hörten, daß Gott ihnen in Jesus nahekam. In dieser Verkündigung erfuhren sie Gott als Vater und hatten Anteil an Jesu eigener Erfahrung der innigen Verbundenheit mit dem Vater.

Die Abba-Erfahrung Jesu und die Abba-Erfahrung der Christen

Wie man die Abba-Erfahrung der Gläubigen religionsphänomenologisch auch deuten mag, als eine mystische, eine kultische oder als eine Erfahrung der Offenbarung, sie bleibt immer eine Erfahrung, die Jesus den Seinen als innige Anteilnahme an seinem eigenen Leben ermöglicht und geschenkt hat. Die Christen haben dies immer gewußt. Deshalb nimmt das Gebet des Herrn in allen christlichen Liturgien bei der Feier der Eucharistie eine solch wichtige Stelle ein. Es wird sowohl in den Riten des Ostens als in denen des Westens mit Worten eingeleitet, die fast wie eine Entschuldigung sind für das, was man als eine Dreistigkeit empfinden würde, hätte der Herr selbst den Seinen nicht geboten: daß man Gott als *Abba*, als Vater anredet. Wer dieses Gebet betet, wird in die innige Verbundenheit zwischen Jesus und seinem Vater einbezogen. Das prägt das Bewußtsein des Christen, daß auch er in Jesus Kind Gottes ist. Dies ist auch die Bedeutung des paulinischen Ausdrucks «in Christus»: im Glauben findet eine tiefe Identifikation und Einswerdung des Christen mit Jesus statt.

Heute wächst die allgemeine Überzeugung, daß Jesus sowohl die Anwesenheit des Reiches Gottes verkündigte als seine Zukunft und daß Jesu eigene Erfahrung von Gott, seine Abba-Erfahrung, seiner Verkündigung über die Gegenwart des Reiches zugrunde liegt und sie wesentlich geprägt hat. Leonhard Goppelt zeigt dies auf überzeugende Weise in einem Buch, das ich für die beste in jüngster Zeit von einem Protestanten geschriebene Theologie des Neuen

Testaments halte[11]. Edward Schillebeeckx seinerseits warnt zwar davor, eine trinitarische Christologie nur aus der Abba-Erfahrung Jesu entwickeln zu wollen – an der Auferstehung kommt man nicht vorbei –, dennoch meint auch er, daß in der Abba-Erfahrung Jesu die Gegenwart der eschatologischen Zukunft gegeben sei[12]. Der Kern der Frohbotschaft Jesu besteht darin, daß der allmächtige Gott den Menschen nahe ist und diese Zugang zu ihm haben. Gott ist nicht fern, ist nicht unerreichbar, nicht menschenfeindlich. Er ist nicht unberechenbar, kein Gott, der auf Rache und Strafe sinnt, mit dem man sich besser nicht anlegt. Er zieht sich von den Menschen nicht zurück, sondern er kommt uns nah, sehr nah. Gott ist mit uns.

IV. Die nachösterliche Tradition

Wir müssen nur noch zeigen, wie die Abba-Erfahrung in der nachösterlichen Tradition bewahrt und weitergegeben wurde. Wir können nur auf einige Beispiele hinweisen.

Der Geist der Kindschaft bei Paulus

Wir erwähnten schon, daß das Wort *Abba* in den Schriften des Paulus zweimal vorkommt: Röm 8,14–17 und Gal 4,6–7. Der Kontext, in dem dieses Wort erscheint, legt nahe, daß es in der christlichen Liturgie verwendet wurde. Denn im gemeinschaftlichen Gebet in der einen Familie Gottes fühlen die Nachfolger Jesu sich von jeder Angst befreit. Sie sind keine Sklaven mehr, sondern von Gott adoptierte Söhne und Töchter, Miterben mit Christus, Teilhaber am Reichtum Gottes. In der Ergriffenheit und in der Begeisterung, die diese Sicherheit mit sich bringt, kann es geschehen, daß das Hochgefühl der Einswerdung mit Christus, wenn sie empfinden, wie sie in Christus sind und Christus in ihnen, sie sagen läßt: *Abba!* Sie gehen dann über das normale griechische Wort, mit dem sie Gott schon nach der Weisung Jesu mit «Vater» anreden, hinaus, um das noch vertrauensvollere, noch intimere Wort zu verwenden, das Jesus selbst gebrauchte. Der Geist Jesu, der Geist der Freude und der Geist einer tiefen Verbundenheit mit Gott bewirkt dies in ihnen. In diesem Geist haben sie das beglückende und berauschende Gefühl in Jesus, dem ältesten der Brüder und Schwestern, zu der Familie Gottes zu gehören (Röm 8).

Andere Stellen bei Paulus bestätigen, daß das Wort «Vater» eine liturgische oder quasi-liturgische Form der Anrede Gottes war. Die Christen redeten nicht *über* ihn als Vater, sie redeten *zu* ihm, dem Vater. In den Briefen des Paulus gibt es Hinweise verschiedener Art dafür. Einige dieser Stellen weisen über Paulus hinaus auf die ältere Tradition der gesamten Kirche zurück. Paulus beginnt all seine Briefe mit den Worten: «Gnade sei mit euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus» (Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2 usw.): ein Ausdruck des Wissens, daß der Christ durch seine Verbundenheit mit Jesus das Recht hat, Gott als seinen Vater zu betrachten.

Gott wird zudem auch Vater genannt in Kontexten, in denen Paulus Gott dankt (2 Kor 1,3; 1 Thess 1,2–3), einen Eid schwört (2 Kor 11,31), in denen Gott gepriesen wird (Phil 2,11; 4,20), Paulus für die Gemeinde zu Gott bittet (1 Thess 3,11–13). Der Ausdruck erscheint in Segenswünschen (Röm 15,6; 2 Thess 2,16–17), in einer Taufliturgie (Röm 6,4), in Glaubensbekenntnissen (1 Kor 8,6), in einer Betrachtung des Paulus über das Ende der Geschichte (1 Kor 15,24).

Paulus zeigt dadurch, daß die Kirche sich die Abba-Erfahrung in ihrer Liturgie aneignete und daß sie wußte, daß die Christen durch die Vereinigung mit Christus an seiner Gotteserfahrung Anteil haben und als Söhne und Töchter von Gott in seinem Sohn adoptiert werden.

Matthäus und Johannes

Für Matthäus ist Gott als Vater derjenige, der die Kirche zusammenhält als seine vereinte Familie. An drei wichtigen Stellen seines Evangeliums wird das Vatersein Gottes auf unvergeßliche Weise betont: in einer Katechese über das Gebet (6,1–18), in einer Katechese über das Verhalten der Gläubigen in der Gemeinschaft, der Kirche (18,15–35) und in einem Kontext, der die Jünger zu einem furchtlosen Bekenntnis auch dann, wenn sie verfolgt werden, auffordert (610, 16–32).

Wenn Paulus vom Vater redet, dann geht es ihm um die Gemeinschaft der Christen mit dem Sohn, in dem sie zu Kindern Gottes werden. Matthäus aber hebt mit dem Symbol Vater viel mehr die Einheit der Christen untereinander hervor. In der Perikope 6,1–18 zum Beispiel, in deren Mitte das Gebet des Herrn steht, werden drei unterschiedliche Ratschläge für das christli-

che Leben und für das Leben der Christen untereinander gegeben. Es ist die Rede von den guten Taten (1–4), von der richtigen Weise zu beten (5–14) und von der angebrachten Art des Fastens (16–18). Jedes Mal wird davor gewarnt, dies alles zu tun, um von den Menschen gesehen zu werden. Es sollte im Verborgenen geschehen, denn «dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten» (V. 4.6.18). Darüber hinaus sollte man nicht viele Worte machen beim Beten, sondern einfach und voll Vertrauen beten, «denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet» (V. 8); und schließlich sollen wir uns gegenseitig vergeben, wenn wir wollen, daß der Vater uns vergibt (V.15).

In dieser Perikope wird deutlich, daß man Gott nicht als Vater anrufen kann, wenn man nicht bereit ist, Bescheidenheit zu üben, in Demut auf Gott zu vertrauen, sich gegenseitig zu vergeben. Man kann sich sehr gut die Umstände vorstellen, die es notwendig machten, daran zu erinnern. Auch in der Urkirche wird es Geltungsdrang, Großtuerei, leeres oder prahlerisches Gerede, Neid und Rachsucht gegeben haben, die das Leben der christlichen Gemeinde als Gemeinschaft bedrohten. Um dieser Gefahr entgegenzutreten, erklärt Matthäus, was das *Abba* aus dem Gebet des Herrn bedeutet: Gott ist ein Vater, der die Demütigen belohnt, der diejenigen erhört, die auf ihn vertrauen, statt viele Worte zu machen, der denjenigen vergibt, die auch selber zu vergeben gelernt haben.

Schließlich darf das Johannesevangelium nicht unerwähnt bleiben, in dem das Nachdenken der christlichen Tradition über die Abba-Erfahrung Jesu und das Schöpfen und Leben der christlichen Gemeinden aus ihr einen Höhepunkt erreichen. Für Johannes ist die Einheit in der christlichen Gemeinde Folge und Ausdruck der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn. Johannes stellt das so deutlich und eindringlich in seinem Evangelium dar, daß wir dieses hier nicht weiter zu beweisen oder darzulegen brauchen.

V. Schlußfolgerungen

Zwar gibt es noch immer einige, die gegenteiliger Meinung sind, dennoch setzt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, daß die Abba-Erfahrung Jesu die Wurzel für die spätere Entwicklung der Christologie[13] und der Schlüssel zum Verständnis der Eschatologie Jesu ist. Protestantische und katholische Exegeten sind sich immer mehr einig in der Meinung, daß wir hier vor einem gesicherten Ergebnis einer ernsthaften Exegese stehen.

Die feministische Theologie muß deshalb, ob sie es möchte oder nicht, dieser Tatsache Rechnung tragen. Ja, die gesamte Theologie ist vor eine Entscheidung gestellt angesichts der Tatsache, daß Jesus die Tiefe seiner Gotteserfahrung mit Hilfe des Wortes «Vater» zum Ausdruck brachte, einerseits, und anderseits der Tatsache, daß einige Frauen dieses Symbol als erniedrigend und entmenschlichend empfinden. Dies ist die Problemlage, eine Problemlage, die von nüchternen Tatsachen bestimmt ist. Sie sollte auf diese begrifflich klare Weise gesehen werden, und man sollte sie nicht verschleiern oder ihr ausweichen.

[1] Carol P. Christ, Symbols of Goddess and God in feminist theology, unveröffentlichter Vortrag auf der Konferenz über Frauen und Religion (Hawai, 28.–30. Juli 1978).

[2] R.G. Hamerton-Kelly, God the Father. Theology and patriarchy in the teaching of Jesus (Philadelphia 1979).

[3] Die Rezension von Phyllis Trible in Theology Today 37 (1980) 116–119 über mein Buch *God the Father* versteht dieses bedauerlicherweise eher als ein polemisches Dokument denn als eine wissenschaftliche exegetische Arbeit.

[4] Dtn 32,5; 2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89,26; Jer 3,4–5; 31,9; Jes 63,16; 64,8.

[5] Lothar Perlitt, Der Vater im Alten Testament: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976) 50–101.

[6] Vgl. J. Otwell, And Sarah laughed. The status of women in the Old Testament (Philadelphia 1977).

[7] Joachim Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 33.

[8] Siehe die Rezension von L.E. Keck: Interpretation 26 (1972) 345–348, und die von J.T. Sanders: Theology Today (1971) 393–394.

[9] Siehe die in Anm. 3 erwähnte Rezension.

[10] H. Schürmann, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu: H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968) 13–35.

[11] L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (Göttingen 1976) 207f, bes. 250–253.

[12] E. Schillebeeckx, Jesus. An experiment in christology (New York 1979) 256–269; Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg [4]1976).

[13] Vgl. G. Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament: H. Tellenbach (Hg.), Vaterbild (s. Anm. 5) 136–164. In seiner Argumentation, daß die Abba-Erfahrung Jesu der Christologie des Neuen Testaments zugrunde liegt, geht Bornkamm auf die frühe Christologie des Neuen Testaments ein und weist dabei sowohl auf die adoptionistischen Themen dieser Christologie hin als auch auf die, die eine Präexistenz Jesu voraussetzen. Mein Buch *God the Father* stützt sich auf Bornkamms Darstellung dieser unterschiedlichen Themen. Bornkamm faßt seine Überlegungen treffend wie folgt zusammen: «Konsequent gestaltet sich darum die urchristliche Theologie primär als Christologie.» (Ebd. 143.)

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ROBERT G. HAMERTON KELLY

Geistlicher der United Methodist Church, Mitglied ihrer Pacific and Southwest Conference, Dean of the Chapel und Dozent für Religionswissenschaft und Theologie an der Stanford University. Veröffentlichungen u.a.: Pre-existence, wisdom and the Son of Man (Cambridge 1973); God the Father. Theology and patriarchy in the teaching of Jesus (Philadelphia 1979); Spring Time. Seasons of the christian year (Nashville 1980). Anschrift: Stanford Memorial Church, Stanford University, Stanford, California 94305, USA.

Catharina Halkes

Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater

Es läßt sich kaum eine feministische Theologin nennen, die nicht – in welcher Phase ihrer Entwicklung auch immer – auf das Bild des Vatergottes stößt; als ausgesprochene Konfrontation und Herausforderung für sie. Wie verhält sie sich dazu, persönlich, als Theologin; und wie sieht sie – sei es in theologischer oder anderer religiöser Literatur, sei es in der Wirklichkeit des täglichen Lebens von Frauen und Männern – die Wirkung dieses Bildes …

Ich stelle mir die Aufgabe, zunächst den Inhalt der Einwände gegen «Gott den Vater» aus dem Werk feministischer Theologen zu formulieren und natürlich die Motive dafür zu erwähnen. Dann will ich anhand einiger Beispiele zeigen, wie verschieden von feministischen Theologen auf diese Einwände reagiert wird. Schließlich möchte ich denen, die diese «Berichterstattung» lesen, mein eigenes Verständnis nicht vorenthalten und auch selbst Farbe bekennen.

I.

Der kompakte Satz von Mary Daly in ihrem Buch «Beyond the Father»: «If God male then the male is God»[1] gibt uns den Schlüssel zum Protest feministischer Theologen gegen Gott den Vater. Gott als der patriarchalische Vater hat sich derart in der menschlichen Vorstellung festgesetzt, daß dieses Bild nicht nur den Status quo der patriarchalischen Gesellschaft verfestigt hat, sondern auch die Ursache dafür ist, daß die Vorherrschaft von Männern über Frauen nach Gottes Plan und Seiner Ordnung legitimiert und sogar geheiligt wurde.

Diese Vaterschaft Gottes wird noch verstärkt und bestätigt durch den Mann Jesus von Nazaret, den Sohn Gottes. Das Vaterbild wird vervollständigt durch einen Sohn, der Gott als Vater anredet und der, wegen seines Mannseins, von Frauen nicht vertreten werden kann.

Es geht Daly also nicht nur um das Vaterbild, das ihren Protest hervorruft, sondern ebensosehr um das eingeschlossene und ausdrückliche Mannsein von Vater und Sohn, um die männlichen Gottesbilder. Natürlich weiß auch die Philosophin und Theologin Mary Daly recht gut, daß Gott – theologisch gesprochen – kein Mann ist; daß Gott jede menschliche Sexualität übersteigt und wir uns nur in anthropomorphen Bildern ausdrücken können. Aber darum geht es ihr nun gerade: um unser Sprechen über Gott in Bildern, wobei anthropomorph allerdings aus-

schließlich andromorph übersetzt wird – in männlichen Bildern. Gerade daraus schließt sie: *the medium is the message*, und ihr Protest ist deshalb so radikal: diese Mannbilder sind Götzen, die die Männer erhöhen und die Frauen unsichtbar und unwürdig machen. Daly tritt deshalb auch für einen bildlosen Ausdruck für den Unendlichen/das Unendliche ein: *Be-ing*, nicht als selbständiges Nomen, das an die Kette legt, sondern als dynamischer Strom und Fülle des Seins, daran wir Menschen teilnehmen und durch die wir nicht festgelegt werden.

Doch ist es nicht nur das männliche Geschlecht des Gottesbildes, das nicht geduldet werden kann. Denn dieser Einwand könnte aufgehoben werden, indem man dem Gottesbild mütterliche Züge hinzufügt; indem man über «sie» in fraulichen Bildern spricht und indem man «Gott die Mutter» wenigstens mit «Gott dem Vater» abwechseln läßt.

Aber es ist mehr: Jahwe und dem christlichen Gott werden Attribute und Seinseigenschaften zuerkannt, die einer einseitig-männlichen Erfahrungswelt entnommen sind: Gott ist der ganz Andere; der absolut Transzendente; der Allmächtige; der sich selbst Genugseiende; der Herrschende, der als heiliger Krieger die Hebräer aus Ägypten herausführt und ein anderes Land unter Mord und Totschlag besetzen läßt. Dieser Nachdruck auf Macht, Transzendenz und Herrschaft ruft Assoziationen zu entgegengesetzten Zügen hervor: zu Ohnmacht, Untertänigkeit, Minderwertigkeitsgefühlen bei denen, die regiert werden. Das nun ist der zweite Einwand bei Daly und anderen: Die erwähnten Eigenschaften sind Ergebnisse eines dualistischen und hierarchischen Denkens bei Männern in hoch und tief, gut und böse, Geist und Leib, Mann und Frau ... Bei diesem Denken in Gegensätzen, in Ober- und Unterseite, sind vor allem Frauen die Opfer geworden, die immer gerade dadurch, daß die Kernsymbolik des Gottesbildes männlich ist, auf doppelte Weise (in Religion und Gesellschaft) jeder Möglichkeit verfremdet werden, selbst und persönlich Mensch zu werden.

Vor allem hat Rosemary Ruether[2] darauf hingewiesen, wie sehr sich eine Wechselwirkung zwischen dem patriarchalischen Gottesbild und den männlichen Machtpositionen in der Gesellschaft aufzeigen läßt: dem Akzent auf der Transzendenz auf Kosten des konkreten Lebens auf Erden. Patriarchat verweist auf die totalitäre Struktur der Gesellschaft in allen Beziehungen, die Beherrschung und Unterwerfung ausdrükken. Der Patriarch ist die Autorität, und alle anderen sind ihm untertan. Ruether sieht «die anderen» denn auch weiter als nur in den Frauen: es sind alle, die nicht zum herrschenden System gehören: die Juden, die Neger, die Armen, die Frauen, die Sklaven.

Was die Bibel angeht, so weist sie auf *Schichten* in der Sakralisierung des Patriarchats hin: im Alten Testament wird das Gesetz, das Frauen zum Eigentum der Männer macht, als positives göttliches Recht gesehen, oder es wird aus Gottes Offenbarung abgeleitet; im Neuen Testament gibt es die Wende, daß männliche Führerschaft aus der Naturordnung selbst hervorgeht, zum Naturgesetz gehört, analog zur Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und Christi über seine Kirche[3].

Diese Modelle von Mannesgewalt und Frauenuntertänigkeit, unverkennbar symbolisiert im Gottvater-Bild, liegen so tief in unserem Denken und in unserer Vorstellung beschlossen, daß sie als göttliche Offenbarung selbst und also als unveränderlich erlebt werden. Daher kommt es, daß den Frauen die eigene Bedeutungsgebung für ihre eigene Person, für ihre eigene Leiblichkeit und Sexualität vorenthalten wird; daß sie keine amtliche, sakramentale Verantwortung in der Kirche, in der Liturgie tragen können; daß die kirchliche Lehre über Sexualität und Familie dualistisch und abstrakt ist.

Also wird deutlich, daß der Protest der Feministen gegen Gott den Vater nicht nur von der Theologie herkommt, sondern daß sie dabei auch die Religionswissenschaften und die Religionspsychologie einbeziehen.

Ein Beispiel dafür ist das Werk der jüdischen Schriftstellerin Naomi Goldenberg[4], die Religionswissenschaften doziert und in Zürich am Jung-Institut studiert hat. Ihre These ist: Wenn sich Frauen erheben und ihren rechtmäßigen Platz in der Gesellschaft einnehmen, wandelt sich diese Gesellschaft, bekommt sie ein anderes Gesicht. Aber, so fragt sie sich, was wird mit Gott geschehen, wenn Frauen in einer Reihe von Kirchen allmählich ihren Platz in den Strukturen selbst verlangen, nachdem sie durch ihre feministische Religionskritik Klarheit in sich selbst gewonnen haben? Dann wird sich ein «changing of the Gods» vollziehen, indem Frauen die Religion transformieren, ihre Wurzeln bloßlegen und das sie beklemmende Bild Gottes des Vaters fortwischen. Auch sie spricht von «core-symbo-

lism», der Kernsymbolik, die einseitig männlich ist und ein Zusammenspiel von Vater und Sohn zeigt, durch das Frauen am Rande bleiben.

Anhand von Freud und Jung zeigt sie die tiefgreifende (positive oder negative) Wichtigkeit von Bildern und Symbolen für Menschen, die sich in uns festsetzen können. Es ist genügend bekannt, daß Freud die Möglichkeit zur Reifung und Selbständigkeit für Menschen (Männer?) sah, wenn sie sich wirklich von ihren Eltern (Vätern?) losgemacht hatten und auf ihre eigene innere Stimme zu hören wagten bzw. lernten. Freud sah aber nicht, so Goldenberg[5], daß schon dadurch die Macht des patriarchalischen Gottesbildes abbröckelt, wenn Frauen die männlichen Machthaber wegen ihres Machtmißbrauchs antasten. In dem Maße, wie Frauen aufständisch und ungehorsam werden, nicht mehr auf Stimmen von außerhalb hören, die sie an ihrem Platz gehalten haben, werden sie neu hören lernen, aber jetzt auf ihr eigenes Inneres. – Von Jung hat Goldenberg ein großes Vertrauen auf Symbole, Träume, Mythen und Rituale übernommen, die Menschen, auch Frauen, einen großen Spielraum geben und sie nach ihrer eigenen Spiritualität und ihrem Potential auf die Suche gehen lassen.

Von daher äußert Goldenberg auf fundamentalster Bild-Ebene ihre Einwände und schließt: «When Fathers die we all turn inward»[6], um die Kräfte und Energien zu entdecken, die *in* unserem Leben ihr Werk tun können. Sie setzt sich also ein für eine Wende von außen nach innen und ein Loslassen des einen patriarchalischen Vaterbildes, um auf die Suche zu gehen nach einer Verschiedenheit von Bildern, die das Göttliche symbolisieren können. Sie plädiert auch für eine neue Beachtung der Göttin-Gestalt, für Mutter Erde, für die Große Mutter, als Symbole des Lebens, der Fruchtbarkeit, aber auch der Weisheit und Lebensordnung. Ein ausschließlich männliches Gottesbild macht es unmöglich, daß Bilder «des Lebentragenden, Gebärenden, Nährenden und Beschirmenden» zu ihrem Recht kommen.

Die feministische Theologie räumt natürlich den Erfahrungen von Frauen einen großen Platz ein, die früher sich selbst entfremdet, jetzt aber sich ihres eigenen Menschseins bewußt geworden sind. Die letzte Autorin, die ich hier noch nennen möchte, ist Carol Crist, die gemeinsam mit Judith Plaskow eine Anthologie zusammengestellt hat: «Womanspirit rising», eine ausgezeichnete Darlegung der verschiedenen Wege, die feministische Theologen gehen[7]. Carol Christ äußert ernsthafte Kritik an Jung, insofern dieser das unbewußte Frauliche des Mannes (seine «anima») mit dem selbst-bewußten Eigenen der konkreten Frauen gleichsetzt. Damit wird, von einem Gesichtspunkt der Männer her und aus ihrer therapeutischen Erfahrung von neuem festgestellt, wer dann «die» Frau sein solle. Mit anderen Worten: Die männliche *anima*, der Archetyp, droht Modell zu stehen für Bedeutungsgebung von Werten, Normen, Träumen und Leben bei uns Frauen[8].

Christ verwirft auch das patriarchalische Gottvater-Bild, weil es Frauen wegen ihres Geschlechts universal die Chance nimmt, selbst zu entdecken, wer sie sind. Sie ist denn auch diejenige, die am meisten nach Wiedergabe der eigenen persönlichen Erfahrungen von Frauen sucht, sowohl in Zusammenkünften mit Frauen wie in Literatur, die von Frauen geschrieben wurde. Existentiell erfahrenes Frausein weicht dann offenbar in hohem Maße ab von der männlichen Projektion, von der *anima* des Mannes.

II.

Was sind nun die Reaktionen auf die erwähnten Einwände und Proteste gegen das Bild Gottes des Vaters, was sind ihre Konsequenzen, nicht nur in der Theologie, sondern ebensosehr in der Spiritualität von Feministen?

Es gibt natürlich viele Frauen, für die Religion – in welcher Form auch immer – wegen ihrer für Frauen unterdrückenden Wirkung tabu geworden ist; die nichts mehr damit zu tun haben wollen und sich prinzipiell davon abgewandt haben. Aber es gibt auch noch eine bedeutsame Zahl feministischer Theologen, die von der tiefgreifenden Bedeutung der Religion überzeugt bleiben, sich aber in ihren geistlichen, religiösen Erfahrungen durch die ausdrückliche oder einschließliche Botschaft speziell im Falle der großen monotheistischen, männlichen Vaterreligionen verraten fühlen: nämlich von der «Nichtsheit» der Frauen als individueller Personen. Sie sind davon überzeugt, daß die Religion erneuert oder sogar neu aufgebaut werden muß, um dadurch die volle menschliche Würde der Frauen zu stützen[9].

Indem wir einigermaßen die Reihenfolge des ersten Abschnitts einhalten, umschreiben wir einige Reaktionen etwas näher:

a. Mary Daly hat der jüdisch-christlichen Tradition den Rücken gekehrt und nennt sich «nach-

christlich». Sie sieht kein Heil mehr darin und sagt im Vorwort ihres neuesten Werkes «Gyn/ecology»[10], daß von den drei Wörtern, die sie nicht länger benutzen kann, eines das Wort GOTT ist. Es genügt ihr nicht, männliche Bilder auszuscheiden. Wenn sie über die endgültige Wirklichkeit sprechen will, den göttlichen Funken, von «Be-ing», wird sie nicht mehr anthropomorph, sondern «gynomorph» sprechen. Denn GOTT vergegenwärtigt die Nekrophilie des Patriarchats (vgl. ihre «unheilige Dreieinheit»: Vergewaltigung, Krieg und Völkermord in «Beyond God the Father»[11], während «Göttin» die Bestätigung ist für «das Leben liebende Sein der Frauen und der Natur»[12]. Der Untertitel ihres Buches lautet: «Metaethics of radical feminism». Darin macht sie ihren Entdeckungszug in eine Andere Welt, ohne den Betrug der patriarchalischen Mythen. Im zweiten Teil beschreibt sie die Folgen, die noch immer ausgehen von der patriarchalischen Herrschaft über Frauen, über Leben in allen Formen, über die Erde und den ganzen Kosmos. Im dritten Teil klingt die Ekstase auf, zu der sie die Weite eines selbstgewählten Lebens bringt. – Ihre feste Überzeugung ist, daß das Problem des Gottesbildes zuerst gelöst werden muß (und also das des Patriarchats), sonst kann welcher Befreiungsversuch auch immer (psychologisch, sozial/ökonomisch) nicht gelingen.

b. Anders Rosemary Ruether. So sehr sie als eine der ersten die «Machtübernahme» des Patriarchats beklagt hat und auch die schädliche Wirkung der patriarchalischen Züge des Gottesbildes in der Bibel erkennt – sie hält es noch immer für der Mühe wert zu unterscheiden, was Heil und was Unheil ist. Vor allem weist sie auf die zwei Linien hin, «zwei Religionen» die innerhalb der Bibel zu unterscheiden sind[13]. Die eine Religion stützt die bestehende patriarchalische gesellschaftliche Ordnung durch Gesetze und Symbole, einschließlich Gott. Ruether verwirft die Auffassung, daß das «göttliche Patriarchat» als Quelle *und* als Sanktion für die gesellschaftlichen Strukturen des Patriarchats fungiert haben soll. Sie stellt dem gegenüber, daß es gerade diese gesellschaftlichen Modelle des Patriarchats sind, die Modell stehen für die religiösen. Mit anderen Worten: Die religiösen Bilder sind eine ideologische Projektion der patriarchalischen gesellschaftlichen Ordnung.

Aber es gibt eine zweite Linie, die wie ein roter Faden sowohl durch das Alte wie das Neue Testament läuft, nämlich die vom *Konflikt* zwischen Gott und der bestehenden Ordnung: also die prophetische Linie. Prophetisch will dann sagen, eine nicht aufhörende Unterscheidung machen zwischen sich ändernden Zusammenhängen. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen: Ruether weist auf die Ambivalenz im Sprechen über Gott als König oder Jesus als Herr hin. Im einen Zusammenhang kann das bedeuten, daß Gottes Königtum die Herrscher dieser Welt unter Kritik stellt und ihre Macht untergräbt; in einem anderen Zusammenhang jedoch kann dieses Bild die Legitimierung von Herrschern verstärken. Es ist deshalb eine konstante Erneuerung der prophetischen Bedeutung der Sprache notwendig: Loslösung von ideologischen Verformungen. Gerade darin besteht die schöpferische Dynamik des biblischen Glaubens und des «Wortes Gottes». Aber sie weist durchaus darauf hin, daß dieser fortschreitende Prozeß heute auf neue Zusammenhänge stößt, welche die Schrift nicht oder nur in unvollständigem Maße kannte. Die Unterordnung von Frauen ist nicht genügend unter Kritik gestellt und verlangt nach einer neuen prophetischen Offenbarung. Weder Bibel noch Kirche sind ein abgerundetes Ganzes, sondern verlangen eine ehrliche Entwicklung...

c. Unter dem Titel «The Goddess is alive»[14] legt Naomi Goldenberg dar, wie sie «den Wandel der Götter» sieht. In der festen Überzeugung und mit der Erfahrung, daß zuerst die herrschenden, von Frauen verinnerlichten männlichen Bilder des Vaters und des Sohnes verschwinden müssen, wenn Raum entstehen will für authentische Erfahrungen und persönliche Bilder, nimmt Goldenberg an der Hexenbewegung teil. Allein schon die Aufwertung eines so belasteten Wortes ist eine Äußerung der feministischen Kultur- und Religionskritik. «Ich habe verstehen gelernt, daß die Hexen dieser Zeit Religion und Ritual als psychologische Instrumente handhaben, um individuelle Kräfte aufzubauen. Sie praktizieren eine Religion, die das Göttliche oder die übernatürliche Kraft in die Person hineinbringt.»[15] In einem ganz praktischen Sinn haben sie die Religion in Psychologie verwandelt. Sie wollen auch eine Kraft bedeuten für «säkulare» Feministen, indem sie Tiefe von Bildern schaffen für ihre begrifflichen Argumente. Damit wird eine religiösere Phantasie mit dem gesellschaftlich/politischen Feminismus verbunden.

Übrigens wird nicht ausgeschlossen, daß in der neuen psychologischen und geistigen Weite, die die Hexen zu finden hoffen, vielleicht auch

die Bilder von Jahwe und Christus wieder eine Funktion haben können, aber nie mehr auf solch zwingende Art und Weise[16].

d. Auch Carol Christ glaubt an den Effekt des Göttinnen-Symbols, gegen das die zu einem Monotheismus sich formende jüdische Tradition sich mit Kraft abgesetzt hat. Ein Neustudium der von der Kirche verurteilten Ketzereien wird auch darin Überraschungen bringen[17]. In jedem Fall kommt durch das Bild der Göttin das «Runde», Bergende, Lebenspendende wieder zum Ausdruck und damit die Achtung vor der Natur[18]. Um den Zugang zum eigenen Inneren und das Sichbewußtwerden der weiblichen Erfahrung möglich zu machen, hat Christ soeben ein Buch veröffentlicht: «Divining deep and surfacing – women writers on spiritual quest»[19], worin fünf Autoren zu Wort kommen, die ihren inneren Weg erhellend in Worte fassen. Christs Ziel ist, aus der Erfahrung von «Nichtsheit» bei Frauen zu einem wachen, zur Einsicht und zum Geben neuer Namen zu kommen, die zu mehr Ganzheit führen sollen.

III.

Wo stehe ich selbst? Zuerst dies: Es ist klar, daß ich zu den feministischen Theologen zu gehören wünsche, zu jener Gruppierung von Frauen, die sich zwischen zwei viel größeren Frauengruppen befindet: auf der einen Seite den traditionell denkenden Frauen, die (noch) keine Mühe mit ihrer Glaubens- und Kirchenerfahrung haben oder diese sogar fundamentalisieren; auf der anderen Seite der Menge der Frauen, die schon lange aus der Kirche ausgezogen sind. Zwischen diesen zwei gibt es viele Frauen, die in Theorie und/oder Praxis mit ihrem Glauben ringen, ihrer Religisoität neu Gestalt geben wollen, wach gerüttelt durch die Exzesse einer patriarchalischen Gesellschaft und einer gleichartigen Kirche. Meine Stellung als feministische Theologin erfahre ich innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Ich wünsche nicht daraus auszutreten, sondern ihr als eine lästige, kritische, gläubige Frau zuzugehören.

Eine zweite Vorbemerkung: Alles was ich bis hierher in diesem Beitrag referiert habe, ist vor allem ein Bericht über das, was das Vaterbild Gottes an Schaden und Verkennung für Frauen verursacht hat. Es geht also eher um die Folgen einer dominanten Theologie, besser noch: eines gehandhabten Sprachgebrauchs, der schlecht verstanden wurde und böse gewirkt hat. Damit habe ich Theologie, Glaubenserfahrung und (pastorale) Praxis beieinanderhalten wollen.

Zurückkommend auf den Inhalt der gestellten Problematik möchte ich noch eine kritische Bemerkung bezüglich des Gottvaterbildes hinzufügen, der ich anderswo nicht begegnet bin. Diese bezieht sich auf Formulierungen mancher Religionspsychologen, z. B. von Vergote. Er hält das Vaterbild, auf Gott angewandt, für reicher und differenzierter als die mütterliche Dimension, über die uns das Vaterbild hinaushebt. «Es ist wahrhaftig kein Zufall der Bildungsgeschichte, daß Gott uns durch das Symbol des Vaters vermittelt wird. «Solche Aussagen deuten nun gerade auf die patriarchalische Kultur des Autors selbst hin[20].

Mit Bezug auf Bibel und Überlieferung glaube ich, ehrlich gesagt, nicht daran, daß diese durch eine Neuinterpretation ganz von Sexismen gesäubert werden könnten. Das enthebt feministische Exegeten nicht der Pflicht, durch sorgfältiges Neustudium viele Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen und zu einem volleren Verständnis zu kommen. Aber man kann auch so komplizierte Exegesen konstruieren, daß der Eindruck entsteht, der Zusammenhang der Frauenbefreiungsbewegung von heute sei eigentlich schon in der Schrift gegenwärtig! Eher bin ich einig mit Elisabeth Schüssler-Fiorenza, daß – wenn Sexismen in der Heiligen Schrift unmöglich anders denn als solche zu interpretieren sind – sie dann zu Gottes Offenbarung für uns nicht gehören können[21].

Daß wir inzwischen für die weiblichen und mütterlichen Züge Gottes in der Schrift empfänglich geworden sind, ist Anlaß zur Freude, hat aber erst seine Wirkung, wenn in Gebet und Liturgie die Sexismen ausgeschaltet werden und neue Symbole zu Kontrasterfahrungen und Neuerkenntnis führen. Es wird Zeit, daß wir von Bildern berührt werden können, die Kräfte in uns aufrufen, statt sie im Keim zu ersticken.

Anderseits glaube ich mit Rosemary Ruether, daß die kritische, prophetische, umstürzlerische Linie auch *uns* bewahren kann, wenigstens im Grundsatz; daß Jesus von Nazareth dem in seinem Umgang mit Frauen Gestalt gab und daß es seinen Jüngern anvertraut ist, Gottes Offenbarung durch Christi Geist weiter zu erklären und zu entfalten, in jeder Zeitwende und sehr konkret.

Die Hinwendung zu Bildern der Großen Mutter und der Göttin kann ich als Äußerung einer

Reaktion verstehen, als Versuch, wieder vertraut mit sich selbst zu werden, mit den Gezeiten der Natur und unseres eigenen Körpers, um zu eigenem Sprechen zu kommen, statt daß einem zugesprochen wird – kurz um Raum zur Feier zu gewinnen. Aber ich denke, daß ich diese Wende persönlich nicht mitmachen kann, weder psychisch noch theologisch, weil mich primär die interne Kritik an den Gottesbildern in der Bibel selbst und ihre Reinigung beschäftigen. Leider ist hier nicht Platz, auf die Diskussion einzugehen, die zwischen Ruether und den Autoren des *Goddess-movement* geführt wird. Vorläufig kann ich einigermaßen dem Kommentar folgen, den Ruether dazu gegeben hat. Aber vor allem die Antwort von Carol Christ, daß die prophetische Linie in der Bibel auch zur religiösen Intoleranz geführt hat und genau so wenig den Frauen zugute gekommen ist, fordert wohl eine ernste Besinnung[22]. Deshalb kann ich es verstehen, daß solange die Kirchen, und zumal Rom, Frauen nicht als mündige, erwachsene Personen ansehen, mit der verantwortlichen Aufgabe, auch Gott und Christus zu repräsentieren, die Gegenreaktion auf der Hand liegt, und daß wir als Frauen das Göttliche in Frauengestalt aus der Religionsgeschichte zurückzurufen wünschen.

Im Neuen Testament (Mt 23,9) hören wir Jesus seine Jünger warnen: «Und nennt niemanden von euch auf Erden Vater; ihr habt nur einen einzigen Vater, den himmlischen.» Hier liegt eine fundamentale Kritik an der Herrschaft eines Menschen über den anderen, von Männern über Frauen, nicht am wenigsten in den Kirchen. Jesus läutet das Beispiel von den Menschen ein, die einander Schwestern und Brüder sind[23]. Aber solange wir in unserer Kirche Heilige Väter, ehrwürdige Väter, Beichtväter und Konzilsväter akzeptieren, stören wir uns faktisch an kein biblisches Wort. Deshalb halte ich diese Begegnung mit der feministischen Theologie für so heilsam.

Ich hoffe eigentlich, daß wir als feministische Theologen, nachdem wir zunächst die unterdrückende Wirkung des Vaterbildes angeklagt haben, jetzt dazu kommen, von neuem über die Bedeutung nachzudenken, die die Abba-Erfahrung für Jesus gehabt hat. Robert Hamerton-Kelly hat dazu erst vor kurzem sein Büchlein «God the Father» geschrieben[24]. Er nennt anfangs Mary Daly eine wichtige Herausforderung für seine Studie, kommt aber in einem Gespräch mit ihr und mit der feministischen Theologie, doch nicht wesentlich weiter. Zwar gibt er wichtige Aufklärungen, und seine Studie ist sehr der Mühe wert, aber die Diskussion muß noch beginnen, und leider fehlt mir hier dafür der Raum.

Übrigens bleibe ich der Meinung, daß für eine Vertiefung der feministischen Theologie die Pneumatologie und die Sophiologie fruchtbarere Ansätze bieten werden, die nicht nur für die Glaubenserfahrung von Frauen, sondern auch für die Theologie als solche bereichernd sein werden.

[1] Mary Daly, Beyond God the Father (Boston 1973), S. 19 und vor allem Kap. 1.

[2] Rosemary Ruether, Feminism and Patriarchal Religion: Principles of idiological critique of the Bible (noch nicht veröffentlicht).

[3] Ruether 4–5.

[4] Naomi Goldenberg, Changing of the Gods (Boston 1979).

[5] Goldenberg 36.

[6] Ebd., Kap. 4, 37–46.

[7] Harper & Row (New York/London 1979).

[8] Carol Christ, Some comments on Jung, Jungians and the Study of Women: Anima, III/2, 66–70.

[9] Vgl. Carol Christ und Judith Plaskow, Womanspirit Rising, Einleitung 1–18.

[10] Mary Daly, Gyn/ecology (Boston 1978), Vorwort, XI.

[11] Mary Daly, Beyond God the Father, 114.

[12] Mary Daly, Gyn/ecology, XI.

[13] Rosemary Ruether, aaO. 7ff.

[14] Naomi Goldenberg, aaO., Kap. 7, 85–115.

[15] Ebd. 89.

[16] Ebd. 83.

[17] Vgl. Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (1979).

[18] Vgl. Sr. Maria Martha Teubner OSB, Die mütterliche Liebe Gottes in der theologischen Sicht der heiligen Hildegard von Bingen: Die christliche Frau (69. Jahrgang, 1–2/1980) 10–53, bes. 14. Übrigens kein Versuch, Hildegard von Bingen «feministisch» zu erklären.

[19] Boston 1980.

[20] A. Vergote, Godsdienstpsychologie (Tielt/Utrecht 1971), 227 und das ganze Kapitel 3, 205–279.

[21] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Interpreting Patriarchal Traditions: Letty Russell (Hg.), The liberating Word (Philadelphia 1976) 61. – Vgl. Robert L. de Witt, Co-creating with Jahweh: The Witness, (Bd. 63, Nr. 2, Febr. 1980) 3 u. 8. Autoren, die sich mit der Unterscheidung der patriarchalischen und der mütterlichen Aspekte des Gottesbildes beschäftigen, sind u.a.: Joan Chamberlain Engelsman, The feminine dimension of the Divine (Philadelphia 1979). – Leonard Swidler, Biblical affirmations of women (Philadelphia 1979). – Phyllis Trible, God and the rhetoric of sexuality (Philadelphia 1979). – Virginia Ramey Mollenkott, Women,

Men and the Bible (Nashville 1977). – Kurt Lüthi, Gottes neue Eva (Stuttgart/Berlin 1978), Kapitel 5.

[22] Rosemary Ruether, A religion for Women. Sources and Strategies: Christianity and Crisis (Bd. 39, Nr. 19, 10. Dez. 1979) 307–311. – Hierauf kamen Reaktionen von Naomi Goldenberg, Carol Christ und Z. Budapest in Womanspirit (Summersolstice 1980, Bd. 6, Nr. 24). Wichtig ist auch der Artikel von Carol Christ, Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological and Political Reflections: Heresis (Frühjahr 1978).

[23] Ratzinger sollte in seinem Buch «Die christliche Brüderlichkeit» (München 1960) diesen Begriff differenzieren, denn es geht eigentlich um Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit. – Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, «You are not to be called Father»: Cross Currents (Herbst 1979) S. 301–325, der den Akzent auf die «egalitarian» Impulse in der Jesus-Bewegung der frühchristlichen Geschichte legt.

[24] Robert Hamerton-Kelly, God the Father (Philadelphia 1979); vgl. Joachim Jeremias, Abba-Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966); vgl. Michael H. Crosby O.F.M. Cap., Thy Will Be Done – Praying the Our Father as subversive Activity (Maryknoll, New York 1977) passim.

Aus d. Niederländ. übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CATHARINA HALKES

Doctorandus der Theologie. Der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen verbunden mit einem besonderen Auftrag für Forschung und Lehre zum Thema «Feminismus und Christentum». Anschrift: Vossenlaan 13, NL–6531 SB Nijmegen, Niederlande.

Statements

Antônio Fragoso

Was steht vor meinen Augen, wenn ich «Vater unser» sage?

Als ich noch ein kleiner Junge war, der Sohn einer frommen Bauernfrau, lernte ich das Vaterunser beten und den «Vater im Himmel» um seinen Segen bitten. Im Verlauf meines ganzen Lebens habe ich das Vaterunser unter den verschiedensten Umständen gebetet. Wenn ich «Vater unser» sage, habe ich Gewißheiten und Herausforderungen vor den Augen.

1. Den Gott, der an mein Herz rührt

Im Katechismus habe ich sagen lernen: Gott ist «das vollkommenste Wesen, der Schöpfer des Himmels und der Erde». In den Lehrsälen der Philosophie studierte ich Gott als »Urgrund», als «Ursache aller Ursachen». Gar oft hörte ich von Gott als dem «höchsten Wesen», dem «höchsten Erbauer des Alls» sprechen. Von all diesen «Bildern» Gottes ist das, welches mich zutiefst im Herzen erfaßt, mich leidenschaftlich erregt, mich herausfordert, das von «Gottvater», «Gott-Liebe». Gott ist unser Vater, Gott ist der, der liebt, mit unerschöpflicher Zartheit liebt.

2. Kinder, die dem Vater gleichen

Unser Vater macht uns zu seinem Abbild, ihm ähnlich, schöpferisch wie er, selbständig, selbstloser Liebe fähig. Unser Landvolk hat ein Sprichwort: «Wer meine Kinder küßt, macht meinen Mund süß.» Wir können nicht sagen, wir lieben den Vater, wenn wir seine Kinder nicht lieben. Gott nimmt alles, was man für seine Kinder tut, als ihm getan an.

3. Der befreiende Vater

Gott hört auf das Rufen seines Volkes heute und beschließt unwiderruflich, es zu befreien. In seinem Vaterherzen wird die Liebe allen angeboten; aber die Kleinen besitzen eine Vorzugsstellung. Jesus Christus, der Sohn und Bote des Vaters, gab in seinem Leben und Dienst den Kleinen den ersten Platz. Im Herzen und in der Hirtensorge der Kirche muß die Vorzugssorge den Kleinen gelten. Eine Kirche, die mit den Mächtigen verbündet ist, steht in einer solchen Stellung nicht mehr als die Gotteskirche Jesu Christi da.

4. Liebe, die Ärgernis erregt

Der Vater erweckt bei den «Tugendhaften», bei denen, die sich für «gut» und «treu» halten, Anstoß, weil er am Feste jeden Sohn aufnimmt, der besitzlos mit leeren Händen zurückkehrt und nur in seinem Herzen ein *irrsinniges Vertrauen* mitbringt. Die Armen erhalten nicht mehr Liebe, weil sie fromm und demütig sind, sondern weil der Vater gut ist, in absoluter Freiheit und Unabhängigkeit.

5. Der Plan des Vaters

Gottvater hat für sein Volk und die ganze Welt einen Plan. Alles und jedes zielt auf das endgültige Morgen hin. Sein Plan verwirklicht sich als Versuch in den geschichtlichen Vermittlungen aller Orte und Zeiten. Das endgültige Morgen, diese mobilisierende Utopie, ruft uns auf und drängt uns vorwärts. Die ganze vielschichtige und lange Bahn der Menschen und der Welt verbirgt und offenbart die väterlich-mütterliche Zärtlichkeit Gottes.

Schlußbemerkung

All diese Gewißheiten, die mir vor Augen stehen, wenn ich «Vater unser» sage, bezaubern, begeistern mich und sind für mich eine Herausforderung.

Wie können wir, Priester (portugiesisch = padres!) und Bischöfe, die Vaterschaft Gottes in der Unentgeltlichkeit des Dienstes verwirklichen? Gottvater fordert, erwartet unsere freie Antwort und nimmt sie an. Das Wirken seiner Vatertätigkeit will nie unterdrücken. Wird die Hierarchie der Kirche, wie sie das Wirken des Vaters und die Mütterlichkeit der Kirche weiterführt und vermittelt, jede Form der Unterdrükkung ablehnen und unentgeltliches Angebot ihres Dienstes sein, demütig und kraftvoll wie der Dienst Jesu Christi?

Steht für uns Bischöfe und Priester das Gesetz oder die Liebe an erster Stelle?

Nehmen wir die Charismen, die der Vater uns für das Morgen seines Volkes gibt, mit Achtung und Demut an? Nimmt die offizielle Kirche das Geschenk des Vaters, das Charisma der Theologie, mit Dankbarkeit und Klarsicht an?

Was für grundlegende Veränderungen müssen in der Einrichtung der Kirche erfolgen – in ihren Strukturen, ihren Überlieferungen, ihren Übungen, – um das väterlich-mütterliche Antlitz Gottes zu offenbaren?

Bringen das Papsttum, die römische Kurie, die zentrale Verwaltung der Kirche das Herz Gottvaters mit evangelischer Kraft zum Ausdruck?

Möge der Vater uns an der Hand führen und zu Zeugen dieser unaussprechlichen Botschaft der Liebe machen.

Aus d. Portugies. übers. von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

ANTÔNIO FRAGOSO

1920 geboren in Teixeira-Pb./Brasilien. 1944 Priesterweihe. 1957 Bischofsweihe. Weihbischof in S. Luís do Maranhão. Seit 1964 Diözesanbischof in Crateús. Veröffentlichungen: Evangelium und Soziale Revolution (Burckhardthaus Verlag, Berlin 1971); El Evangelio de la Esperanza (Ediciones Sigueme, Madrid 1973). Anschrift: Diocese de Crateús. Rua Firmino Rosa, 1064, Caixa Postal 52, 63700 Crateús-Ce, Brasilien.

Heinrich Albertz

Was meine ich, wenn ich das Vaterunser bete?

Zuerst: Wenn ich es allein und für mich bete, nach einem vollen Tag mit hundert Gesichtern, die ich gesehen, allem was ich gesprochen, gehört, gelesen, an Nachrichten und Meinungen in mich aufgenommen habe, denke ich: Gott sei Dank, nun ist es gut. Nun bist du da, wo du eigentlich hingehörst. Unbeschreiblich geborgen. Aufgehoben. Die Gesichter, böse und gute, verschwimmen. Die Reden verstummen. Die Nachrichten versinken. Es sind nur noch zwei übrig. Er, der Unnennbare, Namenlose. Und ich. Niemand zwischen uns. Kein Priester, keiner der zuhört. Der Gott des ersten Gebotes, der in fast jeder meiner Predigten vorkommt, – «Mein Herr und mein Gott». Niemand außer oder neben ihm. Der Gott, der mich befreit aus den Sklavenhäusern wie Israel aus der Hand der Ägypter. Der, zu dem ich: «Mein» sagen darf. Unerhört, dieses Possesivpronomen, das den Herrn in die Hand des Knechtes gibt, den Schöpfer ins Herz des Geschöpfes. Ja, ich denke auch und zuerst an diesen Gott des Alten Testaments, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Den, der immer wieder diese Urväter des Glaubens herausgerufen hat – «in ein Land, das ich dir zeigen will». Zu ihm, diesem gewaltigen und unvorstellbaren Herrn darf ich sagen: Vater.

Nein, ich selbst würde dies niemals wagen. In der strengen Tradition reformierter Gemeinden aufgewachsen, ohne ein Bild Gottes vor Augen, ja ausdrücklich gewarnt, mir jemals ein Bild von ihm zu machen, ist es fast eine Gotteslästerung. Vater. Also bin ich sein Sohn. Vater. Also hat er mich gezeugt. Vater. Also habe ich einen Anspruch, von ihm gehört zu werden. Er soll mich nähren und kleiden, solange ich ein Kind bin. Er soll immer für mich da sein, ein Leben lang. Dies ist bei jedem Vaterunser neu, eine unglaubliche Sache. Aber ich bete so. Es ist mir erlaubt. Es ist mir nicht nur erlaubt, sondern geboten worden. «Wenn Ihr aber betet, dann betet also: Vater unser». Ich kann also nur so beten, weil es mir Jesus Christus so vorgebetet hat. Ich spreche es nach. Ich habe es nicht erfunden. Es ist nicht meine Anbiederei, mein gefährlicher Hochmut, sondern sein Gebot. Weil der einzige wirkliche Mensch seit Adam Gottes lieber Sohn war, an dem er Wohlgefallen hatte, läßt er mich so Unerhörtes sprechen. Ich könnte es nicht. Ich dürfte es auch nicht ohne ihn.

Ich gestehe also, daß ich in aller Regel, sehr unerlaubt wahrscheinlich, bete: «Vater unser, lieber Herr Jeus Christus, mein Bruder – Dein Name werde geheiligt...». Vielleicht runzeln die Theologen die Stirn. Vielleicht ist dies eine falsche Christologie. Aber ich kann mir den Vater nicht vorstellen ohne den Sohn. Ja, ich kann ihn mir auch mit ihm nicht vorstellen. Kein Bild von ihm machen, es sei denn, das Bild des Sohnes, dieses einen wahren Geschöpfes Gottes. Ihn haben Menschen gesehen, gehört, geliebt, gehaßt, gekreuzigt. Er hat von seinem Vater gesprochen. Er hat ihn gekannt, erkannt, weil er von ihm als sein Sohn erkannt wurde. An ihn kann ich mich halten. Mit ihm spreche ich, wenn ich bete: Vater unser. Ich weiß, er hat mehr gemeint, er hat mehr gewollt, er gesteht mir zu, zu dem Unnennbaren «Vater» zu sagen. Aber ich bin noch nicht soweit. Ich erkenne es nur stückweise. Wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort.

Zweitens: Wenn ich in der Gemeinde das Vaterunser bete, liegt der Ton auf dem zweiten Wort. Die Anrede des Herrn-Gebetes öffnet mein Herz in die große unübersehbare Kirche seines Namens und in die Welt. Denn wo das Vaterunser vom Menschen redet, spricht es im Plural: «Unser Vater, unser Brot, unsere Schuld, unsere Versuchung». Du bist also nicht allein mit deinem Gebet. Du bist selbst ganz da, aber du bist mit und unter den anderen. Du betest mit ihnen gemeinsam. «Lasset uns gemeinsam beten...» Es ist kein Zufall, daß sich unter den deutschen Protestanten dieses gemeinsame Vaterunser mit dem Beginn des Kirchenkampfes gegen den Tyrannen Hitler durchgesetzt hat. Hier sind sie also alle: Zuerst die Leute neben dir, deine Nachbarn und Gemeindegenossen, mit ihren Hoffnungen und Erwartungen, ihren Ängsten und Zweifeln, ihrem Leben und Sterben – und dann die ganze große Welt. Du kannst nur schwer an alle denken. Darum schieben sich die Namen ein, die jeweils unter besonderen Bedrückungen und Verfolgungen, unter Hunger und Ausbeutung zu leben haben: die Tschechen oder die Polen, die Menschen im südlichen Afri-

ka, in Äthiopien, im riesigen Kontinent von Südamerika, in Südkorea. Oder einzelne, Helder Camara oder Ernesto Cardenal, oder die Männer in den psychiatrischen Kliniken der Sowjetunion. Oder die Leute im eigenen Lande: Terroristen und ihre Opfer, vom Berufsverbot Betroffene und die, die Freiheiten beschränken. Ja, auch sie. Wir beten zuerst für die Elenden, aber auch für die Feinde der Menschen und ihrer Rechte, daß Gott sich ihrer finsteren Herzen erbarme.

Ich habe versucht in der Gemeinde, in der ich Pfarrer war, daran zu gewöhnen, dies alles so konkret wie möglich, so namentlich wie möglich vorzubringen. Nicht die «Obrigkeit», sondern die Männer und Frauen, so wie sie heißen. Nicht die «Unterdrückten», sondern etwa die Gefangenen des Monats, wie wir sie von Amnesty International genannt bekommen. Denn so wie mir erlaubt und geboten ist, in meinem eigenen privaten Bereich Vater und Mutter, Söhne, Töchter und Enkel, jede Beschwernis vor dem Ohr des ewigen Vaters mit Namen zu nennen, gilt dies für alle und jeden und für den Zustand der Welt, in der wir zu leben haben, so schrecklich er ist. Wenn ich Gott «Vater» nennen darf und dies mir durch Leben und Tod und Auferstehung Jesu Christi möglich wurde, dann ist er der Vater unser aller – übrigens nicht nur der Menschen, als seiner Geschöpfe, sondern der ganzen unerlösten Kreatur. Des klaren Wassers, der sauberen Luft, der unvergifteten Pflanzen, der nicht gequälten Tiere, unserer stummen Gefährten.

Dies alles meine ich, wenn ich bete: «Vater unser». Ich kann es nur meinen, weil der Sohn der Maria es so gemeint hat. Er führt uns dann durch die Bitten, die wir sprechen sollen und die die ganze Welt umschließen, die große und die kleine, und seinen Himmel und seine Erde. Aber er läßt sie uns sprechen – welches tägliche Wunder – so wie die Kinder mit ihrem Vater sprechen und der Vater mit seinen Kindern spricht, wenn er und sie dem einen begegnen, der keinen irdischen Vater gehabt haben soll, und der der Sohn Gottes war, Jesus Christus.

HEINRICH ALBERTZ

1915 in Breslau geboren. Studium der Theologie in Breslau, Halle und Berlin, zuletzt an den verbotenen kirchlichen Hochschulen der Bekennenden Kirche. Vikar und Pastor in Schlesien, mehrere Male verhaftet, Soldat. Nach 1945 Flüchtlingspastor in Celle. 1948–1955 Minister in Niedersachsen. 1955–1967 Mitglied des Senats von Berlin, Bürgermeister. 1968–1979 wieder Pfarrer in Berlin. Veröffentlichungen: Dagegen gelebt (Rowohlt-Verlag, 1975); Dieseits von Eden (Radius-Verlag, 1979); Störung erwünscht (Radius-Verlag, 1980); und eine Fülle von Aufsätzen in Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Rolandstraße 6 B, D–1000 Berlin 38.

Irene de Bourbon Parma-
van Oranje Nassau

Woran denke ich, wenn ich das Vaterunser bete?

Dem aber, der ihn gefragt hatte, wann sein Reich kommen werde, antwortete der Herr: «Wenn zwei eins geworden sind, wenn das Außen wie das Innen geworden ist, wenn es in der Vereinigung von Mann und Frau nicht mehr Mann noch Frau geben wird.»

(Aus dem 2. Brief des Clemens Romanus an die Korinther)

Padre nuestro que esta en el cielo...

Nach einem langen Tag, an dem für jeden von uns wieder so viel geschah, bete ich des Abends mit den Kindern das Vaterunser: Wir sitzen dicht beieinander, wenn sie, noch feucht von der Dusche, schon in ihren Pyjamas zum Schlafengehen bereitgemacht sind. Mitunter setzen sie sich auch noch jeder für sich auf ihr Bett, versuchen ein Büchlein oder ein Spielzeug zu packen. Sollten sie denn nicht begreifen, worum es geht...? Ach, ich vermute, daß das doch noch tiefer geht, als wir denken...!

Dieses Gebet hat für mich einen starken Gemeinschaftssinn; und so finde ich es denn auch noch sinnvoller und schöner, es mit anderen zusammen zu beten. «Vater *unser*», nicht dein und nicht mein Vater, sondern unser aller Vater.

Und das Bild, das wir mit dem Wort «Vater» heraufrufen, ist das auch wirklich tief gegründet? Fixiert es sich in ihren Köpfen vielleicht als das Bild eines alten Mannes, lang, kurz oder dick? Das alles tut wohl nichts zur Sache, aber es geht wohl auf jeden Fall um einen *Mann*.

Muß ich ihnen erklären, daß Gott kein Mann ist, aber auch keine Frau – aber was dann..., einfach nur Gott? Es wäre sicher bequemer, einfach nichts zu sagen und es ihnen selbst zu überlassen, sich ihr Bild zu formen. Aber auch damit sind wir noch rollenbestimmend tätig (da unsere Gesellschaft schon ein bestimmtes Bild vom Mann hat), stellen wir den Mann dem Himmel gleich, dem Geist. Und ich möchte meinen, daß dies wohl doch etwas überzogen ist... Weil Jesus als Mann auf die Erde kam? Nein, Jesus gab uns zwar das Vaterunser, aber war nicht in dem damaligen Kulturmodell und in der Zeit, in der Jesus lebte, «Vater» das Bild, das sich selbst anbot? Hätte er in dieser Zeit ein anderes Bild wählen sollen?

Was wollte er ausdrücken mit dem Wort «Vater»? Mensch in seiner Totalität? Persönlich, unpersönlich? Oder das Wort Gott in seiner unendlichen Dimension von umfassender Ganzheit, Liebe, Anwesenheit, Freiheit? Was stelle ich mir vor unter dem Wort «Vater», wenn ich das Gebet Jesu bete? Eigentlich entkomme ich den geschlechtsgebundenen Assoziationen doch nicht, denn es ruft nun einmal einen Vater-Begriff herauf: Elternteil-Kind, Mann-Kind. Ich denke an männliche Wärme und männliche Zärtlichkeit, eine Zärtlichkeit, die einen ganz und gar umfängt. Es steckt vielleicht aufgrund unserer Erziehung als Frau tief in uns noch eine Sehnsucht nach dem Bild des allbeschirmenden Männlichen, in dessen Nähe wir – theoretisch gesehen – unsere Sorgen vergessen könnten, dem wir uns anvertrauen könnten, um nicht mehr so allein dazustehen. Sollte das wirklich ein ideales Bild sein, nach dem wir ein ganzes Leben lang suchen? Aber muß das dann ein Mann sein?

«Gib uns heute unser tägliches Brot»: Die Zärtlichkeit haben wir brotnötig – wir sehnen uns doch danach in dieser unserer Zeit, in der wir uns wegen Leistungsdruck oder gleichgültiger Nachlässigkeit keine Zeit mehr füreinander lassen. Die bedrückendste Krise unserer Zeit ist nicht der Mangel an Energiequellen, sondern der Mangel an Zärtlichkeit. Wir haben Zärtlichkeit nötig, geschlechtliche Zärtlichkeit im weitesten Sinne des Wortes, in der neuen Dimension, welche weibliche Erfahrung ihr gibt. Das ist auch ein zärtliches Aufeinanderhören, Aufeinanderhinschauen, Einanderberühren, Einanderfühlen und Beieinandersein. Das heißt auch, daß wir anderen als «ganzen» Menschen Raum geben, daß wir betend mit anderen zusammen sind.

Ich denke, daß wir mit dem zärtlichen Bild vom Mann, das dieses Gebet bei mir doch irgendwie wachruft, oder auch mit dem strengen Bild vom Mann, das es für andere wachruft, schon fehlgehen. Wenn ich das Vaterunser bete, dann geht mir wohl auch manchmal der Gedanke durch den Kopf: Er kann mein Leben und meine Sorgen in die Hand nehmen; oder auch: kann er es wirklich? Könnte er es nur! Aber er *will* die Verantwortung für mein Leben und für mein

Sorgen nicht von mir weg und auf sich nehmen..., denn Gott, so denke ich, verlangt in aller Liebe von uns, daß wir selbst unsere Entscheidungen treffen, daß wir unseren eigenen Weg wählen, daß wir uns selber treu sind – kurzum: daß wir mündig sind. Und es gibt keine beschützenden Arme, die den Schmerz des Lebens von dir wegnehmen können, oder auch keine festen Sicherheiten, die für jeden gelten, wohl aber solche, die uns steuern helfen, die dich wissen lassen, daß Er dich liebt in deinen richtigen Entscheidungen oder auch trotz all deinen falschen Entscheidungen.

Hat er das nicht in seinem Sohn Jesus ganz deutlich zu erkennen gegeben? In Jesus, der ein Mann war, das ist zwar unbestreitbar wahr, aber ein rollendurchbrechender Mann, der deutlich seine eigenen Qualitäten zu erkennen gibt, die aber in seiner Kultur als zugleich männliche und weibliche Qualitäten zu bezeichnen sind; der die Frau ins helle Rampenlicht holt in einer Kultur, in der sie abgedrängt und unterworfen war.

Er übernahm bei der Fußwaschung die dienende Rolle der Frau. Seines Weges gewiß machte er sich verletzbar, weil er neue Wege ging.

Sicherlich mit durch die Schuld der Kirche sind Menschen lange Zeit hindurch unmündig gehalten worden durch Unterwerfung und eine Art von zeitbedingtem automatischem Gehorsam. Danach kam die Reaktion darauf, und man verfiel in ein überwiegend nationales Denken, das ein Bedürfnis nach forschendem Überprüfen mit sich brachte, das nun immer noch tiefer vordringt. Man könnte sagen, daß wir heute noch eine Schicht tiefer nach dem Warum und der Ursache der Dinge suchen. Wir sind – «radikal» – bei den Wurzeln angekommen. Vom prüfenden Forschen mit dem Verstand sind wir nun weiter vorgedrungen zu einem Forschen mit dem Gefühl und zu einem Horchen mit unserem Gewissen.

Dies alles bringt auch ein neues Horchen auf die Worte des Vaterunsers mit sich, und zwar innerhalb der kulturellen Entwicklungen, die wir mitgemacht haben: Normenverschiebungen und neue Wertungen. Die Zeit des automatischen Herunterleierns ist vorbei, und unser Suchen und Forschen zielt auf das Mündigwerden als ganzheitliche Menschen. Früher dachte man, die ökonomische Befreiung sei der Schlüssel zu wirklicher Befreiung, aber wir haben entdeckt, daß das nicht genug ist, daß wir gleichzeitig eine leibliche, eine geistige und eine gesellschaftliche Selbständigkeit genau so dringend nötig haben, denn dies verleiht Freiheit zum Handeln, dies verleiht Freiheit zur Wahl des eigenen Weges in Übereinstimmung mit all deinen Möglichkeiten, und dann wagst du auch, dich selbst anzunehmen. Jesus gab dafür ein vorbildliches Beispiel aus seiner innersten Überzeugung und Gewißheit und bewältigte dadurch seine Einsamkeit.

Dieser Weg verlangt sehr viel Mut und Wagnis und dadurch auch Einsamkeit. Denn in deiner Umgebung wirst du dann meist nicht verstanden. Du muß dich aber befreien, mußt wagen, dich zu befreien von geltenden Sicherheiten. Viel bequemer ist es, weiterhin den bekannten Wegen zu folgen. Aber ich sehe in meinem Umkreis immer mehr Menschen, die es wagen, sie selbst zu sein – meist sind es Frauen, aber mitunter auch Männer –, die das rollenbestimmende und damit beschränkende Modell von Mann- und Frausein hinter sich lassen und dadurch auch imstande sind, den anderen als vollständigen Menschen gelten zu lassen.

Weder die Gesellschaft noch der christliche Glaube wird dadurch geschwächt, daß man dem Vater seine hierarchische Rolle wegnimmt oder der Mutter ihre dienende Rolle. Im Gegenteil: Man macht dadurch Menschen aus ihnen, Menschen im Vollsinn dieses Wortes. Jeder von uns hat männliche und weibliche Qualitäten, und wenn wir diesen Raum geben, werden wir erst «ganz».

Die Kirche mit ihrer strengen hierarchischen Struktur, die eben daraus die Frau ausschließt, hilft uns dabei sehr wenig. Es ist unglaubwürdig, daß die Frau nicht Amtsträger sein können soll, und ich denke, daß dies auch ganz und gar nicht der Absicht Jesu entspricht. Die wichtige Rolle, welche die Frauen in jener Zeit spielten, ist in den von Männern geschriebenen Evangelien leider ganz aus dem Blick geraten, und diese Mentalität wurde dann allmählich als die einzig richtige angenommen. Diese sogenannten Gewißheiten suchen wir in unserer Zeit zu durchbrechen, wenn wir zu begreifen beginnen, wie notwendig es ist, «wir selbst» zu sein.

Von dem Augenblick an, wo man von dem herrschenden kulturellen Modell abweicht, wird das zu einem einsamen Suchen, das für jden anders ist. Der Weg ist nicht im voraus abgesteckt. Man erfährt nur in seinem Herzen das Gefühl und in seinem Verstand die Bestätigung, daß es so, wie es jetzt ist, nicht stimmt... und dann macht man sich auf den Weg.

In der modernen, lichtdurchfluteten Kirche, wo die Menschen in der Runde sitzen und dahinter viele Reihen dicht stehen und wo wir in vollen Zügen mittun mit Singen, Zuhören und Denken, ist gerade das Vaterunser wohl einer der am tiefsten durchlebten Augenblicke – ebenso-sehr, wie wenn ich es abends mit den Kindern bete. In dieser Kirche nehmen wir einander allesamt bei den Händen, ob wir nun einander bekannt sind oder unbekannt; erst mit den Armen nach unten beten wir zusammen, um am Ende alle mit hocherhobenen Armen und nach oben ausschauend zu beten, als *eine* Stimme, als *ein* Ganzes in aller seiner Vielgestaltigkeit. Es geht ein Strom durch die Hände hindurch, durch die vielen Kreise von Menschen, jung und alt, jeder mit seinem eigenen Leben, seinen eigenen Sorgen und Fragen: Sie sind in gläubiger Kommunikation miteinander. Davon geht Kraft aus und Hilfe, eine Hingabe und eine Echtheit, die mich mit Tränen in den Augen dastehen läßt... Dein Wille geschehe... Hilf uns, lieber Gott, hilf uns...

Die Arme gehen wieder herunter, die Hände auseinander, wir schauen einander alle gleich froh in die Augen, und jeder geht bald wieder seines Weges. Aber wir haben zusammen gebetet zu einem Gott, bei dem ich Schutz suche, von dem ich aber auch weiß, daß er von mir als Mensch ebenso verlangt, daß ich selbständig meinen Weg gehe – *im Glauben.*

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

IRENE DE BOURBON PARMA – VAN ORANJE NASSAU

1939 in Baarn/Niederlande geboren. 1958 in der Schweizerischen Reformierten Kirche konfirmiert. Aktiv auf dem Gebiet der Ökumene, z.B. beim Ökumenischen Kongreß in Lausanne 1958. 1964 der katholischen Kirche beigetreten. Aktiv beteiligt am demokratischen Aufbau Spaniens. Veröffentlichte 1958 das Buch «Vrouw en maatschappij» (Frau und Gesellschaft). 1980 Promotion zum Doctor honoris causa der Gesellschaftswissenschaften an der Hood-Universität (USA).

Vorwort

Virgil Elizondo/Norbert Greinacher

Haben wir wirklich «Kirchen der Dritten Welt»?

Vorausgehende Nummern von CONCILIUM haben mehrfach verschiedenartige Aspekte eines neuen Pluralismus, wie er sich im Leben und im Selbstverständnis der Christenheit bemerkbar macht, vorgestellt. Wenn dieser Pluralismus auch von manchen Kreisen in der Kirche nicht einmal bemerkt oder wenigstens nicht bewußt gewollt wird, so ist er für viele andere einfach eine Lebenswirklichkeit. Dieses der Praktischen Theologie gewidmete Heft will einige der Spannungen untersuchen, die sich aus den derzeitigen Äußerungen dieses Pluralismus ergeben.

Wir sind uns alle der vielfältigen und unterschiedlichen Verwendungsweisen der Begriffe «Erste Welt» und «Dritte Welt» bewußt. Im Blick auf die Thematik dieses Heftes verstehen wir Westeuropa und Nordamerika als «Erste Welt». Unter der «Dritten Welt» verstehen wir die Regionen der Welt, in denen die Armen, die Randexistenzen und die Enterbten dieser Erde die große Masse der Bevölkerung bilden. Diese sind zugleich diejenigen, die von westeuropäischen Mächten missioniert, erobert und kolonisiert wurden. Die Eroberung zwang ihnen eine neue Gesellschaftsordnung auf, eine neue Religion und sogar eine neue Weise, die Welt zu betrachten. Selbst wenn viele dieser Völker die politische Unabhängigkeit erlangt haben, so sind sie doch auf mancherlei Weise immer noch wirtschaftlich und kulturell unter Fremdherrschaft lebende und ganz allgemein abhängige Völker.

Je mehr man die Totalität der heutigen Situation erkennt, um so mehr ist man gezwungen zu fragen: Haben wir wirklich «Kirchen der Dritten Welt» im vollen theologischen Sinne des Begriffs «Kirche»? Es hat den Anschein, daß der Prozeß der Entstehung neuer Kirchen im allgemeinen mit dem Ende des 1. Jahrtausends zum Abschluß gekommen ist. Seitdem gingen die Kirchen der Alten Welt darauf aus, dem Rest der Welt ihre eigenen ekklesiologischen Modelle aufzuzwingen.

Die Weltsituation ist derart, daß das Entstehen und die Entwicklung neuer Kirchen nicht leicht ist. Es ist offensichtlich, daß sie nicht über eine eigene finanzielle Basis, eine eigene intellektuelle Ausbildung, eine eigene Katechese, eine eigene Liturgie, ein eigenes Kirchenrecht und eigenes Personal verfügen. Viele dieser Kirchen sind noch abhängig von Bischöfen, Personal, Finanzen und einer Ausbildung, die allesamt von außen kommen. Der Westen erscheint immer noch als das Zentrum aller Macht und Autorität. Alle Wahrheit scheint aus westlichen Universitäten und auf dem Wege über die westliche Zivilisation zu kommen.

Ungeachtet dessen hat der Same des Evangeliums schon tiefe Wurzeln geschlagen, da das Wort Gottes nun einmal die Kraft hat, sich über unsere eigenen menschlichen Bestrebungen hinweg siegreich durchzusetzen. Dieser Same hat schrittweise mehr und mehr Wurzeln gefaßt, und heute stoßen wir auf die ersten Anfänge eines Aufblühens wirklich neuer Kirchen der Dritten Welt am Rande der Kirchen der Alten Welt.

Aus dem Leiden und dem Elend der Kirchen der Dritten Welt bringt der Geist Gottes heute eine Erneuerung hervor, welche die versklavenden und tötenden Formen der Kirchen der Alten Welt wirklich reinigen, mit neuen Reichtümern und neuem Leben erfüllen kann. Diese evangelisierende Erneuerung kommt nicht aus den großen Universitäten und Machtzentren. Sie entsteht spontan und überall in den Kirchen der Dritten Welt als Antwort des Volkes auf Gottes Wort. Sie entsteht in den vielen Bewegungen von Basisgemeinden und in den vielfältigen Gruppen, die sich um die Diener am Wort scharen, um Gottes Botschaft zu hören und ihr in tätigem Glauben zu entsprechen. Die Gläubigen aus dem Volk werden sich bewußt, daß sie selbst die Kirche sind und daß die Kirche ihre ureigenste Sache ist, weil das Evangelium sich zu allen Zeiten an die Armen wendet und weil in ihrer Antwort auf dieses Evangelium für alle anderen das Gottesreich schon jetzt beginnt. Es gibt jedenfalls in vielen Bereichen der Dritten Welt ein Wiedererwachen des Christentums, der Evangelien und der apostolischen Zeit.

So wie niemand jemals für möglich gehalten hätte, daß aus Galiläa etwas Gutes kommen könnte, so hätte sicherlich auch niemand von den Klugen und Gebildeten im Sinne der «Weisheit dieser Welt» erwartet, daß aus den sogenannten «rückständigen» und «unterentwickelten» Län-

dern und Völkern der Welt etwas von Belang herauskommen würde. Gerade hier aber entdekken wir heute ein neues ekklesiologisches Denken von einer Frische, die bisher völlig unvorstellbar und so nicht zu erwarten gewesen wäre.

So beginnt unter dem Volk der Armen in der heutigen Dritten Welt schon jetzt die Kirche des dritten Jahrtausends Gestalt anzunehmen.

Diese Geburt eines neu heraufkommenden Zeitalters von neuen Kirchen der Dritten Welt bringt manche unerwartete Spannungen in die weltweite Gemeinschaft der Kirchen hinein. Diese Spannungen sind jedoch nicht ungesund oder destruktiv. Im Gegenteil: Sie sind Zeichen von Leben. Wie Robert Morgan in seinem Beitrag aufzeigt, zeigt das Beispiel von Jesus und Paulus, daß der Reichtum, die Kraft und die Attraktivität des Evangeliums eher durch das Vorhandensein theologischer Spannungen als durch ihre Eliminierung deutlich sichtbar werden.

Die Herausgeber dieses Heftes sind jedenfalls davon überzeugt, daß diese Spannungen – weit entfernt davon, sich zerstörerisch auf die grundlegende Katholizität und Einheit der Kirche auszuwirken – das Entstehen neuer und strahlungskräftiger Ausdrucksformen der wirklichen Einheit und Universalität der einen Kirche fördern. Sie sind das kostbarste Geschenk des Geistes Gottes für unsere Zeit. Sie werden der universalen Kirche eine befreiende Reinigung von ihrer auf die westliche Welt fixierten Versklavung bringen.

Diese Reinigung wird zu einer tiefer gegründeten Einheit und zu einer deutlicher sichtbaren Universalität führen. Unsere katholische Einheit kann nicht eine mit Zwang auferlegte Einheit sein, welches nur die Einheit dieser Welt wäre, die nur auf Herrschaft aus ist. Die Einheit des Evangeliums läßt neue Kirchen entstehen, deren jede gekennzeichnet ist durch ihre eigene Sprache, ihr eigenes Erbe, ihre eigene Musik, ihre eigene Kunst, ihre eigene Weisheit, ihre eigene Art der Reflexion und ihre eigenen liturgischen Ausdrucksformen. Es ist der Geist Gottes, der aus all dem in seiner vielfältigen Verschiedenheit konstruktive Elemente einer neuen Menschheit macht. Die Kirche nimmt nichts weg von dem, was Gott im Lauf der Geschichte hat wachsen lassen durch die schöpferische Kraft jedes einzelnen Volkes (Zweites Vatikanum, *Lumen gentium* Nr. 17).

Dies öffnet Menschen für eine neue Universalität menschlicher Gemeinschaft und Anteilnahme, die gegründet ist auf die Erfahrung der für uns alle gemeinsam geltenden Vaterschaft Gottes, aber es zerstört nicht die Originalität und die Eigenart und die einzigartigen vom Geist Gottes geschenkten Gaben der einzelnen Menschen.

Nach einer einführenden Studie und einer ersten Beratung über die verschiedenen Themen, die in diesem Themenkomplex einbeschlossen sind, haben wir uns dafür entschieden, dieses Heft in drei Teile aufzugliedern:

1. die konfliktgeladene Wirklichkeit der Kirchen inmitten der heutigen vielfach zerteilten Welt;

2. einige theologische Einblicke in die historische Entwicklung der Spannungen zwischen Einheit und Pluralismus;

3. einige konkrete Äußerungen der neuen Formen von kirchlichem Leben, die im Entstehen begriffen sind und die eine Herausforderung darstellen für die gegenwärtige kirchliche Ordnung, die immer noch von der Tendenz bestimmt ist, Einheit als Einförmigkeit zu sehen.

Weil die Kirche in der Welt lebt und nicht unabhängig von ihr handeln und nicht einmal denken kann, haben wir an den Anfang unserer Untersuchung (*Teil 1*) François Houtarts Analyse der weltweiten Situationen von Ungleichheit und Unterdrückung aller Art gestellt. Die Situation ist katastrophal! Mit seiner Analyse einiger Dokumente nationaler Bischofskonferenzen weist Kuno Füssel auf, welch verschiedenartige Ekklesiologien sich aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlich-wirtschaftlicher Vorbedingungen entwickeln. Da auch Theologen nicht immer immun sind gegen die Beeinflussung durch solche Vorbedingungen, legt Marie-Dominique Chenu mit aller nötigen Klarheit dar, wie auch sie der Befreiung bedürfen. Er zeigt, inwiefern das Theologietreiben der Dritten Welt weder eine bloße Imitation noch eine Weiterentwicklung ist, sondern vielmehr die Geburt neuer Weisen des Theologietreibens, die zu einer Befreiung aller Theologen überall in der Welt beitragen wird.

Im *zweiten Teil* haben wir uns, um die Problematik zu durchleuchten, der Tradition der Kirche zugewandt. Robert Morgan stellt hier die klare und bündige Aussage des Neuen Testamentes heraus: Einheit, welche die Verschiedenheit respektiert, ist ein christliches Ideal, das nie leicht zu verwirklichen ist, um dessen Verwirklichung aber immer gerungen werden muß. Agnes Cunningham stellt fest, inwiefern gerade die

Suche nach Einheit im wesentlichen die nachapostolischen Kirchen zu einer reicheren Fülle von Verschiedenheit kommen ließ. Dorothy Folliard stellt in ihrem historischen Durchblick dar, wie das Bestreben, den Massen zu helfen, ein Volk zu werden, das Ideal der «Christenheit» entstehen ließ, in der eine Kirche und ein Reich vereinigt waren zu einem gemeinsamen Ganzen. Dieses Modell würde Einförmigkeit als Grundlage von Einheit fordern. Enrique Dussel entwikkelt die Konsequenzen dieser Einheit von Reich und Kirche in einer missionarischen Expansion der Kirche, wie sie im 14. Jahrhundert beginnt. Die Kirche und die Lebensformen Europas werden neuen Völkern einfach aufgezwungen, aber man ließ nicht zu, daß auch neue Kirchen entstanden.

Im *dritten Teil* haben wir schließlich eine Reihe sehr konkreter und hoffnunggebender Zeichen neuen Lebens dargestellt, wie sie in vielen Kirchen in den verschiedensten Teilen der Welt zu beobachten sind. Begonnen haben wir mit dem, was – im buchstäblichen Sinne des Wortes – die eigentliche Grundlage bildet: mit der Erfahrung von Kirchen an der Basis. Der Brasilianer Clodovis Boff stellt die einzigartige Dynamik und Kraft der «Comunidades Ecclesiales de Base» dar. Hier entsteht nicht nur eine neue Ekklesiologie, sondern gleichzeitig ein neuer Begriff des Theologen. Die Basisgemeinden sind die «kollektiven Theologen», wo nicht ein einzelner für irgendeinen anderen Theologie treibt. Der Theologe *per se* ist die glaubende Gemeinde, welche die Bedeutung ihres Glaubens zu klären und zu entwickeln sucht. Dies hebt das Bedürfnis nach Spezialisten nicht auf, aber es siedelt sie inmitten der Leiden, der Kämpfe und der Freuden des Volkes an.

Das fordert neue Maßstäbe für die Beglaubigung und die Glaubwürdigkeit von Theologen. Letzte Kriterien sind nicht mehr akademische Grade, Lehraufträge und Veröffentlichungen, sondern Teilnahme am gemeinsamen Leben und Ringen des Volkes. Wie Gustavo Gutiérrez oft betont hat, kann Theologie nicht mehr als eine Arbeit am Tage getan werden. Sie muß jetzt abends nach der Arbeit als Reflexion auf die Alltagswelt geleistet werden.

Jacques van Nieuwenhove hat herausgearbeitet, welche Aussagen von Puebla für die Gesamtkirche von Bedeutung sind. Die Kirche der Armen ist es, welche die ganze Kirche in Frage stellt. Werden die Kirchen des «Zentrums», die gewöhnt sind, Lehrer zu sein, auch fähig sein, Lernende zu werden? Oder zumindest gleichberechtigte Partner im Dialog? Kardinal Arns von São Paulo in Brasilien beschließt das Heft mit einem herausfordernden und futuristischen Beitrag über die Frage, wie man die – theologisch gesehene – Katholizität der Kirche in eine gesellschaftliche Realität übersetzen kann. Dies wird nicht das Ergebnis der neuen Theorien der Theologen sein, sondern die Frucht des konkreten Lebens aus einer entschiedenen Parteinahme der Kirchen für die Armen. Nur durch die Gemeinschaft in der Liebe wird sich die volle Katholizität der Kirchen in ihrer ganzen Strahlkraft entfalten können.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Kirchen inmitten einer konfliktgeladenen Wirklichkeit

François Houtart

Allgemeine Aspekte der Abhängigkeit und der Unterdrückung

Man muß wohl sagen, daß zu Beginn der Dritten Dekade des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (1980–1990) weder die Bilanz der ersten zwei Jahrzehnte noch die Aussichten des anbrechenden Jahrzehnts sehr ermutigend sind. Fast überall meldet sich eine gewisse Enttäuschung an. Das liegt einerseits an der Tatsache, daß es nicht gelang, den Nord-Süd-Konflikt zu beheben; er hat sich vielmehr noch verschärft[1]. Bei näherem Zusehen ist das alles freilich nicht verwunderlich. Alle Bedingungen fanden sich anscheinend zusammen, um dieses Ergebnis zu zeitigen. Nur gewollt oder ungewollt unzutreffende Untersuchungen konnten zu anderen Schlußfolgerungen führen. Das aber ist für jedes sittliche Urteil von Bedeutung, falls dieses über die bloße Feststellung der Tatsachen hinausgehen will, um die wahren Hintergründe in den Blick zu bekommen.

Vor etwa zwanzig Jahren haben mehrere Bischofsversammlungen Lateinamerikas dramatische soziale Situationen im Nordosten Brasiliens, in Chile und in Kolumbien öffentlich angeprangert. Anfang 1980 veröffentlichte die CEPAL (Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Lateinamerika) Zahlen, die offenbar machten, daß in den genannten Ländern die Landverteilungsstruktur immer dieselbe geblieben ist, daß sich die Zahl der vor dem fünften Lebensjahr sterbenden Kinder (zum Beispiel in Kolumbien und in Argentinien) gewaltig vermehrt hat und daß in Brasilien die Unterernährung die geistige Entwicklung einer großen Anzahl Kinder verzögert. Mit einem Wort: Es besteht keine grundlegende Änderung, ganz im Gegenteil, außer dort, wo besonders repressive politische Regime auftraten. Falls sich die religiösen Stellungnahmen auf diese Situationen beziehen, bleiben sie sich mit wenigen Ausnahmen ziemlich gleich, das heißt, sie sind entweder rein beschreibend oder bloß moralisierend. Sie bieten keine Grundanalyse und auch keine Untersuchung der sozialen Dynamik des Verhältnisses zwischen Unterdrückern und Unterdrückten. Wird man also in zwanzig oder vierzig Jahren vor der gleichen Lage stehen? Wird man dieselben Reden hören? Es könnte allerdings sein, daß unterdessen die revolutionären Kräfte wie in Nicaragua oder Salvador beides radikal verändert haben.

In diesem Beitrag rufen wir zunächst einige Aspekte der wirtschaftlichen Unterdrückung und besonders der technologischen Abhängigkeit in Erinnerung. Anschließend befassen wir uns mit den sozialen und kulturellen Folgen.

I. Die wirtschaftlichen Grundlagen der Unterdrückung

Die traditionellen organisatorischen Mechanismen der wirtschaftlichen Dependenz sind zur Genüge bekannt. Es braucht also nur an einige erinnert zu werden. Vor allem handelt es sich um die Verlagerung der Reichtümer des Südens nach dem Norden. Dies geschieht einerseits durch den Ankauf von Rohstoffen oder landwirtschaftlichen Produkten zu einem Preis, der dem Interesse des Käufers entsprechend festgelegt wurde, anderseits durch den Verkauf von Fertigwaren, deren Kosten bei dem wachsenden Lebensstandard der westlichen Länder ständig steigen. Der Transfer gewisser Fabrikationen in Gebiete mit billigen Arbeitskräften hat in den letzten zwanzig Jahren noch zur Abhängigkeit und Unterdrückung beigetragen, denn der Großteil der Gewinne aus der Produktion floß ins Ausland zurück, während auf der anderen Seite dieser Typ wirtschaftlicher Tätigkeit die Last der Auslandsverschuldung vermehrte und die Inflation beschleunigte. Der Fall Brasilien ist dafür besonders bezeichnend. 1980 betrug die Auslandsverschuldung 7 Milliarden Dollar, indes sich die Inflation auf 96 % belief. Unnötig, darauf hinzuweisen, daß die Löhne nicht im selben Maße stiegen. Was den Produktionstransfer selbst betrifft, so ist er in besonderer Weise Sache übernationaler Unternehmen. Man schätzt, daß schon 1966 ein Drittel aller Fertigprodukte der Länder der Dritten Welt diesen Firmen entstammt[2].

Ein Abschnitt der schon klassisch gewordenen Philosophie, die sich mit der Lösung der durch

die Dritte Welt gestellten Probleme befaßt, nimmt Bezug auf die Entwicklungshilfe. Nun tendiert aber diese Hilfsaktion in ihrer gegenwärtigen Struktur vor allem dahin, das Dependenzphänomen zu verstärken. Nach den aus den beginnenden siebziger Jahren stammenden Zahlen waren mindestens 75 % der bilateralen Hilfe an Käufe im Geberland gebunden, so bei zwei Dritteln der britischen, bei 80 % der japanischen und der bundesdeutschen Entwicklungshilfe; und 93 % der Fonds der Agency for International Development (AID) der Vereinigten Staaten wurden wieder in den USA ausgegeben.

Das schafft überdies eine technologische Abhängigkeit im Bereich des Materials und des Personals, die sehr oft länger dauert als offiziell vorausgesehen und die die Länder der Dritten Welt zu vollkommen unnötigen und sogar ruinösen Ausgaben zwingt. Zwei Beispiele aus Zaire beleuchten diese Lage[3]. Belgien hat die Infrastruktur eines neuen Flughafens in Kisangani, einer mittelgroßen Stadt von 250000 Einwohnern, finanziert. Die Stadt besitzt bereits einen Flugplatz, dessen Startbahn kürzlich vollständig erneuert worden war und die Landung der Boeing 737 und der DC 9 gestattet. Belgien gewährte eine Finanzhilfe von 500 Millionen bfrs (18 Millionen Dollar) unter der Bedingung, daß die Arbeiten einer belgischen Firma übertragen werden. Die neue Startbahn ist die längste in Zentralafrika: 4 km bei 200 m Breite. Luxuriöse Einrichtungen. Als Gegenpart hat Zaire 40 Millionen Dollar für die endgültige Ausführung investiert, eine Summe, die dem gesamten Jahreseinkommen der diesem Verkehr angeschlossenen Gegend entspricht. Ergebnis: die belgischen Firmen haben gute Gewinne eingeschoben, und die Institutionalisierung der Dependenz wurde verstärkt.

Das andere, vom selben Autor zitierte Beispiel ist die «Cité de la Voix du Zaïre». Es handelt sich um einen auf 12 ha im Zentrum von Kinshasa errichteten Gebäudekomplex, der die Rundfunk- und Fernsehstation aufnehmen soll. Eine Gruppe französischer Firmen übernahm den Bau. Der französische Staat hat 65 Millionen FF geliehen sowie eine Entwicklungshilfe von 10 Millionen FF und Kredite in Höhe von 228 Millionen FF gewährt. Zaire mußte aber einen Beitrag von gleicher Höhe leisten, also ungefähr 75 Millionen Dollar. Dazu kommt ein Vertrag, der einen technischen und pädagogischen Unterstützungsplan beinhaltet und Zaire 60 Millionen FF kostet, die Ausgaben für den Kundendienst nicht mitgerechnet. Der Gebäudekomplex war ein Jahr nach seiner Vollendung aus Mangel an Fachpersonal immer noch nicht in Benützung. Die Ankunft von 150 französischen Technikern erlaubt nun endlich eine teilweise Inbetriebsetzung.

Unter den Folgen solcher Art Hilfe wollen wir die Verschuldung von Zaire nennen. Sie beläuft sich auf 3,2 Milliarden Dollar. Vor allem aber muß die Tatsache erwähnt werden, daß das Lebensniveau der Arbeiter in der Stadt aufgrund der Inflation vom Index 100 im Jahre 1960 auf den Index 20 im Jahre 1977 abgesunken ist[4].

Auch die großen internationalen Finanzorgane sind der Öffentlichkeit wenig bekannt. Sie geben sich oft den Anschein, im Rahmen der internationalen Gemeinschaft die wirtschaftliche Entwicklung der Länder der Dritten Welt finanzieren zu müssen. So wurde Pauls VI. Gabe an Lateinamerika nach seiner Reise nach Bogotá über die Interamerikanische Entwicklungsbank an ihren Bestimmungsort geleitet. Nun üben aber Organe wie der Internationale Währungsfonds oder die entsprechenden regionalen Einrichtungen eine Tätigkeit aus, die vor allem dazu bestimmt ist, ein Wirtschaftswachstum kapitalistischen Typs zu fördern, das schließlich das Problem nur noch verschärft. Die großen, von der Weltbank finanzierten Arbeiten etwa auf den Philippinen begünstigen das Fußfassen multinationaler Unternehmen im Land. Das gilt etwa für die Stauwerke zur Erzeugung elektrischer Energie. Bezüglich der Hafenanlagen von Manila (des berühmten Tondo-Viertels) muß festgestellt werden, daß sie das Einlaufen japanischer Schiffe, eben jener Schiffe also, die den Zusammenbruch der einheimischen Fischindustrie beschleunigt haben, erleichtern sollen. Die hauptsächlich von Internationalen Währungsfonds durchgeführte und organisierte internationale Finanzhilfe wurde in Sri Lanka einer Entwertung der Rupie sowie einer Öffnung des Inlandsmarktes für die Einfuhr ausländischer Produkte ausgesetzt, was die Auslandsverschuldung hochtrieb. Die Folge war ein gesteigertes Konsumniveau, zu gleicher Zeit aber auch eine sehr viel größere soziale Ungleichheit als bisher.

Wir wollen einige Auswirkungen der industriellen und dann auch der landwirtschaftlichen Abhängigkeit näher betrachten.

Tatsächlich bleibt die industrielle Dependenz in der Dritten Welt doch ziemlich eingeschränkt.

Das läßt sich mit ein paar Zahlen leicht belegen: Sieben Länder der Dritten Welt vereinen auf sich 70 % der Produktion der Fertigwaren, alle anderen produzieren nur 30 % davon. Es handelt sich unter anderen um Brasilien, Mexiko, Indien, Südkorea und Taiwan; und man weiß auch, welcher Typ von Industrie in den meisten Fällen gemeint ist. Gemäß den Angaben der Weltbank kamen 80,9 % der ausgeführten Endprodukte aus den westlichen, 9,5 % aus den sozialistischen Ländern und ebenfalls 9,5 % aus allen Entwicklungsländern insgesamt. Fügen wir noch hinzu, daß 1960 in den Entwicklungsländern obiger Prozentsatz 5,7 % betrug und im Jahre 1990 nach den voraussichtlichen Schätzungen 15,6 % betragen wird[5]. Unglücklicherweise ist diese prozentuale Zunahme das Ergebnis der Ansiedlung ausländischer Unternehmen.

Nehmen wir ein noch konkreteres Beispiel. Eine Untersuchung aus dem Jahre 1977 zeigt, daß in Argentinien fast 50 % der 150 wichtigsten Industrieunternehmen des Landes durch ausländisches Kapital kontrolliert werden. 54 von 120 sind nämlich ausländische Firmen und arbeiten in den drei Hauptzweigen der Industrieproduktion: Nahrungsmittelindustrie, Metallindustrie und Chemie; sie allein machen 68 % der nationalen Industrieproduktion aus[6].

Im Jahre 1979 erneuerte die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft die Übereinkunft von Lomé, die die Wirtschaftsbeziehungen mit den ACP-Ländern regelte (Afrika, Karibik, Pazifik), also mit 56 ehemaligen Kolonien der Neun. Die «Conféderation Mondial du Travail» organisierte in Genf eine Konferenz über diese Frage[7]. Sie führte zunächst aus, daß die EG an die ACP-Länder mehr verkaufe, als sie von ihnen beziehe. Indessen bleibt die Lieferung von Rohstoffen und Landwirtschaftsprodukten als Wirtschaftsfaktor der ACP Europa gegenüber sehr bedeutend. Die EG verlangte auch Garantien für die privaten Investitionen. Dagegen wurde weder den Arbeitern noch den landeseigenen Lebensmittelkulturen irgendeine Garantie gewährt. Nichts war vorgesehen, um den Austausch zwischen ACP-Ländern zu erleichtern, noch um ihre eigenen Energiequellen auszuschöpfen. Kurz, die CMT zog den Schluß :«Lomé II ist durch den Typ einer erneuten industriellen Entfaltung und einer Öffnung der Märkte gekennzeichnet, und zwar durch und für die marktbeherrschenden Mächte. Das bedeutet genauer gesagt, die Versorgung Europas an Rohstoffen zu sichern, in den ACP-Ländern die Abnahme der Erzeugnisse ‹made in Europe› zu steigern und gewisse unrentable Industriezweige in die Dritte Welt zu verlagern.»[8]

Der industrielle Aufschwung in den Entwicklungsländern ist also zu einem großen Teil auf die Interessen der entwickelten Länder ausgerichtet oder genauer der in jenen Ländern und jenen Gesellschaftsklassen etablierten wirtschaftlichen Kontrollmächte. Freilich kann keine Situation bloß statisch analysiert werden. Eine jede hat ihre eigenen Widersprüche und daher auch ihre eigene, nicht immer gewollte Dynamik. So haben die massiven amerikanischen und japanischen und in ihrer Folge die deutschen, französischen, britischen und italienischen Investitionen in Südkorea letzten Endes eine ortsansässige Arbeiterklasse geschaffen sowie die ersten Anzeichen einer kapitalistischen Bourgeoisie, die zuerst als Zwischenglied fungierte und anschließend ihr eigenes Kapital zusammenscharrte. Die ausländischen Investitionen wurden zunächst durch die niedrigen Löhne und die aufgrund der Militärdiktatur und der amerikanischen Präsenz in gleichem Maße garantierte politische Stabilität angezogen. Unter dem Druck der Arbeiterschaft (und trotz des Verbots der Gewerkschaften) mußten jetzt die Löhne angehoben werden; die ausländischen Unternehmen neigen immer mehr dazu, die Investitionen abzubauen und anderswohin zu verlegen, und man fängt auch an, gewisse koreanische Kapitalien auf einen ähnlichen Weg zu bringen.

Aus allen diesen Gründen nützt solche Art industrieller Beziehungen im wesentlichen den wirtschaftlich entwickelten Gesellschaften. Entsprechend den Zahlen von 1970 hatten die amerikanischen Investitionen in Afrika im Laufe dieses Jahres die Summe von 270 Millionen Dollar erreicht, aber 996 Millionen flossen in die Vereinigten Staaten zurück. Die entsprechenden Zahlen für Asien beliefen sich auf 200 beziehungsweise 2 400 Millionen Dollar. Man schätzt, daß die heimlichen Kapitalrückführungen aus diesem Kontinent mindestens ebenso hoch lagen wie die offiziell angegebenen Summen.

Aber nicht nur die Industrie ist im Spiel. Auch die Landwirtschaft ist in diese Entwicklung hineingezogen. Sie unterliegt um so leichter bedeutenden Spekulationen, als es in gewissen Gebieten an Lebensmitteln fehlt und manche landwirtschaftliche Produkte in Alkohol umgewandelt werden können, der dann zu Treibstoff verarbei-

tet wird. Das aber betrifft im besonderen die Länder der Dritten Welt. Die FAO ist in der Tat der Auffassung, daß das Defizit dieser Länder an Getreide im Jahre 1985 60 bis 100 Millionen Tonnen erreichen wird[9]. Einer der Gründe dafür ist die Ausbreitung der sogenannten Handelskulturen zum Schaden von Nahrungsmittelkulturen, das heißt, die Begünstigung der Produktion für die Ausfuhr zum Nachteil des ortseigenen Konsums. Doch ist das nicht die einzige Gleichgewichtsstörung. Die entwickelten Länder verbrauchen 58,3 kg Düngemittel pro Kopf (Zahlen von 1975), in den unterentwickelten Ländern sind es nur 6,7 kg[10]. Nun stammt aber ein Teil dieser Düngemittel eben aus den Entwicklungsländern. So vermehrt sich mit dem demographischen Anwachsen der Länder der Dritten Welt auch ihre Anfälligkeit. Man muß noch hinzufügen, daß die immer stärker werdende Minderheit von Leuten, die durch das geltende Wirtschaftsmodell begünstigt werden, die Einfuhr abwechslungsreicherer Lebensmittel mächtig ankurbelt, da sich die Bedürfnisse dieser Gesellschaftsklasse nach dem Konsum der aus den westlichen Ländern einströmenden Klassen richtet.

All das verstärkt noch die Abhängigkeit auf dem Gebiet der Ernährung, was sich dann in einer besonders engen Verbindung zu den Vereinigten Staaten zeigt. Tatsächlich bestreiten die USA 45 % der Weltausfuhr an Getreide, 60 % an Futtergetreide, 25 % an Reis und 83 % an Sojabohnen[11]. Die landwirtschaftliche Ausfuhr (1978 27 Milliarden Dollar) beträgt ein Fünftel bis ein Viertel des gesamten amerikanischen Exports[12]. Die gegenwärtige Weltentwicklung tendiert dahin, den Vereinigten Staaten eine vermehrte Monopolstellung einzuräumen und die Nahrungsmittelversorgung als ein Machtmittel einzusetzen, mit einer doppelten Aufgabe. Zunächst auf dem Gebiet des Handels: «Die großen Märkte der Zukunft», so erklärte Senator McGovern, «liegen gerade in jenen Regionen, in denen weite Teile der Bevölkerung mittels des ‹Food for Peace› lernen, amerikanische Nahrungsmittel zu verzehren. Denen wir heute helfen, die werden morgen unsere Kunden sein.»[13] Die zweite Funktion ist politischer Art. Das soeben genannte Programm (PL 480) lieferte nämlich an Chile nach dem Staatsstreich von 1973 Lebensmittel im Wert von 57,7 Millionen Dollar, während im gleichen Jahr die Gesamtheit der übrigen lateinamerikanischen Länder nur eine Unterstützung von 9 Millionen Dollar erhielt[14].

Es ist natürlich nicht schwer zu begreifen, welche wirtschaftlichen, ja auch politischen und zuweilen sogar militärischen Folgen diese Art der Beherrschung mit sich bringt. Es gibt freilich auch noch andere Aspekte, die eine ganz besondere Beachtung verdienen. Der erste von ihnen liegt noch einmal auf dem Gebiet der Wirtschaft, nämlich die technologische Dependenz.

In der Tat war die westliche Technologie in Länder eingeführt worden, die sie nicht hervorgebracht hatten. Das wäre an sich kein Übel, würden nicht zwei fundamentale Eigenschaften diese Einführung belasten: einerseits das unerschütterliche Bewußtsein der Überlegenheit und andererseits die Polarisierung auf den Handel. Die erstgenannte Eigenschaft zieht im allgemeinen ganz einfach die Zerstörung der alten Technologien nach sich, die in einem harmonischeren Fortschritt hätten integriert werden können, wie es in China oder in Vietnam im Bereich der Medizin zum Beispiel geschehen ist. Aber das ist nicht alles. Die technisch-wirtschaftliche Logik – um nicht zu sagen Logistik – ist auch eine Art von Ideologie, die eine Weltanschauung aus sich hervortreibt, eine Weise, den Lebensraum zu besetzen, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verstehen, die zur Hand liegenden Rohstoffe auszunützen usw. Die «Missionare» der Technologie sind sich jedoch nicht immer dieser Dinge bewußt und leiten Mechanismen in die Wege, die ohne jeden Übergang und ohne soziale Anpassung bestehende Lebensweisen und kulturelle Werte vernichten[15].

Die zweite Eigenschaft ist noch schwerwiegender. Die Technologie wird nicht in einen leeren Raum übertragen. Und während sich das technologische Niveau hebt, nimmt auch die Abhängigkeit von ihren Quellen zu. Es kommt zu einem Teufelskreis, denn ein technologischer Beitrag ruft oft einen anderen auf den Plan. Übrigens wird der technologische Markt durch das Patentmonopol vollständig abgedichtet. Und es ist bezeichnend, daß auf der 1979 von den Vereinten Nationen in Wien organisierten Konferenz (Konferenz der UNO für die Wissenschaft und die Technik im Dienst der Entwicklung) von den entwickelten Ländern nicht das geringste Zugeständnis gemacht wurde, obwohl die Entwicklungsländer darum baten. Mehr und mehr haben die übernationalen Unternehmen die technologische Kontrolle in der Hand. Auf diese Weise kommt zu den direkten Handelsbeziehungen ein neues Element hinzu, das die Entwick-

lungsländer noch mehr in Abhängigkeit bringt. Auch die Einführung dessen, was man heute «angepaßte Technologie» nennt – ein im Grunde guter Einfall –, entgeht dem nicht völlig.

Dazu kommt, daß die Techniken gewisse Organisationsformen hervorbringen, ebenso wie auch die Schaffung neuer Aufgaben. So zeigte etwa die Weltbank in einer 1974 veröffentlichten Untersuchung, daß man in Nigeria durch die Aufbereitung von Palmöl die Einkommen der Bauern um 50 % heben und die Investitionskosten um 70 % senken konnte, dies in bezug auf einen nach westlichem Muster zentralisierten Entwicklungsplan[16]. Was die Aufgabenvermehrung betrifft, so läuft sie auf die Einrichtung einer Gruppe von Technokraten hinaus, die oft wenig für die sozialen und politischen Dimensionen ihrer Arbeit übrighaben. Im Austausch der sozialistischen Länder untereinander ist man Zeuge ähnlicher Erscheinungen, vor allem, was die kulturellen Belange der Technologie angeht; das zieht dann zuweilen recht charakteristische Dependenzen wie auch Verschwendung und Unangepaßtheit nach sich. Doch sind die Handelsbeziehungen, wenn auch nicht vollkommen abwesend, nicht das einzige und letzte Regulationsprinzip, genauso wie in den kapitalistischen Ländern.

II. Die sozialen Folgen der beschriebenen Wirtschaftsorganisation

Wir haben schon auf mehrere soziale Folgen angespielt, möchten aber auf zwei von ihnen besonders hinweisen. Die erste ist der nicht durchgeplante und also übergangslose Zusammenbruch der überlieferten Strukturen. Zunächst muß man sagen, daß die kleinen örtlichen Industriebetriebe oft durch die Konkurrenz erdrückt werden. So hat zum Beispiel in Kenia der Einbruch der multinationalen Seifenfirmen ortsansässige Herstellungsbetriebe, die zahlreiche, aber technisch wenig ausgebildete Arbeitskräfte beschäftigten, in den Bankrott getrieben[17]. Die Wirkungen auf dem Gebiet der Nahrungsmittelindustrie durch die Einführung industrieller Kulturen sind oft verheerend. Das ist etwa in mehreren lateinamerikanischen Ländern der Fall. So bewirkten in Mexiko fremde Gesellschaften, die diese Art von Kulturen in einst von Indianern oder Mestizen bebauten Gegenden anpflanzten, eine Verminderung der Maisproduktion, des traditionellen mexikanischen Nahrungsmittels also. Jährlich nehmen die Getreideeinfuhren aus den USA zu, aber die Bauern verdienen nicht genug, um dieses Getreide zu kaufen. Ihre Unterernährung wird immer kritischer, während doch das landwirtschaftliche Einkommen wächst. Als sich das amerikanische Unternehmen *Carnation* im Bezirk von Arequipa festsetzte, brachte es die kleinindustrielle Butter- und Käseherstellung zum Erliegen. Auf diese Weise verschwand ein volkseigener Verbrauch zum Vorteil der Ernährung wohlhabender städtischer Bevölkerungsschichten[18]. Dieselbe Erscheinung wurde oftmals im Falle des Nestlé-Unternehmens hervorgehoben.

Immer noch auf dem gleichen Gebiet ist man auch Zeuge einer Verminderung der Arbeitsplätze statt deren Vermehrung. Die «grüne Revolution» hat in Indien gewaltige Einbußen nach sich gezogen. Man schätzt, daß innerhalb von zehn Jahren zwei Drittel der Frauen von der landwirtschaftlichen Produktion ausgeschlossen wurden, also 9 Millionen von 27 Millionen Frauen. Die Zahl der Bauern ohne Landbesitz hat sich fast verdoppelt. Ähnliche Erscheinungen werden aus Lateinamerika gemeldet. 1972 gingen schätzungsweise mehr als 2 Millionen landwirtschaftliche Arbeitsplätze verloren. Was diese Lage besonders bedrohlich gestaltet, das ist die Tatsache, daß auf dem industriellen Sektor keine neuen Arbeitsplätze geschaffen wurden. Im Gegensatz zu dem, was man manchmal denkt – und vor allem zu dem, was sich die örtlichen Regierungen zur Rechtfertigung ausmalen –, stellen die übernationalen Investitionen nur wenige neue Arbeitsplätze bereit. Man überträgt nur eine zwar vereinfachte, aber mechanisierte Produktionsweise. Das hat den Vorteil, keine zu bedeutende und rasch aufsteigende Arbeiterklasse aufkommen zu lassen. Verbunden mit politischen Regierungsformen, die die sozialen und politischen Rechte einschränken, erlaubt die Wirtschaftspolitik eine rasche Vermehrung des Kapitals, was in der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus angesichts der Konzentration auf Weltebene einerseits und der relativen Verminderung der Kapitalanhäufungsquoten in bestimmten Bereichen des Kapitalismus der «Metropolen» andererseits notwendig ist. Die Arbeiterklasse der Dritten Welt zahlt also ganz offensichtlich die Kosten. Nicht zu vergessen ist die Tatsache, daß mindestens ein Teil der Arbeitslosigkeit in den europäischen Ländern und in Nordamerika ebenfalls verursacht ist durch den

Produktionstransfer in Gebiete mit niedrigen Arbeitslöhnen.

Man muß übrigens hinzufügen, daß der Druck auf die Reallöhne in der Dritten Welt von bedeutendem Gewicht ist. Wir haben schon auf die Lage in Zaire hingewiesen: doch gilt das ziemlich allgemein. In Indien zum Beispiel sank zwischen 1961 und 1977 der Reallohn eines Arbeiters in der verarbeitenden Industrie um ein Drittel[19]; dabei dürfen wir nicht vergessen, daß mehr als 40 % der (vor allem ländlichen) Gesamtbevölkerung unterhalb der «Armutgrenze» lebt (das heißt unterhalb des Lebensminimums) und daß die unteren 20 % dieser Bevölkerungsschicht seit der Unabhängigkeit in eine immer schlimmere Lage absinken. In der Industrie von São Paulo in Brasilien verursachte die Inflation einen Sturz der Reallöhne um 50 % gerade zu der Zeit, als man noch vom «brasilianischen Wirtschaftswunder» sprach.

Die zweite soziale Folgeerscheinung ist das Entstehen einer sozialen Klasse, die sich der Möglichkeit erfreut, dank ihrer Stellung in einer Ökonomie der Dependenz zu konsumieren – oder sogar dank ihrer Stellung in einer örtlich in Ausbreitung begriffenen kapitalistischen Wirtschaft (Indien, Korea, Südafrika, Brasilien, Mexiko), wie auch im Staats- oder Privatdienst. Der Abstand zu den Volksklassen nimmt ständig zu. So stieg in Brasilien zwischen 1960 und 1970 gemäß den offiziellen Statistiken der Anteil der oberen fünf Prozent der Bevölkerung am Nationaleinkommen von 27 % auf 35 % (private statistische Quellen sprechen von 46 %)[20]. Diesem Modellfall begegnet man überall, von Thailand bis zu den Philippinen, von Salvador bis nach Chile, von Zaire bis Kenia – überall dort, wo das kapitalistische System in die Wege geleitet ist.

III. Die kulturellen Folgen der Abhängigkeit

Zahlreiche kulturelle Auswirkungen wurden schon oben angemerkt; etwa das Aufdrängen einer Technologie, die sich dann unter anderem auf das Schulsystem auswirkt. In sehr vielen Ländern war und bleibt der Unterricht sehr oft dem Unterrichtswesen der Hauptstadt aus der Kolonialzeit verpflichtet. Man bildet die Jugend, vor allem in den Oberschulen, entsprechend ihrem Verlangen, vom Land in die Stadt umzusiedeln und sich ja nicht an eine Handarbeit zu binden. Die Suche nach Arbeitsplätzen im Tertiärbereich hat Vorrang. Wenn da ein Land wie Tansania versucht, sein Erziehungssystem umzuwandeln, um es einem fortschrittlichen sozialistischen, auf die ländlichen Gebiete konzentrierten Entwicklungsmodell anzupassen, dann begegnet es recht heftigem Widerstand – vor allem von seiten der Kirchen, die in diesem Erziehungsbereich hohe verantwortliche Posten innehaben. In den meisten lateinamerikanischen Ländern herrscht fast vollständiger Mangel an technischem Unterricht, der den Bedürfnissen des Landes angepaßt wäre; die geringe Anzahl ausgebildeter Techniker wird von den ausländischen Firmen völlig vereinnahmt.

Wir müssen noch hinzufügen, daß die Politik der von den westlichen Ländern gewährten Studienstipendien ganz deutlich dahin zielt, die wirtschaftliche Abhängigkeit mittels der Ausbildung zu verstärken. Es fällt auf, daß die Stipendien für das Studium der Geisteswissenschaften ganz bedeutend vermindert, in gewissen Ländern sogar völlig unterdrückt wurden, weil man sie für unnütz, wenn nicht gar für gefährlich hielt. Die weitaus größte Mehrheit derer, die im Ausland studiert haben, kommt mit einem «Paß» zurück, der es ihr erlaubt, sich in der privilegierten Minderheit festzusetzen, übrigens einzig und allein von dem Interesse bewegt, das etablierte Modell am Leben zu erhalten. Es gibt wenige, die sich mit den ihnen unterstellten Gesellschaftsschichten zusammentun und für deren Gleichstellung kämpfen. In den sozialistischen Ländern ist das allgemeinverpflichtende Unterrichtssystem zunächst demokratisiert und auf die gesamte Bevölkerung ausgedehnt worden. Oft wurde ihm die Handarbeit als ebenbürtige Betätigung beigegeben (Kuba, Vietnam, Tansania). Dagegen sind in den entwickelten sozialistischen Ländern die Studienstipendien zahlreich; die Bemühungen um Anpassung an die Lage in den sozialistischen Entwicklungsländern lassen aber oft zu wünschen übrig, und dies sowohl auf dem Gebiet der Technologie als auf dem der Geisteswissenschaften. Das verursacht sehr ernst zu nehmende Verschiebungen; doch sind sie langfristig gesehen weniger schwerwiegend, denn diese Länder erfreuen sich, auch wenn sie unterentwickelt sind, einer besseren Beherrschung der Mechanismen ihres wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Wachstums.

Die kulturelle Abhängigkeit drückt sich auch auf dem Gebiet der Massenmedien aus, im Bereich der Presse, des Rundfunks und des Fernsehens. Man denke etwa an das Monopol der vier

oder fünf großen internationalen Presseagenturen (AFP, Reuter, UPI usw.). Einschneidender aber ist vom kulturellen Standpunkt aus gesehen die unmittelbare Beherrschung der landeseigenen Rundfunk- und Fernsehstationen. Wir haben auf den Fall Zaire hingewiesen; es gibt aber sehr viele andere Beispiele. In Mexiko ist fast das gesamte Fernsehprogramm dem amerikanischen Fernsehen entnommen; dasselbe kann man in ganz Lateinamerika beobachten. In Sri Lanka wurden zwischen 1979 und 1980 60 000 Fernsehapparate zum Preis von 1 600 bis 3 200 Dollar verkauft, während doch das jährliche Durchschnittseinkommen der Bevölkerung kaum 200 Dollar beträgt. Bald werden Fernsehapparate in den Schulen und Gemeindezentren aufgestellt. Aber 99% der Programme sind (mit Ausnahme der Lokalnachrichten) importiert, und die Reklame preist fast ausschließlich ausländische Waren an[21]. Man kann sich leicht vorstellen, welche Wertmodelle da übermittelt werden und welchen Einfluß dies auf das Verhalten der Bevölkerung haben kann.

Will man sich von der allgemeinen Auswirkung einer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Beherrschung ein Bild machen, ist es gut, sich an einen extremen Fall zu erinnern: an Saigon. Der Zerfall, besonders im kulturellen und moralischen Bereich, war derart gründlich, daß es Jahre, wenn nicht eine ganze Generation brauchen wird, um den Lauf der Dinge zum Besseren zu wenden.

Schluß

Der wirtschaftliche, politische und kulturelle Bereich sind Bestandteile einer einzigen Wirklichkeit. Man kann diese verschiedenen Aspekte der Realität nicht voneinander trennen. Eine wahre Entwicklung geschieht nur, wenn die gesamte Bevölkerung daran teilnehmen kann und wenn diese Teilnahme sozial und kulturell aktiv ist. Die Marktwirtschaft behaftet diesen Mechanismus mit einem grundlegenden Fehler, denn sie gründet mit ihren Zielen auf einer widerspruchsvollen Basis: Kapitalvermehrung, technische Wirksamkeit im Blick auf Profit, Aufrechterhaltung der Beherrschung des Rohstoffmarktes und der Endproduktion, kultureller Einfluß, politische Kontrolle. Ganz abgesehen davon, daß diese Wirtschaftsform unfähig ist, die Entwicklungsprobleme der Dritten Welt zu lösen – man schätzte 1972, daß Indien 200 Jahre brauche, um die Vereinigten Staaten einzuholen, Uganda, Malaysia und Peru 400 und Pakistan 1750 Jahre –, so ist diese Wirtschaftsstruktur geradewegs von zerstörender Wirkung auf die fundamentalen Entwicklungsabläufe. Der ganze Vorgang kann sozial als ein ungeheurer Klassenkampf auf Weltebene bezeichnet werden. Will man wirksam ein christliches Wort zu dieser Lage sagen, so geht es zuerst darum, sie realistisch zu analysieren. In dem Maße, wie die Kirchen das nicht tun, werden sie selbst objektiv zu Komplizen, trotz der in ihrem eigenen Schoß entwickelten Reichtümer an Hochherzigkeit und gutem Willen. Hier zeigt sich mit schrecklicher Klarheit die dramatische Unangepaßtheit der «Soziallehre der Kirche», die die Aufhebung der Ungerechtigkeiten in einer Zusammenarbeit aller Klassen am Gemeinwohl sieht, ohne daß die Bedingungen geschaffen werden, die die von uns beschriebenen Mechanismen der Beherrschung aus der menschlichen Gesellschaft entfernen.

[1] Während des ersten Jahrzehnts wuchs in den Entwicklungsländern das Einkommen pro Kopf um 40 Dollar, das der industrialisierten Länder aber um 650 Dollar (J. Omo-Fadaka, zitiert bei G. Amin, Dependent Development: Alternatives II, 1976, 381).

[2] Ebd. 386.

[3] B. Verhaegen, Zaïre: Les chaînons de la dépendence: Dialogue (Ruanda) 68 (Mai-Juni 1978) 19–20.

[4] Ebd. 21f.

[5] Bericht der Weltbank, zitiert in: Faim-Développement, Dossier 79–12 (Dezember 1979) 16.

[6] La Prensa Economica (Buenos-Aires), zitiert in: ALAI (Agence Latino-américaine d'Information – Kanada) 27 (29. Sept. 1977) 142.

[7] Die CMT ist die ehemalige Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens.

[8] CMT, Flash spécial 116 (25. Okt. 1979).

[9] Susan George, Le Tiers-Monde face à ses riches clients: Le Monde Diplomatique (März 1979).

[10] Sophie Bessis, L'arme alimentaire (Maspero, Paris 1979) 44.

[11] USDA-FAS, zitiert in: Faim-Développement, Dossier 80-3, 11.

[12] Ebd. 13.

[13] George McGovern, War against Want (Walker and C°, New York 1964) 25.

[14] Chile-America 35–36 (Sept.-Okt. 1977) 42.

[15] G. Fourez, Transfert de technologie et développement

du Tiers-Monde: La Revue Nouvelle LXX, Nr. 7–8 (1979) 73–82.

[16] Faim-Développement, Dossier 79–12, 18.

[17] Susan George, zitiert in: Faim-Développement, aaO. 17.

[18] AaO., Dossier 80–3, 10.

[19] AaO., Dossier 79–12, 16.

[20] Ward Morehouse, Science, technology, autonomy and dependence: a framework for international debate: Alternatives IV (1978–1979) 389.

[21] Vamida Tarzie Vittachi, Newsweek (14. Juli 1980).

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 jüngsten Datums Eglise et Révolution (in Zusammenarbeit mit A. Rousseau, 1971) und Religion and Ideology in Sri Lanka (Hansa, 1974). Anschrifft: SORE, Bâtiment S.H. 2,1, Place Montesquieu, B–1348 Louvain-la-Neuve, Belgien.

Kuno Füssel

Die Bedingtheit der Kirche durch die sozioökonomische Situation

1. Der theoretische Rahmen

1.1. Nimmt man mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Geschichtlichkeit und Weltverflochtenheit der Kirche[1] ernst, so bedeutet dies in einer analytischen Sprache formuliert: Struktur, Merkmale und Artikulationsweise der Kirche sind geformt, begrenzt und ausgerichtet durch die jeweilige in einer Gesellschaft vorherrschende Produktionsweise. Unter Produktionsweise verstehen wir dabei im Anschluß an L. Althusser[2] den zugleich durch die relative Autonomie und die komplexe Einheit seiner Elemente definierten gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß, wobei letzten Endes die ökonomische Instanz die determinierende Rolle spielt, d. h. daß das Ökonomische den Punkt bestimmt, an dem die anderen Instanzen Politik und Ideologie die Grenze ihrer eigenständigen Praktiken und Funktionen finden.

Auch wenn nach dem Selbstverständnis der Kirche ihr Zweck (die Menschen zum ewigen Heil zu führen) nicht ein unmittelbar gesellschaftlicher ist und ihre Aktionsformen nicht direkt aus den sozioökonomischen Verhältnissen abgeleitet werden können, auch wenn es eine legitime Differenz zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche gibt, so bleibt sie doch aufgrund ihrer notwendigen gesellschaftlichen Verfaßtheit und durch die Klassenzugehörigkeit ihrer Mitglieder determiniert durch die Antagonismen der Produktionsweise und die durch sie erzeugten asymmetrischen sozialen Beziehungen und Konflikte zwischen Herrschenden und Beherrschten. Die Klassenspaltung macht auch vor der Kirche nicht halt, und der kirchliche Apparat nimmt daher – bewußt oder unbewußt – immer auch Funktionen in den Klassenkämpfen wahr, wobei die Kirche geschichtlich sowohl als herrschaftssichernde wie als subversive und systemüberwindende Kraft aufgetreten ist.

Geht man mit F. Engels[3] von einer relativen Eigengesetzlichkeit des Überbaus und von einer Einflußnahme seinerseits auf die Basis aus, dann kann nicht jede ideologisch-religiöse Konfiguration auch als direkter Ausdruck von sozio-ökonomischen Konjunkturen gedeutet werden. Im Falle der Kirche findet stets eine komplizierte Wechselwirkung zwischen spezifischen Veränderungsprozessen in ihr selbst und den Veränderungsprozessen in den anderen Überbauinstitutionen und der Basis der Gesellschaft statt.

Hypothese 1: Gerade weil die Kirche Elemente (Riten, Ämter, Dogmen) aus den verschiedensten Gesellschaftsformationen in sich aufgenommen hat, behält sie immer eine relative Autonomie gegenüber den anderen gesellschaftlichen Instanzen und steht zu ihnen in einem ambivalenten, ungleichzeitigen Verhältnis, wobei das Ziel ihrer eigenen (erweiterten) Reproduktion absoluten Vorrang hat.

1.2. Das Leben der Kirche vollzieht sich auf a) der Ebene der Bedürfnisse und Praktiken, b) der Ebene des institutionellen Apparates, c) der Ebene des Deutungssystems, der Werte, der ideellen Beziehungen.

Hypothese 2: Die Kirche ist demnach ein strukturiertes Ganzes von Akteuren, Praktiken, Regeln, Dogmen und Diskursen, wobei jedoch die ideologische Ebene dominant ist. Auch das Streben des klerikalen Apparates nach Besitz, Macht und Wissen steht im Dienste dieser ideologischen Funktionen und ist nicht, wie so oft in revolutionären Analysen behauptet wird, Selbstzweck.

Unter Ideologie im allgemeinen verstehen wir ein für alle historischen Gesellschaftsformationen konstitutives System von Handlungsanweisungen und Erklärungen. Die Ideologie existiert nicht nur im Kopf des einzelnen, sondern hat auch materielle Existenz, insofern die Ideen, an die das Subjekt glaubt, «materielle Handlungen sind, die sich einfügen in materielle Praktiken, welche durch materielle Rituale geregelt werden. Diese Rituale werden ihrerseits bestimmt durch den materiellen ideologischen Apparat, von dem die Ideen des betreffenden Subjekts abhängen»[4]. Die ideologische Ebene ist insofern in der kirchlichen Institution dominant, als sie das Funktionieren insbesondere des kleriko-politischen Apparates mit seinen Funktionsträgern (Bischöfe und Priester) durch die Herstellung ideeller Beziehungen der Akteure zu Gott/Jesus Christus ermöglicht und begründet und dabei diese Akteure als Gläubige erst konstituiert und zur Zustimmung in allen entscheidenden Fragen verpflichtet.

1.3. Dies erklärt, warum zu allen Zeiten die herrschenden Klassen und die Staatsmacht ein starkes Interesse an einer Indienstnahme der Kirche zur Festigung oder Erweiterung ihrer Macht gezeigt haben.

Hypothese 3: Weil die Kirche die Gesellschaft als unter der Leitung allgemeiner Prinzipien und Begriffe stehend begreift und daher diese in den Mitgliedern der Gesellschaft als Handlungsnormen zu verankern sucht, räumt man ihr eine besondere ideologische Kompetenz ein: sie wirkt um so herrschaftssichernder, als sie kein direktes Klasseninteresse zu erkennen gibt, sondern allgemeingültige Prinzipien zu vertreten scheint, womit sich die sozialen Gegensätze in den Kampf zwischen solchen Prinzipien transformieren lassen.

Die Kirche wäre gut beraten, wenn sie daher die ihr von vielen Seiten zuerkannte, weil meist folgenlose Zuständigkeit für das Grundsätzliche kritisch hinterfragen würde. Aber auch wenn die Kirche der Gefahr dieser Indienstnahme erfolgreich zu widerstehen vermag, ist sie noch nicht der anderen Gefahr entronnen, indirekt die asymmetrische Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem eigenen Innern zu reproduzieren, weil sie sich als Konkurrenzinstanz zum Block an der Macht begreift und daher die religiöse Produktion, die Zirkulation der symbolischen Produkte (Gewänder, Riten, Vorschriften, Texte) und ihre Konsumtion durch die Gläubigen an dessen Strategien ausrichtet.

Der Kirche kommt jedoch nicht selbstverständlich eine dem Block an der Macht dienende oder analoge Funktion zu, vielmehr müßte sie aufgrund ihres Ursprungs in der messianischen Praxis Jesu[5] eher subversiv wirken. Dies setzt aber einen zugleich epistemologischen wie politischen Bruch mit den Maßstäben der Herrschenden voraus. Hier liegt die Funktion des Theologen als «organischen Intellektuellen»[6] zwischen Basis und Überbau, der nicht nur die «Kultur des Schweigens» der Unterdrückten durchbrechen hilft, sondern ihrer Position im Klassenkampf auch eine theoretische Stimme verleiht.

1.4. Welche Position die Kirche im ideologischen Klassenkampf einnimmt und wie der soziale Kontext ihre Haltung prägt, läßt sich exemplarisch an der offiziellen Textproduktion, insbesondere den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, erkennen.

Hypothese 4: Die Textproduktion ist die einflußreichste Form ideologischer Praxis. Die Texte wirken nicht nur aufgrund ihres ideellen Bedeutungsgehaltes auf das Bewußtsein, sondern auch aufgrund ihrer Eigenschaft als materielles Zeichensystem auf das vorbewußte Verhalten. Der Text ist somit selber ein Ort des sozialen Zusammenhangs und des direkten Eingriffs in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Dies erklärt die Wirksamkeit von Texten und

ihre Rolle bei der Reproduktion der Produktionsverhältnisse durch die kulturellen Apparate Familie, Schule, Kirche und Medien.

2. Analyse zweier kirchlicher Dokumente

2.1. Ein Dokument aus der Kirche der Bundesrepublik Deutschland

2.1.1. Nach dem 2. Weltkrieg gelang es dem deutschen Katholizismus, sich über die CDU/CSU und den Bischöfen hörige Laiengremien mit Hilfe einer marktwirtschaftlich angepaßten katholischen Soziallehre und einem ins Metaphysische verlängerten Antisozialismus politischen Einfluß zu verschaffen und sich als gesellschaftliche Ordnungsmacht zu etablieren. Mit dem 1966 sich ankündigenden Regierungsmachtwechsel sah die Kirche daher auch ihre eigene gesellschaftspolitische Stellung gefährdet. Im Jahre 1972, nachdem die sozialliberale Regierung drei Jahre im Amt war, wurde eine «Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik» veröffentlicht[7].

Ausgehend davon, daß sie eine «Verantwortung für das allgemeine Wohl» haben, sprechen die Bischöfe in der Präambel ihre Besorgnis über die «immer mehr um sich greifende Zerrüttung der menschlichen Grundwerte» aus, wobei sie sich mit «zahlreichen Kräften der Erneuerung ... in unserem Volk» in Einklang wähnen. In einem ersten Teil kennzeichnen sie «die moderne Gesellschaft» durch den Widerspruch zwischen persönlicher Freiheit und staatlicher Bevormundung, werfen dem Staat fahrlässigen Abbau sittlicher Werte vor und beschwören die Gefahr einer «sozialen Utopien» verfallenen «Gefälligkeitsdemokratie» herauf. Daß es jedoch letztlich gar nicht um eine bestimmte Staatskonzeption[8], sondern um die Ausübung der Staatsmacht durch die Parteien der sozialliberalen Koalition geht, wird spätestens an der Stelle deutlich, wo das Bekenntnis zu den sittlichen Grundwerten in unverhohlene Trauer über das Ende der Adenauer-Ära umschlägt: «Noch in den fünfziger Jahren wurde die Übereinstimmung der entscheidenden Rechtsnormen mit dem Sittengesetz als selbstverständlich vorausgesetzt. Heute ist das nicht mehr der Fall», d. h. die sozialliberale Koalition fördert den sittlichen Verfall. Zielstrebig wird daher auch im zweiten Teil, wo «einige Entwicklungen» aufgezeigt werden sollen, als erstes an die Diskussion um die strafrechtliche Verfolgung der Schwangerschaftsunterbrechung erinnert. Die Bischöfe versuchen den Eindruck zu erwekken, daß durch den alten § 218 ungeborenes Leben besser geschützt worden sei als durch den reformierten Paragraphen. Hunderttausende von Abtreibungen aus den vorausgegangenen Jahrzehnten beweisen jedoch das genaue Gegenteil. Von der Zunahme der Gewaltkriminalität und des Terrorismus wird eine direkte Linie gezogen zum «politischen Extremismus» und zu den «Verfechtern ... radikaler Ideologien, die Schlüsselpositionen in unserer Gesellschaft bereits erobert haben und im Bildungswesen, in den Kommunikationsmedien, in der Politik ihren Terror ausüben». Die Bischöfe glauben sich durch «den erklärten Willen der großen Mehrheit unseres Volkes» (d. h. der CDU-Wähler, da die CDU die zahlenmäßig stärkste Partei ist!) legitimiert, hier nach Einhalt gebietenden Maßnahmen zu rufen. Nicht überall trauen sie also der Freiheit des Einzelnen, und nicht immer ist die ansonsten vertretene Eigenverantwortung das Gegebene.

Diese verklausulierte Argumentation für eine bestimmte Partei wird auf der Ebene der Familienpolitik fortgesetzt, «die wachsende Familien- und Kinderfeindlichkeit» beklagt, ohne ihre tieferen Ursachen in der kapitalistischen Produktionsweise auch nur andeutungsweise zu erwähnen. In einem Appell an die «Verantwortlichen im öffentlichen Leben» werden diese im dritten Teil aufgefordert, «alles zu tun, damit die Bürger frei und selbstverantwortlich bleiben und nicht zum Gegenstand staatlicher Versorgung und Planung entmündigt werden». Daß sie nicht kirchliche Sonderinteressen, sondern das Allgemeininteresse vertreten und daher für sich absolute Glaubwürdigkeit beanspruchen können, versuchen die Bischöfe dann im vierten und letzten Teil, wo sie sich noch einmal an alle wenden, zu unterstreichen.

2.1.2. Statt jedoch wirkliche Gesellschaftsanalyse zu betreiben, kombinieren die Bischöfe zweckdienliche Trendmeldungen mit einer nicht näher gekennzeichneten und in appellativer Sprache beschworenen Sittlichkeit als höchster Norm. Zustimmung zu den vorgetragenen Auffassungen wird nicht über nachprüfbare Begründungen, sondern über vorgeschobene Allgemeininteressen sowie die unterschwellige Angst vor dem Chaos zu erzielen gesucht. Was

aber steht der bürgerlichen Ideologie und ihrem Einsatz im Klassenkampf von oben näher als eine solche Vorgehensweise?

Zur Logik der institutionalisierten Ideologien in einer bürgerlichen Klassengesellschaft gehört es, sich formell als allgemeingültig zu rechtfertigen, so daß sich ihrem Anspruch niemand ohne schlechtes Gewissen entziehen kann. Die Durchsetzung der bürgerlichen Klasseninteressen in der Gestalt allgemeiner Normen muß notwendig die Form einer Ableitung konkreter Handlungsregeln aus obersten und unantastbaren Prinzipien annehmen. Die Legitimität der herrschenden Produktionsverhältnisse (d. h. letztlich der Eigentumsverhältnisse) läßt sich dann durch ihre Angemessenheit in bezug auf bestimmte Grundideen und «heilige Grundwerte» begründen. Die katholische Soziallehre ist besonders gut in der Lage, die von der bürgerlichen Ideologie benötigte Überhöhung ins Prinzipielle durchzuführen. Sie hält hierzu nicht nur die einschlägigen Prinzipien wie Personalität, Solidarität, Subsidiarität bereit, sondern kann die gewünschte Überhöhung sogar bis ins Transzendente hinein verlängern, so daß aus politischen Verteilungskämpfen buchstäblich Religionskämpfe und aus linken Systemveränderern zusätzlich Atheisten und Gottesfeinde werden.

Den deutschen Bischöfen kann man allerdings nicht vorwerfen, die Staatsmacht als solche ohne Vorbehalt zu unterstützen. Trotzdem sind sie weit entfernt davon, sich basisdemokratisch zu orientieren, denn es geht ihnen nur um eine Umgruppierung des Blocks an der Macht sowie um damit verbundene Besitzstandswahrung und Einflußsicherung. Ihre populistische Berufung auf die Mehrheit des Volkes würde da verstummen, wo diese Mehrheit sozialistisch und nicht christdemokratisch wählen würde.

2.2. Ein Dokument aus der Kirche Nicaraguas

2.2.1. Unter dem Titel «Christliches Engagement für ein neues Nicaragua» veröffentlichten die Bischöfe von Nicaragua nach der Befreiung des Landes aus den Krallen des Diktators Somoza am 17. November 1979 einen Hirtenbrief[9], der an die Priester, Ordensleute, Basisgemeinden, Verkünder des Wortes und an alle Menschen guten Willens gerichtet ist. Die Bischöfe beginnen nicht mit Belehrungen, sondern mit dem, was sie aus dem revolutionären Prozeß gelernt haben:

«Wir haben erkannt, daß unser Volk in den Jahren des Leids und der sozialen Marginalisation die notwendige Erfahrung gesammelt hat, um sie jetzt in einer umfassenden und tiefgreifend befreienden Aktion einzusetzen. Unser Volk hat in einem heroischen Kampf sein Recht auf ein Leben mit Würde, in Frieden und Gerechtigkeit verteidigt. Dies ist die eigentliche Bedeutung dieser gelebten Aktion gegen ein Regime, das die menschlichen, personalen und sozialen Rechte verletzte und unterdrückte. ... Wir haben erkannt, daß das Blut derer, die in diesem langwährenden Gefecht ihr Leben gaben, daß der vorbehaltlose Einsatz der Jugend für eine gerechte Gesellschaft und daß die in diesem ganzen Prozeß herausragende Rolle der Frau, die ansonsten gesellschaftlich diskriminiert ist, neue Kräfte mobilisieren für den Aufbau eines neuen Nicaragua.» (S. 5)

Mit einem wachen Auge für die mit den ökonomischen politischen und kulturellen Umwandlungen verbundenen Konflikte und die aus ihnen entstehenden Möglichkeiten für Irrtümer und Mißbräuche weisen die Bischöfe dann darauf hin, daß die zentrale Aufgabe des Wiederaufbaus die aktive Beteiligung des ganzen Volkes erfordert. Wegweisend und sich auf die Seite der Armen als Klasse stellend sind dann die für deutsche Verhältnisse «extremistisch» klingenden Ausführungen zum Sozialismus.[10]

Nachdem sie eine grobe Verzeichnung des Sozialismusbegriffs zurückgewiesen haben, schreiben die Bischöfe: «Wenn dagegen Sozialismus ... Vorrang für die Interessen der Mehrheit des nicaraguanischen Volkes bedeutet und das Modell einer solidarischen, zunehmend partizipativen und national geplanten Wirtschaft verwirklicht, dann haben wir nichts einzuwenden. Ein solcher Entwurf einer Gesellschaft, der die gemeinsame Nutzung der Güter und Ressourcen des Landes gewährleistet; der es möglich macht, die menschliche Lebensqualität auf dieser Basis der Befriedigung der Grundbedürfnisse aller zu verbessern, scheint uns gerecht. Wenn Sozialismus den fortschreitenden Abbau der Ungerechtigkeiten und der herkömmlichen Ungleichheiten zwischen Stadt und Land, zwischen Entlohnung der geistigen und körperlichen Arbeit impliziert, wenn er die Partizipation des Arbeiters an den Produkten seiner Arbeit und die Überwindung der ökonomischen Entfremdung bedeutet, dann gibt es im Christentum nichts, was diesem Prozeß entgegenstünde.» (S. 8f.)

In einem Teil nehmen die Bischöfe dann «mit einem Wort des Glaubens und der Hoffnung zum gegenwärtigen revolutionären Prozeß» Stellung. Sie unterstreichen, daß Befreiung und Gerechtigkeit im Zentrum von Jesu Verkündigung des Reiches Gottes stehen. Befreiung in Jesus Christus umfaßt die Beziehungen des Menschen zur natürlichen Umwelt, zum Mitmenschen und zu Gott. Der Kampf für Liebe und Gerechtigkeit – insbesondere aber die unzweideutige Option für die Armen – ist der konkrete Dank für die Präsenz der befreienden Kraft Gottes in der Geschichte. Ein dritter Teil behandelt die Verantwortung der nicaraguanischen Revolution angesichts der Tatsache, daß so viele Hoffnungen aus aller Welt auf ihr glückliches Weiterführen gerichtet sind.

2.2.2. In einem mühseligen Erkenntnisprozeß haben sich die Bischöfe Nicaraguas bereits unter der Herrschaft Somozas aus der Umklammerung der bürgerlichen Ideologie befreit und verstehen gelernt, daß der Einsatz für die Armen unter bestimmten sozioökonomischen Bedingungen, erst recht angesichts einer brutalen Diktatur, auch ein Ja zur Revolution beinhaltet, soll die Befreiung der Unterdrückten nicht ein frommer Wunsch und «Religion das Opium des Volkes» bleiben. Mit der Erkenntnis, daß die Achse Unterdrückung/Befreiung auch für die Selbstverwirklichung der Kirche zentral ist, erwacht ein neues christliches Bewußtsein, das der eschatologischen Berufung der Kirche, für die umfassende Befreiung des Menschen praktisch Zeugnis abzulegen, den Vorzug gegenüber einer überwiegend statischen und juristischen Kirchenauffassung gibt. Je mehr sich dieses neue Bewußtsein, daß die religiösen Verheißungen und die politische Befreiungshoffnung der unterdrückten Klassen eine innere Einheit bilden, Bahn bricht, desto mehr begreifen sich aber auch die Armen und Marginalisierten als bevorzugten Ort der Gegenwart Christi. Das Volk bleibt nicht länger Objekt besorgter Belehrung oder paternalistischer Führung, sondern wird selber zum Subjekt der Verwirklichung der wahren Kirche Jesu Christi.

3. Ekklesiologische Konsequenzen

Die Textanalyse liefert Merkmale, durch die sich die jeweilige kirchliche Realität in Abhängigkeit von der Gesellschaftsformation beschreiben läßt.

3.1. Merkmale einer überbauorientierten Kirche

3.1.1. Eine überbauorientierte Kirche reproduziert die Widersprüche der sie umgebenden Klassengesellschaft. Bei der religiösen und theologischen Produktion von Symbolen, Texten usw. kommt es analog zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Hand- und Kopfarbeit ebenfalls zu einer Trennung des Volkes von den religiösen Produktionsmitteln und zur Herausbildung vom Experten und Funktionären, die allein über die Mittel zur religiösen Bedürfnisbefriedigung und ihre Verteilung verfügen. Die religiösen Produzenten bewegen sich in einem anderen sozialen Raum als die religiösen Konsumenten. Dies führt zur Monopolisierung der Produktion einerseits, zur reinen Privatisierung der Aneignung andererseits. Die Folgen davon sind einmal, daß Religion und Theologie nicht mehr das Produkt einer Gemeinschaft sind, sondern Spezialisten und deren Sonderinteressen überlassen bleiben. Zum anderen führt die Arbeitsteilung dazu, daß die religiöse und theologische Kopfarbeit sich besser mit der Lebensweise der Privilegierten verträgt als mit der materiellen Arbeit, so daß der Abstand zu den herrschenden Gruppen automatisch geringer ist als zur arbeitenden Bevölkerung. So kommt es zu einer Angleichung an die Gewohnheiten und Interessen des Blocks an der Macht und der beinahe selbstverständlichen Beanspruchung einer hegemonialen Position.

3.1.2. Im politischen Apparat der Kirche konzentriert sich entsprechend die ganze Macht auf die Hierarchie: Papst – Bischöfe – Priester. Das übrige Volk Gottes wird an den zentralen Entscheidungsprozessen nicht beteiligt. Der Laie ist nur Träger zweitrangiger ekklesialer Werte. An der Apostolizität der Kirche nimmt er nur Teil, insofern er sich in gläubigem Gehorsam den Anordnungen der Hierarchie unterwirft.

3.1.3. Aus der Einheit der Kirche (als komplexes Ganzes von Widersprüchen) werden Einheitlichkeit der Lehre und Vereinheitlichung des Symbolfeldes. Harmonisierende und realitätsarme Sprachregelungen überspielen die gesellschaftlichen und theologischen Gegensätze und sollen die Konsensbereitschaft der Basis gegenüber der Hierarchie sichern. Aufkommende Konflikte werden kaschiert, verdrängt oder denen angelastet, die sie aufdecken. Erst recht werden die Klassenspaltung der Gesellschaft und der Klassenkampf geleugnet. Moralische Appelle

ersetzen die konkrete Parteinahme, und die übernatürliche Versöhnung tritt an die Stelle der Veränderung bestehender Herrschaftsverhältnisse.

3.2. Merkmale einer basisorientierten Kirche

3.2.1. Eine basisorientierte Kirche[11] ist in den unterprivilegierten Klassen verankert, die sowohl religiös wie politisch ohnmächtig sind. Auch ökonomisch gesehen, wird sie daher eine arme Kirche und nicht nur eine Kirche für die Armen sein. Gegenläufig zur asymmetrischen Verteilung von Gütern und Macht der Klassengesellschaft geht es in ihr um den Aufbau einer brüderlichen und durch aktive Teilnahme und Mitbestimmung geprägten Gemeinschaft. Parallel dazu verläuft eine Ortsveränderung der Theologie und des Theologen hin zum Volk, womit eine strukturelle Veränderung der gesamten theologisch-kirchlichen Produktionsweise eingeleitet wird. Wie die Arbeitsteilung zwischen theologischen Produzenten und religiösen Konsumenten und die daran gebundenen Herrschaftsverhältnisse im Gefolge dieser Strukturveränderung überwunden und die sozialen und theoretischen Bedingungen der Produktion von Weltanschauung durch die Betroffenen selber wieder angeeignet werden können, zeigen uns die in den Basisgemeinden laufenden Prozesse, die den Dienst an der Einheit der Kirche als horizontale Kooperation und nicht als hierarchische Unterordnung organisieren.

3.2.2. Wird das Volk zum Träger ekklesialer Wirklichkeit, so wird dadurch das Amt des Priesters bzw. des Bischofs nicht abgeschafft, sondern nur vom Schein seines sakralen Beamtentums befreit. Alle Mitglieder der Gemeinde sind dienstberufen, jeder Dienst antwortet auf aktuelle Bedürfnisse, und alle sind daher Teilhaber an der der Gemeinde als ganzer anvertrauten kirchlichen Macht. Damit ist eine schematische Zweiteilung in eine Führungselite, in deren Händen sich die gesamte Entscheidungs- und Verfügungsgewalt monopolartig verdichtet, und ein Heer von ausführenden Befehlsempfängern überwunden.

3.2.3. Indem sich die Kirche Jesu Christi und der Apostel in der unterdrückten Klasse neu bildet und eine Kirche des Volkes entsteht, kann auch ein die ganze Gesellschaft erfassender Befreiungsprozeß in Gang gebracht werden. Die Kirche hört nicht nur auf, am Block an der Macht beteiligt zu sein und ihn so zu festigen, sondern sie hilft auch, die gesellschaftlichen Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse durch eine gemeinschaftsfördernde solidarische Praxis zu überwinden und im Rahmen der bestehenden Klassengesellschaft Inseln einer klassenlosen Gesellschaft zu gründen. So wahrt die Basiskirche nicht nur die Einheit mit der Kirche der Apostelgeschichte und der Märtyrer, sondern auch den Bezug zum universalen Auftrag der Kirche. Gerechtigkeit und Liebe für alle aber kann es nicht geben, solange nicht den Armen Gerechtigkeit widerfährt und die Unterdrückten befreit sind.

Nachwort eines Betroffenen

Wie sehr die Einschätzung der Lage in Anm. 8 richtig war, mußte der Verf. einige Tage später erfahren. Als Teilnehmer an einer Solidaritätsaktion für El Salvador, durchgeführt als symbolische Asylsuche im Kölner Dom – wurde der Verf. Zeuge für den beispiellosen Zynismus deutscher Prälaten, die lieber durch brutalen Polizeieinsatz eine friedliche Aktion beenden ließen, als sich auch nur mit einem Satz auf die Probleme eines unterdrückten Volkes einzulassen. Wie arm ist die reiche Kirche der BRD! Heiliger Romero von El Salvador, bitte für uns!

[1] In der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» gesteht das Konzil selbstkritisch ein, daß das Dasein der Kirche in der Welt sie in ihrem Selbstvollzug prägt: «In ihren Sakramenten und Institutionen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, trägt die pilgernde Kirche die Gestalt dieser Welt, die vergeht» (Nr. 48).

[2] Vgl. L. Althusser, Für Marx (Frankfurt 1968), bes. 146ff.

[3] F. Engels, Brief an J. Bloch, MEW 37, 463; G. Girardi, Christlicher Glaube und historischer Materialismus: Korrespondenz der Christen für den Sozialismus (1980) Nr. 26, 3–22.

[4] L. Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate (Hamburg/Westberlin 1977) 154.

[5] Vgl. F. Belo, Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc (Paris 1974) bes. Teil IV (dt. 1980).

[6] Vgl. A. Gramsci, Philosophie der Praxis (Frankfurt 1967) 405f.

[7] Der Text wird zitiert nach der Version in der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) vom 23. 9. 72.

[8] Welche Staatstätigkeit die Bischöfe eingeschränkt sehen wollen, lassen sie offen. Gemeint ist jedenfalls nicht der repressive Staatsapparat (Polizei, Militär, Gefängnisse), zu dem sie in Gestalt eigens dafür abgestellter Geistlicher ein ausgezeichnetes Einvernehmen haben.

[9] Die Zitate sind entnommen dem Originaltext: Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense, Compromiso cristiano para una Nicaragua Nueva.

[10] Leider mehren sich in letzter Zeit die Anzeichen dafür, daß bei einigen Mitgliedern des Episkopates diese Öffnung für den Sozialismus wieder dem traditionellen Antisozialismus zu weichen beginnt.

[11] Zu dieser Thematik vgl. bes. L. Boff, Die Neuentdekkung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1980); F. Castillo (Hg.), Theologie aus der Praxis des Volkes (München/Mainz 1978); N. Greinacher, Die Kirche der Armen (München 1980).

KUNO FÜSSEL

1941 in Trier geboren. Studium der Mathematik, Physik, Philosophie und Theologie; Dr. theol.; Wissenschaftl. Assistent am Fachbereich Kath. Theologie an der Universität Münster; Veröffentlichungen über Wissenschaftstheorie, Ideologietheorie und materialistische Lektüre der Bibel. Mitglied der internationalen Bewegung «Christen für den Sozialismus». Anschrift: Universität Münster, FB 02, Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster.

Marie-Dominique Chenu

Eine Wiedergeburt zu neuem Leben: Theologen der Dritten Welt

Das Christentum ist ein Organismus und keine Ideologie. Das heißt, es lebt von «Ereignissen», die eine Geschichte bilden und deren Geist man im nachhinein in Konzepten und einer Doktrin formulieren kann; dieser Geist und diese Doktrin müssen jedoch in engstem Zusammenhang mit den Ereignissen selbst gesehen werden, deren erstes, als Ausgangspunkt für alle anderen, der Eintritt des Gott-Menschen in die Geschichte ist. Christus «ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung aller Sehnsüchte» (*Const. Gaudium et spes*, 45,2). Ungeachtet der Analyse ihrer verschiedenen irdischen Ursachen empfangen alle Ereignisse ob kleine oder große, persönliche oder kollektive, von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Raum zu Raum von daher ihren letzten Sinn für das Schicksal der Menschen und für das Kommen des Reiches Gottes.

Seit einigen Dezennien sind wir Zeugen und Handelnde bei einem der größten Ereignisse der Menschheitsgeschichte, die dabei ist, ein neues Gleichgewicht ihrer Strukturen, ihrer Kulturen und ihres kosmischen Seins zu verwirklichen: zwei Drittel der Menschen, die seit Jahrhunderten in Abhängigkeit und also unter der Herrschaft des Westens leben, sind dabei, sich auf ihre Persönlichkeit zu besinnen, auf ihre eigenen Werte, auf ihre Ursprünge und ihre Menschenwürde: die Dritte Welt, wie man sie zu nennen pflegt, erscheint auf dem wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Plan der Geschichte. Diese außerordentliche Verwandlung, begleitet von Hoffnungen und Ängsten, übertrifft als Ereignis alle Entwicklungen der Vergangenheit. Diese sozio-politische Revolution hat auch das Christentum erfaßt, und es ist dabei, sie in ihre Struktur einzuverleiben, nicht wie ein zufälliges Ereignis, sondern als eine Komponente ihrer Substanz. Dieses ganze Heft ist der Analyse dieser Wandlung gewidmet. Hier, im verborgensten Winkel aller anderen Wandlungen müssen wir die Dimensionen der Wandlung der Theologie in ihren lebendigen Wahrnehmungen, ihren Begleiterscheinungen, ihrer Methode und Reichweite durchmessen. Werden wir nicht eine neue Theologie feststellen – wie derzeit die lateinische Theologie sich von der orientalischen abhob –, die nicht nur die Weiterführung einer im Westen bereits institutionalisierten Theologie ist?

Tatsächlich hat sich für die Zukunft die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Förderung der

Dritten Welt nicht mit der Hilfe der Ersten Welt vollzogen werden kann, indem diese ihr helfen würde, ihre Verspätung aufzuholen, auch nicht durch die Überführung wirtschaftlicher oder kultureller Güter: sie fordert die Heranreifung einer autochthonen Lebenskraft, die sie aus der Bevormundung der reichen industriellen Zivilisation entläßt. Für das Christentum gilt das gleiche: es genügt nicht, ein bereits erreichtes System intensiver anzuwenden; hier geht es um eine «Geburt» im Innern der Tradition, die seit dem Gott-Menschen das Zentrum einer von ihm in Gang gesetzten Rekapitulation ist. Das heißt, daß die durch unsere Untersuchung herausgearbeiteten Elemente zweifellos im Kapital des Evangeliums enthalten sind. Sie werden jedoch über diese kaum bewußten Inhalte hinweg zu einer lebendigen Aktualisierung finden, die jedoch die klassischen westlichen Theologien miteinbeziehen wird. Hier sind ihre Bausteine:

Die Geschichte als Medium von Offenbarung

Das erste Element der Erschütterung, von der die Christen in der Dritten Welt getroffen sind: es ereignet sich in einem *Volk*, das in seinem Glauben wie in seinem evangelischen Handeln durch eine Art molekulare Ansteckung eine festere Konsistenz gewinnt. Es erheben sich gewiß auch Propheten, Laien wie Geistliche leidenschaftliche und sich Gehör verschaffende Redner, wie das immer der Fall ist in Stoßzeiten christlicher Entwicklungen; und gewiß begleiten die Erklärungen und Entscheidungen einiger Machtgieriger die intuitiven Aufbrüche der christlichen Gemeinden; aber in solchen Konjunkturzeiten fühlt sich das Volk in einer elementaren Weise als Überbringer des Evangeliums, vor allem dort, wo es die Geschichte als Handelnder selbst bewußt miterlebt. Es unterwirft die notwendige soziale Analyse nicht wirtschaftlichen und politischen Bedingungen oder einem religiösen und dogmatischen Schema. Es liest das Evangelium in der schmerzenden Erfahrung der Ungerechtigkeit, die die Armen unterdrückt. Es bezieht sich nicht auf einen Gott, der vom hohen Himmel aus Befehle zur Erhaltung einer gut funktionierenden Ordnung auf Erden verkündet, sondern auf einen Gott in der konkreten Gesellschaftsgeschichte, der sich von der Gewalt, die auf die Armen ausgeübt wird, persönlich herausfordern läßt.

Die Miteinbeziehung Gottes in die Lebensfragen der Menschen führt uns dazu, eine Theologie zu konzipieren, die sich von den Radikalismen der Deisten unterscheidet und andererseits diese Lebensfragen zu einem Ort der Gottwerdung aufzuwerten. Menschliche Geschichte und Strukturen Gottes stehen in einer Wechselbeziehung zueinander. Die Menschwerdung Gottes findet ihre Fortsetzung in der Gottähnlichwerdung des Menschen. Seine Anwesenheit in der Welt und die darin enthaltene Zukunft der Welt werden im kirchlichen Bewußtsein als die Kirche strukturierende Kräfte faßbar, da die Wirklichkeit, mit der der Glaube verbunden ist, in der Geschichte der Welt vorhanden ist. Das Mysterium ist Teil der Geschichte.

Wenn das Mysterium Teil der Geschichte ist, ist die Geschichte «heilig», nicht durch irgendeine Heiligsprechung, denn sie ist profan, noch durch eine mystische Hypothese, die sie ihrer selbst entleeren würde, noch durch andersartige Überlagerungen, sondern ihrer irdischen Dichte gemäß und in der Autonomie ihrer Verwurzelung in der totalen Himmelfahrt Christi. Eine einzige und selbe Geschichte: Die Dimensionen dieser selben konkreten Wirklichkeit in ihrer eschatologischen Ausrichtung aufrechterhalten gegen eine Zementierung der Unterschiedlichkeit der Ebenen – wie das seit dem Konzil von Trient in der westlichen Theologie der Fall war. Das Fortschreiten der Geschichte führt nicht notwendigerweise zur Gnade noch baut es das Reich Gottes auf, denn das Leben, das Gott uns anbietet, ist durch seine Liebe ohne Gegenleistung geschenkt, und es übertrifft alles, was wir in der Geschichte vollbringen können. Deshalb sagen wir, daß das Reich von Gott herkommt, durch seine Gnade und sein Werk; es ist uns aber weder außerhalb der Geschichte noch an ihr vorbei geschenkt (IV. Konferenz der Theologen der Dritten Welt, São Paolo, 1980, Nr. 35–36).

Die Evangelisation liegt auf einer anderen Ebene als die Zivilisation; aber sie vollziehen sich in gegenseitiger Wechselbeziehung. Das Unterfangen der Menschheit, die Welt, angefangen bei der Ernährung der Menschen, der Unterwerfung der Natur, der Bewußtseinsbildung der Völker, der Einführung der Gerechtigkeit, der intensiven Bemühung um Frieden, der Kultivierung der Fähigkeiten aufzubauen, sind nicht nur von gelegentlicher Bedeutung, nicht eine bloß äußere Angelegenheit oder einfach ein Gedankenspiel; «die Teilnahme an der Veränderung der Welt ist

eine konstitutive Dimension der Predigt des Evangeliums» (Bischofssynode 1971).

Von daher werden die «Ereignisse, die den Geschichtsstoff bilden, Teil des Heilswerks: es gibt eine historische Dimension des Glaubens, es gibt eine theologische Bedeutung der Ereignisse, das heißt von Tatsachen, die über die Rückläufigkeit der Phänomene der Natur und die banale Routine von Institutionen hinausweisen, die «Neuland» mit sich bringen für die Gegenwart, aber mehr noch für die Zukunft. Die Konstitution und das Schicksal des römischen Reichs sind mehr als tausend Jahre lang in die Struktur der Kirche einbezogen worden. Die Französische Revolution war und ist immer noch eine wesentliche Prägekraft des westlichen Christentums, seine fortgesetzte, zu Unterscheidungen unfähige Opposition einbegriffen. Heute sind es der wirtschaftliche und soziale Aufstieg der Arbeiterklassen aufgrund der Inanspruchnahme ihrer Rechte und das Auftreten der Frau im öffentlichen Leben – wobei das Bewußtsein für ihre Würde geweckt wird –, deren Konflikte die internationale Völkerorganisation auszugleichen versucht: es sind alles tiefgreifende Ereignisse, die «Verzahnungssteine» oder Ansatzpunkte für das Reich Gottes darstellen. Man hat in dieser Aufzählung die Liste der «Zeichen der Zeit» erkannt, die Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* dargetan hat.

Man muß zugeben, daß unter diesen «Zeichen», in denen die eingreifende Anwesenheit des Herrn deutlich wird, das Aufbrechen des Selbstbewußtseins der Völker der Dritten Welt und ihr Schrei nach Befreiung ein «Ereignis» erster Größenordnung ist, dessen Etappen wir Jahr um Jahr vorüberziehen sehen. Es ist wahrhaftig ein Ausdruck messianischer Zeiten, daß zwei Drittel der Menschheit vom Zustand der Abhängigkeit und der Entmenschlichung zur Freiheit von Leib und Seele vorstoßen. Warum sollte ein solches Ereignis nicht eine bestimmte Bauart der Kirche in Frage stellen und mit dieser Bauart ihre Theologie, als wohlüberlegtes und kritisches Bewußtsein ihres Engagements? Es fällt mir auf, daß diejenigen, die nicht bereit sind, diese neue Theologie zu akzeptieren, dieselben sind, die von der berühmten Konferenz von Bandung (1955) keine Notiz genommen haben, die ein erstes Aufbrechen eines Bewußtseins gegen Not und Unterdrückung und die Geburtsstunde der Dritten Welt war. Diese Herren, die «abwesend» und in ihrem Supranaturalismus gefangen waren, reißen, in Unkenntnis der einzigen Berufung des Menschen, Befreiung und eschatologisches Heilsgeschehen auseinander.

Da das Verwerfen der Dualismen die historische Inkarnation und die tatsächliche Verwirklichung der erkannten Wahrheit unterstreicht, stellt sich dem Theologen die Frage, in welcher Beziehung er zu den weltlichen Ideologien, den zeitbedingten Entscheidungen, den Gesinnungskonflikten und den Entwicklungs- und Befreiungstechniken steht. Einer unguten Neigung zur weltlichen Perspektive der sozio-historischen Wissenschaften sollten wir den Grundsatz entgegenstellen, daß diese einzigartige Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Glaubens gesehen, gelesen, gelebt werden muß, selbst dann, wenn dieses Verständnis des Glaubens sich mit einer zur Befreiung entschlossenen Politik vermischt. Das Licht des Glaubens befreit durch sein Unterscheidungsvermögen der heilbringenden Gegenwart Gottes die Interpretation und die Bejahung der sozio-politischen Realitäten von jeglicher Verabsolutierung. Auch wenn der Theologe der Dynamik dieser sozio-politischen Entscheidungen und dem Konflikt der Ideologien nicht entrinnen kann, so ist er andererseits aber auch nicht durch sie eingeengt, denn durch seinen nicht auf Ideologien zu reduzierenden Glauben ist er in der Lage, sie zu transzendieren. Da, wo der Geist Christi ist, ist Freiheit. Beim Erschaffen seiner Geschichte erkennt der Mensch die Freiheit des Wortes Gottes in seiner Transzendenz an: dies ist eine grundsätzliche Voraussetzung dafür, daß die Geschichte zum Medium von Offenbarung werden kann.

Die «Praxis» als theologischer Ort

Wenn es stimmt, daß Gottes Wort in seiner Inkarnation in der Geschichte Gestalt annimmt, und wenn es seinen Sinn im Menschen als geschichtlichem Wesen findet, dann folgt hieraus, daß das *Verständnis* dieses Wortes – Theologie – nicht nur aus schriftlichen Quellen herzuleiten ist, wenn diese auch im rechtlichen Sinne den Charakter von Glaubensregeln haben mögen, nämlich die Heilige Schrift und die Dogmen, sondern aus dem gegenwärtig gelebten Glauben der christlichen Gemeinde und den durch diese schriftlichen Quellen heute ausgelösten Fragestellungen. Wir müssen über einen gewissen exegetischen und historischen Positivismus hinaus zu einer lebendigen, durch die gegenwärtige

Lage bedingten Integration gelangen: Gottes Wort heute sprechen lassen. «Die Erkenntnis ist nicht das Verständnis eines ein für allemal festgelegten Wissens; sie zeigt gleichzeitig das Wirken Gottes in der Geschichte und die Glaubenserfahrung des Volkes Gottes an, die sich in einer neuen Interpretation dieses Wirkens ausdrücken» (Cl. Geffré).

Es ereignet sich dann eine Verschiebung der theologischen Orte, nämlich der lebendigen Quellen und der Kriterien der Theologie: die soziale Wirklichkeit – *die Praxis* – ist ein konstitutives Element der theologischen Arbeit in dem Sinne, daß die textlichen Aussagen und die Reden, die sie hervorbringen, ihre volle Bedeutung nur in der Gegenwartsbezogenheit des Glaubens in der Gemeinde findet und nicht in einem rationalen Elaborat eines zum Objekt erstarrten Glaubens. Das ist nichts Neues: die Theologie der Kirchenväter erwuchs direkt aus ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit, und bei den Meistern der großen mittelalterlichen Scholastik war die Theologie gleichzeitig von einem «spekulativen» und einem «praktischen» Verständnis geprägt. Ohne jedoch von einer immer mehr dem Verfall preisgegebenen niederen Scholastik zu sprechen, die mehrere Jahrhunderte lang die Handlungen der Gläubigen in eine empirische Kasuistik zurückdrängte, stellen wir heute auf der einen Seite das Aufkommen neuer, früher unbekannter Spielräume in der Praxis fest und auf der anderen Seite eine betontere Aufwertung der historischen Dimension des Glaubens. Man nimmt in dieser Zeit Abstand von abstrakten Spekulationen, um die ganze Aufmerksamkeit der konkreten Situation des Gläubigen in Zeit und Raum zu widmen. Die Seelsorge, die einst einen untergeordneten Bereich des theologischen Lehrens war, findet ihre Bedeutung als Ort des Prüfens und der Entscheidung wieder.

Aus dieser Perspektive werden Theologien in bezug auf die Welt, die Wissenschaft, die Entwicklung, die Befreiung, die Revolution und alle Gebiete, die die vom Glauben geleitete kritische Überlegung verlangen, erarbeitet. Eine so geartete Seelsorge ist natürlich erfüllt mit Geist – wir würden sagen mit «Doktrin», wenn dieses Wort nicht einen abstrakten Klang hätte –, mit einem Wissen, das aus dem Einsatz in den wegweisenden Kämpfen der Abläufe der Geschichte hervorgeht und das sich mit der Gemeinde als Trägerin von vielfältigen Praktiken und Sorgen des Glaubenslebens in der Gemeinde versteht. Es ist nach der Auffassung von Johannes XXIII. unmöglich, zu übersehen, daß das Konzil aus seelsorgerlichen Erwägungen und nicht wie eine dogmatisierende Maschinerie durchgeführt wurde.

Theologie, die von der Praxis ausgeht: das heißt nicht nur, daß sie den einzelnen Situationen Beachtung schenkt, um unerkannte Probleme ausfindig zu machen oder um literarisches Neuland vorzustellen; das hieße einer gewissen Äußerlichkeit verhaftet bleiben. Auch hier wiederum vertritt das zweite Vatikanum unsere Meinung, indem es erklärt, daß die Kirche «Nutznießerin der Geschichte und der Entwicklung der Menschheit» (*Gaudium et spes*, 44) ist, indem sie von den Erfahrungen der vergangenen Jahrhunderte profitiert. Die *Praxis* muß sich mit dem theologischen Stoff verweben, wenn sie wirklich kirchliche Glaubenspraxis sein will. Ohne Schaden für die Rechtgläubigkeit entsteht eine Orthopraxis, eine praxisbezogene Ethik als Ergebnis von Überlegungen, die aus der engen Wechselbeziehung «der sich wandelnden Situationen dieser Welt und der Triebkraft des Evangeliums als Quelle der Erneuerung» hervorgehen (Brief von Paul VI. an Kardinal Roy, 1971, n.42).

Man hat diese Theologie in einer sehr anregenden Weise als «induktiv» anstelle einer deduktiven Theologie bezeichnet. Dies ist aber nur zu bejahen, wenn die Praxis nicht als allein fähig beurteilt wird, eine Abhandlung über den Glauben zu halten, und wenn die deduktive Theologie nicht als eine Ideologie beiseite geschoben wird und ihre Fähigkeit zur Begriffsbildung als vornehmste Leistung der Vernunft, der «theologischen Vernunft», behält. Induktion und Deduktion sollten sich in einer dialektischen Weise äußern und gleichzeitig Platz lassen für die lebendige Erfahrung des Glaubens in der Gemeinde, die aus dem grundlegenden Ereignis des Evangeliums hervorgeht sowie aus dem Hier und Jetzt von sinnerfüllter Praxis.» Dies ist ohne Zweifel einer der charakteristischen Züge der neuen Theologie.

Auf jeden Fall kann man mit dieser theologischen Methode wahrhaftig einen Bezug zwischen dem *Wissen* und dem *Handeln* aufzeigen, was Aufgabe jeder Disziplin ist, aber um so notwendiger im christlichen Leben. Leider hat man der Kirche nicht ganz ohne Grund vorgeworfen, daß sie das, was sie verkündet, nicht in die Tat umsetzt, vor allem auf dem Gebiet des Aufbaus der Welt, des Fortschritts der Mensch-

heit, der Verkündigung der Rechte und der Befreiung der Menschen: rhetorische Erklärungen und moralisierende Aufrufe, denen die Handlungen nicht entsprechen. Es genügt nicht, einzuwenden, daß dieses Ungenügen nur die ökonomisch-sozialen Bereiche tangiere und daß die Wirksamkeit sich auf den ganzen Menschen ausdehne; es ist notwendig, den inneren Grund in Konzept und Fehlerhaftigkeit eines abstrakten Glaubens zu erkennen, der unzeitgemäß, idealistisch, vom Himmel gefallen, autoritär und ohne prophetischen Einsatz ist. «Die Wahrheit tun» (Johannesevangelium).

Die Basisgemeinden

Die Gemeinde-Kirche mit allen menschlichen Dimensionen ist das Thema dieser Theologie. Aber in der Vielfalt ihrer verschiedenen Bereiche gibt es eines, das privilegierter und homogener in den methodischen und schöpferischen Neuansätzen ist als diejenigen, die wir beschrieben haben: die sogenannten «Basisgemeinden».

Ihre Existenz ist ein universales Phänomen und wird als Ereignis erster Ordnung in der gegenwärtigen Entwicklung der kirchlichen Strukturen angesehen. Dies ist nicht der Ort, noch hätten wir dazu genug Raum, ihre Inspirationen, ihr Verhalten, die Wohltaten, auch ihre Grenzen oder vielmehr ihren Standort innerhalb der Gesamtkirche zu analysieren. Wir möchten hier nur ihre spezifische Rolle in einer konkreten und historischen evangeliumsgemäßen Theologie unterstreichen. Wahrscheinlich wird in diesen Gruppen die Bewußtmachung der Probleme der Förderung des Menschen und aller Menschen, entgegen der oben aufgezeigten Trennung zwischen dem Zeitlichen und dem Geistlichen, zu einer Herausforderung an das Wort Gottes. Dort wird die Unterscheidung der «Zeichen der Zeit» unmittelbar in der täglichen Erfahrung erarbeitet. Dort wird die unmittelbare Lektüre des Evangeliums zum Zeugnis der Gegenwart des Heiligen Geistes, indem sie hinter den offiziellen Indoktrinierungen zurückbleibt. Dort löst die aktive Teilnahme des Volkes Gottes die Theologie aus ihrer Hochschularistokratie. Dort können die Laien handeln, ohne dazu vom Klerus «bevollmächtigt» zu werden. Kurz, «dort erscheinen der Kampf für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Veränderung der Welt ganz und gar als eine konstitutive Dimension der Predigt des Evangeliums» (Bischofssynode 1971).

Die entscheidende Rolle, die diese Gemeinden spielen, insbesondere in Brasilien (80 000) und in mehreren afrikanischen Kirchen (vor allem in Zaire), bietet ein vollkommenes Bild der Entstehung, der Methoden und auch der Risiken einer Theologie der Dritten Welt, die der bisher monopolhaften westlichen Theologie frisches Blut zuführt.

Die Armen: Adressaten und Zeugen der frohen Botschaft

Wir haben den neuralgischen Punkt dieser Theologie, die von den Theologen der Dritten Welt ausgearbeitet wird, absichtlich nicht ausdrücklich genannt. Es sind die Armen, die nach dem Gesetz des Evangeliums und bereits nach den Aussagen der Propheten des Alten Testaments die ansprechbarsten Zuhörer der großen Befreiungsbotschaft und demzufolge qualifizierte Zeugen des messianischen Zeugnisses sind. Auf der VI. Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt im März 1980 in São Paolo wurde das «evangelisatorische Potential der Armen» (Puebla Nr. 1147) wie folgt beschrieben: «Die Armen – das unterdrückte und gläubige Volk – kündigen die Anwesenheit des Reiches Gottes in der beharrlichen Verfolgung ihrer Ziele und in ihren Kämpfen an und lassen es sichtbar werden: das neue Leben, die Auferstehung, die sich in ihren Gemeinden zeigt, ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß Gott in ihnen am Werk ist. Ihre Liebe zu ihren Brüdern und Feinden, ihre Solidarität sind Zeichen für die handelnde Gegenwart der Liebe des Vaters. Weil ihnen die Geheimnisse des Reiches Gottes offenbar geworden sind, können die Armen das Evangelium bezeugen (Mt 11,25–27)».

Armut, nicht nur persönliche, sondern strukturelle Armut, ist aber der eigentliche Zustand der Dritten Welt, wirtschaftliche Armut, aber auch kulturelle und geistige, überall dort, wo die Herrschaft der Ersten Welt sie unmündig gehalten hat oder immer noch hält. Diese Situation von Beherrschten einerseits und Herrschenden andererseits wird vom Evangelium der Brüderlichkeit und Gleichheit radikal verurteilt. Jede Bewegung auf eine Begegnung zu wird ein Schritt auf dem Weg des Verständnisses des göttlichen Planes für den Aufbau der Welt und die Geschichte der Menschen sein.

Gewiß, das Heil ist allen Menschen, reichen und armen, mächtigen und schwachen, gebildeten und unwissenden, aller Rassen und Kulturen und jeglicher politischen Färbung angeboten. Der Universalismus ist, was die Liebe und das Mit-anderen-Teilen betrifft, wesensgleich mit der christlichen Denkstruktur. Aber diese Universalität ist nur erreichbar auf dem Weg der historischen Entwicklung und in der engagierten Solidarität mit der Befreiung der Völker (Konferenz von São Paolo, n.45). Es ist dabei unvermeidlich und sogar normal, daß auf dieser Ebene Ideologien eine Rolle spielen; aber diese zu hoch belasteten Ideologien mindern den Messianismus des Evangeliums nicht. Er transzendiert alle Geschehnisse durch den Glauben, selbst dort, wo er in die Konflikte dieser Erde und ihrer ideologischen Gefährdungen verstrickt ist. Die dringende Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister mindert in keiner Weise die apostolische Radikalität und die seelsorgerlichen Feldzüge, nicht nur in der Evangelisation, sondern auch in der Theologie, die diese beinhaltet. Die Armut ist nicht Inhalt einer Resignationsmoral, sie ist die treibende Kraft einer evangeliumsgemäßen und theologischen Hoffnung. Aus den im Augenblick in der Dritten Welt gemachten Erfahrungen geht hervor, daß – einem weitverbreiteten Slogan gemäß – die Kirche nur dann Kirche sein kann, wenn sie eine Kirche der Armen ist. Dann wird die Kirche in einem Volk wiedergeboren, im Volk Gottes[1].

[1] Wir haben auf eine Bibliographie verzichtet, verweisen aber auf das Heft zum Thema «Praxis der Befreiung und christlicher Glaube: CONCILIUM 10 (1974/6–7), außerdem auf die Beiträge von G. Gutiérrez-Merino, Befreiungsbewegungen und Theologie, sowie von J.C. Scannone, Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch?: CONCILIUM 10 (1974/3) 222–227 bzw. 228–232. Zum Thema «Neue Orte des Theologietreibens» vgl. CONCILIUM 14 (1978/5) sowie die Texte des Kolloquiums des Institut Catholique in Paris zu dieser Frage (Paris 1977).

Aus d. Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

MARIE-DOMINIQUE CHENU

Dominikaner, ehemaliger Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir (Paris), ehemaliger Professor an der theologischen Fakultät von Paris. Lehrte mittelalterliche Theologiegeschichte in ihrem soziologischen Kontext; wandte die gleiche Methode an zum Verständnis der Seelsorge in der Kirche der Gegenwart. Peritus privatus beim Konzil. Veröffentlichungen: La Théologie comme science au XIIIe siècle, (Paris, 1943); Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin (Paris 1950); La Théologie au XIIe siècle (Paris 1957). Anschließend, für diese unsere Zeit: Pour une théologie du travail (Paris 1955); L'évangile 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–75 Paris XIII, Frankreich.

Historisch-theologische Überlegungen

Robert Morgan

Die eine Gemeinschaft der Kirchen im Neuen Testament

Dem Bedürfnis der christlichen Kirche, über eine Geschichte ihres Ursprungs zu verfügen, kommt das Neue Testament nach mit einem Nachtrag zu den vier Evangelien. Dieser berichtet über die erste Zeit in Jerusalem und enthält einen besonderen Bericht über die Sendung und Ausbreitung der Kirche. Die Tatsache, daß die Apostelgeschichte vom zweiten Jahrhundert an bis jetzt auf die Vorstellungen der Christen so mächtig einwirkt, beweist, daß die Christengemeinde ein Wissen um ihre Identität benötigt und daß sie über die Erzählkunst verfügt, diesem Bedürfnis glaubwürdig zu entsprechen.

Das Zeugnis, das die Apostel «in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8) für Jesus ablegen, wird vor allem von Paulus weitergeführt. Die Christengemeinde dehnt sich nun von der heiligen Stadt zum heidenchristlichen Zentrum von Antiochia aus und von dort nach Rom, wo die Ausbreitung einen natürlichen Höhepunkt erreicht. Die gute Einstellung und der gesunde Menschenverstand des Apostels überwinden die Gefahr von Reibereien wegen der Lebensmittelverteilung (6,1), wegen der Beschneidungsfrage (15) und wegen seiner Missionsmethoden (21,20–26). Schwierigkeiten kommen von außen, hauptsächlich von jüdischer Seite her. In der Folge treten infolge irriger Lehren innere Zwistigkeiten auf (20,29f), doch bleibt die erste Generation intakt und bildet für die folgenden Geschlechter ein Vorbild und einen Ansporn.

I. Ideale und Kämpfe

Der Verlauf, den die geschichtliche Erforschung der Ursprünge des Christentums in den letzten hundertfünfzig Jahren genommen hat, ließe sich nachzeichnen anhand der mehr oder weniger kritischen Stellungnahmen zu dieser idealisierten Schilderung. Der epochemachende Aufsatz, den F. Chr. Baur 1831 über die Themen «Die Christuspartei der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom» veröffentlichte, stellte den Mythos der Harmonie unter den Aposteln in Frage, auch wenn er ihm nicht ohne weiteres ein Ende machte. Der kritische Abbau der Apostelgeschichte, womit Baur sein Meisterwerk über Paulus (1845) einleitete, blieb umstritten, doch wird nun jeder Historiker sich mehr auf das Zeugnis der echten Paulusbriefe verlassen, die einen wenn auch fragmentarischen Bericht über die Heidenmission in den fünfziger Jahren aus erster Hand bieten.

Falls man sie kritisch und im Zusammenhang mit den Angaben bei Paulus selbst benutzt, bietet die Apostelgeschichte weiterhin ein Teilgerüst, um die Geschichte der ersten Christengeneration zu rekonstruieren. Ihr Bericht über die Mutterkirche von Jerusalem ist jedoch notorisch unklar; der Historiker muß die früheren Schichten der Evangelientradition sichten und in den Briefen des Paulus nach Hinweisen darauf fahnden, was die Juden- und die Heidenchristen vor ihm und zu seiner Zeit glaubten, wie sie Gottesdienst feierten und wie sie organisiert waren. Das Neue Testament als Ganzes beweist, daß am Ende des ersten Jahrhunderts im christlichen Leben und Denken eine Verschiedenheit bestand, und die theologische «Tendenz» der Apostelgeschichte informiert über das «Christentum der dritten Generation», das sich am dauerhaftesten erweisen sollte.

Baurs Chronologie ist schon seit langem korrigiert worden; die Entwicklung des frühen christlichen Denkens wurde nicht nur von der Kontroverse Judenchristen–Heidenchristen, sondern von noch weiteren Faktoren beeinflußt; die Zielsetzung der Apostelgeschichte war nicht in erster Linie irenisch. Doch bestanden in der ersten Generation Konflikte, und das besondere Problem, ob die Heidenchristen das mosaische Gesetz halten sollten, war ein Spaltungsfaktor, der sogar ohne weiteres zu einem eigentlichen Bruch hätte führen können. Die Tatsache, daß es nicht zu einem solchen kam, erlaubt es uns vielleicht, von einer «Kirchengemeinschaft im Neuen Testament» zu sprechen.

1. Juden- und Heidenchristen

Die Einheit der Juden- und der Heidenchristen in Christus war wegleitend für die Missionsmethode und -theologie des einzigen namentlich

bekannten Zeugen, den wir aus erster Quelle vernehmen. Nach allgemeiner Annahme verfolgte Paulus zuerst eine hellenistische Christenheit, die zum jüdischen Gesetz bereits kritisch eingestellt war, bekehrte sich aber dann kurz darauf zu ihr. Nach einer langen Periode, über die wir nicht im Bilde sind (Gal 1,18–2,1), hören wir von einer wichtigen Zusammenkunft in Jerusalem. Gal 2 und Apg 15 gewichten sie sehr verschieden, doch stimmen beide Quellen darin überein, daß die Heidenmission anerkannt wurde. Paulus zufolge war die einzige ausdrückliche Bedingung nicht theologischer, sondern finanzieller Natur (Gal 2,1–10). Zweifellos kam noch mehr dazu, als er ausdrücklich sagt, doch die Verkündigung des Evangeliums unter den Unbeschnittenen durfte weitergehen, ohne daß das Verfahren, wie die judaisierenden Christen es wünschten, umgestellt werden mußte. Paulus blieb eine umstrittene Gestalt, selbst im Gefängnis (Phil 1,15f) und nach seinem Tode. Die Pseudo-Klementinen bezeugen die Leiden, auf die er anspielt. Es ist nicht bekannt, ob die Liebesgaben für die Heiligen, auf deren Sammlung er großen Wert legte, überhaupt angenommen wurden (in Röm 15,31 zeigt er sich in bezug auf diese Frage deutlich besorgt).

Ein Ergebnis der Kontroverse in der ersten Christengeneration ist dies, daß das großenteils heidenchristlich geprägte Neue Testament für die Belehrung der späteren Generationen das Ideal der Vereinigung von Juden- und Heidenchristen in einer einzigen Kirche aufrechterhielt. Das ökumenische Denken, der Dialog zwischen Juden und Christen sowie die Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt können von dieser Bezeugung eines Ideals lernen, wie unvollkommen dieses auch in der Geschichte in die Tat umgesetzt worden sein mag. Das Neue Testament liefert der Kirche keine Pläne, die auch unter geänderten geschichtlichen Verhältnissen genau zu kopieren wären. Es schreibt die Ideale fest und gibt die Kämpfe der frühchristlichen Schriftsteller wieder, die durch ihr Alltagsleben dem Evangelium zu entsprechen suchten. Sofern nur diese Ausrichtung auf das Evangelium respektiert wird, dürfen ihre aufeinander bezogene Theorie und Lebenspraxis die Kirche anregen, sich über die für das Christentum von heute geeignete Form bzw. die geeigneten Formen Gedanken zu machen.

Das Neue Testament enthält eine reiche ekklesiologische Bilderwelt, doch nur wenig an entwickeltem ekklesiologischem Denken. Einzig der Epheserbrief ließe sich als ekklesiologischer Traktat über die Einheit von Juden- und Heidenchristen in der einen Kirche bezeichnen. Das, wovor Paulus in Röm 11 warnte, scheint eingetreten zu sein. Die jetzt an Zahl überlegenen Heidenchristen müssen nun daran erinnert werden, daß sie, die einst «von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen waren», in Christus, in der Kirche Gott nahegebracht und mit dem gläubigen Israel vereint worden sind. Beide Teile sind jetzt «zu dem einen neuen Menschen gemacht» und nicht mehr als Juden und Heiden voneinander getrennt (Eph 2,11–22).

Paulus selbst deutete diesen Gedanken bloß an, als er über ein anderes Problem, den Unglauben seiner Brüder, seiner Rassengenossen nachdachte (Röm 9,3). Seine eifrigen missionarischen Anstrengungen aber, um die Gemeinschaft mit der Mutterkirche in Jerusalem aufrechtzuerhalten, um «sicher zu sein, daß ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin» (Gal 2,2), sind beredter als jede Theologie. Seine gesamte Tätigkeit, «der tägliche Andrang zu mir und die Sorge für alle Gemeinden» (2 Kor 11,28) ist ein lebendiger Kommentar zu der Behauptung: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,28).

Während der Epheserbrief und in gewissem Ausmaß auch der Kolosserbrief das Paulinische Bild des Leibes Christi ausfalten und es auf die Gesamtkirche beziehen, wenden es der Römerbrief und der erste Korintherbrief auf die Einheit in Verschiedenheit an, die sich in der Ortskirche findet. Darin widerspiegelt sich der Charakter dieser Dokumente, die sich an Ortskirchen richten und sich (wenigstens im Fall von 1 Kor) mit deren spezifischen Problemen befassen. Doch der Sinn wird ganz natürlicherweise erweitert. Er wird gestützt durch die Bemerkungen des Paulus über die Taufe in 1 Kor 12,13 und Gal 3,27, worin die Einheit von Juden und Griechen in Christus stark betont wird. Es gibt nur eine christliche Taufe – obschon Mt 28,19 zufolge in den liturgischen Formen eine Vielfalt besteht.

Auch gibt es nur eine christliche Eucharistie (um sich dieses Ausdrucks des zweiten Jahrhunderts zu bedienen), obschon auch wieder in einer Vielfalt von liturgischen Gestaltungen. Was Paulus in 1 Kor 10,17 über die Einheit derer sagt, die an dem einen Brot teilhaben, läßt sich somit

treffend über die Ortsgemeinde hinaus ausdehnen. In der Ortsgemeinde war jeweils die Tischgemeinschaft der Punkt, an dem die höchst prekäre Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen am meisten gefährdet war (vgl. Gal 2,12). Wie bei der Frage des Götzenopferfleisches (1 Kor 8 und 10) und anderen Streitpunkten zwischen den «Schwachen» und den «Starken» (Röm 14) war dies ein die Praxis betreffendes und nicht bloß theoretisches Problem. Auf praktischer Ebene scheint es zwar für eine mehr säkulare Kultur von geringer Bedeutung zu sein, aber Paulus versteht aus zeitweiligen Problemen theologische Prinzipien zu ziehen, und moderne Leser weiten vielleicht die Anwendung aus. Das Betragen der Reichen in der eucharistischen Versammlung (1 Kor 11,17–22) ist eine Verleugnung der christlichen Gemeinschaft, und dies stellt eine Herausforderung dar für Christen in einer weltweiten Kirche, die zwischen Armen und Reichen geteilt ist.

Möglicherweise die «Leute aus dem Kreis um Jakobus» (Gal 2,11) in Antiochia, und ganz sicher die Gegner des Paulus in Galatien und im zweiten Korintherbrief, reisten diesen gesetzesfreien heidenchristlichen Gemeinden nach, um mit ihnen zu streiten. Dieser Bruch der Gemeinschaft veranschaulicht zwei Modelle sowohl guter als auch schlechter inner-(orts-)kirchlicher Beziehungen: eines, das auf Reisen beruht, und eines, das auf gegenseitig anerkannten leitenden Köpfen, auf Bezugspersonen beruht. Das deutlichste Beispiel ist Paulus selbst. Wie jedoch 1 Kor 9,5 zeigt, waren apostolische Reisen für die judenchristliche Mission ebenso charakteristisch. Ganz abgesehen von den Reisen gewisser führender Personen konnte auch das Herumreisen von Christen wie Aquila und Priscilla, ob es nun aus geschäftlichen Gründen oder wegen Verfolgung geschah, das Gefühl fördern, einer weltweiten Gemeinschaft anzugehören. Reisen und Mitbringen und Mitteilen von Briefen anerkannter Leiter (Kol 4,25f) waren der naturgegebene und sehr persönliche Weg, auf dem sich dies in dieser Periode entwickelte, bevor Orts- und Provinzsynoden ein weiteres Forum zu verschaffen begannen. Auch Vermittlungen und finanzielle Hilfeleistungen waren Ausdruck und Katalysatoren dieser weiteren Gemeinschaft.

Infolge ihres Genus bieten die Evangelien nichts damit direkt Vergleichbares, so daß wir im Ungewissen darüber gelassen werden, ob die Gemeinden, in denen sie verfaßt wurden, mit ihren Nachbarn in Christus überhaupt Kontakt hatten und, wenn ja, welchen. Namentlich die Johanneische Gemeinde kommt einem isoliert vor, doch wie aus dem zweiten und dem dritten Johannesbrief erhellt, haben «Ältere» vor, sie zu besuchen, und Joh 21 enthält vielleicht eine versteckte Warnung, die Ansprüche des Petrus, die im Matthäusevangelium angedeutet werden, nicht zu übersteigern. Deshalb wäre es voreilig, wollte man ohne weiteres auf eine Isolierung schließen.

Aus den Mißhelligkeiten, welche die Heidenmission des Paulus begleiteten, ergeben sich Hinweise zur Rekonstruktion der Situationen, worin die Evangelien verfaßt wurden. Gelehrte Hypothesen füllen jede Lücke, die durch das Fehlen greifbarer Beweise verursacht ist, und Markus, der für die Redaktionskritik die am wenigsten zuverlässige Grundlage bietet, hat eine ganze Reihe von Hypothesen hervorgerufen. Die Kritik, die der Evangelist an den Jüngern übt, ist vielleicht ein hermeneutischer Kunstgriff, der ihn befähigt, eine nachösterliche Sicht mit einer Erzählung des Heilswirkens zu verbinden (Conzelmann), oder ein paränetischer Kunstgriff, um die Natur der christlichen Jüngerschaft zu klären (Schweizer). Möglicherweise widerspiegelt sich darin eine geschichtliche Situation: eine feindliche Einstellung des Markus zur Kirche Jerusalems (Trocmé, Tyson). Jerusalem wird denn auch negativ geschildert, und dieses auf Galiläa ausgerichtete Evangelium für die Heiden fertigt die Familie Jesu kurz ab. Eine weitere Hypothese, die darauf gründet, daß die Passion bei Markus zweifellos einen hohen Stellenwert hat, ist die, daß der Evangelist Gegner angreift, die deren Notwendigkeit oder zentrale Stellung bestreiten (Weeden). Wie Paulus zeigt, kann diese Kontroverse theologisch ergiebig sein, und es bestehen gute Gründe, vor den theologischen Fähigkeiten des Markus Respekt zu haben. Aber wir wissen nicht einmal, wo er sein Evangelium verfaßte (für Rom sprechen ebenso gute Gründe wie für jede andere Annahme), und die moderne Tendenz, überall Konflikte aufzustöbern, ist vielleicht das Produkt westeuropäischer konfessioneller Gegensätze.

2. Kirchen nach der Zerstörung des Tempels

Da die am meisten naturgegebene Gefahr für die frühchristliche Gemeinschaft an der theoretisch aufgehobenen Grenze zwischen Juden und Hei-

den lag, fällt es um so mehr auf, wie weit dieses brennende Problem der ersten Generation von der dritten zum Abklingen gebracht worden ist. Zum Teil waren äußere Faktoren dafür verantwortlich. Die Zerstörung Jerusalems und das damit zusammenhängende Absterben des Judenchristentums führten zu einer im wesentlichen heidenchristlichen Kirche statt zu der idealen Einheit von Juden und Heiden in Christus. Keines der vier Evangelien liefert einen sicheren Beweis für die Autorschaft und den Ort und Zeitpunkt der Abfassung, doch Mattäus und Johannes bieten Anhaltspunkte für das Bestreben des Historikers, die Kirchen zu rekonstruieren, aus denen heraus und für die die Evangelien geschrieben worden sind. Das eine ist das jüdischste, das andere das antijüdischste der Evangelien, und sie beide sind das Werk hochbegabter Personen, die in Christengemeinden lebten, welche in enger Beziehung standen zu einem Judentum, das aus der Katastrophe des Jahres 70 die Konsequenzen zog. Da sich dieses Judentum enger zu definieren begann, waren die beiden Christengruppen der zwei Evangelisten wahrscheinlich kurz zuvor (in den achtziger Jahren) aus der Synagoge ausgeschlossen worden und mußten nun in einer Welt, mit der es schließlich doch nicht rasch zu Ende war, ihre Identität von neuem bekräftigen. Was dabei am meisten verdutzt, ist dies, wie ganz verschieden die Antworten von zwei Christengemeinden waren, die um ungefähr die gleiche Zeit und in wahrscheinlich auch nicht allzu großer Distanz voneinander lebten, vielleicht in der Nachbarschaft von Antiochia in Syrien. Geographische Nähe gewährleistet nicht kulturelle und religiöse Identität. Beide Gemeinden standen in engem Zusammenhang mit dem Judentum, aber wahrscheinlich mit zwei verschiedenen Formen des Judentums. Mattäus läßt sich mit dem aufkommenden rabbinischen Judentum von Jamnia in Zusammenhang bringen; Johannes hängt eher mit sektiererischen, synkretistischen Strömungen zusammen, die zum gnostischen Strudel beitrugen. Dementsprechend hängen diese beiden Gemeinden von sehr verschiedenen frühchristlichen Traditionen ab.

Zum Hintergrund des Mattäusevangeliums gehören die Q-Traditionen und die Gemeinden einer palästinensischen und syrischen Jesusbewegung, die sich an die Lehre des geschichtlichen Jesus erinnerte und sich noch stark an seinen Lebensstil hielt. Das Johannesevangelium hat uns einige interessante historische Angaben aufbewahrt, die sich bei den Synoptikern nicht finden; sie beziehen sich namentlich auf den Täufer, Samaria und das Gerichtsverfahren gegen Jesus. Der religiöse Trend dieses Evangeliums liegt jedoch anderswo, in den unhistorischen Offenbarungsreden Jesu und dahinter in den grob wunderbaren «Zeichen» seiner Quelle. Solche befremdlichen Unterschiede sind vielleicht verständlich, wenn das Johannes- und das Mattäusevangelium das Produkt sehr verschiedener Typen von Ortskirchen oder Sekten sind. Eine soziologische Perspektive kann dem verblüfften Historiker hilfreich sein und Theologen dazu anspornen, sich Gedanken darüber zu machen, wie weit die Organisation und selbst die Glaubensanschauungen von einem gesellschaftlichen Kontext geprägt worden sind.

Mattäus sieht Petrus als die Gestalt an, auf der die Kirche aufruht (16,16–19), doch nicht als Garantie für ihr Dienstamt. Gelegentliche Andeutungen lassen vermuten, daß die Kirche des Mattäus von «Propheten, Weisen und Schriftgelehrten» geleitet war (23,34; vgl. 10,41; 13,52; die Warnung vor «falschen Propheten» in 7,15 und 24,24 setzt das Vorhandensein wahrer voraus). 23,8 enthält sogar eine Polemik gegen die Entwicklung eines christlichen Lehramtes in Analogie zu dem des Rabbinertums. 18,18, die Parallelstelle zu 16,19, legt den Gedanken nahe, daß für Mattäus jegliche Lehr- und Zuchtautorität, die ihre Quelle Petrus zuschreibt, diesem als Vertreter der ganzen Gemeinschaft gegeben ist.

Auch der Johanneische Kreis anerkannte eine gewisse Form eines Pastoralprimats des Petrus (21,15–19), obschon er sich auf das Zeugnis eines anderen Jüngers beruft. Doch das vierte Evangelium zeigt erstaunlich wenig Interesse für die «Zwölfe» (6,67.70f; 20,24) und bedient sich bloß in 13,16 des Wortes «Apostel» (in einem unbestimmten Sinn) – im Gegensatz zur Apokalypse (18,20; 21,21; vgl. 2,2). Der Geist und die Vergebungsvollmacht werden in 20,23 sämtlichen Jüngern, mit Einschluß vermutlich auch der Frauen, mitgeteilt.

Die Kirchen des Mattäus und die des Johannes mit ihren jüdischen Wurzeln und einer judenchristlichen Vergangenheit gleichen sich auch darin, daß sie für Heidenchristen offen sind. Mattäus kann auf den Beginn des Wirkens Jesu im «heidnischen Galiläa» (4,15) zurückblicken und in den zusammenfassenden Schluß seines Buches den Auftrag aufnehmen, alle Nationen

zu Jüngern zu machen (28,19). Seine judenchristlichen Quellen behalten die Erinnerung daran, daß das geschichtliche Wirken Jesus sich grundsätzlich nur auf die verlorenen Schafe des Hauses Israel erstreckte (10,5f; 15,24), doch in der Q-Überlieferung widerhallt auch die prophetische Hoffnung darauf, daß die Heidenvölker schließlich in das Gottesreich eintreten werden (8,11). Auch Johannes weiß, daß das geschichtliche Wirken Jesu sich zumeist auf Israel beschränkte, berichtet aber, wie einige Griechen sich herandrängten, gegen die Stunde der Verklärung Jesu hin, da dieser, «über die Erde erhöht, alle Menschen an sich ziehen wird (V. 32; vgl. 12,52). Mit den «anderen Schafen, die nicht aus diesem Pferch sind» (10,16), sind vermutlich Heiden gemeint, die zu der Zeit, als diese Bildrede zusammengestellt wurde, auf das Zeugnis der ursprünglichen Jünger hin zum Glauben gelangt waren (vgl. 17,20).

Wie die Gemeinde des Johannes war auch die des Mattäus wahrscheinlich gemischt, eine neue «Nation», der das Gottesreich gegeben ist und von der erwartet wird, daß sie Früchte bringt (Mt 21,43). Das gleiche Bild der Rebe oder des Weinstocks mit seiner hintergründigen Anspielung an Israel (Jes 5,1–7; Ps 80) findet sich in Didache 9 (gleichfalls wahrscheinlich syrisch und urtümlich) sowie in Joh 15 – eine Stelle, die wie Mattäus ein stark ethisches Anliegen vertritt, dies es aber viel mehr auf das einzelne Individuum anwendet (vgl. 5,8). Der Zusammenhang der Kirche mit Israel wird in sämtlichen Strängen des Neuen Testaments vorausgesetzt und erstreckt sich bis in die Terminologie des Mattäus (*ekklesía, éthnos, eklektoí*). Dies bringt aber Mattäus und Johannes nicht dazu, mehr über ihre örtlichen Verhältnisse hinauszusehen. Anscheinend bedurfte es in Syrien der stärkeren persönlichen Führerschaft eines Ignatius von Antiochien, um sich eine weitere Sicht anzueignen und von einer «katholischen Kirche» zu sprechen.

Während die Didache eine Kirchenordnung ist und konkrete Weisungen enthält, sind diese bei Mattäus seltener und fehlen ganz bei Johannes. Man kann von einer ekklesiologischen Ausrichtung des Mattäus sprechen, denn dieser «Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist» (13,52), versucht im Blick auf seine eigene Kirche aufzuzeigen, was es besagen will, Christ zu sein, Jünger zu sein. Sein Buch möchte den Auftrag erfüllen, den er als ein Geheiß des Herrn auffaßt, nämlich alle «zu lehren, alles zu befolgen, was (Jesus) geboten hat» (28,20), indem es die Lehre Jesu zusammenstellt und in einer Form vorlegt, die ihre bleibende Bedeutung erhellt. Doch die Evangelienform gibt Mattäus wenig Gelegenheit, viel über die Heidenmission zu sagen, die in seinem großen Auftrag angedeutet wird (besser gesagt, sich darin widerspiegelt).

Der Individualismus des vierten Evangeliums verweist die Ekklesiologie in den Hintergrund. Die Brüder müssen einander dienen und einander lieben, so wie Jesus sie geliebt und ihnen gedient hat (13,14; 15,12), damit sie eins sind, wie der Vater mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater eins ist und einander innewohnen (17,21–25). Diesem Gedanken wird leicht eine weitere Anwendung gegeben, und im ekklesiologischen Denken des Neuen Testaments ist die universale Kirche oft in Sicht. Doch die geschichtlichen Umstände, die hinter den meisten neutestamentlichen Schriften lagen, bewirkten, daß sich für gewöhnlich ihr Blick unmittelbar auf die örtliche Kirchengruppe richtete.

3. Der Gnostizismus

Die großenteils unbekannten Gemeinden, worin und für die die Evangelien geschrieben wurden, geben dem Historiker zu bedenken, wie bruchstückhaft die Sicht des Frühchristentums ist, die sich aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte gewinnen läßt. Diese sowie der erste Johannesbrief und möglicherweise Mattäus (7,15–23) bieten Hinweise auf eine andere Art von Trennung, die gegen Ende des Jahrhunderts zu einer ernstlicheren Bedrohung der Christengemeinde geworden war als die Kontroverse mit den Judaisten. In Apg 20 macht der Paulus des Lukas die «Ältesten» von Ephesus (ein Anachronismus, der nahelegt, Paulus habe in den Ortsgemeinden förmliche Dienstämter eingesetzt; vgl. 14,23) auf die Gefahr aufmerksam, daß es nach seiner Abreise zu inneren Spaltungen kommen werde (20,29f). In Korinth und vielleicht auch anderswo stand der geschichtliche Paulus Parteiungen gegenüber, die sich aus Lehr- und Sittenfragen ergaben. Diese gnostisierenden Tendenzen bestanden zunächst innerhalb des Heidenchristentums und hinterließen in einigen Dokumenten des Neuen Testaments selbst (Kolosserbrief, Epheserbrief, dem vierten Evangelium) Spuren. Sie wurden jedoch bald als mit dem unvereinbar empfunden, was sich als Rechtgläu-

bigkeit herauszubilden begann, und das Neue Testament enthält auch kritische Bemerkungen und Hinweise auf einen Bruch (Pastoralbriefe, erster Johannesbrief, zweiter Petrusbrief).

Die Unterschiede in der theologischen Formulierung sowie in der Kirchenorganisation (um für diese frühe Periode ein unbestimmteres Wort als den Ausdruck «Kirchenordnung» zu verwenden) im Neuen Testament haben das herkömmliche Bild, wonach ein häresiefreies apostolisches Zeitalter den «Glauben, der den Heiligen einst übermittelt worden war», bewahrt habe, ins Wanken gebracht. Entgegen der Auffassung, daß nachträglich Irrlehren die Kirche von außen her angegriffen hätten, förderte die Geschichtsforschung zutage, daß beträchliche örtliche Unterschiede und unterschiedliche Entwicklungen bestanden, die durch einen Prozeß des Überlebens, des Vergleichs und schließlich des Ausschlusses nach und nach zum siegreichen Konsens des späten zweiten Jahrhunderts, zur katholischen Orthodoxie führten.

Einige Kirchen waren miteinander verbunden kraft eines gemeinsamen Gründerapostels, einer maßgebenden Gestalt wie der des Johannes von Asien (Offb 1,4). In den späteren Lehrstreitigkeiten wurde es allseits wichtig, sich auf anerkannte Häupter der ersten Generation berufen zu können. Doch dies erwies sich als weniger wirksam als der energische örtliche Leiter, der ein wichtiges Zentrum repräsentierte und sich einer weiteren Verantwortung bewußt war wie z. B. Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien.

Aus dem Presbyterat stieg der monarchische Episkopat auf, um während einer entscheidend wichtigen Periode in der Selbstdefinition der Kirche dem Bedürfnis nach einer starken Führung zu entsprechen. Er überwand die theologischen Spaltungen, die ihn nötig gemacht hatten, nicht, versah aber die aufkommende katholische Kirche mit einer Struktur, die sich als dauerhafter erwies denn die gnostischen Konventikel und Schulen, die er aus der Gemeinschaft ausschloß. Er sorgte aufgrund apostolischer Sukzession für eine Kontinuität, die charismatische Sekten nur dann zu erreichen vermochten, wenn sie feste Formen annahmen. Einige der Paulinischen Gemeinden, die sich vom Geiste leiten ließen, entwickelten sich institutionell zu Teilen der katholischen Kirche; andere verloren sich vermutlich. Die formellere Organisation befähigte die Kirche, der Verfolgung zu widerstehen, einige ihrer schwach gewordenen Glieder wieder mit sich zu vereinen (im Kontrast dazu Hebr 6,4) und später sogar monastischen Enthusiasmus in ihrem Rahmen zu bergen.

II. Spannungen, die einigend und bereichernd zugleich wirkten

Die Gefahren, welche die christliche Gemeinde von innen und außen bedrohten, trugen sicherlich zur Gruppensolidarität bei. Nichts verbindet so sehr wie ein gemeinsamer Feind, zumal wenn dieser ein Verfolger ist. Der erste Petrusbrief und die Offenbarung veranschaulichen diesen positiven Aspekt der Verfolgung überaus klar. Das gleiche gilt von den inneren theologischen Konflikten. Die effektive Einheit der katholischen Kirche wurde paradoxerweise von den Katastrophen besiegelt, die ihre ideale Einheit zerstörten. Die endgültige Trennungslinie gegenüber dem Judentum, die zu ziehen Paulus sich weigerte, wurde schließlich gezogen; das Judenchristentum fristete fortan ein Randdasein und wurde schließlich für häretisch erachtet. Das Heidenchristentum stellte dann eine geeintere Front dar –, leider auf Kosten des Ideals einer echt ökumenischen Kirche aus Juden- und Heidenchristen. Desgleichen stärkte der Ausschluß gnostischer Christen sowie der fortschrittlichen Theologen des frühen zweiten Jahrhunderts die katholische Front, doch nicht kostenlos. Wie das Beispiel von Paulus, von Jesus ganz zu schweigen, zeigt, treten der Reichtum, die Stärke und die Anziehungskraft des Evangeliums in theologischen Spannungen und durch sie eher zutage, als wenn man sie ausschaltet.

Für den größeren Teil des zweiten Jahrhunderts gilt, daß die organisatorische Leistung der katholischen Kirche mehr beeindruckt als ihre theologische Leistung. In einer Übergangsperiode, die von numerischer Schwäche, von Verfolgung und theologischer Verwirrung gekennzeichnet ist, war es keine geringe Leistung, überhaupt zu überleben, das Traditionserbe zu bewahren und das, was klar unannehmbar war, auszuschließen. Theologische Aufbauarbeit konnte ruhig auf einen Origenes warten. Doch sollten Christen, die auf das frühe zweite Jahrhundert zurückblicken, Notstandsmaßnahmen nicht mit dem Ideal verwechseln. Zurückstutzen läßt sich bloß rechtfertigen als Sicherung einer Grundlage für weiteres Wachstum.

Weder die Orthodoxie des zweiten Jahrhunderts noch die Mannigfaltigkeit in Lehre, Gottesdienst und Organisation während des ersten Jahrhunderts bieten uns ewig gültige ekklesiologische Modelle. Die Strukturen und die Kontinuität, die durch die Existenz eines neutestamentlichen Kanons und das dreifache Dienstamt, die Haupterrungenschaft des Christentums zu Beginn und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, bewahrt wurden, haben ihren Wert als Vehikel des Evangeliums erwiesen. Andererseits hat die Geschichtsforschung gewisse Mythen über die Ursprünge der ekklesiologischen Theorie und Praxis zerstört und der Kirche die Freiheit verschafft, aufs neue zu entdecken, wie das Evangelium heute am wirkungsvollsten übermittelt werden kann. Die wissenschaftliche Erforschung des Neuen Testaments hat eine negative Seite, aber auch eine positive Rolle. Die positiven Beiträge zum Neuaufbau der Theologie liegen in einer Klärung des Evangeliums, für das diese Dokumente Zeugnis ablegen, und nicht so sehr in den empirischen Daten, die sie über eine vergangene Epoche ausfindig machen kann. Die Ekklesiologie geht von einer Übertragung des Evangeliums in konkrete neue Situationen aus, sie wird nicht von vergangenen historischen Modellen abgelesen.

Die fundamentalste, oft stillschweigend gemachte Voraussetzung der neutestamentlichen Ekklesiologie ist die, daß die Kirche eins ist und daß die Ortsgemeinden dem größeren Ganzen angehören. Doch dieses größere Ganze wird theologisch, nicht institutionell definiert. Die sittlichen Weisungen eines Paulus und eines Johannes beziehen sich unmittelbar auf die örtliche Einheit der Christen und bloß indirekt auf die Einheit der Gesamtkirche. Doch das eine schließt das andere in sich, und wenn die Kirche thematisiert wird – vor allem im Epheserbrief –, findet sich die gleiche Dialektik von Indikativ und Imperativ. Die Kirche ist eins, weil sie als Volk Gottes definiert wird und auf dem einen Fundament, Jesus Christus, aufruht (1 Kor 3,11). Christen sind in ihm Brüder und Schwestern in einer Gemeinschaft, welche über die örtlichen Bindungen hinausgeht, und sie sind verpflichtet, dies in ihren gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.

Quellgründe und Zeichen der Einheit in *einem* Leib und *einem* Geist sind der eine Herr, der eine Glaube, die eine Taufe, der eine Gott und Vater von uns allen (Eph 4,4–6). Deshalb wird die Einheit nicht zerstört durch Unterschiede in der Kirchenordnung, in der liturgischen oder selbst theologischen Formulierung, sondern in erster Linie dadurch, daß man sich einem «anderen Evangelium» zuwendet, das gar kein Evangelium ist (Gal 1,6f). Was die Grenzen der Variationsbreite in der Lehre ausmacht, ist Sache der Beurteilung. Wo die Autoren des Neuen Testaments Wegweisung geben, ist das Kriterium christologisch. Zur christlichen Initiation gehört das Bekenntnis, daß Jesus der Herr ist, und dieses Bekenntnis kann auf verschiedene Weise ausgefaltet werden mit Einschluß des Rückgriffs auf geschichtliche Gegebenheiten. Der Doketismus wird in 1 Joh 4,2 deswegen ausgeschlossen, weil die Leugnung des Menschseins Christi in sich schließt, daß man sich nicht mehr an Jesus von Nazaret hält.

Eine Gemeinde, die ihr Heil nicht einzig und allein in Jesus von Nazaret findet (Apg 4,12; Joh 14,6), läßt sich kaum als christlich bezeichnen. Dies bringt christologische Definitionen mit sich, welche Verleugnungen dieses Evangeliums ausschließen. Doch die Verfasser des Neuen Testaments sind nur negativ daran interessiert, diese Grenzlinien der christlichen Gemeinschaft zu ziehen. Ihr positives Zeugnis setzt eine allgemein geteilte Tradition voraus, die ihren gemeinsamen christlichen Glauben, ihr gemeinsames christliches Leben zum Ausdruck bringt. Dazu gehört der Glaube an den Gott Israels, der sich in ihrer Verwendung der Bibel niederschlägt; das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt (vgl. 1 Tim 6,13) und von Gott im Geiste bestätigt worden ist (Röm 1,4), wobei die Symbolrede von der Auferstehung sehr bald normativ wurde; die Praxis der Taufe und die Teilnahme am Herrenmahl; gemeinsames Gebet einschließlich des Herrengebets in seinen verschiedenen Formen. Schon früh begann man, die Traditionen zusammenzufassen, was zuerst zu der Abfassung der Evangelien und dann zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons führte. Diese letztere Neuerung war ein Teil des gleichen Prozesses, der zu einem einheitlicheren kirchlichen Dienstamt führte. Beide Entwicklungen waren notwendig und wirkkräftig; man kann sich die Kirche ohne sie schwerlich vorstellen, obschon der Kanon in seiner Interpretation und das dreifache Dienstamt in seiner Organisation einen beträchtlichen Spielraum zuläßt. Doch der Kanon ist gegenüber dem Material, das er enthält, und das kirchliche Amt

gegenüber den Zielen, denen es dient, zweitrangig. Daß man sie als geschichtlich kontingent erkennt, schließt nicht den Glauben an ihre Notwendigkeit aus, sondern fordert die Freiheit, die Verantwortung und den guten Willen auf, sich vom Geiste leiten zu lassen, indem man sie auf neue Weise verwendet, um heute alle Völker zu Jüngern zu machen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT MORGAN

1940 in Wales geboren; studierte Theologie in Cambridge, Durham und Tübingen. 1966 in der Kirche von England ordiniert, wurde er 1967 Dozent in Religionswissenschaft an der Universität Lancaster. Seit 1976 ist er Universitätsdozent in Theologie und Fellow des Linacre College in Oxford. Er veröffentlichte u.a.: The Nature of New Testament Theology (London 1973); Herausgeber (mit Michael Pye) von: Buddhism and Christianity in Comparative Hermeneutics (Den Haag 1973) sowie (mit Michael Pye) von: Ernst Troeltsch, Writings on Theology and Religion (London 1977). Anschrift: 20 Polstead Road, Oxford OX2 6PN, England.

Agnes Cunningham

Die Entwicklung kirchlicher Formen in der nachapostolischen Zeit

Ein lebhaftes Interesse an «Modellen» oder «Formen» der Kirche hat sich über die gesamte Christenheit hin in den letzten Jahren entwickelt. Die Gründe für dieses Interesse sind vielfach und mannigfaltig: neue hermeneutische Methoden, das Auftauchen der historischen Theologie, die Neubestätigung biblischer Bilder und Bezeichnungen im Verständnis des Mysteriums der Kirche Christi auf dem Zweiten Vatikanum, ökumenische Gespräche, Erfahrungen der Frauen, gesteigertes Kirchenbewußtsein in den christlichen Gemeinschaften der nichtwestlichen Welt, Aufgeschlossenheit für Gerechtigkeit und Menschenrechte.

Wir werden uns in zunehmendem Maße klar darüber, daß die Einheit der Kirche keineswegs immun ist gegen Manipulationen und Herrschaftsansprüche von seiten der Nationen, die in ihren internationalen Beziehungen gegeneinander abgegrenzt sind. Wir bemerken, daß die Verschiedenartigkeit, die die Erlösung aller Völker bezeugt, allzuleicht von menschlicher Nostalgie nach Uniformität und Gleichartigkeit innerhalb der Kirche, die «dieselbe ist über die ganze Welt hin», bedroht wird. Wir sind argwöhnisch örtlichen oder nationalen Kirchen gegenüber, deren Ansprüche auf Berücksichtigung ihrer speziellen Bedürfnisse und Rechte den universalen (*katholikós*) Charakter der Gesamtgemeinschaft des Glaubens zu verringern scheinen.

Warum kehren wir zur nachapostolischen Zeit zurück, wenn wir Klarheit suchen angesichts der zeitgenössischen Probleme und Anliegen, die uns bedrängen und herausfordern? Warum erwarten wir, daß wir in den Schriften der Kirchenväter Antworten finden auf Fragen, die aus Erfahrungen unserer eigenen Zeit erwachsen sind? Diese Fragen grenzen hart ans Rhetorische. Eine zunehmende Fülle von Literatur bezeugt die Tatsache, daß Erforschung des Vergangenen zu einer Gestaltung des Zukünftigen führen sollte. Wenden wir uns nun den Autoren der nachapostolischen Zeit zu und konsultieren Texte dieser Periode, so entdecken wir, daß es möglich ist, die Strukturen der Kirche einer Zeit zutiefst zu durchdringen, in der ihr noch sehr fließender Charakter das erkennen läßt, was man als «genetische» Inkarnation der Realitäten des christlichen Glaubens bezeichnen kann[1].

Auf den folgenden Seiten möchte ich nun *drei grundlegende Formelemente von Kirche* vorführen, die sich in der nachapostolischen Zeit entwickelt haben. Ich möchte ihre angenommene Treue zu einem Verständnis der evangelischen

Botschaft und einer Erfahrung des Christusereignisses untersuchen. Und schließlich möchte ich Bedeutungsgehalte und Implikationen vorlegen, die sie für das Leben unserer heutigen Kirche besitzen.

A. Das Erbe

Die Christen der frühen nachapostolischen Zeit ererbten ein dreifaches Verständnis der Kirche aus dem mündlichen und dem schriftlichen Material, das schließlich das neutestamentliche *Corpus* bilden sollte: *Die Kirche ist Volk Gottes – Leib Christi – Tempel des Heiligen Geistes.* Diese Bezeichnungen sollten bedeutsame und konstituierende Elemente zu den ekklesiologischen Vorstellungen der Kirchenväter beisteuern. Dennoch sind sie nicht ausschließlich konstituierend für solche Begriffe. Die kirchlichen Formen der nachapostolischen oder patristischen Zeit lassen sowohl den Einfluß der schöpferischen Gegenwart des Geistes Gottes als auch den politisch-kulturellen Kontext spezifischer Zeiten und Orte erkennen. Diese beiden Einflüsse sorgten für die *Einheit* und die *Vielfalt* der frühen Entwicklung kirchlicher Formen. Sie boten den Anlaß zu Spannungen bei dem Kampf der Christen um das rechte Verständnis der *Universalität* der Kirche im Lichte getrennter Ordnungsstrukturen und Erfahrungen in den Einzelkirchen.

B. Drei grundlegende Formelemente von Kirche

I. Die Formen der Einheit

1. Lehre

Vom Beginn der nachapostolischen Zeit an gilt *Einheit* als ein wesentliches Formelement der Kirche. In der Einheit «versammelte sich (die Kirche) einmütig» und rief «wie mit einer Stimme» zum Herrn (Clemens von Rom), die «dasselbe Brot brechen», sollen «eines gemeinsamen Sinnes» sein, geeint «in Fleisch und Geist» durch die Beobachtung der Gebote des Herrn, lebend als Einheit «in einem einzigen Leib, der da ist seine Kirche» (Ignatius von Antiochien). Diese Einheit geht hinaus über Zeit und Raum, über Generationen und Nationen und umfaßt alle Gerechten von Adam an (Augustinus, Irenaeus), in Gemeinschaft mit allen Gläubigen, die verstreut sind über die Völker der ganzen Welt (Irenaeus), eins in der einen Kirche, wie Christus es gewollt hat (Cyprian von Karthago). Die Glieder dieser Kirche sollen eins sein in der Einheit des Glaubens und der Liebe, des Sinnes und des Geistes.

Die patristische Bestätigung der Einheit als wesentliches kirchliches Form-Element wurde durch die Lehre vom Mystischen Leib Christi vertieft. Bei den Vätern findet sich diese Lehre nicht direkt ausgesprochen und weithin nur implizit. Bei den Griechen dient die wiederholte Betonung der Einheit eines inneren Lebens, das von Gott ausgeht und durch die Einpflanzung in Christus gewährleistet ist, als sichtbarer Ausdruck kirchlicher Einheit. Die kirchliche Einheit liegt im Herzen des Mysteriums der Kirche. Im Westen lehrten die lateinischen Väter, speziell zusammen mit Augustinus, eine Theologie des Mystischen Leibes im Zusammenhang mit der Gnadenfrage. Die Väter des Westens suchten die Einheit aller in Christus in ihren Auswirkungen auf menschliches Leben und Handeln zu erklären[2].

2. Ausdrucksgestalten

Die wesenhafte Einheit der Kirche fand im nachapostolischen Zeitalter ihren Ausdruck in Formen, die die Strukturen der Kirche berührten: Glaube, Anbetung und soziale Organisation[3]. Eine zentrale Bedeutung für diesen Ausdruck besaß die Eucharistie, «das Heilmittel der Unsterblichkeit, die Medizin gegen den Tod und für das ewige Leben in Jesus Christus» (Ignatius von Antiochien). Genährt durch die Eucharistie wird die Kirche in ihren vielen Gliedern «erneuert und wächst, wird zusammengefügt und zusammengeschweißt» (Clemens von Alexandrien). Im Blick auf die Eucharistie wurden die Katechumenen unterrichtet und getauft (Justin der Märtyrer), wurden der Kanon der Wahrheit (Irenaeus) und das Gesetz des Glaubens (Tertullian) den Gliedern der gläubigen Gemeinde anvertraut. Im christlichen Gottesdienst wurde der «durch das gemeinsame religiöse Bekenntnis geeinte Leib» zu einem Leben des Almosengebens, der Zucht und der Liebe getrieben (Tertullian).

Außer in der einen Taufe, der einen Eucharistie und dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens, spiegelte sich die Einheit der Kirche wider in der Kirchenordnung und -regierung. Bereits bei Clemens von Rom finden wir eine Darstellung hierarchischer Ämter und Funktionen (1 Kor 40). Die Entwicklung des Katechumenats bestätigte die äußeren Normen für die Bestim-

mung dessen, was es bedeutete, Christ zu sein. Die apostolische Sukzession verstand man als ursprüngliche Herstellung einer legitimen Autorität in der Kirche und deren Weiterreichung durch die «in der ganzen Welt offenbar gemachte Überlieferung der Apostel» (Irenaeus). Die Einheit jeder Einzelkirche wird durch die Gemeinschaft mit dem Ortsbischof gewährleistet, denn der «Episkopat ist ein einziger, von dem jeder Teil durch den je einzelnen für das Ganze getragen wird» (Cyprian von Karthago).

3. Überlegungen

In der nachapostolischen Zeit nahm die Einheit als wesentliches Element der Kirche diejenigen kirchlichen Formen an, die man als Ausdrucksgestalten der Realität der christlichen Gemeinde (*ekklesía*) verstand. Es war notwendig, daß diese Formen der Einheit der von Jesus Christus über die Apostel und ihre Nachfolger empfangenen Lehre treu blieben und den Christen gestatteten, als Glieder einer festgefügten Gemeinschaft zu leben, in der sie verantwortliche Rollen zu spielen hatten.

Die Bemühungen zur Gewährleistung dieser zweifachen Treue spiegeln sich in den zahlreichen Bildern und Symbolen wider, in denen die frühchristlichen Autoren von der kirchlichen Einheit sprachen. Jedes dieser Symbole enthüllt die transzendente Dimension einer spirituellen Realität, die das Fundament der gesamten Einheit in der Kirche ist: die Einheit Gottes in der Trinität, die Einheit der Person Christi. Jedes dieser Symbole spiegelt ferner eine Haltung oder Mentalität wider, die von einer bestimmten vorgegebenen Kultur geformt ist, an ein spezielles Vokabular, ein bestimmtes Weltbild oder andere erkennbare Denkkategorien gewöhnt ist. Die Einheit der Kirche ist gleich der eines gesunden Körpers, gleich einem wohl disziplinierten Heer, gleich der geordneten Bewegung der Planeten und Sterne (Clemens von Rom). Sie ist gleich einer großen Symphonie des Lobpreises, die ein Chor dem Vater singt (Ignatius von Antiochien). Sie ist ein mächtiger Turm, dessen Bau «aus einem einzigen Stein» errichtet scheint (Hermas). Sie ist gleich der Sonne «Gottes Geschöpf, ... ein und dasselbe auf der ganzen Welt» (Irenæus). Die Formen der Einheit gleichen einer Herde Schafe, einem Baum mit vielen Zweigen, einem Strom, der mit seinem überreichen Wasser aus einer einzigen Quelle kommt» (Cyprian von Karthago). Die Einheit der Kirche kann ebensowenig zerbrochen werden wie die «göttliche Festigkeit», von der sie hergeleitet ist. Sie ist den Christen anvertraut, die «in der Welt» leben, so wie «die Seele im Körper lebt», deren Leben und Beweglichkeit sie garantiert, deren künftiges Leben und deren Unvergänglichkeit sie verkündet (*Diognet*).

II. Die Formen der Verschiedenheit

1. Lehre

Die Kirchenform der Einheit in der nachapostolischen Zeit enthielt in ihren Strukturen die Samen einer notwendigen *Vielfalt*. Die Eucharistie ist das erste Zeugnis für diese Tatsache. Von den Texten der *Didache* bis zu den Liturgien des Johannes Chrysostomus und Basilius' des Großen finden wir eine Umwandlung, die ebenso bereichernd wie komplex ist in der Verschiedenheit der theologischen Intuition und des theologischen Verständnisses, im Ritual sowohl wie in der Praxis, wenngleich sie im wesentlichen unverändert blieb.

Die patristische Lehre über Verschiedenheit als lebensfähige kirchliche Form ist, wie wir erwarten dürfen, in einer Zeit, in der die Betonung angesichts der drohenden Schismen und Häresien auf der Einheit lag, begrenzt. Doch gibt es mehrere Schlüsselmomente einer solchen Lehre. Um das Jahr 155 berief sich Polykarp von Smyrna für die quartodezimanische Osterfeier gegen die Autorität des römischen Bischofs Anicetus auf den hl. Johannes und die Apostel. Über zwanzig Jahre später verteidigte Irenaeus von Lyon im Zusammenhang mit der Apostolischen Sukzession das Recht der Teilkirchen, unterschiedlichen Disziplinen zu folgen, am Beispiel des Osterfeststreites. Es ging hier um das Prinzip, daß Einheit im Glauben keineswegs Einheitlichkeit in der *Praxis* erfordere. Das Prinzip wurde gebilligt.

Eine weniger glückliche Lehre wurde von Cyprian von Karthago verkündet. Er verteidigte die Autonomie des Ortsbischofs auch für den Fall einer Opposition zum Bischof von Rom. Kämpfe mit Häretikern und Schismatikern, die für sich beanspruchten, Christen und Glieder der Kirche Christi zu sein, ermutigten die Väter in ihren Bemühungen um die Behauptung einer gesunden Vielfalt unter Wahrung der fundamentalen und wesenhaften Einheit der Kirche.

2. *Ausdrucksgestalten*

Wie wir gesehen haben, war die Eucharistie das bedeutendste Modell einer unterschiedlichen Feier des Gottesdienstes – innerhalb der Parameter, die als wesentlich für die Wahrung der Treue zum Gebot des Herrn verstanden wurden. Auch der Katechumenat unterschied sich in seinen Strukturen und Riten von Kirche zu Kirche, wie unter anderen Dokumenten das Tagebuch der Aetheria bezeugt. Die große Vielfalt, die bei den Tauf-Symbolen herrschte, ist ein wohlbekanntes Kapitel in der Geschichte der Entwicklung des Glaubensbekenntnisses.

Weitere Ausdrucksgestalten der Verschiedenheit waren im Aufbau der Hierarchie und der Ämterstruktur der Kirche zu finden. Daß es in den Kirchen eine Hierarchie gab, ist nicht zu bestreiten. Doch die Glieder der Hierarchie unterschieden sich nach Zeit und Ort der Betrachtung, in manchen Fällen im Zusammenhang mit der Entwicklung des Presbyterates als eines vom Episkopat getrennten Ordo. Entwicklung und Verschwinden anderer Ämter wirkte sich sowohl auf die Zugehörigkeit zur Hierarchie als auch auf die in der örtlichen Gemeinde angebotenen Dienste aus. So gehörten zum Beispiel ganz eindeutig in manchen Kirchen auch Frauen zum Klerus, sei es als Mitglieder des Ordo der Witwen, sei es als Mitglieder des Diakonats. Leiter von Katechetenschulen (*didaskalía*) und Propheten wurden zusammen mit anderen, die auf diese oder jene Weise dem Evangelium dienten, als Inhaber kirchlicher Ämter anerkannt.

3. *Überlegungen*

Die Vielgestaltigkeit der Kirche in der nachapostolischen Zeit scheint sich uns um so klarer zu eröffnen, je mehr die frühen Väter bestrebt sind, ihre Lehren über die Einheit der Kirche zu verdeutlichen und zu verbreiten. Paradoxerweise entwickelten sich die Formen der Verschiedenartigkeit im Rahmen eben der Formen, die die Kirche zur Einheit riefen, zur inneren wie zur äußeren: Aussage und Bekenntnis des Glaubens, Feier der Eucharistie und «sakramentales» Leben, Glieder und Funktionen der Hierarchie. Die Fähigkeit, diese Vielgestaltigkeit zu tragen und zu integrieren, gestattete den christlichen Gemeinschaften der patristischen Zeit, zu einem Verständnis von Wesen und Natur der *ekklesía* zu gelangen. Alle Völker, die gesamte menschliche Geschichte und jegliche menschliche Erfahrung wurde demnach in Christus rekapituliert und zum Vater gebracht, wie die Zeit sich auf die Ewigkeit zu entfaltete (Irenaeus). Nichts, was für die menschliche Erkenntnis von Interesse war, sollte denen fremd sein, die das Evangelium kannten (Clemens von Alexandrien, Origenes). Christen sind Bewohner zweier Welten (*Diognet*), Bürger zweier Gemeinwesen (Augustinus), die einander durchdringen. Es ist unsere Verantwortung, für das weitere Vordringen des Reiches Gottes zu sorgen durch die Mittel, die er uns zur Verfügung gestellt hat: Verkündigung des Evangeliums und Katechese.

III. Die Formen der Universalität

1. *Lehre*

Katholizität ist etwas anderes als Einheit. Sie bezieht sich auf die weltweite Ausdehnung der Kirche und die Präsenz des Evangeliums an allen Orten und zu jeder Zeit. Die Katholizität bestätigt die Einheit und wurzelt in ihr. Sie garantiert aber auch eine Vielfalt, indem sie das Spezifische, das jede einzelne Zeit und jeden einzelnen Raum transzendiert, in die Kontinuität der Frohen Botschaft eingliedert, so wie sie immer verkündet und gelebt wird.

Das Wort «katholisch» begegnet uns erstmals in den Schriften des Ignatius von Antiochien. Indem er den Begriff «katholische Kirche» auf Einzelkirchen anzuwenden scheint, betont er deren Einheit in der einen Kirche, die überall in der Welt vorhanden ist. Die Väter verstanden, daß die Kirche «katholisch» ist, das heißt universal im Gegensatz zur örtlichen Begrenztheit häretischer oder schismatischer Sekten (Clemens von Alexandrien). Diese Universalität ist wesenhaft und sichtbar (Cyrill von Jerusalem und Augustinus). Die Universalität der Kirche ist garantiert durch die Einheit des Glaubens und der Kirchenregierung (Augustinus). Tatsächlich ist Universalität eine Art, Einheit zum Ausdruck zu bringen.

2. *Ausdrucksgestalten*

Die Universalität der Kirche ist, wie die Väter lehrten, gewährleistet durch die Einheit des Glaubens und der Regierung. So bilden Glaube und Leitung oder Autorität zwei Formen des Ausdruckes der Katholizität oder Universalität der Kirche. Die Universalität des Glaubens ist

bekundet in der Entwicklung der Lehre auf lokalen und regionalen Synoden, speziell aber auf den großen Konzilien: dem ersten Nicaenum, dem Ersten Konzil von Konstantinopel, dem Konzil von Ephesus und dem von Chalcedon. In dem Maße, wie die *ekklesía* nach Klärung in der Formulierung und theologischen Erläuterung suchte, wurden die christologischen und trinitarischen Lehren Kirchenformen, die Einheit und Katholizität in der gesamten christlichen Gemeinschaft sicherten. Ein weiterer Ausdruck der Universalität der Kirche erscheint in der Rolle des Bischofs von Rom, sowohl in seiner eigenen Rechtsstellung als auch in seiner Beziehung zu den anderen Bischöfen. Nach Clemens von Rom scheint die Führung der Bischöfe in anderen Zentren der Christenheit die Nachfolger des hl. Petrus in den Schatten gestellt zu haben, zumindest bis Leo I. und Gregor I. Dennoch ist das Zeugnis für die Einzigartigkeit der Kirche von Rom keineswegs zu übersehen (Ignatius von Antiochien, Irenaeus, Cyprian von Karthago, Augustinus; das erste Nicaenum, die Konzilien von Ephesus und Chalcedon).

Das sakramentale Leben der Kirche, speziell was die Taufe und die Eucharistie angeht, war ein weiterer Ausdruck der Universalität im Wachstum der Kirche, in ihrer Vitalität und ihrem Gottesdienst. Ebenso waren das Zeugnis der Märtyrer und das Leben und die Heiligkeit der Eremiten und Mönche überzeugende Formen der Universalität überall, wo die Kirche war.

3. Überlegungen

Während der ursprüngliche Sinn das Wort «katholisch» in einem «allgemeinen» Sinn «universal» bedeutete, wurde es in der nachapostolischen Zeit gebraucht, um den universalen Charakter der Kirche im Gegensatz zu dem partikularen Charakter einzelner Gemeinden und vor allem zu dem lokalen Charakter häretischer und schismatischer Sekten zu betonen. Katholizität oder Universalität als Kirchenform verstand man als im Auftrag des Herrn bei der Aussendung der Apostel, allen Völkern die Frohe Botschaft zu verkünden, wurzelnd. Die Treue der Christen diesem Gebot gegenüber war in der vorkonstantinischen Zeit eingeschränkt durch Verfolgung und Kampf gegen die Kirche. Mit der Anerkennung des Christentums als amtliche Religion des Reiches wurden die Jünger Jesu befähigt, ihre Sendung auf eine neue Weise in die Strukturen der politischen Ordnung zu integrieren. Sie fanden in einer zur Annahme bereiten Gesellschaft auch die Modelle für eine Förderung und Modifizierung ihrer Kirchenformen, die bis dahin zum Zwecke des Überlebens und des Zeugnisses durch das Martyrium entwickelt worden waren.

Die Diskussion über Vor- und Nachteile der «Romanisierung» des Christentums gehört nicht in den Rahmen unseres Themas hinein. Hier sollte nur soweit daran erinnert werden, wie es eine Einsicht vermittelte in die Entwicklung der Kirchenformen, die in einer Weise «katholisch» waren, wie sie das weitere Leben und die Geschichte der Kirche beeinflussen sollten. Tatsächlich haben wir aufgrund der Entwicklung des Universalitätsbegriffes im Westen, die mehr in Richtung auf Einheit als auf Vielgestaltigkeit verlief, versucht, jene kirchlichen Formen einer weiteren anderen Periode zu untersuchen im Streben nach einem weiteren Verständnis der Form der Kirche, die heute allzuoft als monolithisch und uniform in ihren Strukturen verstanden wird.

C. Implikationen

Während der ersten drei Jahrhunderte der christlichen Ära tauchte eine Anzahl von Kirchen als bedeutsame Zentren christlichen Lebens und Denkens auf. Aus diesen Kirchen kamen Führerpersönlichkeiten, die hervorragende Theologen und Hirten waren, liturgische Neuerungen und Anpassungen, neue Typen der Heiligkeit. Jerusalem, Antiochia in Syrien, Ephesus, Alexandria, Rom, Karthago in Afrika, Lyon in Gallien waren solche großen Kirchen der nachapostolischen Periode. In jeder von ihnen finden wir eine einzige besondere Kirchenform, die mit keiner anderen zu verwechseln ist. Dennoch waren die zugrundeliegenden Fundamente und die formgebenden Strukturen der Kirchen dieselben: Einheit, Vielgestaltigkeit, Universalität. So war jede von ihnen einzig, und jede war christlich.

In jeder Zeit muß das Evangelium so verkündet werden, daß neue kirchliche Gemeinschaften ins Leben gerufen und vorhandene zur Erneuerung bewegt werden. In diesem zweifachen Prozeß ist die Bildung oder Neubildung von Kirchenformen von erstrangiger Bedeutung. Die Kirche Christi soll eine Kirche in gläubiger Einheit, in vielfältiger und bereichernder Vielgestaltigkeit, in auftragsgemäßer und missionierender Universalität sein. Die Christen sollen getreu

sein ihrem Erbe des Wortes und des Sakramentes und der Tradition, das in jeder Zeit lebendig bleiben muß, so wie es in den Ursprüngen verwurzelt ist. Treu sein müssen die Christen ferner den Erfahrungen der Menschheit des Zeitalters und der Kultur, denen sie angehören. Die Kirchenformen der Einheit, Vielgestaltigkeit und Universalität, die sich im nachapostolischen Zeitalter in Zentren wie Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Alexandria, Rom, Karthago und Lyon entwickelten, sind unsere Bürgschaft und Verheißung aus der Vergangenheit zur Schaffung der Kirche für die Zukunft. Uns bleibt, daß wir treu sind.

[1] Vgl. C. Kannengießer, Avenir des traditions fondatrices: RSR 65, 1 (Jan.–März 1977) 140–141, 142 (n.2), 143.

[2] Vgl. J.N.D. Kelly, Early Christian Doctrines (Harper & Row 1960) 189–219, 401–421; Emile Mersch SJ, The Whole Christ (Bruce Publ. Co. 1938) 209–441.

[3] Vgl. Y. Congar, Wesentliche Strukturen für die Kirche von morgen: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses (Benziger/Grünewald, Zürich/Mainz 1970) 139 ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

AGNES CUNNINGHAM

Professorin der patristischen Theologie und des frühen Christentums am Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, in der Erzdiözese Chicago; ehemalige Präsidentin der Catholic Theological Society of America; Vize-Präsidentin der Association of theological Schools of the United States and Canada (1980–82); Doktorgrad der Theologie der Facultés Catholiques, Lyon, Frankreich. Gegenwärtig im Sabbatjahr in Resistencia, Argentinien. Mitautorin von Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought (Paulist 1977) (Kosnik et al). Church People as Missionary: A Ministerial Church: The Jurist (Catholic University of America 1979) 1/2. Reading the Bible with the Fathers (Chicago Studies, Sommer 1980). Anschrift: St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Ill. 60060 USA.

Dorothy Folliard

Die karolingische Reform: Einheitlichkeit um der Einheit willen

I. Die zentralisierende Zeitspanne

Der Herr hat uns gesagt, in seines Vaters Haus gebe es viele Wohnungen. Seine Jünger aber haben oft gemeint, alle müßten in einer einzigen Behausung leben. Die Schriften des apostolischen Zeitalters lassen Divergenzen in der Praxis und im Glauben zutage treten. Über die Notwendigkeit des rechten Glaubens war man sich einig, nicht aber über den Glaubensinhalt und -ausdruck.

Als die offizielle Kirche in das Mittelalter eintrat, besaß sie nicht nur ein zusammenhängendes Ganzes von Lehren, sondern auch eine Organisation, um sie zu propagieren, und eine zwingende Disziplin, um sie aufrechtzuerhalten. Das Phantom eines Römischen Reiches – «eine Welt», also auch «ein Weg» – geisterte in der Kirche umher. Kultursämlinge von Jahrhunderten in den vielen institutionellen Formen und Traditionen hatten sich zu einem Dschungel entwickelt, der Evangelisierungsbestrebungen, die Neuartiges und Einheimisches einzuverleiben suchten, oft blockierten. Wenn Cäsar ein Reich dieser Welt hatte, ließ sich dann die Kirche nicht als Reich Christi ansehen, das die Welt in sich schließen würde?[1]

Die vorliegende Untersuchung wirft ein Streiflicht auf jene zentralisierende Zeitspanne, die Periode der karolingischen Reform, die wir Menschen des Westens oft «die Geburt Europas» genannt haben. Unsere Quellen sind begrenzt; unser Weltbild steht dem jener Christen des

frühen Mittelalters sehr fern. In der Naivität unserer Kindheit haben wir begierig den Geschichten zugehört von der Ausbreitung des Glaubens, von der Verfolgung und dem Martyrium der Missionare, die ihn von einem Barbarenhof zum anderen brachten und die Könige von der Überlegenheit des christlichen Gottes und der Glaubwürdigkeit seiner Verehrung überzeugten, worauf diese ihrerseits dann das Volk mitrissen. Wir bedauern nun, daß Chroniken wie die des Beda nicht Schilderungen der evangelischen Werte enthalten, die in diesen «barbarischen Religionen» enthalten waren. Diese Periode, die oft zu einer bloßen Epigonenzeit abgewertet wird, war in Wirklichkeit für damals schöpferisch und belebend, doch wurden die Modelle verabsolutiert und wirkten sich so später nachteilig aus.

Im späten achten und frühen neunten Jahrhundert war Einheitlichkeit um der Einheit willen etwas, das sich sehr gut auswirkte. «Man wird das Lied von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des christlichen Abendlandes, dieser Symbiose des griechisch-römischen Geistes und des christlichen Glaubens in den Stämmen der Völkerwanderung nie zu Ende gesungen haben.»[2] Was zum «christlichen Abendland» werden sollte, war damals die Szene verschiedener wandernder Volksstämme, die jetzt seßhaft wurden. Die Verschiedenheit der heidnischen Kulturen, Sprachen und Religionen behinderte das religiöse, politische und gesellschaftliche Leben. Analphabetentum und die Unlesbarkeit der vielen Schriftarten verunmöglichten die Kommunikation und den Wissensaustausch, die Vielfalt naturgegebener Trennungen behinderte sie. Byzanz, der Islam und feindliche europäische Stämme gefährdeten die Autorität des Papstes und die Einheit der Christenheit. Die Situation war reif für einen Karl den Großen, der sowohl vom Verlangen nach Macht als auch vom Wunsch nach einer Vertiefung des Christentums beseelt war.

Man mußte sich die Fragen stellen: Wie werden viele Stämme zu einem Volk? Was ist für die Einheit der Christenheit als Minimum erfordert? In diesem Zeitpunkt konnten die Treue zu einem Stamm und das Verwachsensein mit ihm zur Folge haben, daß die Taufe wenig oder nichts änderte. Die karolingische Reform hielt die Stämme zur Übernahme von Glaubenslehren an, die dann mehreren Gruppen gemeinsam waren, zu einem Glauben, der über die Stammesgrenzen hinweggehen konnte. Die Einheitlichkeit war in diesem Zeitpunkt entscheidend wichtig. Die Stämme hätten sich nie miteinander verbinden können, wenn nicht zwischen ihnen Gemeinsamkeiten bestanden hätten; ein konkretes Projekt war notwendig, wenn das Christentum wirkliche Bedeutung haben sollte.

Als der Glaube im germanischen Europa Fuß faßte, änderte sich der Prozeß der Initiation in den Glauben drastisch. Im Urchristentum wurde man Christ, nachdem man von der Wahrheit des Christentums persönlich überzeugt worden war. Doch bei der Bekehrung der germanischen Stämme wurden Stammeszugehörigkeit, Treue zu einem Stammeshaupt, materielle Vorteile, politischer Druck und Anwendung von Gewalt zu Bekehrungsfaktoren. Es kam zu keinem einschneidenden Bruch mit der Vergangenheit oder mit der gesellschaftlichen Umwelt. Die Kirche assimilierte Tausende rasch, ohne daß sich der Taufspender mit den Täuflingen viel abgegeben hätte.

II. Der Vereinheitlichungsprozeß

Von vielen Themen, die für einen Bericht über die Schaffung von «Einheitlichkeit um der Einheit willen» wichtig sind, sind hier drei besonders bedeutsame zu behandeln: die Nachformung römischer Institutionen für eine fränkisch-germanische Gesellschaft, die Übernahme des römischen Ritus in der Liturgie und schließlich die vereinheimischte Evangelisation dieser karolingischen Christen. Jeder dieser Aspekte ist charakterisiert durch Anleihen aus der christlichen römischen Welt, die auf kreative Art in Anspruch genommen und in einem neuen Kontext kulturell inkarniert wird. Die genetischen Eigenschaften des frühen Christentums fehlten nicht gänzlich[3].

1. Einheit durch einheitliche Institutionen

Römische Institutionen, die in klassischer Zeit zur Einigung des Reichs verwendet worden waren, wurden verpflanzt und nachgeformt. Die Idee eines vereinheitlichten religiösen Lebens wurde mit der eines vereinheitlichten politischen und gesellschaftlichen Lebens verschmolzen. Einzig die persönliche Energie Karls des Großen, des Rex-Sacerdos mit seinem Plan eines

politischen Augustinismus, konnte dies glükken lassen. Er zentralisierte alle Bereiche der Gesellschaft, verband die Autorität des Erzbischofs mit der von Rom, brachte den einheimischen Klerus in eine führende Position und forderte von einer Bevölkerung, die manchmal nur dem Namen nach christlich war, Gehorsam. Doch die Verbindung mit Rom bestand eher auf der Ebene der Lehre als auf der der Jurisdiktion und Gesetzgebung. Im Zug der Reformbestrebungen kam es zu vielen – erfolgreichen – Neuerungen. Jedes Bistum erhielt einen Bischof. Die Bußdisziplin wurde eingeführt, wobei man germanische Bräuche übernahm. Die Rolle des Königs wurde in einer Verbindung von germanischer Schutzautorität mit römischer *tutela* gesehen. Fränkische Synoden, das Hauptorgan für Gesellschaftsprogramme, machten den Bischof zum Beschützer der Armen. In der fränkischen Gesellschaft wurde alles in ausschließlich christlicher Richtung regeneriert, wobei römisches Erbe und karolingische Neuerungen etwas Neues bildeten; es handelte sich um keine bloße Restauration.

Auf der Rechts- und Gesetzesebene hingegen war die Ausrichtung auf Rom nicht vorbehaltlos. Die meisten der in die verschiedenen germanischen Volksrechte inkorporierten Gesetze beruhten auf der Zustimmung des Volkes oder zumindest des Adels. Als der König zur Rechtsquelle wurde, änderte man das Volksrecht nicht, sondern ersetzte es durch *capitularia per se scribenda*, durch den Willen des Königs allein. Die Gesetze gewannen an Bedeutung und Geltungsraum; in dieser kirchlich inspirierten Gesellschaft wurden sie zu Lehraussagen[4].

Hier haben wir die Antezedenzien zu einer nicht auf Einheit beruhenden Einheitlichkeit; das karolingische Modell herrschte im Westen noch vor, als es schon seit langem aufgehört hatte, nützlich und trefflich zu sein. Doch für einige Autoren hat diese Schöpfung eine hellere Seite: «Die Auswirkungen sollten über die ursprünglichen Grenzen hinaus zu verspüren sein... Diese Reform besteht nicht einfach in der Aufstülpung einer ‹Nationalkirche›, im ‹Eindringen des Germanentums in das Kirchenrecht›... Die Leistung der karolingischen Kanonisten bestand darin, daß sie das Prestige der kanonischen Überlieferung der alten Kirche wiederum erhöhten und diese Tradition nach ihren eigenen Ideen formten. Ohne sie wäre wohl die lateinische Kirche in Einzelkirchen auseinandergefallen, zumindest hätten sich wohl die Bande der Einheit gefährlich gelockert.»[5]

2. *Einheit durch einheitliche Liturgie*

Päpstliches Denken drang rasch in das Herrschaftsgebiet Karls des Großen ein, nicht nur in die Kirchendisziplin, sondern auch in das gottesdienstliche Leben. Aus einer reichen, doch verwirrlichen Mannigfaltigkeit von Liturgien, Bräuchen und Sprachen ging man zu einem «neuen Start» der Liturgie über, der auf die allgemeine Übernahme des authentischen römischen Ritus ausgerichtet war. Die römische Einfachheit, Nüchternheit und Knappheit stand in scharfem Kontrast zum üppigen, affektiven Frömmigkeitsstil der Franken. Vierzig Prozent der übernommenen liturgischen Texte sind echt römisch, der Rest ist gallikanisch oder halbgallikanisch[6]. Dies war bei der abendländischen Liturgiesynthese etwas Entscheidendes.

Die Entwicklung einer ganz homogenen Liturgie nach römischem Modell stieß auf Grenzen, denn auf die Gebete und Votivmessen färbten bald die Anliegen der karolingischen Gesellschaft ab, die sich einen ganz eigenen religiösen Lebensmodus geschaffen hatte. Vereinheimischung besagte nicht sklavische Nachahmung.

Dabei ergab sich ein wertvolles Nebenprodukt. Als die Liturgie ihre nahezu endgültige Gestalt annahm, gelang es der fränkisch-germanischen Kirche, die römische Liturgie zu retten – ein Ereignis von unschätzbarer historischer Bedeutung. Freilich lagen in der Kreuzung Tendenzen zu einer Liturgie von mehr persönlicher als gemeinschaftlicher Frömmigkeit, was im eucharistischen Kult, wie er vorher verstanden worden war, einen inneren Wandel darstellte.

Der «westliche Ritus», der sich in der Zeit der karolingischen Reform herausbildete, forderte somit Einheitlichkeit, förderte aber auch die Originalität. Während eine gewisse Einheitlichkeit zur Universalität notwendig ist, leugnet absolute Einförmigkeit die Universalität des Christentums, die von der Liturgie gefeiert werden will. Die karolingische Reform suchte nach konkreten Ausdrucksformen für das Minimum, welches das Partikuläre zu universalisieren vermochte. Hochzentralisierte Orden förderten später absolute Einheitlichkeit. Anpassungsfähige Veränderung machte einem Veralten Platz, da der «Erstarrungseffekt» eintrat und spätere Vereinheimischungen verboten waren.

3. Einheit durch einheitliche Evangelisierung

In der Sphäre Karls des Großen besagte die Übernahme Christi nicht auch schon das Aufgeben des germanischen Pantheons. Fast jeder durch örtliche Geltung sanktionierte Brauch wurde in das christliche Leben einverleibt. Volkstümliche Auffassungen wurden von der offiziellen Kirche toleriert; während die alten abergläubischen Anschauungen weiterdauerten, schritt die Evangelisierung voran mit dem Ziel, das Volk in ein vollchristliches Leben zu bringen. Latein und Volkssprachen standen nebeneinander. Die Predigten, die gedanklich auf der Bibel und den Schriften der Väter basierten, wurden in der Volkssprache gehalten. Die biblischen Stoffe wurden germanisiert. In der Evangeliendichtung «Heliand» werden Christus und seine Jünger als germanischer *comitatus* geschildert. Zu den ältesten Texten in deutscher Sprache gehören das Gebet des Herrn, das Glaubensbekenntnis, die Doxologie, Sündenverzeichnisse und Beichtformeln. Die «Saat des Evangeliums» wurde in örtlich geübte Kulte gestreut, und die Heiligenverehrung wurde als Erhöhung Christi, des himmlischen Königs verstanden. Die Kirche läuterte weiterhin die Ausdrucksformen des Glaubens von allen heidnischen Praktiken, die sich nicht als echt christliche Gebräuche ansehen ließen. Die Evangelisierung ging weiter, wobei sie mehr Gewicht auf die Moral als auf das Intellektuelle, den Glaubensinhalt, legte.

Unter der großen Erzieherin, der Kirche, gelangten die fränkisch-germanischen Völker schließlich zu einem tief verwurzelten Glauben, zum Sündenbewußtsein, zu Bußfertigkeit, zu einem bemerkenswerten Opfergeist und Liebeseifer. Die Kirche wurde für sie nie zu einer bloßen Institution, sondern galt ihnen als der Leib Christi, worin dieser lebt und weiterwirkt. Mit der eindringlichen Betonung der sozialen Verantwortung in der jeweiligen Zeit verbunden, trug diese Evangelisierung, wie die der ersten Christen, einen tief eschatologischen Grundzug.

Der einheitliche Evangelisierungsprozeß, der auf gesundem Traditionalismus und der Ehrfurcht vor evangelischen Werten, die der Kultur innewohnten, beruhte, war fortschrittlich. Doch die darauf folgende Katechese zeigte nicht immer diese fortschrittliche Entwicklung. Bevormundung, westliche Institutionen, die «Seelenrettung» – Begriffe, die in der karolingischen Welt heimisch waren – verknöcherten und wurden auf eine plumpe Art vererbt, was die «Samenkörner des Evangeliums» in anderen Kulturen abwertete.

III. Folgen

Obschon ambitiös und verfrüht und vielleicht ein Fehlschlag, hat dieser Versuch, das Römische Reich wiederherzustellen und zur Grundlage des neuen Europa zu machen, einen religiösen und zeichenhaften Wert, der weit über seine unmittelbare Bedeutung hinausgeht. Er inspirierte den Traum, Religion und Reich zu verschmelzen, die weltliche und die geistliche Macht zu vereinigen. Nachdem dieser Traum einmal da war, dauerte er fort, und die daraus folgenden Forderungen nach Einheit durch absolute Einheitlichkeit liefen auf eine Perversion der von den Karolingern erstrebten Ziele hinaus. Das Ideal wurde mißverstanden. Spätere Evangelisationen waren nicht auf das Zusammenspiel von Evangelium und Kultur bedacht und hatten nicht einmal ein Auge für die einheimische Ausdrucksform des Christentums mit ihrem unzerstörbaren Charakter, der sich langsam aus der einem Volk eingeborenen Kraft entwickelt. Das Gespenst absoluter Konformität als des einzigen Zeichens, der einzigen Quelle der Einheit wird nicht nur die Kirche weiterhin quälen, sondern auch die wesentliche Geisteseinheit eines auf verschiedene Weisen inkarnierten Glaubens behindern.

Wenn die schöpferische Leistung eines Zeitpunkts der Geschichte verabsolutiert, ihrer Geschichtlichkeit beraubt und idealisiert wird, wird sie zu einem Hindernis, ja zu einem Fluch für die weitere Inkarnation des Christentums, das Neuland betritt und neuen Völkern begegnet. Nachdem Walbert Bühlmann die «zweite Kirche», die in der karolingischen Reform im Keim vorliegt, als für die damalige Zeit gültigen Beitrag bewertet hat, sagt er: «Deshalb scheint mir ‹Abschied vom Abendland› für die überschaubare Zukunft die richtigere Formulierung zu sein. Denn wir erleben bereits gegenwärtig, daß sich das Gravitationszentrum der Welt von Europa weg verlagert ... Das Abendland als geschichtlich-kultureller Raum (der nicht mehr mittelalterlichen Kirche) ... wird dadurch überleben, ... daß es den Schritt von der abendländischen Kirche zur

Weltkirche mutig vollzieht. Das ist das ‹Stirb und werde› des christlichen Abendlandes.»[7]

[1] Verständlicherweise diente die Gleichförmigkeit während der Karolingerzeit und in den drei folgenden Jahrhunderten der Kirchendisziplin. Die Zentralisierung der Autorität verhütete die Laieninvestitur – der Fall eines Heinrichs IV. und Hildebrands kommen einem in den Sinn – und sorgte für die Wahl guter Bischöfe. Das liturgische Leben wurde in einem günstigen Sinn beeinflußt. Vom Papst erlassene Dekretalien, worin Entscheidungen in Einzelfällen sich zu einem Gesetzeskorpus entwickelten, hatten eine tiefgreifende Wirkung. Doch wurde durch die längere Fortdauer dieser Formen eine wirkliche Inkulturation in Missionsländern verhindert.

[2] W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt (Freiburg i. Br. 1974) 27.

[3] So Kannengießer. Vgl. Avenir des traditions fondatrices: Rech. de Sc. Rel. 65 (janv.-mars) 1977.

[4] Vgl. W. Ullmann, Law and Politics in the Middle Ages (Ithaca 1975) 204.

[5] H. Fuhrmann, The History of Canon Law: New Catholic Encycl., Bd. 3, 37–38.

[6] Vgl. G. Dix, The Shape of Liturgy (Westminster 1945) 579–580.

[7] W. Bühlmann, aaO. 27–28.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DOROTHY FOLLIARD

1924 geboren, Mitglied der Dominikanerinnenkongregation von Adrian (Michigan). Dr. phil. in Latein und Griechisch (University of Michigan); Grade in Theologie und Bibelwissenschaft von der Divinity School der Universität Chicago und der Loyola University von Chicago. Lehrtätigkeit auf Gymnasialebene. Mitverfasserin des stellungnehmenden Papiers «The Ordination of Women», das unter den Auspizien der Dominican Leadership Conference der USA 1978 erarbeitet wurde. Zur Zeit Professorin am Pastoralinstitut des Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL, P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Enrique Dussel

Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise

Es gibt verschiedene Gründe, weshalb man die Verbreitung des Christentums seit dem vierzehnten Jahrhundert, der Schwelle zur modernen Zeit, positiv einschätzen könnte. Dabei gibt es aber eine wesentliche Einschränkung: es war nicht nur die Verbreitung des *Christentums*, es war auch die Ausbreitung der *Christenheit* als konkrete historische Totalität. Diese Christenheit war auf unselige Weise Träger des Christentums: denn die politische und wirtschaftliche Macht der Christenheit verband sich auf eindeutige Weise, die es nur selten zuließ, Christenheit und Christentum voneinander zu unterscheiden, mit der christlichen Religion und mit den christlichen Kirchen, zuerst mit der katholischen Kirche, seit dem achtzehnten und besonders dem neunzehnten Jahrhundert, aber auch mit den protestantischen Kirchen.

Kierkegaard hat die Christenheit im Namen des Evangeliums streng kritisiert. Die Christenheit war die «Verweltlichung» des Christentums, die dadurch geschah, daß die Kirche sich mit dem Staat identifizierte und ein «positives», objektiviertes, entfremdetes Christentum entstand[1]. Der Prophet von Kopenhagen ging bei seiner Kritik aus von dem Wert der Subjektivität, der Innerlichkeit und der Individualität, die noch fürchten und beben kann. Diese forderte nach seiner Meinung eine «verkehrte», eine umgekehrte Welt[2]. Tatsächlich ist das Christentum die Umkehrung der Christenheit. Wir meinen aber im Gegensatz zu Kierkegaard, daß es einen radikaleren, wesentlicheren Standpunkt gibt als die Innerlichkeit oder Subjektivität, von dem aus man die Umkehrung vornehmen kann.

I. Das ursprüngliche Volkschristentum und die Entstehung der Christenheit[3]

Die Kirche des Volkes

Man kann behaupten, daß die ersten christlichen Gemeinden im römischen Reich dort eine beispielhafte Arbeit der Missionierung und der Evangelisierung leisteten. Sie verbreiteten das Evangelium unter den unterdrückten Gruppen im Reich: den Sklaven, den untersten, marginalisierten Schichten in den Städten, den Verbannten. Das wichtige, ja fast einzige pastorale Mittel, das sie zur Missionierung einsetzten, war das Beispiel gelebter Brüderlichkeit in den Gemeinden. Trotzdem kamen sie in Konflikt mit dem Reich. Dies war nicht ohne Grund, denn die Verfolgungen beweisen, wie der Staat sich dagegen wehrte, daß die Kirche die Einheitsideologie dieses Staates in Frage stellte und so das Einverständnis der gesamten Gesellschaft mit der herrschenden Staatsideologie, mit der konkreten Ausübung und dem Verständnis der Autorität des Staates durchbrach.

In den ersten drei Jahrhunderten war deshalb *das unterdrückte Volk* immer mehr bereit, sich der Kirche anzuschließen, weil diese Kirche sich auf keinen faulen Kompromiß mit dem Staat, mit der Unterdrückung, die von diesem Staat ausging, und mit der Sklavenhaltergesellschaft, die er sanktionierte, einließ. Wenn wir die pastorale Praxis der Kirche damals betrachten, dann können wir behaupten, daß damals in dieser pastoralen Praxis ein besonderes «Modell» von Kirche verwirklicht wurde: das Modell einer *Kirche des Volkes*.

Die Entstehung der «Christenheit»

Von dem Augenblick an aber, als die Kirche sich seit dem vierten Jahrhundert im Reich frei bewegen durfte und besonders, als sie selbst die wichtigste religiöse Kraft im Reich geworden war, erscheint ein anderes «Modell» von Kirche. *Es handelt sich dabei zwar nicht um eine andere Kirche*, aber um ein anderes Verständnis der Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt in der Kirche. Das heißt nicht, daß das erste Modell völlig verschwand: in Wirklichkeit werden die beiden Modelle mit zusätzlich vielen Zwischenformen immer nebeneinander bestehen.

Das neue Modell der Kirche, das dennoch das alte Modell einer Kirche des Volkes weitgehend ablöst, ist das Modell der Christenheit. Nach diesem Modell nimmt die Kirche mit ihrer hierarchischen Struktur einen wohlbestimmten Platz im politischen Staat ein, kann dafür aber auch auf die Macht und die Institutionen des Staates zurückgreifen. Der Staat fängt an, Kontrolle über die Kirche auszuüben: der Kaiser des oströmischen Reiches in Konstantinopel, Karl der Große, die katholischen Könige in Spanien und der englische König im Verhältnis zum Anglikanismus sind Beispiele dafür. Zur gleichen Zeit aber bekommt die Kirche wirtschaftliche, militärische... Unterstützung vom Staat und kann sich in ihrer Pastoral gegenüber dem «christlichen Volk» mit der Staatsgewalt durchsetzen. Das christliche Volk wird jetzt zur mehr oder weniger passiven Masse der «Laien».

Die Kirche garantierte auf diese Weise das ideologische Einverständnis der profanen Gesellschaft mit dem Staat. Der Staat sicherte im Tausch dafür der Kirche, daß sie innerhalb des Einflußbereiches des Staates nicht nur die beherrschende, sondern auch die einzige religiöse Kraft und die einzige legale religiöse Institution wurde und blieb.

In die Hierarchie der Kirche stiegen auch diejenigen auf, die den herrschenden Gruppen in der profanen Gesellschaft angehörten. Die Kirche übernahm die Anliegen der konkreten historischen Totalität. Sie rechtfertigte und verteidigte die bestehende soziale Ordnung, die sich für das Volk zu bestimmten Zeiten als eine Ordnung der Unterdrückung und der extremen Ausbeutung und Unfreiheit erwies. So legitimierte die Kirche zuerst eine feudale Ordnung und später den kolonialistischen Kapitalismus.

Der Widerspruch zwischen Christenheit und Christentum

Die in der profanen Gesellschaft beherrschte Klasse, die zur gleichen Zeit in der Kirche das «christliche Volk» im Gegensatz zur Hierarchie war, erfuhr am eigenen Leibe den Widerspruch zwischen einer sogenannten Ordnung samt den angeblich christlichen Prinzipien, mit denen diese Ordnung gerechtfertigt wurde, und dem Christentum selbst. Denn das Modell der Christenheit steht dem Christentum und dem Evangelium sehr fern.

Man hatte sich des Christentums bemächtigt, um es in eine Struktur hineinzupressen, die dieses Christentum in Dienst nimmt, es versklavt, manipuliert, mißbraucht. Dieser Aufsatz wird sich mit dieser widersprüchlichen Situation des Christentums befassen, indem er auf die Ausbreitung der Christenheit seit dem vierzehnten Jahrhundert eingeht, als diese Christenheit an der Peripherie der Welt (Lateinamerika, Afrika und Asien) das Evangelium zu predigen und das Kapital zusammenzuraffen anfing: die Spanier und die Portugiesen holten sich Gold und Silber, die Engländer, Holländer und Franzosen holten sich Sklaven und Rohstoffe und ließen kein ihnen günstiges Geschäft unversucht, um seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts die enorme Kapitalakkumulation und den damit einhergehenden Ausbau der eigenen Wirtschaft zu ermöglichen.

II. Die merkantilistische Ausbreitung der iberischen Christenheit[4]

Die Reconquista und die Entdeckungsfahrten

Wie in keinem anderen Land Europas waren in Spanien und Portugal solche günstigen geopolitischen, militärischen, wirtschaftlichen und religiösen Bedingungen gegeben, die es ermöglichten, daß der Kampf um die Wiedereroberung (*Reconquista*) der iberischen Halbinsel gegen die Araber, der 1492 mit der Eroberung Granadas mit endgültigem Erfolg gekrönt wurde, nahtlos in die Eroberung (*Conquista*) der Peripherie überging. Die spanisch-portugiesische Christenheit hatte 1492 schon ein Jahrhundert von Seefahrtexperimenten hinter sich, die über das Mittelmeer hinausgingen und die Europa schließlich aus der Umklammerung befreiten, in der es durch Jahrhunderte von der islamischen Welt gehalten wurde. Europa fing an, den Mittelteil und den Süden des Atlantischen Ozeans zu beherrschen[5].

Der portugiesische Prinz Heinrich der Seefahrer (1394–1460) machte Portugal zu einer Seemacht. Er veranlaßte verschiedene Erkundungsfahrten, auf denen Portugal u.a. die nord- und westafrikanischen Küsten und die Azoren entdeckte. Bei seinen Unternehmen wird er von verschiedenen päpstlichen Bullen ermutigt, die diese Entdeckungsfahrten und Eroberungen als die Fortsetzung der antiislamischen Kreuzzüge betrachten und absegnen. Ceuta fällt 1415 in die Hände der «Christen» – so nannten die Spanier und Portugiesen sich selbst in Gegensatz zu den «Heiden» und «Mohammedanern». 1418 wurde die erste katholische afrikanische Diözese gegründet. Im selben Jahr umfuhren die Portugiesen das Kap Bojador (an der Küste der ehemaligen, heute umstrittenen Spanischen Sahara). 1420 besetzten sie die madeirischen Inseln, und faktisch beherrschten sie seit dieser Zeit den gesamten Atlantik vor der afrikanischen Küste.

Die päpstlichen Bullen und das Patronat

In seiner Bulle *Rex regum* ruft Papst Martin V. am 4. April 1418 alle Christen auf, die Portugiesen in ihrem Kampf gegen die Muslime zu unterstützen. Zugleich wird die Pflicht Portugals unterstrichen, den Glauben zu verbreiten (das Engagement Portugals soll als Ziel haben: «fidei propagationem et divini cultus augmentum»[6]). Damit dieses Ziel besser erreicht wird, bekommt Portugal ein «Schutzrecht», das sogenannte «Patronat»[7] über die Kirche. Tatsächlich heißt das, daß Portugal fortan die Kirche kontrolliert. Portugal erreicht durch die Bulle *Romanus pontifex* noch weitere Vorrechte und Zugeständnisse. Spanien bemüht sich, für die Kanarischen Inseln ähnliche Vorrechte zu bekommen. Vor allem aber sichert Spanien sich in der Bulle *Provisionis nostrae* vom 15. Mai 1486 im Hinblick auf die Eroberung Granadas erhebliche Rechte, die seitdem das Modell der kolonialen Christenheit bestimmen. Nach diesem Modell wird Spanien in Lateinamerika und auf den Philippinen vorgehen, und Portugal wird es in Afrika und Asien anwenden.

Evangelium, Gold und Macht

Die Ankunft der Spanier in der Karibik am 12. Oktober 1492 und die Entdeckung Brasiliens im Jahre 1500 durch den Portugiesen Cabral eröffnen der europäischen Christenheit einen neuen Horizont. Zwischen 1519 und 1550 werden die großen indianischen Reiche der Azteken in Mexiko und der Inkas in Peru besiegt. Auch die Mayas in Guatemala, die Chibchas in Kolumbien, viele andere Kulturvölker oder primitive Indianergemeinschaften kommen unter spanische Herrschaft. Zwischen dreißig und vierzig Millionen nach den kühnsten Schätzungen, aber auf jeden Fall mehr als fünfzehn Millionen Indios

werden getauft: sie übernehmen unter der Herrschaft der Christenheit die Religion des Christentums.

Der europäische Handel verlagert sich von seinem vorherigen Schwerpunkt im Mittelmeerraum zum Atlantik hin. Die Waffen bereiten die Verkündigung des Evangeliums vor. Gold und Silber sind die Güter, denen diejenigen nachjagen, denen das Leben der Eingeborenen nichts wert ist, um zu ihrem Ziel zu kommen.

Staat und Kirche arbeiten Hand in Hand bei dieser gewaltsamen Verbreitung der Christenheit. In einer Sammlung der bis 1618 bezüglich Amerika erlassenen und noch gültigen Gesetze und Dekrete, der *Recopilación de las leyes de las Indias*, erklärt der spanische König im Anfang: «Gott hat uns in seiner unendlichen Barmherzigkeit und Güte die Herrschaft über einen so großen Teil der Welt anvertraut. (...) Glücklicherweise ist es uns gelungen, die unzählbaren Völker und Nationen, die in Amerika («den westlichen Indien») wohnen, der katholischen Kirche zuzuführen (...) und sie unserer Herrschaft zu unterwerfen.»[8]

Nach einem ersten Versuch 1504 wurden 1512 auf den Inseln Santo Domingo und Puerto Rico die ersten amerikanischen Diözesen gegründet. Es entsteht in Lateinamerika eine kirchliche Hierarchie und so auch eine Kirche, die auf der Seite der Herrschenden steht und die sich auch selber nicht davor scheut, ihren Anteil an Indianern zu fordern, die sie zur Zwangsarbeit einsetzt (die sogenannte *«encomienda»*), und einer der größten Besitzer an *Negersklaven* zu werden. In dieser Kirche fehlen zwar die Propheten nicht, die das Unrecht anklagen, wie ein Bartolomé de las Casas, oder die Heiligen wie der Erzbischof von Lima, Toribio de Mongrovejo, der versuchte, die Kirche aus den Fesseln und der Unfreiheit des Patronats zu befreien. Dennoch bleibt das Christentum der Gefangene einer Christenheit, die all diejenigen niederkämpft, die sich gegen die Unterdrückung wehren.

Der Sieg der Christenheit: Sieg des Christentums?

Wie Spanien verbreitet auch Portugal die Macht der Christenheit. Durch die Umsegelung des Kaps der Guten Hoffnung findet Portugal den Weg vom Süden des Atlantiks zum Indischen Ozean. Es dehnt seinen Einfluß aus bis Indien und bis zum fernen Orient. Die Gründung verschiedener Diözesen begleitet die Ausweitung der portugiesischen Macht: 1514 die Diözese von Funchal auf Madeira. 1534 Goa in Indien, 1551 San Salvador in Brasilien. 1585 San Salvador im Kongo, 1596 Loanda in Angola. Ausgehend vom spanischen Mexiko war 1581 die Diözese von Manila auf den Philippinen gegründet worden. Nachdem Soldaten mit Gewalt den Weg freigemacht haben und Kaufleute schon nachgezogen sind, verbreitet sich die Kirche über die ganze Welt. Der iberische Merkantilismus, der durch die Entdeckung neuer Handelswege und später 1571 in der Seeschlacht von Lepanto auch noch militärisch die Araber besiegt hatte, fühlte sich durch den Auftrag, das Evangelium zu verkünden, geistig legitimiert. In den Augen der beherrschten Völker aber bedeutete diese Evangelisierung oft den Zwang zur Übernahme («Akkulturation») der Kultur der Unterdrücker.

Man kann nicht leugnen, daß einige Christen ein anderes Zeugnis gaben: die Jesuiten Franz Xaver, der von 1542 bis 1545 in Goa arbeitete, 1552 beim Versuch, das Evangelium nach China zu bringen in Sancian starb, Matteo Ricci in China und Roberto de Nobili in Indien zeigten, daß das Christentum durchaus gegen die Christenheit kämpfen konnte. Auf alle Fälle aber siegt die Christenheit. Dieser Sieg wird deutlich in der Entscheidung Roms in der Ritenfrage: wo Ricci und de Nobili gezeigt hatten, daß sie das Brauchtum und die Riten der Asiaten zu schätzen wußten, erneuerte Benedikt XIV. 1742 in der Konstitution *Ex quo singulari* das frühere Verbot der Übernahme chinesischer Riten und chinesischen Brauchtums, und 1744 geschah durch die Bulle *Omnium sollicitudo* dasselbe für Indien. Das römische Christentum identifizierte sich dadurch eindeutig mit der Kultur des westlichen Europas. Es wird schwer sein, das Evangelium aus dem Gefängnis der europäischen Kultur und den Fesseln der mittelalterlichen und monarchistischen Christenheit zu befreien.

III. Der Kapitalismus und andere Formen der Christenheit[9]

Die Niederlande

Die Befreiung der nördlichen Niederlande vom spanischen Joch erlaubte es der dadurch entstehenden aufstrebenden kapitalistischen Nation, jetzt selber als eine neue Kolonialmacht aufzutre-

ten und dadurch ihre Version des Christentums zu verbreiten. 1602 wurde die niederländische *Ostindische Kompanie* gegründet, die zwar an sich nur den höchstmöglichen finanziellen Gewinn erwirtschaften wollte, die aber auch immer für den Lebensunterhalt protestantischer Missionare aufkam. 1621 wurde auf die Initiative von Willem Usselinx hin die *Westindische Kompanie* gegründet, die neben ihren finanziellen Absichten auch religiöse Ziele in ihr Programm schrieb: «um viele tausend Menschen zum Licht der Wahrheit und zur ewigen Glückseligkeit zu führen»[10]. Es handelt sich hier um eine protestantische Version des alten Modells der Christenheit, die jetzt nicht mehr im Zeichen des Merkantilismus steht, sondern mit dem Kapitalismus zusammengeht, der sich jetzt zu der künftigen industriellen Revolution auf den Weg macht.

Durch ihre Handelsgesellschaften und ihre Missionare breiten auch die Holländer ihren Einfluß über einen großen Teil der Welt aus: 1605 kommen sie nach Australien, 1613 erobern sie Solor in Indochina, 1614 gründen sie Nieuw Amsterdam, das heutige New York, sie versuchen, den Portugiesen Angola zu nehmen, beherrschen zwischen 1630 und 1654 einen Teil Brasiliens, nehmen 1641 Malakka ein. Die Anwesenheit des kapitalistischen Kaufmanns mit seinen Schiffen und Armeen ermöglichte auch die Ankunft der Missionare. Durch ihre «zivilisatorische» Arbeit legitimieren diese Missionare im Tausch dafür die kolonialistische Unterdrükkung. Wieder einmal wird das Christentum von der Christenheit in Dienst genommen, auch wenn hier der eine oder andere Missionar wie Justinian Ernst von Welz, der 1668 in Niederländisch-Guayana starb, das Christentum gegen die Christenheit verteidigte.

England

Durch seine Piraten im Staatsdienst hatte England schon seit dem sechzehnten Jahrhundert Spanien den Besitz der Karibik streitig gemacht. Aber erst 1655 gelang es England, Jamaika und dadurch auch einen Stützpunkt im «amerikanischen Mittelmeer» zu erobern. Auch das aufstrebende Holland entdeckt bald in England einen stärkeren Konkurrenten, der in Indien 1639 Madras, 1661 Bombay und 1696 Kalkutta besetzt. 1620 betreten die *Pilgrim Fathers* den nordamerikanischen Kontinent.

In England war zwar die Macht der anglikanischen Kirche und ihre Verbindung mit dem Staat durch den Einfluß des aufstrebenden Bürgertums seit Cromwell eingeschränkt worden, so daß englischer Kolonialismus und englische Missionierung nicht so eng verbunden waren, wie das bei dem spanischen Kolonialismus und der spanischen Missionierung der Fall gewesen war. Dennoch profitiert auch in England und seinen Besitzungen die Kirche von der Macht des Staates, und der Staat sieht seine «zivilisatorische Aufgabe» durch die Kirche verwirklicht. Daher ist es typisch, daß gerade in der Zeit der kolonialistischen Expansion Englands auch die ersten englischen Missionsgesellschaften gegründet werden: 1649 die *Society of New England*, die allererste dieser Gesellschaften, 1698 zur Organisation und Unterstützung der englischen Mission in Indien die *Society for Promoting Christian Knowledge*, 1701 die am besten der koordinierenden Arbeit der katholischen Propaganda Fide vergleichbare *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*. Die Expansion des britischen Imperiums brachte auch die anglikanische Missionierung in den neuen Kolonien mit sich.

Frankreich

Auch Frankreich reihte sich in den Wettlauf um die Kolonien ein und erschien bald dort, wo die anderen europäischen Kolonialmächte noch nicht von der peripherischen Welt Besitz genommen haben oder wo Frankreich sich stark genug fühlte, andere zu verdrängen. 1608 gründet Champlain Québec, die Franzosen beherrschen eine kurze Zeit einen kleinen Teil Brasiliens, französische Piraten «arbeiten» in der Karibik, und dort werden die Franzosen sich später den westlichen Teil der Insel Santo Domingo, das heutige Haiti, Guadeloupe, Martinique, Französisch-Guayana... sichern. 1643 besetzen sie östlich von Afrika die Insel Réunion, 1664 wird in Konkurrenz zu den Engländern die französische Ostindische Kompanie gegründet.

Imperialismus und Mission: Afrika

Die Missionierungsanstrengung der drei großen Kolonialmächte Holland, England und Frankreich, später kommt noch Dänemark hinzu, erreicht aber erst im neunzehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt, nachdem die Restauration um

die Jahre 1870–1880 ein explosives Wachstum des europäischen Kapitalismus erlaubt, der jetzt die Phase des Freihandels aufgibt, um in die Epoche des Imperialismus einzutreten. Geopolitisch war besonders Afrika der Zankapfel des europäischen Imperialismus. Der Kontinent sollte im neunzehnten Jahrhundert wieder das Ziel der europäischen Ausplünderung werden[11], nachdem er schon im sechzehnten Jahrhundert ausgeblutet war, indem seine Bevölkerung auf allen Sklavenmärkten der Welt feilgeboten wurde.

Wieder ist es nicht schwer, den Zusammenhang zwischen Kolonialismus, jetzt Imperialismus, und Mission zu belegen. 1787 gründen die Methodisten ihre Missionsgesellschaft für Afrika, die *Baptist Missionary Society* entstand wenige Zeit später, 1795 schlossen sich diese und andere protestantische Gesellschaften zusammen zu der *London Missionary Society*. Von lutherischer Seite entstand 1836 die *Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft*. Von katholischer Seite wurden in Frankreich in diesem Jahrhundert verschiedene Missionsorden oder andere Orden, die sich schnell zu Missionsorden entwickelten, gegründet, vor allem der Orden der Weißen Väter, der 1868 durch Lavigerie ins Leben gerufen wurde.

1846 fing der Missionar Livingstone mit seinen Entdeckungsreisen ins Innere des afrikanischen Kontinents an, die er bis zu seinem Tod 1873 weiterführte. Von 1871 an wird Stanley, der zuerst auf die Suche nach dem verschollenen Livingstone geht, der neue große Erforscher Afrikas. Als er 1889 mit seinen Reisen aufhörte, war der größte Teil des Kontinents bekannt, aber nicht zuletzt auch als Ergebnis dieser und anderer Entdeckungsreisen hatten sich die europäischen Kolonialmächte, zu denen Belgien und Deutschland hinzukamen, beeilt, Afrika auf der Berliner Kongokonferenz von November 1884 bis Februar 1885 untereinander aufzuteilen. Der «Leib» Afrikas wurde in Stücke zerrissen, die die christlichen Kolonialmächte «vernünftig» untereinander aufteilten. Als 1902 die Buren in Südafrika von den Engländern besiegt wurden, war ganz Afrika, außer dem oft bedrohten Äthiopien und Liberia, eine immense Kolonie.

Auf den Wegen, die erschlossen, und mit den Eisenbahnen, die gebaut wurden, um die in den Kolonien gefundenen Reichtümer exportieren zu können, reisen die Missionare in den Kontinent hinein und rechtfertigen einmal mehr die Macht der Herrscher der Welt. In den Militärstützpunkten und den Umschlagplätzen für den Handel, neben den Bergbauunternehmen und den Plantagen entstehen die blühenden christlichen Missionen. Viele Eingeborene bekehren sich. Christ zu werden bedeutete oft die Anpassung an die bestehenden Machtverhältnisse und damit auch die Aufgabe der eigenen Identität: von der «Assimilation» versprach man sich den Vorteil, nicht ganz und gar unterlegen zu bleiben. So wie im sechzehnten Jahrhundert die amerikanischen Eingeborenen nicht mehr Indios bleiben durften, sondern christianisiert und hispanisiert wurden, so hörte jetzt auch der Afrikaner auf, Afrikaner zu sein. Auch in Asien war es nicht viel anders. Die christliche Religion war für sie alle fast identisch mit der «westlichen Zivilisation». Das Modell der Christenheit, das jetzt sein Schicksal mit der Expansion des europäischen Kapitalismus verbunden hatte, wurde in die ganze Welt exportiert. Das Bild, das die gesamte Welt vom Christentum haben mußte, wurde durch die Wirklichkeit der Christenheit geprägt.

Die USA: von der Kolonie zur neokolonialistischen Weltmacht

Der Imperialismus war von einem hektischen Konkurrenzkampf zwischen den imperialistischen Mächten geprägt, die in ihrem Fieberwahn der Macht einander zu verdrängen suchten. England hatte in diesem Kampf lange Zeit die Oberhand behalten. Seit 1945 wurde es endgültig von einer anderen angelsächsischen Nation verdrängt, die sich aber auch schon zuvor als die mächtigste Nation der Welt erwiesen hatte.

Dreizehn englische Kolonien hatten 1776 ihre Unabhängigkeit deklariert und bald im Kampf auch tatsächlich erlangt. Sie wuchsen. Ihr Nationalethos wurde von einem messianischen Christentum geprägt, aber es war auch von der Mentalität der kleinen Eigentümer von Neu-England und vom Freihandelskapitalismus durchdrungen. Ihr Ideal war nicht mehr der Geist, in dem 1649 die *Corporation for the Propagation of the Gospel in New England* für die Bekehrung der Indianer gegründet worden war. Zuerst ging es darum, den Indianern im Westen ihr Land zu nehmen, den Franzosen Louisiana und den Engländern Kanada – der Versuch scheiterte –, um schließlich Mexiko die gesamten Nordprovinzen des Landes zu nehmen, u.a. Texas und Kalifornien. 1898 entschloß sich Amerika, endlich auch

Kolonialmacht zu werden, und nahm Spanien Kuba, Puerto Rico und die Philippinen ab. Nicht nur diese Expansion war von einem protestantischen Missionsgeist getragen, sondern das Sendungsbewußtsein der Nation und seine materiellen Interessen trugen auch noch weiter den Expansionsdrang Amerikas, als es 1903 zum Bau des Panamakanals Panama von Kolumbien abzutrennen und die gesamte Karibik und ganz Lateinamerika besonders nach der Panamakonferenz von 1916 zu seinem Hinterhof zu machen wußte. Auch in Asien dehnte der Einfluß Amerikas sich weit über die Philippinen hinaus aus. Die amerikanischen Gesellschaften investierten zudem kräftig in Afrika. Amerikanische Missionen waren überall: schon 1810 war der *American Board of Commissioners for Foreign Missions* und 1816 die *American Bible Society* gegründet worden, die ihre Missionare über die gesamte Welt ausschickten.

Die grundsätzliche Doppeldeutigkeit der Mission

Es könnte der Eindruck entstehen, die verschiedenen Formen der Christenheit, d. h. die verschiedenen Länder, in denen der Kapitalismus weit entwickelt war und die sich wegen ihrer technischen und militärischen Überlegenheit für das Zentrum der Welt hielten, hätten das Christentum in alle Welt hinausgetragen. Bald sollten sich aber die Grenzen der Missionsanstrengungen und des Missionsgeistes zeigen, auch wenn man den Großmut und gar die Heiligkeit vieler Missionare auf der Ebene ihrer individuellen, subjektiven Motivation nicht verkennen darf. Dennoch kann man den Missionaren eine bestimmte grundsätzliche Naivität gegenüber der eigentlichen und wirklichen Bedeutung ihrer Arbeit nicht absprechen: das missionarische Sendungsbewußtsein, das die imperialistische europäische und nordamerikanische Expansion begleitete, legitimierte im Namen des Christentums die Unterwerfung aller Völker der Peripherie, der Völker Asiens, Afrikas, Lateinamerikas, Ozeaniens... Einmal mehr zeigte sich die Doppeldeutigkeit des Missionierungsunternehmens in der gesamten modernen Zeit. Die Mission war Akkulturation, und die Christenheit benutzte die Kirchen, um auf der Ebene der Ideologie den Gehorsam gegenüber dem Staat und die Hinnahme der herrschenden sozialen Ordnung zu festigen. Die religiöse Sanktionierung der von den Kolonisierten verinnerlichten Abhängigkeit erlaubte es den Kolonisatoren, ihre Herrschaft mit einem Minimum an Zwang und brutaler Unterdrückung auszuüben.

IV. Freiheitsbewegungen und Krise der Christenheit

Die neue Krise der Christenheit

Wenn die byzantinische Christenheit in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ihr Ende fand und die mittelalterliche lateinisch-deutsche Christenheit im selben Jahrhundert die Krise des Übergangs vom Verfall des feudalen Systems zur Entstehung des Kapitalismus, der bald die Weltherrschaft antreten sollte, durchmachte, dann fängt im neunzehnten Jahrhundert eine neue Krise der Christenheit an, die bis heute andauert und voraussichtlich noch nicht so bald zu Ende ist.

Es handelt sich um den Befreiungsprozeß der kolonisierten Völker, der mit der Erreichung der staatlich-politischen Unabhängigkeit, die oft genug nur in einem Befreiungskampf durchgesetzt werden konnte, nicht abgeschlossen ist, sondern der sich heute als der Kampf um eine autonome Selbstentwicklung auf dem Weg zur industriellen, finanziellen und technologischen Unabhängigkeit fortsetzt und der den Übergang von einer kapitalistischen zu einer sozialistischen Gesellschaft anstrebt, ein Prozeß, der schon für über vierzig Prozent der Menschheit vollzogen ist.

Die Folgen dieses Prozesses der Befreiung machen sich für die verschiedenen Formen der Christenheit in Europa und Nordamerika immer mehr bemerkbar, denn die Befreiung von Abhängigkeit ist naturgemäß gegen diejenigen gerichtet, die über wirtschaftliche und sonstige Macht und über Besitz verfügen. Sie ist die Loslösung der ehemals unterjochten Völker aus dem Herrschaftsbereich der Christenheit, und sie ist so auch die Aufhebung des Kapitalismus, der derzeit noch immer die äußere Ursache ist für das auch heute noch andauernde Gefälle zwischen dem Tempo der Entwicklung in den reichen Ländern und dem in den armen. Die wichtige Frage, die uns hier interessiert, ist, ob es nicht an der Zeit ist, an die Stelle des alten Modells der Christenheit ein neues Modell von Kirche zu setzen, das vielleicht auf erstaunliche Weise dem ersten, dem ältesten Modell einer Kirche des Volkes nahekommt.

Die jungen Kirchen in den ehemaligen Kolonien

Schon im achtzehnten Jahrhundert waren die ehemaligen englischen Kolonien im Osten der heutigen Vereinigten Staaten unabhängig geworden, freilich um sich auf den Weg zu machen, die größte Hegemonialmacht der Welt zu werden. Um die Jahrhundertwende zum neunzehnten Jahrhundert hin erkämpfte Haiti sich die Freiheit, im ersten Viertel desselben Jahrhunderts erlangten die spanischen und portugiesischen Kolonien in Amerika die Unabhängigkeit, außer Kuba und Puerto Rico, die die Vereinigten Staaten 1898 Spanien abnahmen, um vier Jahre später Kuba eine formelle Scheinunabhängigkeit zuzugestehen. Das kolonisierte Asien mußte bis nach dem Zweiten Weltkrieg warten, um unabhängig zu werden – besonders wichtig ist hier die Unabhängigkeit Indiens 1950 unter Nehru. Für Schwarzafrika und Algerien dauerte es noch länger: 1957 erlangte Ghana unter Nkrumah die Unabhängigkeit.

Der Befreiungsprozeß auf dem Weg zur politischen Unabhängigkeit, der schon über anderthalb Jahrhunderte alt ist, beeinflußte auf doppelte Weise das Bewußtsein der jungen Kirchen, die in den Kolonien als Folge des missionarischen Sendungsbewußtseins von Christen aus den kolonisierenden Ländern entstanden waren. Erstens wurden sie von den Mutterkirchen losgelöst. Gelegentlich ging das damit einher, daß man wie im Fall Lateinamerikas ein neues nationales Modell der Christenheit anstrebte, in dem staatliche Macht, gesellschaftliche Ordnung und Kirche sich gegenseitig stützten. Es war aber dort nicht möglich, eine nationale Christenheit der Peripherie entstehen zu lassen, wo die Christen in der extremen Minderheit sind wie in Asien oder wo der Einfluß der Kirche wie in Zaire vom Staat im Namen der nationalen Identität zurückgedrängt wurde.

Die Loslösung der jungen Kirchen bedeutet aber auf alle Fälle das Ende des Zeitalters der Missionen, den Anfang einer ersten Selbstfindung und Entdeckung der eigenen Identität und «Authentizität», eine erste relative Autonomie der Kirchen der Dritten Welt. Die alte protestantische oder katholische Christenheit, die alten Kolonialmächte, die ihr Christentum exportierten: Spanien, Portugal, die Niederlande, England, Frankreich, Dänemark, Belgien und die Vereinigten Staaten, werden mit dem neuen Geist der Kirchen der Dritten Welt konfrontiert. Diese Kirchen fordern immer mehr ihr Recht, auf ihre Weise Kirche zu sein. Sie fühlen sich nicht mehr auf das sogenannte universale Modell von Kirche festgelegt, in dem diese Kirche nach dem Bild und Gleichnis und von den Interessen der Christenheit geprägt ist.

Dies führt uns zur zweiten wichtigen Veränderung im Bewußtsein der Kirchen der Dritten Welt. Sie fühlten sich aufgerufen, einen neuen Weg zu finden, um das Evangelium in die neue Gesellschaft, die heute entsteht, hineinzutragen. Diese Verkündigung des Evangeliums mußte etwas zu tun haben mit der Anstrengung der Länder der Peripherie, sich aus der finanziellen, industriellen und technologischen Abhängigkeit von den mächtigen kapitalistischen Ländern (denen Europas, den Vereinigten Staaten und Japan) zu befreien.

Das bedeutet aber auch, daß die Kirchen der Dritten Welt das Christentum aus den Fesseln einer Christenheit befreien müssen, in der seit dem siebzehnten Jahrhundert das Wirtschaftsethos protestantischer Christen zum Kapitalismus führte, in der auch der Katholizismus trotz erheblicher Anfangsschwierigkeiten mit der modernen, bürgerlichen, industriellen Welt wenigstens seit dem Ende des letzten Jahrhunderts die kapitalistische Expansion mitabzusegnen lernte, in der Katholizismus und Protestantismus sich heute mit dem Wohlbefinden des von Sinnleere bedrohten Menschen in der spätkapitalistischen Gesellschaft auf eine solche Weise zu beschäftigen scheinen, die die Kirchen der Dritten Welt kaum verstehen und nicht für wichtig halten können. Das alles bedeutet, daß die Kirchen der Dritten Welt einen solchen Weg finden wollen, das Evangelium zu verkünden, daß sie auch dem Verlangen und der Sehnsucht der unterdrückten Völker nach Freiheit entgegenkommen. Diese Völker, nicht die Herrschenden, nicht die kapitalistischen Staaten, nicht die bürgerlich Wohlhabenden sind die Gesprächspartner der Kirche bei ihrem Versuch, das alte Modell der Christenheit zu überwinden, um ein neues Modell von Kirche für den Menschen in einer künftigen, nicht mehr kapitalistischen Gesellschaft zu finden.

5. Ein neues Modell von Kirche?

Auf dem Weg zu einer Kirche des Volkes

Es gibt zwei wesentliche Gründe, weshalb das alte Modell der Christenheit, wonach die Hierar-

chie der Kirche sich mit den herrschenden Gruppen in der Gesellschaft verband und gleichzeitig den Staat legitimierte, um von der Hilfe des Staates bei der Durchsetzung der eigenen pastoralen Tätigkeit im Kirchenvolk zu profitieren[12], nicht mehr brauchbar ist. Erstens will der unabhängig gewordene Staat besonders in Asien und in den meisten Ländern Afrikas offiziell nichts mehr mit einer staatstragenden Kirche zu tun haben oder dieser Kirche keine besonderen Privilegien mehr einräumen. Zweitens besteht die Möglichkeit, daß der Staat wie in Kuba und in Vietnam aufgehört hat, kapitalistisch zu sein.

In beiden Fällen kann die Kirche nicht mehr mit der Staatsgewalt, mit der einer christlichen Hegemonialmacht oder mit der eines christlichen Landes der Peripherie, rechnen: sie steht allein der profanen Gesellschaft gegenüber und kann nur auf die ihr eigenen Mittel zurückgreifen, um das Evangelium in ihre soziale Umwelt hineinzutragen. Um dieser Umwelt aber das Evangelium zu verkünden, ist es sehr wichtig, daß die Kirche dabei von den Armen und Unterdrückten ausgeht. Das gilt sowohl dann, wenn ein Volk dabei ist, sich endgültig vom Kapitalismus zu befreien, obwohl auch diese letzte Phase auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft noch sehr langwierig und langdauernd sein kann und viele Märtyrer fordert wie Erzbischof Oscar Arnulfo Romero von San Salvador, als auch dann, wenn der Kampf um Befreiung erst gerade anfängt, als schließlich auch dann, wenn in einem sozialistischen Land ein verkehrtes Verständnis eines «demokratischen Zentralismus» es fordert, daß das Volk für mehr wirkliche Demokratie kämpft.

In den Ländern der Dritten Welt muß die Kirche heute als Kirche des Volkes auf der Seite des Volkes stehen. Auf der Seite des unterdrückten Volkes zu stehen, im Volke anwesend zu sein, mit dem Volk zu leben, zu denken und zu handeln: das bedeutet ein neues Modell von Kirche, oder, wenn man so will, eine Rückkehr der Kirche zu dem, was sie vor der konstantinischen Wende war.

In diesem Rahmen sind die Entscheidung einer Kirche für die Armen, die Verkündigung des Evangeliums, welche von den Basisgemeinden ausgeht, die Beteiligung von Christen am Prozeß der Befreiung wie in Nicaragua, der Kampf für die Verwirklichung und die Respektierung der Menschenrechte, das Zeugnis so vieler Märtyrer... eben so viele Zeichen einer grundsätzlichen Veränderung in der Kirche. Sie deuten hin auf die Geburt eines neuen Modells von Kirche, einer neuen Weise, das Verhältnis christlicher Glaube – gesellschaftliches Engagement, Kirche – Welt, kirchliche Hierarchie – staatliche Autorität und Gewalt neu zu verstehen.

Es ist selbstverständlich, daß unter den verschiedenen Voraussetzungen der Kirche in einem reichen kapitalistischen Land, in einem abhängigen kapitalistischen Land, in einem entwickelten sozialistischen Land... die Kirche auf eine andere Weise mit der Krise der Christenheit konfrontiert wird und andere Wege finden muß, um zu einem neuen Modell von Kirche zu gelangen. Die Umstände sind zum Beispiel in Polen, wo die christlichen Arbeiter im Namen ihres Glaubens dafür kämpfen, daß das sozialistische System demokratischer wird, ganz anders als in San Salvador, wo die christlichen Arbeiter und Bauern noch kämpfen müssen, um ihr Land vom Kapitalismus zu befreien. In beiden Fällen aber muß die Kirche, wenn sie *im Volk* stehen und den legitimen Interessen des Volkes und nicht denen des Staates oder der herrschenden Klassen entsprechen will, von einem Modell ausgehen, nach dem sie *Kirche des Volkes* ist. In beiden Fällen muß sie das Modell der Christenheit überwinden, auch wenn sie in den konkreten Umständen und weil nichts in der Geschichte vollkommen und auch nicht jeder Weg, der in der Geschichte gegangen werden muß, eindeutig klar ist, das eine Mal mehr an den Werten der Tradition anknüpft und das andere Mal sich eindeutiger, unmittelbar und entschieden auf die Zukunft ausrichtet.

Den Armen wird das Evangelium verkündigt...

Auch Jesus beantwortete die Frage, ob in ihm der Messias schon gekommen sei oder ob er noch kommen müsse, mit den unerwarteten Worten: «Den Armen wird das Evangelium verkündet.» Wenn die Kirche den Armen, ausgehend von diesen Armen, das Evangelium verkündigt, dann ist sie – wie Johannes XXIII. so gerne sagte – eine Kirche der Armen, und dann ist sie eine Kirche des Volkes. Die Widersprüche und Spannungen, die heute in der Kirche bestehen, finden ihren letzten Grund darin, daß in dieser Kirche zwei Modelle von Kirche nebeneinander bestehen. Die einen sehnen sich nach der alten Macht und dem gesellschaftlichen Glanz der Kirche, als die Kirche auf der Seite der Mächtigen und Besitzenden stand und von diesen auch unterstützt wur-

de. Die anderen freuen sich, eine Kirche zu erfahren, die auf der Seite des Volkes steht und die sich mit diesem Volk für die Freiheit des Volkes und aller ausgebeuteten Länder der Peripherie engagiert. Der Gegensatz zwischen Nord und Süd, zwischen Kapitalismus und Sozialismus geht mitten durch die Kirche.

Eine Kirche, die ernsthaft versucht, das Modell einer Kirche des Volkes zu verwirklichen, ist eine Kirche, die lernt, tatsächlich der ihr eigenen Aufgabe zu entsprechen, das Evangelium denjenigen zu verkünden, denen es die Frohbotschaft sein soll. Es ist eine Kirche, die wächst, um das Maß der Fülle Christi zu erreichen. Diese Kirche macht sich auf den Weg zur Parusie, indem sie sich engagiert für eine künftige Gesellschaft der Gerechtigkeit, der Gleichberechtigung und der Menschlichkeit, in der es nicht mehr den Gegensatz zwischen den reichen Ländern des Zentrums und den armen der Peripherie geben wird und in der die heutigen Strukturen der Unterdrückung überwunden werden, auch wenn es in dieser Welt immer Formen des Leidens geben wird, durch die die christliche Liebe und Kreativität herausgefordert werden.

Die Krise der Christenheit ist die Krise dessen, was das Christentum von sich entfremdete. Sie eröffnet eine große neue Chance, die mit Mut, Phantasie und Entschiedenheit wahrgenommen werden muß. Die Christenheit liegt im Sterben! Das ist aber Grund zur Freude, weil das Christentum jetzt wieder wachsen kann.

[1] S. Kierkegaard, Werke (Jena 1909ff) VIII 319; VII 62ff.

[2] «... eine verkehrte Welt», vgl. S. Kierkegaard, Papirer X/2 129.

[3] Siehe diesbezüglich das dritte Kapitel des ersten Teiles der Historia general de la Iglesia en América latina (in Vorbereitung bei Sígueme Salamanca, Orbis Books New York und Vozes Petrópolis; das Buch ist das Teilergebnis eines Projektes der CEHILA, der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika). Dort findet man auch eine weiterführende Bibliographie.

[4] Auch dieses Thema wird im ersten Teil des ersten Bandes der erwähnten Historia behandelt.

[5] Vgl. Pierre Chaunu, Conquête et exploitation des nouveaux mondes (PUF, Paris 1977).

[6] Bullarium Port. I 33.

[7] «... jus patronatus et praesentandi personas idoneas ad quaecumque ecclesiae et ecclesiastica...»: ebenda 99.

[8] Libro I, título 1, ley 1 des erwähnten Werkes.

[9] Vgl. Kenneth Scott Latourette, A History of the Expansion of Christianity (Zondervan, Grand Rapids [5]1976) Bd. III, V, VI, VII.

[10] Catharina Ligtenberg, Willem Usselinx (Diss. Utrecht 1913) 69.

[11] Vgl. L. H. Gann/Peter Duignan, Colonialism in Africa (1870–1960) Bd. I und II (Cambridge University Press 1969–1970). Man siehe dort besonders das vierzehnte Kapitel: «Missionary and humanitarian aspects of imperialism»: I 462ff.

[12] Vgl. den ersten Abschnitt dieses Aufsatzes.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karel Hermans

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren. Doktor der Philosophie und der Geschichte, Lizentiat der Theologie. 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 Daressalam, Akkra, Sri Lanka und São Paulo. 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, Mexico 1977, die engl. Übs. ist in Vorbereitung); History of the Church in Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1980); Filosofía ética latinoamericana I-III (Edicol Mexico 1977), IV-V (USTA, Bogotá 1979–1980); Religión (Edicol, Mexico 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: Celaya 21–402, Mexico 11 DF, Mexiko.

Herausforderung durch neue Formen kirchlichen Lebens

Clodovis Boff

Die Physiognomie der Basisgemeinden

Dieser kurze und auch bescheidene Aufsatz will die kirchlichen Basisgemeinden vorstellen. Nacheinander werden wir beschreiben, was sie sind, die Ekklesiologie skizzieren, die ihrem Selbstverständnis zugrunde liegt, und auf die theologische Methode hinweisen, die sowohl die ihrige ist als auch die einzige, mit der sie verstanden werden können.

I. Die Beschreibung der Basisgemeinden

In diesem Abschnitt werden wir kurz darstellen, was die Basisgemeinden sind, wie sie funktionieren, was sie tun und wie das Leben in ihnen ist. Wir wollen dadurch besonders denjenigen entgegenkommen, die die Basisgemeinden nicht aus eigener Erfahrung kennen oder über sie nicht die Information fanden, die sie suchten.

1. Was die Basisgemeinden sind

Die kirchlichen Basisgemeinden sind aus kleinen Gruppen von durchschnittlich etwa zehn Personen zusammengesetzt. Meistens spricht man dann von einer Basisgemeinde, wenn in einer bestimmten Gegend, oft im Rahmen einer Pfarre, etwa zehn solcher Gruppen sich zusammenschließen. In einer Pfarre kann es mehrere Basisgemeinden geben: vier, fünf oder mehr. Es kann aber auch sein, daß man schon eine einzelne Basisgruppe eine Basisgemeinde nennt. Das hängt von den örtlichen Gegebenheiten ab: dort wo im trockenen Binnenland oder im Wald die Bevölkerungsdichte sehr gering ist, ist eine kleine Gruppe allein schon eine Basisgemeinde. Der Wortgebrauch ist auch nicht immer eindeutig: einige wollen jede Basisgruppe schon eine Basisgemeinde nennen. Andere sind nur dazu bereit, einen Zusammenschluß von Basisgruppen als Basisgemeinde zu betrachten. Dennoch ist gewöhnlich der Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft wie folgt strukturiert: zuerst die Basisgruppe, dann die Basisgemeinde und schließlich die Pfarre.

Daran sieht man, daß im Prinzip kein Widerspruch zwischen der Existenz der Basisgemeinden und den herkömmlichen kirchlichen Organisationsstrukturen wie vor allem der Pfarre besteht. Es wäre zudem falsch, sich die Basisgruppen überall gleich vorzustellen: sie können sehr verschieden sein und werden auch unterschiedlich benannt: Evangelisierungsgruppe, Bibelkreis, Reflexionsrunde, Gebetsgemeinschaft...

2. Die Mitglieder

Der weitaus größte Teil der Mitglieder gehört den untersten sozialen Schichten an, denjenigen, die arm sind und am meisten zu leiden haben, dem sogenannten Volk. Diese Gegebenheit hat zuallererst keine religiöse Bedeutung, sondern entspricht der soziologisch feststellbaren Wirklichkeit: es ist halt so. Tatsächlich kann man feststellen, daß die Basisgemeinden sich bis heute nur in zwei sozialen Bereichen durchsetzen konnten: auf dem Land und am Rande der Städte. Das sind genau die sozialen Bereiche, in denen die Armen wohnen.

Soll das der Grund sein, weshalb man in Zusammenhang mit den Basisgemeinden von der «Basis» redet? Zum Teil: ja. Nicht ohne Grund spricht man in anderen Ländern Lateinamerikas von «Volksgemeinschaften» statt von Basisgemeinden. Das Wort Volk deutet auf den sozialen Ort der Mitglieder der Basisgemeinschaften hin: «Volk» steht im Gegensatz zu einer Elite der Herrschenden und Besitzenden. Gerade diesem Volk kann das Evangelium das sein, was es ist: die gute Nachricht vom Reiche, die Botschaft von einer totalen Befreiung.

Das schließt nicht aus, daß man gelegentlich in den Basisgemeinden auch Leute aus der Mittelschicht oder sogar aus der gehobenen Klasse findet. Dann haben wir es, abgesehen von den Geistlichen und Ordensleuten, mit Laien zu tun, die sich im Rahmen einer befreienden Evangelisierung mit den Armen solidarisieren. Sie engagieren sich oft in der kirchlichen Pastoral und übernehmen, entsprechend ihren Fähigkeiten und dem Willen der verschiedenen Gruppen, unterschiedliche Aufgaben, z. B. die Koordinierung innerhalb der einzelnen und zwischen den verschiedenen Basisgemeinden.

3. Wie die Basisgemeinden entstehen

Es sind religiöse oder soziale Gründe, die ein unterdrücktes und vorher zerstreutes Volk dazu bringen, sich zu einer «*ekklesía*» zu vereinen. Solche religiösen Gründe oder Anlässe sind das Bedürfnis, den Glauben lebendig zu erhalten, besonders dann, wenn es zu wenig Priester gibt oder der Wunsch besteht, zu einem persönlicheren und engagierteren Glauben zu finden. Es kann sein, daß ein Priester, eine Ordensschwester oder gar ein Laie den Vorschlag machen, eine Basisgemeinde zu gründen. Oder eine alte Basisgemeinschaft oder Basisgruppe wird zu groß und teilt sich. Oder man kennt eine Basisgruppe bzw. Basisgemeinde in der Gegend, fühlt sich durch das Beispiel ermutigt und will an den Vorteilen, d. h. an der pastoralen Fruchtbarkeit der Basisgemeinden teilhaben. Oder jemand, der in der Pastoral arbeitet und in einer bestimmten Gegend die Erfahrung der Basisgemeinden gemacht hat, «exportiert» sie in eine andere Gegend. Oder sogar ein «einfaches» Mitglied der Basisgemeinden, das umzieht, weiß die neuen Nachbarn für die Gründung einer Basisgemeinde zu begeistern. Oder man will auf die Empfehlungen der lateinamerikanischen Bischöfe eingehen, die sich immer deutlicher für diese Form der kirchlichen Organisation aussprechen usw.

Wenn es religiöse Motive oder Anlässe sind, die zur Gründung einer Basisgemeinde führen, dann knüpft man meistens an schon bestehende religiöse Bräuche und Zusammenschlüsse an: die Gewohnheit, zusammen den Rosenkranz oder eine Novene zu beten oder den Kreuzweg zu gehen, die alljährliche Fastenaktion, (mit Miserecor oder Adveniat vergleichbar, Anm. d. Üb.), der man eine auf die Gemeinschaft hinweisende Bedeutung gibt, das Herumreichen einer Marienstatue in einer Pfarre, wobei sich jedes Mal abends eine Nachbarschaft sammelt, religiöse Bruderschaften oder andere traditionelle religiöse Vereine, Bibelkreise usw.

Der unmittelbare Anlaß, der zur Gründung einer kirchlichen Basisgemeinde führt, kann aber auch ein sozialer sein: die drohende Gefahr, daß ein Elendsviertel weggebaggert wird oder das Land weggenommen wird; die Notwendigkeit, sich zusammenzutun, um gemeinsam Forderungen durchsetzen zu können (Abwässerung, Wasser, Hygiene und Gesundheit, Schule, Lohn...); die Vorbereitung eines Streiks usw. Unter solchen Voraussetzungen wächst das Wissen um die Notwendigkeit, sich zusammenzuschließen. Man will regelmäßig zusammenkommen, um über die gemeinsamen Probleme im Licht des Glaubens nachzudenken, um zu beten und zu handeln. Die Tatsache, daß ein Pastoralverantwortlicher, Priester, Ordensfrau oder Laie, eine solche Initiative vorschlägt oder sie unterstützt und mitmacht, trägt oft wesentlich zur Entstehung und zum Erfolg einer Basisgemeinde bei.

4. Wie die Basisgemeinden funktionieren

Eine Basisgemeinde kommt normalerweise einmal in der Woche an einem vereinbarten Ort zusammen. Meistens ist das in dem Haus eines der Mitglieder, es kann aber auch in der Kirche oder der kleinen Ortskapelle oder in irgendeinem Saal oder sogar im Schatten eines Baumes geschehen. Was macht man da? Man betet, man hört das Wort Gottes, man diskutiert über die Probleme des Lebens. Gebet, Wort Gottes und Leben sind die drei wesentlichen Elemente jeder Zusammenkunft.

Diese drei Elemente gehören sehr eng zusammen. Das Gebet geht von den Freuden und Schmerzen des Lebens aus. Über das Leben denkt man im Licht des Evangeliums nach.

Natürlich gibt es in jeder Gruppe auch einen Koordinator, einen *animador*, dessen Aufgabe gerade darin besteht, zum Gebet, zum Hören des Wortes, zum gemeinsamen Gespräch und Dialog zu «animieren». Aber in den Basisgemeinden entstehen spontan auch noch andere Aufgaben, die den Umständen und den konkreten Bedürfnissen entsprechend, sehr unterschiedlich sein können: der Verantwortliche für die Kranken, für den Gesang, für die Lesung, der mit dem Finanziellen Beauftragte, welcher z. B. den «*dízimo*», den Kirchenbeitrag, sammelt usw. Es handelt sich hier – auf dieser meist elementaren Ebene – um Laienämter.

5. Was die Basisgemeinden tun

Die Basisgemeinden sind nicht nur Gebets- oder Reflexionsgemeinschaften: die Mitglieder handeln auch zusammen. Dieses Handeln besteht in einem konkreten sowohl gemeinsamen als nach den Möglichkeiten eines jeden einzelnen persönlichen Engagement sowohl innerhalb der Gemeinschaft als auch in der Gesellschaft.

So entstehen in einer Basisgemeinschaft unterschiedliche Aktionen: religiöse Aktionen wie der

Aufbau der Familienkatechese oder die Organisation von Bibelkreisen oder Novenen; soziale Aktionen wie die gemeinsame Forderung nach einer Verbesserung der Lebensbedingungen dort, wo man wohnt, im Stadtviertel oder im kleinen Ort auf dem Land, wie eine gemeinsam unternommene Arbeit, ein Alphabetisierungskurs, ein Kurs der Information über die bestehenden Gesetze und so auch über die eigenen Rechte, eine Initiative der politischen Erziehung, die Gründung von Gewerkschaften und Kooperativen, die verstärkte Zusammenarbeit in ihnen, die Teilnahme an parteipolitischen Aktivitäten und Veranstaltungen usw. In welcher Initiative eine Basisgemeinde sich engagiert und in welchem Maße sie das tut, hängt von der vorangegangenen Entwicklung einer Basisgemeinde ab, ihrem konkret erreichten Bewußtseinsstand, ihrem Zusammenhalt und ihrer Reife.

6. *Wie die Basisgemeinden sind*

Wie sind und handeln die Basisgemeinden? Welcher Geist lebt in ihnen? Wie ist ihr Lebensstil? Wie können wir die geistige Physiognomie der Basisgemeinden charakterisieren?

Ein Geist der evangelischen Freude

Was in einer Basisgemeinde am meisten beeindruckt, ist der dort bestehende Geist des Evangeliums. Mit dem Geist des Evangeliums meinen wir eine Atmosphäre der Freude, der Hoffnung und der Freiheit. Man spürt einen Geist der Brüderlichkeit und ein gegenseitiges Wohlwollen. Man fühlt sich willkommen, angenommen, geschätzt.

Vor allem ist es die Freude, die die Basisgemeinden ausstrahlen. Es ist die Freude des einfachen und armen Volkes, eine Freude ohne Hintergedanken oder viel Formalitäten, eine spontane und ehrliche Freude, die vom Herzen kommt und zum Herzen geht.

Die Schönheit dieser Freude besteht vor allem darin, daß sie trotz allem besteht, und das in der Mitte der schwersten, oft tragischen Lebensbedingungen, nicht um diese zu verdrängen, sondern als bewahrte Hoffnung und Mut, als grundsätzliche Menschlichkeit. In dieser Form beweist die evangelische Hoffnung die Transzendenz des Menschen und des Geistes im Menschen. Dieser Geist bewährt sich auch in einer sozialen Situation größter Unterdrückung. Dieser Geist ist Frucht des Heiligen Geistes.

Die Atmosphäre in einer Basisgemeinde ist geprägt und durchtränkt von dem Wissen um die Würde des Menschen und die Größe seines Herzens. Die Freude in den Basisgemeinschaften ist daher keineswegs die einfältige und naive Sorglosigkeit derjenigen, die die menschenunwürdigen Umstände, in denen sie leben müssen, nicht sehen wollen. Im Gegenteil: die Schönheit und Größe dieser Freude besteht darin, daß sie mit einem schon gereiften kritischen Bewußtsein der eigenen Realität, mit einem ausgeprägten Klassenbewußtsein und mit einem von jedem viel fordernden und gefährlichen Kampf und Engagement zusammengeht. Aber man geht ohne Verbitterung, Haß, Rachsucht und Neid an die schwere Aufgabe.

In einer solchen Atmosphäre eines hochkarätigen evangelischen Geistes verhärtet die Härte des Lebens nicht, und die Brutalität der Auseinandersetzungen macht nicht brutal: sie sind die Herausforderungen, die angenommen werden und in denen man in warmer, starker Menschlichkeit wächst und reift.

Diese Freude unterscheidet ein Mitglied einer Basisgemeinde sowohl von anderen politisch militanten Linken als von den Christen bürgerlichen Typs. Man kann behaupten, daß man in den Basisgemeinden die Quintessenz des Evangeliums als Wirklichkeit spürt, den tiefsten und innersten Kern des Evangeliums entdeckt.

Ein Geist der Gemeinschaft und des Austausches

Der zweite wesentliche Zug der Spiritualität der Basisgemeinden, der sehr eng mit dem ersten Zug der evangelischen Freude zusammenhängt, ist der *Geist der Gemeinschaft und des Austausches*. Alles wird in den Basisgemeinden geteilt: der Glaube, das Gebet, das Wort, die Probleme des Lebens, das Suchen und das Finden von Wegen ihrer Lösung, materielle Güter, konkrete Hilfen, Enttäuschungen, Irrtümer und Fehler, ja auch das Aufarbeiten der Sünde.

In einer Basisgemeinde hält man es für lebenswichtig und man arbeitet dafür, daß alle wirklich mitmachen, ihre Meinung sagen, ihre Bitte vortragen, ihren Vorschlag einbringen, ihren Kommentar auf eine konkrete Stelle des Evangeliums bringen. Es ist nicht möglich, dieses Ideal zu erreichen oder auch nur anzustreben, wenn man sich nicht dauernd in verwirklichter Demokratie

übt. Zugleich entfaltet sich der kritische Sinn, nimmt das soziale und kirchliche Bewußtsein zu.

Ein Geist des Engagements

Ein dritter wesentlicher Zug der Basisgemeinden ist der *Geist des Engagements*. Die Basisgemeinden sind Gruppen von Leuten, die handeln und sich einsetzen. Die ganze Dynamik der Basisgemeinden ist auf das konkrete befreiende Handeln ausgerichtet. Dieses Handeln setzt an beim nackten Kampf um das Überleben, will aber die bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse verändern und die Gesellschaft verbessern.

Wer sich gerne auf seine Bildung viel einbildet, staunt immer neu darüber, wie einfache, grobschlächtige Leute, wie Analphabeten mitten in den Auseinandersetzungen des Lebens und in der Gesellschaft so viel Mut, Großherzigkeit, ja Größe zeigen. Das unterdrückte Volk scheint durch seine sehr harten Lebensbedingungen völlig geschwächt, klein gehalten und unterjocht zu sein, und dennoch bewahrte es Reserven des Kampfes, des Lebens und der Freude, um heute damit zu wuchern.

II. Die Ekklesiologie der Basisgemeinden

In ihrer Wirklichkeit zeigen die Basisgemeinden uns ein Bild der Kirche, das zwei wesentliche Komponenten, eine innerkirchliche und eine außerkirchliche hat. Die Basisgemeinden sind Glaubensgemeinschaften, und sie sind Gemeinschaften der gelebten Liebe. Sie sind Gebetsgruppen, und sie sind Gruppen von Menschen, die gemeinsam handeln. So verstand auch Puebla die Basisgemeinden, und Papst Johannes Paul II. redete in seiner Botschaft an die kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens nicht anders.

Für das Leben der Basisgemeinden sind also zwei Dimensionen typisch: eine kirchliche und eine weltliche. Sie leben sowohl im Raum der Kirche als in dem der Gesellschaft. Sie sind Keimzellen der Kirche, ja Ortskirchen. Sie sind aber auch soziale Basisgruppen.

Wir können hier auf drei wichtige ekklesiologische Merkmale der Basisgemeinden hinweisen: sie sind Gemeinschaften der Armen, sie sind Gemeinschaften des Wortes, und sie sind Gemeinschaften einer Volkskirche. Eine Kirche der Armen, eine Kirche des Wortes und eine Kirche des Volkes: so könnte man das ekklesiologische Profil der kirchlichen Basisgemeinden kennzeichnen. Diese drei ekklesiologischen Merkmale zeigen sich aber auf doppelte Weise, einmal innerkirchlich und nach innen eher unter der Form des Glaubens und einmal gesellschaftlich nach außen in der Gestalt der Liebe: die Armen sind auch die Glaubenden, das Wort prägt das Leben und wird in diesem Leben verstanden, die Kirche des Volkes ist auch eine brüderliche Gemeinschaft. Hierauf wollen wir näher eingehen.

1. Die Armen und Gläubigen

Eine erste für die Basisgemeinden wesentliche Gegebenheit kann man wie folgt umschreiben: Leute aus dem Volk, die zugleich religiös und arm sind, tun sich im Namen des Glaubens zusammen.

Ein armes Volk

In den Basisgemeinden verwirklicht sich der ursprüngliche Sinn des Evangeliums: die Armen, die Geringgeschätzten und Verworfenen in der Gesellschaft, die, denen es nicht gut geht, vereinen sich zur Kirche und nehmen in dieser Kirche ihren Platz ein. Sie setzen sich an den Tisch Gottes, an den Tisch des Brotes und an den Tisch des Wortes. Unter ihnen entsteht Gemeinschaft, entsteht die Kirche derjenigen, die durch die Gnade geheiligt sind.

Ein glaubendes Volk

Die Mitglieder der Basisgemeinden kommen aus der Masse der Getauften heraus. Sie schöpfen ihre erste Inspiration und Energie aus der Volksreligion, aus dem Glauben des Gottesvolkes. Darum besteht in den Basisgemeinden kaum ein Konflikt zwischen der Religiosität des Volkes und dem Glauben der Kirche. In den Basisgemeinden wird das Evangelium Fleisch und Blut, dort wird es zum Leben und zur Weisheit des Volkes. Andererseits aber wird die Volksreligion in den Basisgemeinden geläutert, vertieft und evangelisiert. Die Kraft der Symbole und der Wert der Bräuche werden erhalten und finden ihren eigentlichen Sinn: in dem Glauben der Basisgemeinden wird die Religiosität des Volkes befreit und erlöst.

Dadurch wird auch die Frage beantwortet nach der Beziehung zwischen dem bewußteren Glauben der Basisgemeinden und dem elementaren Glauben der großen Massen der Volkskirche.

Die Basisgemeinde nimmt den Reichtum der Volksreligion auf, läutert und stärkt ihn und gibt ihn dann noch reicher, besser und schöner dem Volk wieder. Die Basisgemeinden wollen keine neue Kirche einer Minderheit oder einer Elite werden. Sie wollen im gesamten christlichen Volk verwurzelt bleiben und aus seiner Kraft und Energie schöpfen. Sie wollen aber auch den Glauben des gesamten christlichen Volkes mit dem Sauerteig und mit der Lebenskraft des Evangeliums neu durchdringen.

2. Evangelium und Leben

Die Gemeinschaft entsteht rund um das Wort, besonders rund um das Wort des Evangeliums. Es ist nicht der Priester, der ursprünglich der Mittelpunkt einer Basisgemeinschaft ist oder den großen Impuls zu ihrer Entstehung gibt. Natürlich ist für die Entstehung und die Entwicklung der Basisgemeinden die Arbeit von Verantwortlichen für die Pastoral, unter denen besonders die Priester viel Einfluß haben, sehr wichtig. Aber eine wirkliche Basisgemeinschaft entsteht dann, wenn auch die Priester und alle anderen, die beruflich in der Pastoral arbeiten, sich mit den anderen Mitgliedern der Basisgemeinschaften radikal solidarisieren, die eigenen Fähigkeiten in den Dienst aller stellen und sich deswegen nicht für etwas Besseres halten als die anderen: dann werden sie mit den anderen Hörer des befreienden Wortes, Teilhaber am gemeinsamen Leben, Kämpfer im gemeinsamen Kampf.

Leben

Das Leben und Hören des Wortes geschieht in der Gegenwart: das Wort wird jetzt gehört, aktualisiert, mit der Realität konfrontiert, in dieser Realität verwirklicht, so daß die Realität eine andere wird. Das Wort steht mitten im Leben: mitten in dem Leiden und in der Suche nach dem Lebensnotwendigen, mitten in der Forderung nach den verweigerten Rechten, mitten im Kampf. Das Volk sucht im Wort das Leben, ja das volle Leben, das auf untrennbare Weise Freiheit und Erlösung mit sich bringt.

Auch hier gibt es eine sehr ernste Frage, die beantwortet werden muß: die Frage nach der Beziehung der Basisgemeinden zu anderen, profanen Organisationsformen des Volkes wie Gewerkschaften und Parteien. Diese konkrete Beziehung wird von den konkreten sozialen Gegebenheiten abhängen.

So müssen die Basisgemeinden dort, wo es noch keine den Bedürfnissen und Nöten des Volkes entsprechenden profanen Organisationen gibt, deren Aufgaben zum Teil übernehmen. Unter diesen Umständen engagiert eine Basisgemeinde sich nicht nur auf religiöser Ebene, sondern auch auf kultureller (Alphabetisierungskurse, Informationsveranstaltungen über Grundsätze der Hygiene, über die für die Mitglieder der Basisgemeinden wichtigen Gesetze und sozialen Bestimmungen...), auf politischer Ebene (gemeinsames Vortragen von Beschwerden und Bitten vor den Behörden, Demonstrationen, Gründung unabhängiger Parteikomitees...) und auf wirtschaftlicher Ebene (Bearbeitung eines gemeinsamen Stück Landes, Gründung von Unterstützungskassen, Aufrichtung oder Wiederbelebung einer Gewerkschaft...).

Dort aber, wo schon entsprechende Initiativen und soziale Organisationen bestehen, verhalten sich die Mitglieder der Basisgemeinschaften als aktive Mitarbeiter solcher Initiativen und Organisationen. Die Basisgemeinschaften zeigen sich solidarisch, wo sie können, und kritisch, wo sie müssen. Da in den Basisgemeinschaften nach einem bewußten Leben gesucht und radikale Demokratie geübt wird, kommen aus den Basisgemeinden auch oft Menschen hervor, die nicht nur bereit sind, in den profanen Organisationen mitzuarbeiten, sondern die dort auch Verantwortung übernehmen.

Dabei kann man sagen, daß die Basisgemeinden darauf bedacht sind, ihre religiöse Identität, auf der ihr spezifischer Unterschied zu den anderen beruht, zu bewahren. Wenn sie aber durch die Umstände verpflichtet werden, sich auf der Ebene des Zeitlichen, z. B. des Politischen, zu engagieren, dann gehen sie dabei von der Inspiration und von der Kraft des Evangeliums aus. Ihre profane Aufgabe verstehen sie dann als vorläufig, als subsidiär, bis geeignete profane Organisationen sie übernehmen.

Wenn aber solche profanen Organisationen bestehen, dann engagieren sich die Basisgemeinden als Basisgemeinden nur selten, aber die Mitglieder der Basisgemeinden zögern keineswegs, eigene Verantwortung in den nichtreligiösen Initiativen und Organisationen zu übernehmen. Gelegentlich geschieht es zwar, daß eine kirchliche Basisgemeinde ihre religiöse Identität aufgibt, um rein profane Ziele zu verfolgen. Das ist aber

die Ausnahme, allerdings eine sehr lehrreiche Ausnahme.

3. Die Kirche des Volkes und die brüderliche Gemeinschaft

Eine Kirche des Volkes

Die Basisgemeinden sind ein sehr wichtiges kirchliches Phänomen, sowohl weil sie inzwischen in einem Land wie Brasilien und auch sonstwo in Lateinamerika so zahlreich geworden sind, als auch weil sie einen sehr neuen und originellen Weg, Kirche zu sein, weisen. Die Soziologen, die in Lateinamerika die kirchlichen Institutionen analysieren, stimmen darin überein, daß dort die breite Masse des Volkes und in ihnen besonders die Basisgemeinden die neue soziale Basis der Kirche sind. Sie bestimmen die künftige Entwicklung und die große Linie der Kirche. Sie sind die historische Kraft der Kirche in Lateinamerika.

Dabei handelt es sich keineswegs um eine neue Kirche und noch viel weniger um eine Kirche des Volkes, die sich als Gegensatz zu der sogenannten institutionellen oder hierarchischen Kirche verstehen würde. Es geht hier viel eher um die Kirche Jesu Christi selbst, die sich läutert und bekehrt und sich, ausgehend von dem armen und gleichzeitig glaubenden Volk, besonders in den Basisgemeinden neu aufbaut. Dadurch bekommen auch die Formulierungen der kirchlichen Lehre, der Ausdruck des kirchlichen Glaubens in der Liturgie, die konkrete kirchliche Organisation und die Beziehungen innerhalb der Kirche neue Akzente und neuen Inhalt. Sie werden deutlicher von der Wirklichkeit des Volkes als Vok Gottes bestimmt. Aber auch diejenigen, die die Kirche leiten, die Bischöfe und Geistlichen, werden durch den Kontakt mit dem Volk in den Basisgemeinden anders: sie werden einfacher, sind viel mehr als früher zum Dialog bereit, leben anspruchsloser. Mit einem Wort: sie leben mehr entsprechend dem Evangelium. Puebla konnte das mit Freude feststellen, und auch der Papst zeigte sich bei seinem Besuch in Brasilien davon beeindruckt.

Eine brüderliche Gemeinschaft

Durch die Wirkung der Basisgemeinden bekommt nicht nur die kirchliche Institution ein neues Gesicht, und es wird nicht nur eine Veränderung eingeleitet, die historische Bedeutung hat, sondern auch mit der profanen Umwelt, in der die Basisgemeinden leben und wirken, geschieht ähnliches. Denn in den Basisgemeinden übt man eine neue Form des Zusammenlebens. Jeder ist aufgerufen, sich auf allen Ebenen voll zu beteiligen, kreativ und verantwortlich zu sein.

Man kann daher behaupten, daß den Basisgemeinden auf der Ebene der Geschichte eine proleptische, antizipatorische Funktion zukommt. Auf bestimmte Weise nehmen sie die Hoffnung und die Zukunft der Menschheit vorweg. Nicht nur durch die neue Qualität an Menschlichkeit und Leben innerhalb der Basisgemeinden, sondern auch auf sozialer und politischer Ebene tragen sie zur Entstehung einer neuen Gesellschaft bei. So sind die Mitglieder der Basisgemeinden nicht nur Träger der Geschichte – zur Geschichte trägt jeder Mensch in welchem bescheidenen Maße auch immer bei –, sondern sie sind qualifizierte Subjekte der Geschichte, weil sie den Sauerteig des Evangeliums in die Mitte der Welt tragen.

So sind auch hier die Basisgemeinden auf dem Weg zu einer Lösung eines großen Problems: der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Eine neue Kirche und eine neue Gesellschaft bedingen sich gegenseitig.

III. Theologische Methode

Wie alles in der Kirche, wie die Sprache, die liturgische Feier, die konkrete institutionelle Organisation der Kirche, so wurde auch die Theologie, die selbst auf die Entstehung der Basisgemeinden einen Einfluß ausgeübt hatte, eine andere, nachdem sie das Leben der Basisgemeinden kennenlernte. Sowohl die äußeren Bedingungen der Beschäftigung mit Theologie änderten sich als auch die theologische Praxis selbst.

1. Die äußeren Bedingungen der Theologie

Für die theologische Praxis, die die Basisgemeinden ernst nimmt und von ihrer Perspektive aus denken will, haben sich in den äußeren Bedingungen der Beschäftigung mit Theologie besonders zwei Dinge geändert: jeder soll Theologe sein, und der professionelle Theologe hat seine Aufgabe wesentlich als Dienst an der Gemeinschaft zu verstehen. Die theologische Praxis in den Basisgemeinden ist sowohl eine kollektive

Praxis als eine besondere Aufgabe, die zum Wohl aller beitragen soll: die «organisch» sein muß.

Die Theologie als kollektive Praxis

Derjenige, der theologisch nachdenken soll, so entdeckt man in den Basisgemeinden, das Subjekt der Theologie, das ist die Kirche. Wenn der Glaube der Glaube aller ist, dann ist die Vertiefung des Glaubens in der Form des Nachdenkens über den Glauben, das die Theologie ist, auch die Aufgabe aller. Die gesamte Basisgemeinde ist aufgerufen, über den Glauben zu reflektieren, ihn begründeter, fester und reicher zu machen.

Das heißt nicht, daß jemand in der Basisgemeinde berufen sein kann, eine Theologie zu produzieren, die die anderen zu konsumieren haben, sondern das heißt, daß alle Theologen für alle sind. In diesem Sinn ist die gesamte Basisgemeinde ein «theologisches Kollektiv». Man kann es sich in Lateinamerika kaum noch vorstellen, daß jemand, der sich «Theologe» nennt, zu einer Basisgemeinde kommt, um sie zu belehren, zu leiten oder an ihrer Stelle für sie zu denken. Das hängt auch damit zusammen, daß in den Basisgemeinden viele Formen des Theologietreibens entstanden sind. Die gemeinsame Vertiefung des Glaubens, die die Theologie ist, geschieht dort sowohl durch das gezielte, klare Nachdenken – das war auch die klassische Weise des Theologisierens – als durch viele neue Formen, in denen das eigentliche epistemische Subjekt der Theologie, d. h. die Gemeinschaft selbst, seinen Glauben ausdrückt und Kommunikation übt. So kann auch durch die offene Diskussion theologisiert werden, durch das Gespräch in Gruppen, durch eine Meditation, ein Gedicht, eine Erzählung, durch ein Rollenspiel, ein Lied, ein Gebet, eine Feier.

Der Dienst des professionellen Theologen

Theologie kann nicht auf den professionellen Theologen verzichten, im Gegenteil. Die theologisch denkende Gemeinschaft braucht ihn. Seine besondere Aufgabe ist es, der Gemeinde zu helfen, über den eigenen Glauben ernsthaft, d. h. klar und auch kritisch, nachzudenken. Das ist ihm aber nur möglich, wenn er dem Leben der Gemeinden nicht fremd ist, wenn er bereit ist, mit ihnen aktiv mitzumachen, an ihren Hoffnungen und Sorgen Anteil zu nehmen, wenn er ein lebendiges Mitglied dieser Gemeinde wird, das seine besondere Verantwortung auf sich nimmt, das gemeinsame Nachdenken über den Glauben zu aktivieren, zu begleiten, zu animieren. Das ist seine Aufgabe, und dazu ist er auch befähigt.

2. *Die inneren Momente der theologischen Praxis*

Betrachten wir jetzt verschiedene Momente im Prozeß der theologischen Praxis: die Analyse der Wirklichkeit, die Beurteilung dieser Wirklichkeit im Licht des Wortes Gottes und das Finden von Wegen für das konkrete Handeln.

Die sozioanalytische Vermittlung der Theologie

In ihrem theologischen Reflektieren gehen die Basisgemeinden an erster Stelle von der eigenen Wirklichkeit aus, von den Fragen, die die Mitglieder stellen, von den Problemen, die sie berühren. Man will ja keine akademischen Fragen beantworten, keine Modetheorien fabrizieren. Auf dieser Ebene kann eine Gemeinschaft von einem «organischen Intellektuellen» (Gramsci) sehr viel Hilfe bekommen: von einem Soziologen oder jemand anderem, der sich mit der konkreten Wirklichkeit ernsthaft auseinandergesetzt und sie analysiert hat. Oft, wenn es keine Kenner der wirtschaftlichen, politischen, sozialen oder politischen Verhältnisse gibt, muß der Berufstheologe diese Aufgabe übernehmen. Die Methodologie der Theologie in Lateinamerika spricht hier von der «sozioanalytischen Vermittlung» der Theologie.

Die hermeneutische Vermittlung der Theologie

Wenn die eigene soziale Wirklichkeit analysiert ist, konfrontiert man sie mit dem Wort Gottes. Hier muß man zwei Untermomente unterscheiden. Erstens versucht man, die eigene, textuelle Bedeutung des Wortes zu verstehen. Hier können der Berufstheologe und vor allem der Exeget viel helfen. Dann versucht man, ausgehend von der textuellen Bedeutung, die aktuelle oder aktualisierte Bedeutung zu finden, die Relevanz des Textes für die Situation, in der die Basisgemeinde und ihre Mitglieder sich jetzt befinden. Hier muß naturgemäß jeder mitarbeiten. Die lateinamerikanische Theologie spricht in diesem Zusammenhang von einer «hermeneutischen Vermittlung», wenn versucht wird, dieses gemeinsame Nachdenken gezielt, einigermaßen methodisch und konsequent durchzuführen.

Die praktische Vermittlung der Theologie

Schließlich kehrt man zu der Wirklichkeit zurück, aber in der Konfrontation zwischen der eigenen Realität, die man analysierte, und dem Evangelium, über das man reflektierte, hat man neue Einsichten und Perspektiven für das eigene Handeln entdeckt. Dies nennt man die «praktische Vermittlung», die sich pastoral oder politisch oder auf beide Weisen auswirken kann.

Die gesamte Anstrengung des Nachdenkens über den Glauben hat dabei ein praktisches Ziel: die Verwirklichung der *agápe*, der gelebten Liebe. Wenn die Theologie zu diesem beigetragen hat, dann hat sie ihren Zweck erreicht, um dann wieder neu zu beginnen, so wie das Leben immer neu anfängt[1].

[1] Die theologische Methode, die wir hier nur kurz vorstellten, wird in unserer Arbeit *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações* (Petrópolis 1978) ausführlich wissenschaftstheoretisch und epistemologisch begründet und diskutiert. Diese schon ins Spanische übersetzte Arbeit wird zur Zeit auch ins Deutsche und ins Italienische übersetzt.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

CLODOVIS BOFF

1944 in Concordia, Brasilien, geboren. Jüngerer Bruder von Leonardo Boff. Priester des Servitenordens. Doktor der Theologie der Katholischen Universität Löwen. Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften, vor allem der Revista Eclesiástica Brasileira. Veröffentlichungen u.a.: Teologia e prática. Teologia do político e suas mediacões (Vozes, Petrópolis 1978, deutsche Übersetzung in Vorbereitung); Comunidade eclesial – comunidade política. Ensaios de eclesiologia política (Vozes, Petrópolis 1978); Sinais dos Tempos Principios de leitura (Lo Loyola, São Paulo 1979); in Zusammenarbeit mit Leonardo Boff: Da libertação. O sentido teológico das libertações sociohistóricas (Vozes, Petrópolis 1979). Anschrift: Av. Paulo de Frontin 500, 20260 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Tshishiku Tshibangu

Plädoyer für eine christliche Vollreife einer jungen Kirche

Überlegungen aufgrund der Entwicklung der afrikanischen Kirche

A. Normative Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Der Reifungsprozeß des ekklesiologischen Denkens einerseits und die Entwicklung der missiologischen Wissenschaft andererseits haben auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Niederschlag gefunden in einer Reihe von grundsätzlichen Äußerungen des obersten Lehramtes der Kirche sowohl zu ekklesiologischen wie zu missiologischen Fragen.

Das Konzil hat die aufeinander folgenden Stadien der Entwicklung und schließlich der Verwirklichung einer vollausgebildeten Kirche beschrieben, einer Entwicklung, die ihren Ausgangspunkt in der Anfangsform einer sogenannten «Missionskirche» hat.

Das Konzil stellt fest, daß eine junge Kirche sich auf eine solche Weise konstituieren muß, daß sie in der Lage ist, nach dem Maß des Möglichen für alle Erfordernisse ihres Lebens und Wirkens selbst aufzukommen. Darin ist vor allem folgendes eingeschlossen und gefordert: Eine tiefe Einwurzelung des christlichen Geistes im Volk; die Ausbildung einer vollwertigen Laienschaft, welche den christlichen Geist in den verschiedenen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens leibhaftig gegenwärtig macht und ihm dort den entsprechenden Einfluß verschafft, welche etwas von Christus ausstrahlt und aktiv das Evangelium verbreitet; die Entwicklung der ordinierten kirchlichen Dienstämter, die ihren Beitrag zur dauerhaften Verwurzelung und zum dauerhaften Wachstum der Kirche zu leisten

haben: namentlich der Dienst der Priester, der Diakone, der Katechisten und der Ordensleute – und zwar der kontemplativen ebenso wie der aktiven[1].

Ein ganzes Kapitel des Dekretes «Ad gentes» führt näher aus, daß man es bei der Einwurzelung einer jungen Kirche als eigenständiger «Teilkirche» als Abschluß einer markanten Etappe werten kann, wenn ihre christliche Gemeinschaft endgültig im gesellschaftlichen Leben verwurzelt ist und sich tiefgreifend an die örtliche Kultur angepaßt hat und sich so einer gewissen Stabilität erfreut.

Garantiert wird eine solche Stabilität durch folgende Komponenten:

1. auf mittlerer Ebene: durch das Vorhandensein eines gewissen Bestandes von Priestern, von Ordensleuten und von ortsansässigen Laien;

2. auf der Ebene der Dienstämter: dadurch, daß man über Amtsträger und alle anderen für das Leben des Gottesvolkes und seine Entwicklung erforderlichen Institutionen verfügt, und zwar unter der Leitung eines eigenen Episkopats. Das Konzil fügt noch hinzu, daß es zur Erleichterung der Tätigkeit dieser Amtsträger erforderlich sein kann, daß die kirchenrechtliche Ordnung einer situationsgerechten Umgestaltung unterzogen wird[2];

3. auf materieller Ebene: ein Minimum von materiellen Mitteln muß gesichert sein;

4. auf der Ebene der Glaubenslehre: eine junge Kirche wird reif, sobald sie fähig wird, einen dauerhaften besonderen Beitrag zur theologischen Entwicklung zu leisten[3].

B. Kritische Anwendung auf die konkrete Situation in Afrika

Nachdem das Konzil auf diese Weise die Kennzeichen einer selbständigen Teilkirche und die Bedingungen einer Anerkennung der Vollreife einer jungen Kirche definiert hatte, hat man in Afrika viel über die tatsächlichen Bedingungen für die Konstituierung und Entwicklung der jungen *afrikanischen* Kirchen als «selbständige Teilkirche» gesprochen. Da die vom Konzil angeführten Charakterisierungen und Bedingungen sehr global sind und nur allgemeine Definitionen enthalten, hatten afrikanische Christen und Theologen das Bedürfnis, einige wichtige Hauptkriterien für die konkrete Verwirklichung einer vollausgebildeten selbständigen Teilkirche vom Ausgangspunkt einer Missionskirche her festzulegen.

I. Die wesentliche Grundlage einer vollausgebildeten selbständigen Teilkirche ist das Vorhandensein einer aus der Evangelisierung hervorgegangenen Gemeinschaft von Christen

Vor ganz kurzer Zeit hat der kamerunische Jesuit Meinrad Hebga unter dem Titel «Personalité de l'Eglise particulière: critères sociologiques et ecclesiogiques de son émergence»[4] einen Aufsatz mit einer analytischen Untersuchung dieses Themas veröffentlicht. Zunächst kritisiert er darin – zu Recht – eine Reihe von früher aufgestellten Kriterien, die er als uneindeutig qualifiziert, wie etwa dasjenige, welches sich auf einen gewissen zahlenmäßigen Sollbestand an Christen bezieht, die einer örtlichen Einheit angehören; ebenfalls das Kriterium, das sich auf ein gewisses «Mindestalter» einer Gemeinschaft gründet; und schließlich dasjenige einer fest zu bestimmenden «finanziellen Lebensfähigkeit».

M. Hebga hält nur an einer einzigen tragenden Grundlage für die vollausgebildete Konstituierung einer Kirche fest, nämlich an dem einfachen Vorhandensein einer Gruppe von Gläubigen, die ein zusammenhängendes und dauerhaftes Ganzes darstellen, wobei nur sichergestellt sein soll, daß eine solche Versammlung von Christen – genauso wie die Apostel es zu Beginn ihrer Evangelisierung gehalten haben – die gesamte notwendige Ausstattung für eine normale Praxis des christlichen Lebens empfängt, das heißt namentlich: beständige Ämter für den Dienst am Wort und an der Eucharistie sowie ein Minimum evangeliumsgemäßer Organisation und Leitung[5].

Andererseits ist Christwerden ein personaler Akt, den jeder einzelne Christ und jede Generation ganz für sich zu leisten haben, und zwar mit ungeteilter Kraft. Dadurch bleibt es der Jugend einer christlichen Gemeinschaft unbenommen, sich als solche als wirklicher Teil der Kirche Christi zu konstituieren. So war es denn auch unvermeidlich der Fall bei allen ersten christlichen Gemeinden, angefangen bei denen, die zu Lebzeiten der Apostel selbst entstanden.

Wenn man übrigens diese Frage unter dem Gesichtspunkt der Sicherung der finanziellen Mittel betrachtet, so hat – auch wenn diese Dinge eine in der Praxis nicht zu vernachlässigende Vorbedingung bilden mögen – die Sorge, daß man den afrikanischen oder asiatischen Ortskirchen ihre finanzielle Lebensfähigkeit sichern müsse, sehr oft dazu geführt, daß ihre evange-

liumsgemäße Reifung verzögert wurde[6]. Es ist aber der Mühe wert, diese Bedingung noch aufmerksamer zu prüfen.

II. Die materiellen Vorbedingungen für das Funktionieren der Organe einer Kirche und für die Ausübung der in der Gesellschaft wirksam werdenden christlichen Liebe

Es stimmt zwar, daß angesichts der weiten Ausbreitung der christlichen Gemeinden heute, der immer mehr anwachsenden Kompliziertheit der Organe der Kirche und der von den Aufgaben der christlichen Liebestätigkeit diktierten Notwendigkeiten der Aspekt der Finanzen und der materiellen Mittel im allgemeinen für das Funktionieren der Kirche immer gewichtiger geworden ist. Vor allem anderen aber muß hier wohl vermerkt werden, daß all dies nur eine Bedingung für ein gutes Funktionieren in der Ebene der Verwaltung und der Organisationsstrukturen ist, daß es aber nicht als eine Bedingung für die Wesenskonstitution der Kirche betrachtet werden kann.

Die jungen Kirchen sind, wie das Konzil richtig erkannt hat[7], auf materieller Ebene oft sehr arm. Die Verantwortlichen dieser Kirchen sind sich dessen sehr bewußt. Wiewohl sie verstanden haben, daß die «finanzielle Lebensfähigkeit» nicht in sich schon ein konstitutives Element ihres Kircheseins ist, ist es doch ihre große Sorge, sich mit aller Kraft zur Sicherung der Kontinuität und der Stabilität ihrer jungen Kirchen um die Bereitstellung dieser Mittel zu bemühen, *um ihre Kirchen für ihr Handeln in den wesentlichen Dingen autonom zu machen.*

Die vom Dekret «Ad gentes» gewählte Perspektive zur Lösung dieses Problems ist für die Verantwortlichen der jungen Kirchen sehr wenig befriedigend. Das Konzil begnügt sich tatsächlich damit, im Blick auf dieses Problem den reicheren alten Kirchen zu empfehlen, sie möchten weiterhin den jungen Kirchen großzügige Hilfe in Form von Geschenken und verschiedenartigen Zuwendungen leisten[8].

Sicherlich werden die alten Kirchen weiterhin materielle Hilfe leisten müssen. Worum es aber bei dieser Sache eigentlich geht, ist die Frage, welche Mittel und Wege gefunden werden können, um den jungen Kirchen dadurch zu helfen, wirklich autonom zu werden.

Der Hauptpunkt der augenblicklichen Diskussion, ja mehr als das: der *Spannung* in den Beziehungen der Zusammenarbeit zwischen den Verantwortlichen der jungen Kirchen und denen der alten Kirche ist dies: *Mehr und mehr äußern die jungen Kirchen den Wunsch, nicht bloß gelegentliche, punktuelle Hilfen zu erhalten, sondern eine Hilfe, die darauf zielt, materielle Infrastrukturen und menschliche Verhältnisse aufzubauen, die eine Eigenfinanzierung ermöglichen.*

III. Eigenständige kirchliche Ausdrucksformen

Wenn eine christliche Gemeinschaft, die aus Neugetauften besteht, die Botschaft des Evangeliums in sich aufgenommen und sich innerlich zu eigen gemacht hat, dann äußert sich das in der Art ihres religiösen Denkens, also in der Ebene der theologischen Reflexion; und ebenso – in ihrer Lebenswirklichkeit – in der Weise ihres liturgischen Betens und in ihrer Spiritualität. Das Bewußtwerden der örtlichen Erfordernisse hinsichtlich des von der Gemeinschaft geforderten Dienstes führt andererseits die Verantwortlichen der neuen Kirchen auf die Suche nach einer besseren Anpassung der bestehenden kirchlichen Dienstämter an die gegebene Situation oder auch dazu, neue Ämter einzurichten. Auch auf der Ebene der Katechese werden im Zuge der tieferen Einwurzelung und Inkulturation der christlichen Botschaft neue Formen der Katechese erarbeitet. Das führt weg von der bloßen Übersetzung von Katechismen, die in unveränderter Form aus den alten Ländern der Christenheit importiert wurden, zu Katechismen, die ganz auf die Völker, an die sie sich wenden, zugepaßt sind.

1. Die Ebene der Theologie

Die jungen Kirchen nehmen den Wunsch des Konzilsdekretes «Ad gentes», daß in ihnen eine aktive theologische Forschung in Gang komme, sehr ernst: «In jedem sozio-kulturellen Großraum», so erklärt das Konzil, «muß die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue erforscht.»[9]

In einem ersten Zeitabschnitt hat sich eine Entwicklung in der Ebene der theologischen Prinzipienlehre vollzogen: Von einer Theologie der bloßen «Adaptation», der «Anpassung»,

ausgehend gelangte man zu einem Nachweis der Berechtigung einer «autonomen Erarbeitung» der christlichen Theologie[10]. In Afrika haben diese Debatten über die Grundsatzfragen zugunsten einer sogenannten afrikanischen Theologie nahezu zwanzig Jahre lang gedauert.

Heute ist man in Afrika ebenso wie in den anderen Kirchen der Dritten Welt im allgemeinen im Stadium der konkreten Organisation eigenständiger theologischer Forschungen begriffen. Zu diesem Zweck wurde im August 1976 zum Abschluß eines in Daressalam (Tansania) abgehaltenen Treffens eine Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt gegründet, in der sich Theologen aus Asien, Lateinamerika und Afrika zusammengeschlossen haben[11]. Und am 20. Dezember 1977 entstand in Accra (Ghana) die Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen[12].

Dies ist ein bedeutsamer Schritt vorwärts, der auf diese Weise hin zu einem bewußten Aufbau von nichtwestlichen Kirchen getan wurde[13].

2. Die Ebene der Liturgie

In Afrika konzentrierten die Bemühungen sich vor allem auf die Afrikanisierung der liturgischen Ausdrucksformen. Man bleibt nicht dabei stehen, daß man nur in afrikanischen Sprachen betet und nach afrikanischen Rhythmen singt, sondern man sucht die afrikanische Symbolik auf alle religiösen Äußerungen insgesamt auszudehnen. Und mit und mit kommt es nun zu einer ausgesprochen afrikanischen Ritenbildung. Das geht so weit, daß man schon von einer «Messe in zairischem Ritus» oder «in kamerunischem Ritus» spricht. In Wirklichkeit aber rührt die afrikanischen Ritenbildung, die im Gange ist, nicht an den wesentlichen Bestand der Ausrichtung und der Entwicklung des römischen Ritus. Welcherart werden wohl auf diesem Gebiet die künftigen Entwicklungen sein? Das ist heute noch nicht vollständig abzusehen.

Als Anmerkung dazu wollen wir hier nur noch das Kriterium zitieren, das Papst Johannes Paul II. vor kurzem, an die Adresse der afrikanischen Bischöfe gerichtet, in Erinnerung gerufen hat: «Im Bereich der sakralen Gebärden und der Liturgie ist jederlei Bereicherung möglich, nur unter der Bedingung, daß der innerste Sinn des christlichen Ritus immer vollauf gewahrt bleibt und daß der universale, katholische Aspekt der Kirche klar zum Ausdruck kommt... in Einheit mit den anderen Ortskirchen und im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl.»[14]

3. Die Ebene der Spiritualität

Jedes Volk besitzt seine eigenen traditionellen Grundsätze geistigen und geistlichen Lebens. Die afrikanischen Völker, deren soziales Gefüge getragen wird von sehr engmaschigen religiösen Organisationsformen und die sich an einer sehr ausgeprägten philosophischen Weltsicht orientieren, haben eine ganz eigenständige geistliche Erfahrung. Der christliche Glaube ist nach Afrika gekommen und hat diese geistliche Erfahrung aufgenommen und neu beseelt. Es kommt heute darauf an, diese Erfahrung, nachdem sie mit dem christlichen Siegel versehen, gereinigt und überhöht worden ist, weiterzuentwickeln und zur vollen Blüte gelangen zu lassen. Dies ist gesagt im Blick auf die gesamte innere geistliche Erfahrung.

Was die äußeren organisierten Formen des geistlichen Lebens betrifft, so sind wir im Verlaufe der Evangelisierung Zeugen der Etablierung von unverändert importierten Formen und Strukturen geistlichen Lebens geworden, namentlich der mit den verschiedenen Frömmigkeitstypen der Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten verbundenen, im Westen entstandenen Formen.

Für eine Erneuerung und eine Inkulturation der persönlichen und gemeinschaftlichen Formen des Betens, der Liturgie und der Spiritualität ist es von höchster Wichtigkeit, sich auf die Gebetssprache und die tiefe geistliche Erfahrung des traditionellen Afrika zu stützen.

Nach einer ersten Periode des Aufblühens von Priester- und Ordensberufen unter den afrikanischen Christen hat es in den fünfziger und sechziger Jahren eine ziemlich allgemeine Krise gegeben. Derzeit werden die verschiedenen Formen des kontemplativen Lebens im Blick auf ihr Gebetsleben, auf ihren mit der traditionellen Erfüllung der Gelübde verbundenen Lebensstil und auf ihre Einordnung in die Ortskirchen überprüft[15]. Wir hoffen, daß die baldige Veröffentlichung einer eigenen Zeitschrift «Spiritualité Africaine» im Rahmen der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen sich als Einladung auswirken wird, die Reflexion auf diesen sehr gewichtigen Aspekt christlichen Lebens zu lenken[16].

4. Die Ebene der Dienstämter

In allen Kirchen sind angestrengte Überlegungen im Gange, wie man neue Dienstämter einrichten könnte, die den Anforderungen nach Diensten entsprechen, wie sie durch die konkreten Bedürfnisse der christlichen Gemeinde und der christlichen Gesellschaft diktiert werden. Die Studien zielen vor allem auf die Einrichtung von nicht ordinierten Ämtern[17].

5. Die Ebene der Katechese

Auch in dieser Ebene sind die afrikanischen Kirchen dabei, ihre «Eigenpersönlichkeit» zu behaupten. Der Fortschritt besteht, wie wir schon sagten, darin, daß wir von der bloßen Übernahme der von den Missionaren aus den europäischen Diözesen mitgebrachten Katechismen, die ganz einfach nur übersetzt wurden, übergegangen sind zur Ausarbeitung neuer Katechismen, die direkt darauf hin entworfen werden, daß sie kompetent auf die Fragen der afrikanischen Christen antworten. Die Grundsätze für die Erstellung dieser neuen Katechismen sind von den afrikanischen Beschöfen klar dargelegt worden in der Erklärung über die Katechese, die zum Abschluß der 3. Bischofssynode in Rom 1974 veröffentlicht wurde[18].

IV. Die Organisation im disziplinären und rechtlichen Bereich

Von dem Augenblick an, in dem eine christliche Gemeinschaft in einem ganz bestimmten und differenzierten soziokulturellen Raum lebt und sich entwickelt, ist es nur normal, daß manche besondere Regelungen für ihre Organisation im administrativen und juridischen Bereich die Tendenz zeigen, sich gegenüber den Regelungen für andere Gebiete zu differenzieren. Das ist eine Sache grundsätzlicher Art. Oder sollten die Kirchen Afrikas, die gegründet wurden von westlichen Missionaren, die aus der sogenannten «lateinischen» Kirche kamen, sich in den sie betreffenden Fragen für immer damit begnügen, vollständig und ohne jede Anpassung an ihre Situation vom römischen Kirchenrecht abhängig zu bleiben, oder sollten sie sich nicht in Richtung auf eine eigenständige und differenzierte kirchenrechtliche Organisation hin entwickeln?

Jedenfalls werden im Zusammenhang mit der Revision des Codex Iuris Canonici und mit der Arbeit an einer «Lex fundamentalis Ecclesiae» in Afrika immer mehr Wünsche laut, daß im Bereich jenseits der allgemeinen kirchlichen Organisationsprinzipien, die auf dem Evangelium und auf Elementen der christlichen Tradition gründen, die für alle und überall verpflichtend sind, ein Freiraum gelassen werde für eigenständige Organisation entsprechend den jeweiligen historischen und kulturellen Situationen, ein Freiraum, in welchem die grundlegenden Prinzipien den jeweiligen besonderen örtlichen Verhältnissen angepaßt werden können.

Eine solche Entwicklung kann nur wünschenswert sein, wenn nur sichergestellt bleibt, daß die afrikanischen Kirchen das aufgrund ihres Ursprungs durch westliche Gründungen bestehende Band ihres Tochterverhältnisses und ihrer engen Verwandtschaft zur lateinischen Kirchenorganisation bewahren. Die Zukunft wird uns den Weg zeigen, der sich dazu anbietet[19].

Hinsichtlich dieses ganzen Fragenkomplexes ist das Bewußtsein, eine ganz bestimmte kirchliche Welt zu repräsentieren, heute unter den afrikanischen Christen so weit fortgeschritten, daß schon seit Jahren immer wieder der Wunsch geäußert wird, es möge zu einer umfassenden Meditation und Reflexion über die afrikanische Kirche und ihre besonderen Probleme kommen, zu einer Reflexion von solcher Tiefe, daß sie auf den Weg zu einem «*Afrikanischen Konzil*» oder wenigstens zu einer «*Afrikanischen Synode*» unter dem Vorsitz des Papstes von Rom führen sollte[20]. Dies ist bezeichnend für den Willen der afrikanischen Christen, die ihnen eigentümlichen Probleme der Kirche in die eigene Verantwortung zu übernehmen.

V. Führungskräfte, die sich dessen bewußt sind, was auf dem Spiel steht

In den vorausgegangenen Überlegungen haben wir die verschiedenen Aspekte analysiert, die zu bedenken sind, wenn es um die Verwirklichung der vollen Reife und authentischen Eigenständigkeit junger Kirchen geht.

Der erste und wichtigste Faktor für die Verwirklichung dieser Reife sind qualifizierte und hochwertige apostolisch handelnde Menschen in den jungen Kirchen. Die unersetzbare Hauptrolle dabei spielen die Verantwortlichen der Kirchen. Die jungen Kirchen werden Wirklichkeit durch das Handeln vollbewußter Verantwortli-

cher, die als «Animatoren», als beseelende Anreger und wirkliche Führerpersönlichkeiten wirken, die wissen müssen, daß sie berufen sind, die schöpferischen Gestalter der jungen selbständigen Teilkirchen zu sein, daß sie die Rolle der Apostel und der ersten Kirchenväter zu übernehmen haben, welche die ersten christlichen Kirchen gegründet haben[21].

[1] Vgl. Dekret «Ad gentes» Nr. 15.

[2] AaO. Nr. 19.

[3] AaO. Nr. 22.

[4] Meinrad Hebga, Personnalité de l'Eglise particulière: critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence: Bulletin de Théologie Africaine (BTA) 1980/3, 23–34.

[5] AaO. 28.

[6] AaO. 27.

[7] Dekret «Ad gentes» Nr. 19.

[8] AaO.: «Diese Kirchen sind jedoch häufig in den ärmeren Gebieten der Erde gelegen und leiden meist schwer unter Priestermangel und materieller Not. Sie sind deshalb sehr darauf angewiesen, daß die fortgesetzte Missionstätigkeit der ganzen Kirche ihnen Hilfe bringt, die vor allem dem Wachstum und der Reifung des christlichen Lebens der Ortskirche dienen soll.»

[9] AaO. Nr. 22.

[10] A.M. Ngindu, La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique: Bulletin de Théologie Africaine (BTA) 1979/1, 69–98.

[11] In einem Manifest zum ökumenischen Dialog der Theologen der Dritten Welt wird die Zielsetzung der in Angriff genommenen Forschung folgendermaßen beschrieben: «Die Theologien Europas und Nordamerikas sind in unseren Kirchen immer noch beherrschend... Sie müssen verstanden werden als etwas, das aus den besonderen Situationen dieser Länder hervorgegangen ist. Sie dürfen also nicht ohne Kritik übernommen werden oder ohne daß wir die Frage stellen, ob sie in den Kontext unserer Länder hineinpassen.» Vgl.: The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History (Orbis, New York 1977). – Details über die Anfänge der Vereinigung von Theologen der Dritten Welt: O.K. Bimwenyi, Déplacements. A l'origine de l'Association Œcuménique de Théologiens du Tiers-Monde: BTA 1980/3, 41–53.

[12] Die Zielsetzung der Vereinigung wird folgendermaßen beschrieben:

«– eine afrikanische Theologie zu fördern und zu entwikkeln;

– die Zusammenarbeit zwischen den Theologen der verschiedenen Sprachgruppen, Regionen und christlichen Konfessionen Afrikas zu ermutigen und immer enger zu gestalten;

– den Austausch von theologischen Publikationen und Erfahrungen in Afrika zu fördern;

– den Kirchen Afrikas zu helfen, daß sie ihre christliche Erfahrung entsprechend ihrem eigenen gesellschaftlich-historischen Kontext leben können;

– den Geist theologischer Forschung in Afrika anzuregen;

– ökumenische Annäherung und Dialog zu erleichtern und als Bindeglied zu wirken zwischen den Arbeiten katholischer, protestantischer, orthodoxer oder den Unabhängigen Kirchen angehörenden Theologen in Afrika.» (BTA 1979, 299.)

[13] Das Aktionsprogramm der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen wurde kürzlich erst erarbeitet und mitgeteilt während der ersten Generalversammlung der Vereinigung vom 24. bis 28. September 1980 in Yaundé (Kamerun). Das Protokoll dieser Versammlung erscheint demnächst.

[14] Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe von Zaire vom 3. Mai 1980. Abgedruckt in: Le Pape chez nous: Editions Saint-Paul (Kinshasa 1980). – Schon wird von Theologen in aller Offenheit die Frage nach einer Anpassung der Elemente der Eucharistiefeier (Brot und Wein) gestellt. Vgl. z.B.: Uzuku, Les traditions élémentaires africaines et l'Eucharistie: BTA 1980/4.

[15] Vgl. A. Shorter, Africain Christian spirituality (Geoffry Chapman, London 1978); Christianity in Independant Africa (Rex Collings, London 1978).

[16] In dieser Publikation sind Beiträge folgender Art vorgesehen: Exposés über Probleme der Spiritualität; Berichte über geistliche Erfahrungen; Dokumentationen über geistliche Zeugnisse.

[17] Vgl. dazu die Protokolle der «Huitième Semaine Théologique de Kinshasa» zum Thema: Ministères et Services dans l'Eglise (23.–28. Juli 1975) (Ed. Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1979).

[18] Siehe: Documentation Catholique 1974.

[19] Es geht hier darum, in einem ersten Zeitabschnitt «einen größeren Spielraum zu erhalten, eine größere Autonomie für die Partikulärgesetzgebung». Und sicherlich wird sich dann später in aller Deutlichkeit die Frage nach einem für Afrika ausgearbeiteten kirchlichen Recht ergeben. Vgl. dazu den interessanten Beitrag von G. Thils, La révision du droit canonique et les problèmes eclésiologiques qu'elle rencontre: Revue Théologique de Louvain 9 (1978) 329–341.

[20] Ansprache der Bischöfe von Zaire an Papst Johannes Paul II. am 3. Mai 1980 in Kinshasa.

[21] Kardinal Malula, L'Evêque africain, aujourd'hui et demain (Kinshasa 1980).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

TSHISHIKU (THARCISSE) TSHIBANGU

1933 in Kipushi bei Lubumbashi (Region Shaba in Zaire) geboren. Studium der Humaniora in Kapiri-Kakanda. 1951–1957 Studium der Philosophie und Theologie am Großen Seminar in Baudouinville (Moba). 1959 Priesterweihe. 1961 Lizentiat in Theologie an der Universität Lovanium in Kinshasa. 1962 Doktorat in Theologie an der Universität Löwen (Belgien). Ebendort 1965 Maîtrise en Théologie (= Habilitation) mit einer Habilitationsschrift zum Thema «Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique». Dann Spezialisierung in Fragen der Bildung und Erziehung; Organisation und Weiterentwicklung des höheren Schulwesens; Initiative für eine angemessene Ausbildung von Führungskräften für die Entwicklung; Untersuchungen über die Beziehung zwischen Erziehung, kultureller Bildung und Entwicklung. Kirchliche

Funktionen: 1963–1965 Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. 1966 Ernennung zum Prälaten. Seit 1970 Weihbischof in Kinshasa. 1968–1977 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1969–1974 Mitglied der Internationalen Theologenkommission in Rom. Seit 1973 Vorsitzender der Theologischen Sektion des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar. Seit 1974 Mitglied des römischen Sekretariats für die Nichtchristen. Wissenschaftliche und akademische Aktivitäten und Funktionen: 1966 Vizerektor und 1967 Rektor der Universität Lovanium in Kinshasa. Seit 1971 Rektor der Nationaluniversität von Zaire. Seit 1973 Präsident der Konferenz der Rektoren frankophoner afrikanischer Universitäten (CRUA). 1973–1978 Präsident des Internationalen Kongresses der Afrikanisten. Mitglied der Sektionsleitung für Dogmatik der Zeitschrift CONCILIUM. Seit 1969 Mitglied des Internationalen Wissenschaftlichen Komitees der unter dem Protektorat der UNESCO geplanten Histoire Générale de l'Afrique.

Veröffentlichungen: Comment assumer dans l'Eglise le chant et l'art choréographique africain: Rythmes du Monde 6 (1958) 231–244; Une liturgie «africaine»: Eglise Vivante 12 (1960) 116–123; Débat sur la théologie africaine: Revue du Clergé Africain 15 (1960) 333–352. Vœux africains pour le Concile: Revue Nouvelle 36 (1962) 327–337; Melchior Cano et la théologie positive: Ephemerides Theologicae Lovanienses 1963; Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique (Ed. Nauwelaerts, Löwen-Paris 1965); Essai sur la Pensée Religieuse Africaine: Cahier des Religions Africaines (1968); L'Afrique d'aujourd'hui et l'avenir de sa civilisation: Construire le Monde (Kinshasa) 6–17; Le Salut dans le Christ et la théologie comme Science: Publication de l'Institut Œcuménique de Jérusalem (Tantur 1972); The Mission and Responsability of newly Formed Churches: Foundations of Mission Theology (Sedos, New York 1972) 128–142; L'avenir de la Théologie et l'apport des jeunes Eglises non occidentales: Actes du Congrès du VIIème Centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin (Rom 1974); Le propos d'une Théologie africaine (Kinshasa); Eglise et Nation. L'itineraire Spirituel d'un africain de ce temps (Kinshasa 1974); Discours Académiques (Kinshasa 1967–1976); La Théologie comme Science au XXème Siècle (Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa 1980).

Anschrift: Archidiocèse de Kinshasa, B.P. 8431, Kinshasa, Zaire.

Jaques van Nieuwenhove

Konsequenzen der Konferenz von Puebla für die Weltkirche

Puebla wird für gewöhnlich in Zusammenhang mit den Entwicklungen und Zukunftsmöglichkeiten der katholischen Kirche in Lateinamerika beurteilt. Nur einige in Europa veröffentlichte Kommentare gehen unmittelbar ein auf die Auswirkung der Konferenz von Puebla auf die Weltkirche, zumal auf das westliche Christentum[1]. Wir bewegen uns also auf einem zum großen Teil unerforschten Gebiete. Außerdem ist Puebla an sich schon ein derart umfangreicher Komplex, daß nur einige seiner wesentlichen Aspekte besprochen werden können. Ich werde mich also bei diesem Thema auf einige erste und allgemeine Anmerkungen beschränken müssen, obwohl es eine breitere Behandlung verdiente.

Eine Untersuchung über die möglichen, erwarteten oder wünschenswerten Konsequenzen von Puebla für die Weltkirche müßte Rücksicht nehmen auf die verschiedenartige religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Identität der nichtlateinamerikanischen Kirchen. Es wäre eine Illusion, wollte man erwarten, daß Pueblas pastoraltheologisches Projekt dieselbe Auswirkung in Afrika und Asien wie in Europa und Nordamerika haben könnte und von allen Gruppen in der Kirche auf dieselbe Weise gewürdigt wird. Um anfechtbare Konsequenzen zu vermeiden, lasse ich die konkreten Fragen der Übersetzbarkeit von Puebla auf die verschiedenen Ortskirchen und Situationen außer Betracht. Ich kann auch nicht Rede und Antwort darauf geben, warum ich meine, daß Puebla Konsequenzen haben soll und muß. V. Cosmao ist in diesem Zusammenhang der Meinung, daß Puebla eine Bahnbrecheraufgabe erfüllt und das Profil der römisch-katholischen Kirche der Zukunft skizziert[2], nicht so sehr weil die Bischöfe dieses Kontinents 43 % der katholischen Weltbevölkerung vertreten, sondern weil sie Wortführer einer Kirche sind, die auf exemplarische Weise

vitale Kräfte des Evangeliums entwickelt und deshalb in der Weltkirche eine stimulierende, kritisch-korrektive und sogar eine provozierende Rolle erfüllt. Für eine nuancierende Besprechung dieser Prognose steht für diesen Artikel nicht genügend Raum zur Verfügung.

In einem ersten Abschnitt werde ich versuchen zu beschreiben, wie Puebla interpretiert werden muß und welche Schwerpunkte seiner pastoralen Theologie eine echte Botschaft an die Weltkirche genannt werden können. In einem zweiten Teil werde ich einige Aspekte dieser Botschaft kurz erläutern, vor allem die Solidarität zwischen der Kirche und dem lateinamerikanischen «Volk», sowie einige Elemente der Aussagen Pueblas über die befreiende Diakonie.

I. Wo liegt der Kern von Pueblas Originalität?

Die Literatur über die Bedeutung des Puebla-Geschehens ist fast nicht mehr zu übersehen. Sowohl lateinamerikanische wie europäische Kommentatoren fragen sich, welche Impulse der Konferenz die Haltung und die alltägliche Treue der Ortskirchen am stärksten beeinflussen und bestimmen werden. Diskussionen über die Textinterpretation des Schlußdokuments spielen dabei eine wichtige Rolle. Aus einer Analyse von J.C. Scannone geht hervor, daß die theologischen und pastoralen Schlußsätze Pueblas von kirchlichen Instanzen und Theologen nicht nur verschieden, sondern sogar gegensätzlich beleuchtet werden[3]. Es geht in diesem Interpretationsstreit einerseits um die Frage, wie die auseinanderlaufenden Betrachtungsweisen des Dokuments aufeinander abgestimmt werden sollen, andererseits aber auch um die fundamentale Absicht und Identität des Evangelisationsprojekts von Puebla.

Viele interpretieren Puebla als eine Konfrontation von Befreiungstheologie und Befreiungspastoral einerseits, die sich auf den Geist und den Buchstaben von Medellín berufen, und einer alternativen Theologie der Gemeinschaft und Partizipation andererseits, die die Errungenschaften des Befreiungsdenkens nicht nur korrigieren und lenken, sondern ihm radikal widersprechen wollte. Dieses Verständnis der Konferenz ist fruchtbar. Es wirft ein scharfes Licht auf die gesellschaftskritischen Aussagen von Puebla und auf seine Theologie der integralen Befreiung und prophetischen Sendung der Kirche. Es gelingt ihr auch, Spannungen und Bruchstellen zwischen der Theologie des Episkopats und der von Theologen, wie auch interne Spannungen im Bischofskollegium offenzulegen. Dennoch läuft diese Interpretation Gefahr, den Beitrag von Puebla auf eine seiner Komponenten, wenn auch auf eine wesentliche, zu reduzieren.

Die Originalität dieses Beitrags kann anders beleuchtet werden. Durch das Schlußdokument hindurch läuft ein theologisch-pastorales Thema, das von vielen als das entscheidende Leitmotiv des Puebla-Denkens betrachtet wird, nämlich die Auffassung, daß der wesentlichste Auftrag der Kirche darin besteht, die lateinamerikanische Kultur zu evangelisieren und den pastoralen Dialog mit dem «Volk» – mit seinen Wertbegriffen, seiner Religiosität, seinen Erwartungen und Rechten – zu vertiefen. Der Schwerpunkt von Puebla wäre dann in der Tatsache zu finden, daß sich Lateinamerika immer mehr seiner kulturellen und gesellschaftspolitischen Identität und der Originalität seiner eigenen Missions- und Kirchengeschichte bewußt wird; und daß das Lehramt Anschluß sucht bei den Glaubenserfahrungen der christlichen Gemeinschaften, vor allem des einfachen Volkes, um von daher sich von neuem und ausdrücklicher als das in Medellín der Fall war, auf die tiefere theologische und spirituelle Identität des kirchlichen Gemeinschaftslebens und der pastoralen Praxis zu besinnen. Das bedeutet u.a., daß sich der Episkopat der westlichen nachkonziliaren Theologie und Praxis der europäischen und nordamerikanischen Kirchen unabhängig gegenüberstellt und die lateinamerikanischen Theologien prüft an dem Geiste, der sich im christlichen Bewußtsein an der breiteren Basis der Ortskirchen offenbart.

II. Pueblas Botschaft an die Weltkirche

Puebla ist sich der weltweiten Bedeutung des lateinamerikanischen Christentums bewußt. Es will seinen missionarischen Einsatz in der Weltkirche verstärken, weil die Christen aus diesem Weltteil «etwas Wichtiges und Originales anbieten können, zumal ihr Gefühl für das Heil und die Befreiung, den Reichtum ihrer Volksreligiosität, die Erfahrung aus den kirchlichen Basisgemeinschaften, die Blüte ihrer Ämter, ihre Hoffnung und die Freude ihres Glaubens[4]. Diese Arten von Glaubenserfahrung und pastoraler Erneuerung sind also eine Botschaft an die Weltkirche.

Puebla ist sich außerdem bewußt, daß die Unterentwicklung und Unterdrückung, mit denen Lateinamerika als Dritte-Welt-Kontinent zu ringen hat, kein rein regionales, sondern ein weltweites Problem ist. Seine Gesellschafts- und Weltanalyse mündet aus in einen scharfen Protest gegen Zivilisationen und Ideologien, die aus dem Westen importiert wurden, und in den Entschluß, die Interessen der lateinamerikanischen Dritten Welt wahrzunehmen. Es will diesen Standpunkt bei der interkontinentalen Zusammenarbeit auf allen Gebieten zur Sprache bringen, wo die Rechte des Menschen, vor allem der schwachen und ausgebeuteten Schichten und Völker bedroht und verletzt werden. Auf diesem Gebiet ist Puebla provozierend. Es ist noch die Frage, wie Christen aus den Industrieländern diese Kritik verarbeiten und auf diese dringende Einladung zur Zusammenarbeit eingehen werden.

In Puebla hat der Episkopat eines ganzen Kontinents sich gefragt, wie eine Kirche Kirche der Armen und mit den Armen werden kann, wie sie ihre Verantwortlichkeit im Kampf für Gerechtigkeit erfüllen kann und muß und was ihre Bekehrung zu den Armen an Selbstkritik enthält, an theologischem und spirituellem Tiefgang und an Ausgangspunkten für die pastorale Praxis. Ihre Konfrontation mit der lateinamerikanischen Wirklichkeit hat die Bischöfe dazu gebracht, ein theologisch-pastorales Urteil über gesellschaftliche und politische Strukturen und Ideologien auszusprechen und an vielen Punkten die Spiritualität, die Theologie und die befreiende pastorale Praxis progressiver Gemeinschaften und Bewegungen zu bekräftigen. Ihre Sorge um die Vollständigkeit und Reinheit der Lehre und ihr Entschluß, die Kontinuität der kirchlichen Strukturen sicherzustellen, haben den Dialog zwischen dem Kollegium der Bischöfe und der dynamischen Basis nicht (ganz) zerbrochen. Viele theologische und pastorale Einsichten, die in der konkreten Praxis gereift sind, wurden trotz der Spannungen und Konflikte, die sie in Kirche und Gesellschaft hervorgerufen haben, offiziell bekräftigt. Themen wie die Theologie der Armut, die Bedeutung kirchlicher Basisgemeinschaften als Faktor der Bewußtseinsbildung, integrale Befreiung und kirchliche Erneuerung, die pastorale Annäherung an das «Volk», das prophetische Zeugnis u. ä. mehr sind unverbrüchlich mit der offiziellen lateinamerikanischen Identität der katholischen Kirche verbunden und werden, wenigstens auf längere Sicht, ihren Einfluß auf die Weltkirche geltend machen. Diskussionen über diese Themen haben die internen Spannungen und Gegensätze in der lateinamerikanischen Kirche aufgedeckt und nicht völlig aufgelöst. Aber dennoch profiliert sich im Puebla-Dokument ein kollektiv getragenes Projekt, um als Kirche einen Beitrag zur integralen Befreiung Lateinamerikas zu liefern.

Einige Elemente dieser Botschaft an die Weltkirche will ich kurz erläutern.

III. Kirche-Sein mit dem unterdrückten lateinamerikanischen Volk

Eines der wesentlichen Probleme, die Puebla heftig bewegt haben, betrifft die Frage, wie die Kirche ein authentisches und glaubwürdiges Wort über Gott und Jesus Christus verkündigen und selbst Zeichen sein kann für eine aus dem Evangelium erwachsene Befreiung, in einer Gesellschaft, die allzu oft und sogar in ihren Grundstrukturen die fundamentalen Forderungen für ein menschenwürdiges Dasein mißkennt und mit Füßen tritt. Wie kann eine Kirche Heilsgemeinschaft sein und die Frohe Botschaft in einer Gesellschaft vorleben und verkündigen, die sich offiziell christlich nennt, aber von der die gutgestellte Minderheit die Mehrheit zum Opfer ihres wirtschaftlichen und sozialen Wohlergehens macht, ihrer politischen Macht und ihrer durch die Massenmedien aufgezwungenen Ideologien und Pseudowerte?

In der Behandlung dieser Problematik hat Puebla sich widersetzt gegen den Druck ökonomischer, politischer und ideologischer Mächte, die die Kirche in eine rein religiöse und gesellschaftsbestätigende Verkündigung einsperren wollten, und die von der Kirche eine kritiklose Kapitulation vor der ideologischen Manipulation des Evangeliums erwarteten, der moralischen Autorität der Kirche und ihres gesellschaftlichen Einflusses auf das Volk. Puebla hat ein Evangelisationsprojekt entwickelt, in dem die Forderungen einer kritischen sozialen Diakonie einen zentralen Platz einnehmen, aber nicht als Konkurrent der Glaubensvertiefung, Glaubensfeier und Verkündigung auftreten dürfen und kein Alibi dafür sein können, um sich einer loyalen Verbundenheit mit der Kirche als Mysterium und Institution zu entziehen.

Nach dem Urteil von Puebla ist weder der Zukunft und Authentizität des Christentums

noch der Befreiung des Volkes mit einem Identitätsverlust der Kirche oder mit der Zerstückelung des Gottesvolkes in kleine und radikalisierte Gruppen gedient. Puebla ist davon überzeugt, daß das Wort Gottes an gesellschaftlicher Effektivität gewinnt, je mehr es in seiner ursprünglichen Reinheit angenommen, von der Gemeinschaft gefeiert und bekannt wird und je mehr es ohne überspannte interne Streitereien in ethisch verantwortete und zielgerichtete Aktionsprojekte umgesetzt wird. Nebensächliche, aber auch wesentliche Unterteile dieser Kirchensicht sind für eine Revision faßbar, zumal Pueblas unkritische Berufung auf eine ideologiefreie soziale Lehre der Kirche und sein Zögern, seine ethischen und pastoralen Aussagen an den Errungenschaften der sozialen Wissenschaften zu prüfen. Aber die Tendenz von Pueblas Entschließung ist klar: Es kommt darauf an, den Glauben an Gott selbst von ideologischen Mißverständnissen zu befreien und durch Wort, Lebensstil und Einsatz von der Wahrheit Zeugnis abzulegen, daß Gott dort erkennbar ist, wo Menschen aufrecht stehen, sich befreien und einander finden, um aktiven Widerstand zu leisten gegen historische Entwicklungen, die auf Unterdrückung und Ungerechtigkeit gegründet sind; denn Ungerechtigkeit ist eine Form des Götzendienstes, und Gott selbst übernimmt die Verteidigung der Armen. Hier wird die Theologie selbst solidarisch mit dem unterdrückten lateinamerikanischen Volk.

Puebla hat auch ein fundamentales Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der kulturellen Werte des Volkes, in die christliche Authentizität seiner religiösen Überzeugungen und Ausdrucksformen und in die geschichtliche Kraft des Befreiungswillens, der es beseelt. Ungeachtet der Krise, in der sich die Volkskultur befindet, bleibt Puebla davon überzeugt, daß das Volk und nicht so sehr die Elite Träger der lateinamerikanischen kulturellen Identität ist und sozusagen die christliche (katholische) Seele des lateinischen Amerika verkörpert.

Diese Haltung hat weitreichende pastorale Folgen. Puebla sieht im «Volk» den ersten Adressaten der Evangelisation und den legitimen Gesprächspartner und Bundesgenossen der evangelisierenden Kirche. Es ruft die Elite auf, den Dialog mit dem Volk nicht abzubrechen, teilzunehmen an den religiösen Feiern der Masse und für die Masse und seine Aufgabe als Erzieher und Animator des Volkes mit Sorgfalt zu erfüllen. Auch in den mühsamen und gespannten Diskussionen über die kirchlichen Basisgemeinschaften hat das Motiv Solidarität den Prozeß gewonnen: Puebla stimuliert diese Gemeinschaftsbewegung u. a., weil sie dem einfachen Volk einen Rahmen liefert, in dem es seinen Glauben aussprechen, stärken und reinigen kann, Verantwortung gegenüber der Sendung der Kirche wahrmachen und sich zu mündigen, kritisch-bewußten und engagierten Bürgern bilden kann.

Der Bund der Bischöfe mit der Religiosität des «Volkes» hat zur Folge, daß Puebla die Herausforderung und die legitimen Fragen, die die Säkularisierung an Glauben und Kirche stellt, apologetisch und sogar oberflächlich behandelt hat. Gegenüber dieser weniger überzeugenden Haltung steht dann wieder die Bemühung, Schlüsselworte, die die tiefere Werterfahrung und Erwartung des Volkes ausdrücken – wie «Volk unterwegs», «Gemeinschaft», «integrale Befreiung» und «neue Gesellschaft» – in die Theologie zu integrieren. Es ist zu erwarten, daß die Kirche in Lateinamerika Kirche mit dem Volk und des Volkes werden wird, je mehr diese Impulse an Kraft gewinnen.

IV. Auf dem Weg zu einem prophetischen Christentum

Über die soziale Problematik haben die Bischöfe in Puebla auffallende Aussagen gemacht. Ihre unablässige Anklage gegen ärgerniserregende gesellschaftliche Zustände und Praktiken und gegen die vielen Formen extremen Elends, extremster Ausbeutung, Unterdrückung und Frustration, die die Folgen himmelschreiender sozialer Ungleichheiten sind, beweist, daß sie als Wortführer des unterdrückten Volkes auftreten. Mehr als erwartet wurde, knüpft ihre Analyse der Ursachen von Unterdrückung und Unterentwicklung an bei den Ideen von Wissenschaftlern, die die soziale Problematik der Dritten Welt aus ihrer Abhängigkeitsstellung erklären und aus «der verwundenden und ungerechten Suprematie und Gewaltherrschaft einzelner Völker und gesellschaftlicher Gruppen über andere Völker und Gruppen»[5]. Puebla verteidigt auch die Interessen der Dritten Welt gegen den Expansionsdrang der Ersten und Zweiten Welt, wenn es Achtung vor dem Kulturerbe Lateinamerikas verlangt und besonders die wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Machtgruppen für

die gesellschaftliche Unordnung verantwortlich macht. Aus Pueblas Kritik an den herrschenden Ideologien geht außerdem hervor, daß ein großer Teil des Weltepiskopats nicht nur die faschistische Ideologie der nationalen Sicherheit und den kollektivistischen Marxismus abweist, sondern auch, von der Peripherie her, das System und das Wertmodell des westlichen Kapitalismus einer radikalen Kritik unterwirft. Diese Durchbrechung des Abhängigkeitsdenkens im pastoralen Verständnis der gesellschaftlichen Problematik gibt Pueblas Ethik von der sozialen Sünde einen streitbaren und provozierenden Charakter.

Die Kirche selbst ist prophetisch, soweit sie eingeht auf das Wort und das Zeugnis des Gesendeten, der sich mit den Opfern der Geschichte solidarisiert und sich in die Lebenswelt der an den Rand Gedrängten und Unterdrückten einzuleben versucht; wenn sie sich auf den Protest gegen den Abgott Macht und Geld konzentriert, aus Solidarität mit dem «Volk» einen armen Lebensstil entwickelt und sich allmählich von Abhängigkeiten und Fesseln, die sie an den wirtschaftlich und politisch Starken binden, befreit[6], mit allen Opfern und Konflikten, die das alles mit sich bringt. Der Durchbruch gerade dieser theologischen und pastoralen Kraftlinien bedeutet, daß Puebla auf der Suche ist nach einer qualitativ neuen Glaubenserfahrung und Kirchenauffassung.

[1] Vgl. Vincent Cosmao, Le Tournant de Puebla: Foi et Développement (1979) 65–67; A Distance de Puebla: Lumen Vitae (1979) 3, 245–254; Norbert Greinacher, Kirche der Armen (München 1980) 79–150; Hans Schöpfer und Emil Stehle (Hg.), Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla (München/Mainz 1979); Hans Schöpfer, Lateinamerikanische Befreiungstheologie (Stuttgart 1979) Kap. 6; Michel Schooyans, La Conférence de Puebla, un Risque, un Espoir: Nouvelle Revue Théologique (1979) 5, 641–675.

[2] Vgl. Vincent Cosmao, Le Tournant de Puebla, aaO.

[3] Juan Carlos Scannone, Diverses interprétations latino-américaines du document de Puebla: Lumen Vitae (1980) 2, 211–227.

[4] Puebla. De evangelisatie in het heden en in de toekomst van Latijns Amerika (Amersfoort). – Puebla. La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina (Bogotá 1979) 368. Vgl. 363, 647, 655.

[5] Puebla, aaO. 427.

[6] Puebla, aaO. 623. Vgl. 144.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

JAQUES VAN NIEUWENHOVE

1927 in Belgien geboren. Priesterausbildung bei den Weißen Vätern (1946–53). Lizentiat der Philosophie an der Gregoriana in Rom (1953). Lehrer am Großen Seminar in Burundi (1962–67), am Internationalen Institut für Katechese und Pastoral «Lumen Vitae» zu Brüssel und an der Theologischen Fakultät zu Tilburg/Niederlande. Er promovierte an der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Straßburg (1974). Zur Zeit Hochschullehrer an der Theologischen Fakultät zu Nimwegen/Niederlande und außerordentlicher Dozent an der Theologischen Fakultät in Löwen. Seit 1975 Sekretär der Conference of Catholic Theological Institutions. Veröffentlichungen in «Lumen Vitae», «Cultures et Développement», «Le Point Théologique», «Acta Congressus internationalis theologici Lovaniensis» 1976, «Zeitschrift für Theologie und Gemeinschaft». Anschrift: Valkenburgseweg 4, NL–6525 CX Nijmegen, Niederlande.

Paulo Evaristo Arns

Gemeinschaft und Austausch zwischen den Kirchen

Das Zweite Vatikanum brachte einen wesentlichen Fortschritt der Ekklesiologie. In deren Mitte steht nicht mehr der Begriff *potestas*, sondern der der *communio*: die Kirche ist ihrem Wesen nach Gemeinschaft und Austausch. Und auch ihr Auftrag besteht darin, sowohl allgemein in unserer Welt als auf der besonderen Ebene der Kirchen selbst, Gemeinschaft und Austausch zu verwirklichen[1]. Auch die Originalität und Identität einer Teilkirche oder Ortskirche besteht darin, daß sie ihre Gläubigen zu einer solchen *communio* zu vereinen vermag[2] und daß sie gleichzeitig mit der Gesamtkirche[3] in lebendiger Gemeinschaft und in lebhaftem Austausch bleibt.

In dem Maße, in dem die Teilkirchen die Originalität einer bestimmten Kultur ernst nehmen und bei ihrer Verkündigung des Evangeliums auf die gegebenen sozialen Voraussetzungen und Verhältnisse eingehen, damit das Evangelium – und auch die Kirche – an diesem bestimmten Ort zu dieser bestimmten Zeit Fleisch und Blut annehmen, d. h. *inkarniert* werden, in dem Maße muß man auch darüber nachdenken, in welcher konkreten, soziologisch feststellbaren Gestalt gleichzeitig die Einheit, d. h. die *communio* der Teilkirche mit der Gesamtkirche verwirklicht wird. Diese Frage ist nichts anderes als die Frage, wie die Universalität der Kirche auch eine soziologisch sichtbare Wirklichkeit werden kann.

Das mit dieser Frage angesprochene Problem ist nichts anderes als eine konkrete Herausforderung, vor der die gesamte Kirche steht: wie kann sie mitten in der Dynamik der Gesellschaft und der Geschichte in einer geteilten, von dem Strukturkonflikt des wachsenden Reichtums weniger und der Verelendung vieler[4] geprägten Welt, in der die bestehenden ungerechten Verhältnisse durch die Praxis und die Organisation verschiedener Interessengruppen bewußt aufrechterhalten wird, dennoch ein Zeugnis konkreter Gemeinschaft ablegen? Unser Aufsatz will so darüber nachdenken, wie Gemeinschaft und Austausch unter den Voraussetzungen des sozialen Lebens verwirklicht werden können. Dadurch will er zeigen, daß die Einheit der Kirche wesentlich darin besteht, daß sie auf eine realistische und engagierte Weise Zeugnis von der Liebe ablegt, diese Liebe auch selbst verwirklicht und lebt und dadurch zum Aufbau einer gerechteren und solidarischen Gesellschaft beiträgt. Dazu reicht es nicht, daß die Kirche vage ein solches Ideal anstrebt, sondern dazu ist es notwendig, daß sie selbst effektiv zur Verwirklichung von Gemeinschaft und Solidarität beiträgt und das sowohl für das Leben innerhalb der Teilkirche als für die Beziehungen zwischen den Teilkirchen als für ihr Verhältnis zur Gesamtkirche als schließlich auch für das Zeugnis, das die Kirche in einer pluralistischen, profanen Gesellschaft ablegt.

I. Die Einheit der Kirche und das Leben in der Gesellschaft

Wie notwendig es auch ist, tieftheologisch über das Geheimnis der Einheit der Kirche nachzudenken[5], hier wollen wir nichts anderes tun, als uns zu überlegen, wie im konkreten sozialen Leben Einheit verwirklicht werden kann, weil wir glauben, daß die Verwirklichung einer solchen Einheit eine Herausforderung an die Kirche und eine Aufgabe der Kirche ist. In dieser Hinsicht bleibt nach wie vor dasjenige gültig, was Thomas von Aquin über die Einheit der Kirche und das Schisma schrieb[6] und was Kajetan in seinem berühmten Kommentar über diese Stelle betonte.

Demnach ist die Liebe die göttliche Freundschaft, die alle Teilhaber an der göttlichen *koinonia*[7], an der Gemeinschaft, die Gott selber ist, mit Gott und untereinander verbindet. Unter den heutigen konkreten geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Voraussetzungen wird diese *communio* dadurch verwirklicht, daß durch die Gnade Christi die von Christus, dem Retter der Menschheit, Erlösten in ihm vereinigt sind. So entsteht der Leib Christi, der die Kirche ist. Das wesentliche Band, die Seele dieser Gemeinschaft ist die Liebe. Von Christus, dem Propheten, Priester und König empfängt die Kirche diese Liebe, die sie zur Fülle des Lebens im Reiche Gottes führen soll. Durch diese Liebe entsteht die Einheit der Kirche, die Gemeinschaft und der

Austausch der Gläubigen untereinander und mit ihrem Haupt Christus und seinem Stellvertreter auf Erden. Diese Einheit ist auch die Grundlage des Friedens, den Christus der Kirche durch seinen Geist als Frucht des Ostergeheimnisses seines Todes und seiner Auferstehung schenkte[8].

Jetzt aber bestehen zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen und innerhalb einer jeden einzelnen Gesellschaft sehr viel Spaltung und Unrecht, die das Leben zwischen den Menschen oft an der Wurzel vergiften und die verhindern, daß die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen in der Gesellschaft und auf dieser Welt gerecht und menschenwürdig sind. Das bedeutet dann doch, daß die Kirche, die aus einer tiefen Einheit und Liebe entsteht, diese auch konkret, und das heißt effektiv und sichtbar, verwirklichen soll. Dieser Aufgabe kann sie sich nicht dadurch entziehen, daß sie ihre Augen vor den geschichtlichen und gesellschaftlichen Konflikten und vor der bestehenden Uneinigkeit verschließt, um sich mit schönen Worten über sich selbst zu begnügen. Zwar ist die Kirche selbst nicht die Welt, aber sie ist in dieser Welt die Wirklichkeit des Neuen Menschen, und sie soll das auch sichtbar zeigen, damit die Welt glaube und sich von der Sünde bekehre[9].

Darum darf die Kirche sich nicht mit der ihr von Gott gegebenen Einheit auf der Ebene des Glaubens allein begnügen. Denn könnte sie einer Welt, die unter der Sünde der Uneinigkeit, der Unterdrückung der einen durch die anderen und des Unrechts leidet, die voller Konflikte und Spaltung ist und in der die Schwachen zurückgesetzt werden, je glaubwürdig eine Botschaft von Liebe und Einheit verkünden, wenn sie sich nur mit ihrer eigenen, in ihrem Glauben geglaubten und in ihrer Theologie reflektierten Einheit beschäftigt? Die Tatsache, daß die Einheit der Kirche sakramental und von Gott geschenkt ist, heißt nicht, daß sie keine soziologisch feststellbare Wirklichkeit zu werden braucht: im Gegenteil, sie verpflichtet die Kirchen um so mehr, dafür zu arbeiten, daß sie auf wirksame, ansprechende und ansteckende Weise Gemeinschaften gelebter Liebe werden.

II. Die verschiedenen Ebenen der Einheit und der Gemeinschaft

Um besser das hier vorgetragene Problem, daß die Universalität der Kirche als Sakrament der Einheit der Menschheit so wenig als empirische Wirklichkeit zu sehen ist, zu verstehen und um Wege zu seiner Lösung zu finden, ist es wichtig, verschiedene Niveaus der Einheit der Kirche voneinander zu unterscheiden.

1. Die Einheit und die sichtbare Gemeinschaft

Die Einheit der Kirche ist in der Geschichte der Menschheit keine ein für allemal gegebene Wirklichkeit, sondern sie unterliegt einer wechselnden Dynamik. Jeder Teil der Kirche steht zu der universalen Gesamtheit der einen Kirche in einer solchen *Beziehung*, die seiner eigenen Besonderheit und Originalität entspricht. Wir wollen feststellen, worin diese Beziehung der Einheit und der Gemeinschaft besteht.

Erstens lieben alle denselben Gott, hoffen auf ihn, glauben an ihn und empfangen dieselben Sakramente. Das ist die Einheit der theologalen, auf Gott ausgerichteten Tugenden und der Sakramente. *Wenn aber nur diese die Gläubigen verbinden würden,* dann könnte man nur schwerlich behaupten, die Kirche sei eins, sondern eher, die Gläubigen hätten einiges gemeinsam und seien einander dadurch ähnlich.

Zweitens hat die gesamte Kirche ein einziges Haupt: Christus. Es gibt zudem für die Kirche einen sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden. Man kann hier sowohl von der Einheit eines Prinzips reden, das die Gesamtheit ordnet, als auch von einer Einheit des Handelns, indem die Gläubigen den Willen Jesu, ihres Herrn, auch tun wollen, oder indem sie auf den Papst als das sichtbare Haupt der Kirche hören. Aber auch hier könnte man kaum von einer wirklichen Einheit der Kirche reden, wenn sie nur darin bestünde, daß es ein Haupt oder einen Leiter der Kirche gibt. Es hat in der Geschichte oft genug verschiedene Staatsgebilde gegeben, die von einem gemeinsamen Fürsten regiert wurden, sonst aber kaum oder wenig miteinander zu tun hatten oder nur ein loses Bündnis bildeten. Die Einheit der Kirche ist aber mehr als die Tatsache, daß alle in der Kirche ein gemeinsames Haupt haben: sie geht tiefer.

Drittens kommt man schon weiter, wenn man feststellt, daß die Gläubigen Mitglied einer Gemeinschaft sind und dadurch als Teile zu einer Gesamtheit in *Beziehung* stehen, in der der eine nicht ohne den anderen, die Teile nicht ohne das Ganze und das Ganze nicht ohne die Teile als Kirche bestehen und handeln können. Dieser Gemeinschaft gehört man dadurch an, und sie ist

dadurch das, was sie ist, daß ihre Mitglieder der Gemeinschaft geben und von ihr nehmen, für sie handeln und von ihr empfangen.

In dieser Gemeinschaft wirkt der Geist: er wirkt in jedem Gläubigen, er wirkt in jeder Teilkirche, er wirkt in der Gesamtkirche. Durch ihn entstehen auf allen Ebenen Glaube, Hoffnung und Liebe, nicht nur in dem Maße, wie es den Bedürfnissen und den Möglichkeiten eines jeden einzelnen entspricht, sondern jedes Mitglied und jeder Teil des einen Leibes der Kirche bekommt die Gaben des Geistes *zum Aufbau und zum Wohl und zur Einheit des Ganzen*[10]. Dadurch bringt der Heilige Geist in die Kirche *das Leben und die Bewegung hinein, die die einzelnen und die einzelnen Teile über sich selbst hinaus mitreißt und mit dem Ganzen verbindet.* Dadurch steuern sie nicht nur zum Ganzen bei, sondern sie haben auch teil am Ganzen, an all dem, was es als Ganzes verwirklicht, an all dem, was es als Ganzes empfängt.

Eine solche Wirklichkeit der Beziehungen entsteht nicht einfach dadurch, daß verschiedene Teilkirchen sich zusammentun, sondern sie ist die Frucht des Wirkens des Geistes in der Kirche. Sie ist das Leben des einen Leibes, in dem jeder Teil zum Wohl des Ganzen beiträgt und in dem das Ganze in jedem Teil anwesend ist. Um besser zu verstehen, was die Einheit, die Gemeinschaft und der Austausch in der Kirche sind und wie sie sein sollen, muß die Ekklesiologie nicht nur von der Einheit und Wahrheit der Kirche als Leib Christi ausgehen, sondern sie kann auch viel lernen von dem, was die patristische Theologie über das Leben in Gott sagt. Das Leben des dreieinigen Gottes ist eine Bewegung der *Perichorese*, der gegenseitigen Durchdringung der drei göttlichen Personen in der einen Gottheit: der Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, vereint die drei Personen in dem einen Leben der Liebe, in der dennoch jede Person sie selbst bleibt und Gott die eine Liebe und der eine Gott ist[11].

Die Pneumatologie der Kirchenväter kann die Ekklesiologie auf diese Weise davor bewahren, die Einheit der Kirche als eine starre Uniformität zu sehen, statt in ihr die Lebendigkeit einer Gemeinschaft zu suchen. In der Beziehung des Menschen zum Nächsten und der sozialen Gruppen untereinander, also auch im konkreten Leben der Kirche, ist die Einheit der Gemeinschaft das höchste Gut: «Cuius unitas est summum bonum, *non simpliciter, sed in genere bonorum ad proximum spectantium*: utpote bonum totius mundi non qualecumque, sed spirituale; non per accidens, sed per se; non secundarium, sed principale; *quia est ipsum esse Ecclesiae ut unius totius rationem habet*»: diese «Einheit ist das höchste Gut. Sie ist das nicht an sich, *sondern sie ist das höchste Gut zwischen den Gütern, die sich auf den Nächsten beziehen.* Dort ist sie aber nicht irgendein Gut, ein zufälliges oder zweitrangiges Gut, sondern dort ist sie ein geistiges Gut, ein Gut an sich, ein erstrangiges, sehr wichtiges Gut. *Denn es ist das eigentliche Sein der Kirche, daß sie sich als Eines und Ganzes darstellt.*»[12]

Solche Einheit hilft uns, die historische Aufgabe der Kirche zu verstehen, in einer gespaltenen und konfliktgeladenen Welt durch den Aufbau einer wahren, lebendigen kirchlichen Gemeinschaft anwesend zu sein und Zeugnis abzulegen. Die Kirche muß die Liebe vorleben, die es vermag, die einzelnen Personen, die verschiedenen Gruppen, ja die einander entgegengesetzten und sich bekämpfenden sozialen Klassen zu einer wirklichen Einheit in Gerechtigkeit zusammenzuführen. Die Einheit der Kirche im Geiste kann nur aus einer wirklichen und befreienden Liebe entstehen: aus der Nächstenliebe, die, wenn es sein muß, nicht zögert, sich auch politisch für das Wohl des Nächsten zu engagieren: «Movet enim Spiritus Sanctus per caritatem singulos fideles ad volendum se esse partes unius collectionis catholicae, quam ipse vivificat: ac per hoc, ad constituendam unam Ecclesiam catholicam», d. h.: «Der Heilige Geist bewegt die einzelnen Gläubigen dazu, daß sie Teil der katholischen Gesamtheit sein wollen, der er das Leben schenkt. Dadurch beruft er sie auch dazu, daß sie (zusammen) die eine katholische Kirche konstituieren.»[31]

2. *Die Entstehung einer universalen Einheit der Gemeinschaft*

Eine wirkliche Einheit, die Gemeinschaft und Austausch ist, ist heute ohne eine *vorrangige Entscheidung für die Armen* unmöglich. Das universale Wesen der evangelischen Liebe fordert angesichts der konkreten Lebensbedingungen benachteiligter sozialer Gruppen und des Unrechts, das ihnen angetan wird, die Verwirklichung einer universalen Brüderlichkeit, d. h. einer Welt, die *wirklich* gerecht und brüderlich ist. Dabei ist die Verwirklichung der Brüderlichkeit

im Großen nicht möglich ohne diese Verwirklichung im Kleinen, genauso wie die universale Kirche als die von der Liebe Christi geeinte Gemeinschaft nicht bestehen kann, wenn sie nicht in der konkreten Liebe der verschiedenen Teilkirchen, die jede ihr eigenes Gesicht und ihre eigene Originalität haben, inkarniert ist.

In diesem Sinn ist die Universalität der Liebe sehr wohl mit der Vorliebe für die Benachteiligten und Zurückgestoßenen versöhnbar, denn durch diese Vorliebe zeigt man, daß man die Sünde des Unrechts und der Gespaltenheit nicht nur sieht, sondern auch wirksame Wege sucht, um zu einer gerechten Gesellschaft zu gelangen und Gemeinschaft und Leben zu ermöglichen. Die Liebe ist dann nicht mehr die Leerformel eines vagen, herzerhebenden Ideals oder die Unentschiedenheit des Möchtegern, sondern sie wird zur Realität, die die ganze Gesellschaft und all ihre Teile auf allen Ebenen, der wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen... durchdringt. Zudem kündigt die Vorliebe für die Armen die Liebe und die Gerechtigkeit des Reiches an. Dadurch wird die Kirche und werden die unterschiedlichen Teilkirchen, in den immer neuen Umständen, in denen sie leben, das wirksame Zeichen und der Hoffnung verheißende Keim einer neuen Welt.

Die vorrangige Entscheidung für die Armen und die Parteinahme für diejenigen, die in der Gesellschaft oder wegen ihrer Rasse mißachtet und erniedrigt werden, sind die Frucht des Geistes, der zur konkreten Liebe bewegt. Dadurch entsteht eine wahre universale Gemeinschaft, die als historische und soziale Realität die Organisation der Gesellschaft in Klassen und die Dynamik des Rechtes der Starken durchbricht. In diesem Prozeß wird das Wissen um die Aufgabe, daß Gemeinschaft zu stiften ist, zu einer kritischen Kraft, die im Licht des Evangeliums, durch den Inhalt dieses Evangeliums inspiriert, das Bewußtsein, die Ideologie und die Interessen, die konkrete Praxis, Organisation und Arbeit der verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft überprüft.

Auf diese Weise geht die Liebe über die Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen hinaus, um die Gesellschaft und ihre Strukturen, die Teile und das Ganze zu durchdringen und zu beeinflussen. Dazu ist es aber notwendig, daß derjenige, der Einheit und Gemeinschaft in der Kirche zu einem Zeichen und einem Instrument des Reiches Gottes mitten in einer konkreten historischen Situation machen will, sich anstrengt, die der Gesellschaft eigene Dynamik kennenzulernen[14], sonst wird er sie kaum ändern können. Denn das Geheimnis der Gemeinschaft verwirklicht und ereignet sich in der sichtbaren Wirklichkeit der Geschichte[15].

Diese Spannung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, dem Besonderen und dem Universalen, dem Teil und dem Ganzen ist der Stachel, der die Ortskirchen an ihre Aufgabe erinnert, in ihrer Gesellschaft und in ihrer Kultur, in dem Volk und in der Rasse, der sie angehören, mitten in ihren konkreten Problemen der Verteilung von Reichtum und Armut, von Herrschaft, Macht und Arbeit, gerade dort die unsichtbare Verbundenheit des Gottesvolkes in der konkreten Sichtbarkeit einer brüderlichen Gemeinschaft auf angemessene Weise zum Ausdruck zu bringen.

Der Teil des Gottesvolkes, der einem Bischof anvertraut ist, um mit ihm eine Ortskirche zu sein, baut die Wirklichkeit der Gemeinschaft auf, indem sie ein greifbares Zeugnis der Liebe ablegt, indem sie die Einheit, d. h. die Beziehung der Teile mit dem Ganzen und untereinander, in ihrer eigenen kirchlichen Wirklichkeit und in der Gesellschaft, in der sie lebt, verwirklicht und indem sie dadurch in der Kraft des Geistes ihre gesamte soziale Umwelt und sich selbst umwandelt. Wenn dagegen das Heil, dessen Zeichen die Kirche zu sein hat, nur auf einen einzigen seiner Aspekte «reduziert» wird, wird es als Ganzes zu einem leeren Versprechen, das der Wirklichkeit, aus der es das Unrecht, die Unterdrückung und die Gespaltenheit vertreiben sollte, fremd und fern bleibt.

Die Forderung, daß die universale Liebe konkret zu sein hat, erklärt auch, daß die verschiedenen Ortskirchen einer bestimmten geographischen Gegend, in denen die Probleme ähnlich sind, in denen dasselbe Unrecht sich wiederholt und dieselben Gruppen marginalisiert werden, zu einer wirklichen Zusammenarbeit untereinander finden müssen, um in Solidarität gesellschaftlich und historisch effizient die wirkliche Einheit der Gemeinschaft herzustellen und dazu Unterdrückung und Spaltung zu überwinden.

Universale Einheit und Gemeinschaft

Die Einheit in der Liebe geht der Gemeinschaft voran und begründet sie. Sie ist die Voraussetzung für die Gemeinschaft und für die innerliche

und wirksame Lebenskraft ihrer Wahrhaftigkeit. Die Liebe ist als eine «vis unitiva et concretiva» (Pseudo-Dionysios), als eine konkrete, Wirklichkeit und Einheit stiftende Kraft auch der beste und fruchtbarste Weg, der es zuläßt, sowohl die Einmaligkeit und Originalität der Teile als auch den Zusammenhalt des Ganzen im Leben der Teilkirchen und in ihrer Verbundenheit mit der Universalkirche zu erkennen.

Einheit bedeutet ja nicht Uniformität, ein allen von oben übergestülptes Schema. Wie der Vater und der Sohn sich durch die gegenseitige Gabe des Heiligen Geistes in dem einen Leben Gottes und in der unverwechselbaren Eigenheit der göttlichen Personen vereinen und verwirklichen, so verwirklicht sich der Austausch zwischen den Kirchen in derselben Dynamik der Gemeinschaft und der Liebe. Sie respektieren sich gegenseitig. Sie verstehen, daß jede Kirche anders ist, andere Schwerpunkte setzten muß, andere Bedürfnisse hat, andere Lösungen findet und sich anders organisiert. Dennoch finden sie zum gemeinsamen inkarnierten Zeugnis der Liebe.

In dieser Perspektive wird die Beziehung der Kirchen untereinander und mit der Gesamtheit der Universalkirche, wird die Beziehung zwischen den Kirchen der Peripherie (der Dritten Welt) und denen des Zentrums (denen der Ersten Welt, vor allem der römischen Kirche) zu einer dynamischen Wirklichkeit, in der der Liebe eigenen «vis concretiva», die die Kraft des Geistes ist. In dem Reichtum der weltumspannenden Gemeinschaft und Zusammenarbeit der Kirchen, die heute zur Verkündigung des Evangeliums und zum Wohl der Menschen unabdingbar ist, zeigt sich das, was die Kirche in ihrem innersten Wesen ist: *Sakrament des Heiles*. In ihrer Zusammenarbeit, um den Menschen dieses Heil zu verkünden, teilen die Kirchen einander ihre Schwierigkeiten und Hoffnungen mit und hilft die eine der anderen, ihre Last zu tragen. Die Wirklichkeit des Leibes Christi in der Einheit des Heiligen Geistes zu verbreiten, ist die Aufgabe des gesamten Kollegiums der Bischöfe und aller Teilkirchen, die jede für sich in der Konkretheit ihrer Kultur und Gesellschaft ein Teil des Volkes Gottes ist.

Seinerseits ist der Nachfolger Petri das sichtbare Haupt der Einheit in der Gemeinschaft. So bringt das Kollegium der Bischöfe einerseits als Gemeinschaft vieler die Vielfalt und die Unterschiedlichkeit des Volkes Gottes zum Ausdruck, andererseits aber bringt es als Gremium, das unter einem Vorsteher vereint ist, die Universalität und die Einheit der einen Herde Christi zum Ausdruck, die die Gabe des Geistes ist. Innerhalb dieser einen Gemeinschaft üben die Bischöfe, immer in Treue gegenüber dem, der den Primat hat, zum Wohl ihrer Gläubigen und sogar der gesamten Kirche, die vom Heiligen Geist in ihrer organischen Struktur und in der Eintracht immer erneuert und gestärkt wird[17], eine ihnen eigene, unmittelbar von Gott gegebene Gewalt[18] aus.

Dabei besteht eine durchaus auch soziologisch feststellbare Spannung zwischen den Teilkirchen und der Gesamtkirche. Wir möchten hier ein wenig konkreter werden, denn man hat oft spekuliert über das Verhältnis zwischen den Bischöfen in unserem Land Brasilien untereinander und zum Papst. Wer aber die Dokumente der brasilianischen Bischofskonferenz liest, wird feststellen, daß es bei der Unterschiedlichkeit der Temperamente der Bischöfe und bei der Verschiedenheit der Umstände, vor die sie in ihrem Bistum oder zusammen mit ihren Kollegen der Nachbardiözesen in ihrem Teil unseres großen Landes gestellt werden, dennoch ein grundsätzliches Einverständnis zwischen den Bischöfen gibt. Das war auch so, als unser gesamter Episkopat die «christlichen Forderungen einer politischen Ordnung» vortrug. In der Beurteilung der wirtschaftlichen und sozialen Situation unseres Landes gab es niemals grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten. Die große Mehrheit unserer Bischöfe, Priester, Ordensleute und Gläubigen wird Tag für Tag mit der in unserem Land bestehenden Armut, mit den Krankheiten und mit der Ausbeutung des Volkes in seinen verschiedenen Formen konfrontiert.

In unserem Land gab und gibt es die Problematik der Landbevölkerung, die dazu führt, daß viele dem Land entfliehen, so daß die Städte in einem fast wahnsinnigen Tempo wachsen und die Elendsviertel, die Favelas um die Großstädte herum, sich vermehren. 1950 haben die Bischöfe sich schon in einem denkwürdigen Dokument mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Nur vier von zweihundert Bischöfen waren mit diesem Dokument nicht einverstanden, Diese Einheit dauert bis heute an. In seinen Worten, die Papst Johannes Paul II. vor kurzem bei seinem Besuch in Brasilien an die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen richtete, hat er die Bedeutung solcher Einheit der Bischöfe und so auch ihrer Kirchen untereinander betont. Dabei soll

jede ihre Eigenheit bewahren und jede in inniger Verbundenheit mit dem Vorsteher des Kollegiums der Bischöfe bleiben.

Auch die Worte, die der Papst im Fußballstadion Morumbi in São Paulo an die Arbeiter richtete, bestätigen uns in unserer Behauptung, daß die Wirklichkeit der Gemeinschaft, für deren Entstehung die Liebe nach den Worten des Pseudo-Dionysios eine «vis concretiva» ist, in einem konkreten historischen Prozeß verwirklicht werden muß. Die Kirche muß aufrufen zu der Verwirklichung dieses Prozesses als historischen Projektes der Menschen, sie muß die Verwirklichung ankündigen als Verheißung, sie muß selber Zeuge und Zeichen seiner Verwirklichung sein. Diese Verwirklichung einer Zivilisation der Liebe und diese Offenheit für das Kommen des Reiches sind aber keine leichte, sondern eine komplexe Aufgabe, die auch nach den Worten des Papstes immer neu verwirklicht werden muß «in dem Maße, wie die sozialen Verhältnisse und Gesellschaftssysteme wachsen und sich entwikkeln, in dem Maße, wie neue Verhältnisse und wirtschaftliche Möglichkeiten auftreten und zugleich neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Güterverteilung greifbar werden».

Die Kirche kann nicht ihr Zeugnis von Einheit und Gemeinschaft dadurch ablegen, daß sie ein für allemal angefertigte Formeln für ihr Handeln in der Gesellschaft mechanistisch immer wieder neu anwendet: sondern dieses Zeugnis legt sie dadurch ab und dieses Zeugnis wird auch dadurch das *eine* wirksame und herausfordernde Zeugnis der Kirche, daß jede Einzelkirche auf die ihr eigene, originelle Weise, eingehend auf ihre Gläubigen, auf die Unterdrückung, die Erniedrigung, den Rassismus in ihrer Welt, in der sie lebt, dem Reich treu bleibt und auf die Suche nach dem geht, was wir Menschen zur Verwirklichung des Reiches beitragen können.

Tatsächlich hat schon Papst Paul VI. betont, daß die Soziallehre der Kirche nicht als ein monolithisches Ganzes verstanden werden darf, sondern daß sie in einem lebendigen Dynamismus nach der besonderen Herausforderung jeder Situation immer neu inkarniert werden muß[19]. Um solche Soziallehre auf diese Weise zu aktualisieren, ist eine mutige, weise, kluge, erfindungsreiche, ja intelligente Liebe notwendig, die immer besser verstehen und erkennen, die immer erfolgreicher als Zeugin des Heiles wirken will.

Die Verwirklichung einer gerechten Sozialordnung des Friedens ist auch auch nicht möglich, wenn man nicht bereit ist, die demokratische Wirklichkeit einer pluralistischen Gesellschaft ernst zu nehmen. Auch die Kirche ist dazu berufen, nach diesen Modellen der Gesellschaft mitzusuchen, die eine wahre Teilnahme des gesamten Volkes an den alle angehenden Entscheidungsprozessen ermöglichen und die es jedem gestatten, an dem Fortschritt, an den Gütern der Zivilisation, an einem menschenwürdigen Leben und an der Verwirklichung der menschlichen Werte Anteil zu nehmen. Eine solche Gesellschaft sollte und würde auch eine Transparenz auf das Reich hin besitzen. Der Dienst der Kirche besteht dann zusätzlich darin, in Zusammenarbeit und Einheit mit all denjenigen, die eine neue Sozialordnung aufbauen wollen, Gemeinschaft zu ermöglichen, wo sie nur kann, selber auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens in und zwischen den Teilkirchen, in ihrem Land, in ihrem Kontinent und innerhalb der katholischen Welt Gemeinschaft zu werden und Gemeinschaft zu sein, und so durch ihr Zeugnis zu Gemeinschaft und Austausch aufzurufen.

Hierin liegt wahrscheinlich die entscheidende Antwort auf unsere Frage: Wie kann die Universalität der Kirche zu einer soziologischen Realität werden? Die Dynamik von Gemeinschaft und Beteiligung, die in Puebla so betont wurde, soll hier nicht nur für die Ortskirchen in Lateinamerika, sondern auch für die Verkündigung des Evangeliums in der gesamten Dritten Welt und auch für die Neugestaltung der Beziehungen zwischen dieser Dritten Welt und den Kirchen der Ersten Welt der zu verwirklichende Weg, das dringliche Programm für die Zukunft werden. Dadurch, daß in unserer Welt immer neue und lebendigere Gemeinschaften des Austausches und der Beteiligung entstehen, wird die gesamte Gesellschaft und ihre Kultur von Grund auf verändert und umgestaltet. Wie brauchen wir das!

Wenn eine solche Dynamik der Gemeinschaft und der Beteiligung in den Kirchen, in ihren Beziehungen untereinander, in der Gesamtkirche, in der Organisation und im pastoralen Handeln der Kirche Wirklichkeit wird, wenn sie, soweit sie keine Wirklichkeit ist, entschieden angestrebt wird, dann wird die Gemeinschaft, die die Kirche in ihrem tiefsten Wesen ist, auch eine sichtbare Wirklichkeit und dann wird die volle Einheit der Kirche immer mehr das Zeichen werden, das die Jünger Jesu nach dem Willen Jesu für die Welt sein sollten.

[1] Lumen Gentium 1; 8.
[2] Christus Dominus 11.
[3] Evangelii Nuntiandi 62.
[4] Puebla 1209.
[5] Vgl. Y. Congar, L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique (Mysterium Salutis 15, Cerf, Paris 1970).
[6] Summa Theologiae IIa IIae q.39.
[7] 1 Joh 1,1–4.
[8] Vgl. Joh 20,21.
[9] Vgl. Joh 17.
[10] Vgl. 1 Kor 12.
[11] Eine solche Lehre vertraten Ignatius von Antiochien, Irenäus, Basilius usw.
[12] Kajetans Kommentar zur Summa Theologiae IIa IIae q. 39 a.1. (in der sog. Editio Leonina der Opera omnia des Thomas von Aquin Bd. VIII, Rom 1895, 307).
[13] Ebenda.
[14] Vgl. Lumen Gentium 1; 5.
[15] Lumen Gentium 8.
[16] Lumen Gentium 8; Christus Dominus 11.
[17] Vgl. Lumen Gentium 22.
[18] Christus Dominus 8.
[19] Vgl. Octogesima Adveniens 4.
[20] Vgl. Puebla, Teil IV.
[21] Joh 17.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

PAULO EVARISTO ARNS

1921 in Criciúma (Santa Catarina, Brasilien) geboren. 1945 Priesterweihe. Theologiestudium bis 1947. 1947–1952 Studium der Literatur an der Sorbonne. 1952 Docteur ès Lettres der Sorbonne. Studium an der Ecole des Hautes Etudes und an der Ecole Supérieure de Pédagogie in Paris. Nach seiner Rückkehr in Brasilien: Lehrer und Professor der Patrologie, der französischen Sprache und Literatur und der Pädagogik. Zugleich zehnundeinhalb Jahre Arbeit als Seelsorger unter den Armen in Petrópolis. 1966 Weihbischof von São Paulo, wo er vier Jahre lang für den nördlichen Teil der Diözese zuständig war. 1970 Erzbischof von São Paulo. 1973 Kardinal. Mitglied der vatikanischen Kongregation für die Sakramente und den Kult und des Sekretariats für die Nichtchristen. Großkanzler der Katholischen Universität von São Paulo. 1977 Dr. jur. h.c. Der Notre Dame-Universität (USA, zusammen mit Jimmy Carter). Engagement für die Verteidigung der Menschenrechte, für eine Verbesserung der Bedingungen in der Welt der Arbeit und in den Elendsvierteln, für die Förderung der Basisgemeinden. Autor von vielen Zeitungsbeiträgen, Aufsätzen, Übersetzungen und Büchern, u. a. außer der Übersetzung, Einführung und Kommentierung patristischer Texte von Ignatius von Antiochien, Clemens Romanus und Ambrosius (bei Vozes, Petrópolis): La technique du livre d'après Saint Jerôme (Boccard, Paris 1953); Liberdade de ensino (Vozes, Petrópolis 1960); Por que escolas católicas? (Vozes, Petrópolis 1963); Rumo ao casamento (Vozes, Petrópolis 1963); A quem iremos, senhor? (Paulinas São Paulo 1968); A humanidade, caminho para a fraternidade (São Paulo 1968); Paulo VI: Você é a favor ou contra? (Paulinas, São Paulo 1970); A guerra acabará, se Você quiser (Paulinas, São Paulo 1970); De esperança em esperança na sociedade, hoje (Paulinas, São Paulo 1971); Comunidade: união e eção (Paulinas, São Paulo 1972); Viver é participar (Paulinas, São Paulo 1973); Cristãos em plena vida (Loyola, São Paulo 1974); Você é chamado a evangelizar (Loyola, São Paulo 1974); Nova forma de consagração de mulher (Paulinas, São Paulo 1974); O Evangelho: Incomoda? – inquieta? – interessa? Sínodo da evangelização (São Paulo 1975); A família constrói o mundo? (Loyola, São Paulo 1975); Cidade, abre tas portas! (São Paulo 1976); Qual é a sua vocação (Paulinas, São Paulo 1976); Sê fiel! (Loyola, São Paulo 1977); Em defesa dos direitos humanos (Civilização brasileira, Rio de Janeiro 1978); Convite para rezar (Paulinas, São Paulo 1978); Presença e força do cristão (Loyola, São Paulo 1978); Em favor do homen (Avenir, Rio de Janeiro 1979); Religiosas recomeçam sempre (im Eigenverlag, São Paulo 1979); Discutindo o papel da igreja (Loyola, São Paulo 1980); Mulher consagrada: identidade e relacionamento (Paulinas, São Paulo 1980); Os ministérios na Igreja, (Salesiana Dom Bosco, São Paulo 1980). Anschrift: Residência Arquiepiscopal São Paulo, Rua Mococa 71, São Paulo SP Brasilien.

Dokumentation

Internationaler Ökumenischer Theologenkongreß: Schlußdokument

Einleitung

1. Wir, Christen aus 42 Ländern, die wir in der Stadt São Paulo vom 20. Februar bis zum 2. März 1980 zusammengekommen sind, haben den IV. Internationalen Ökumenischen Theologenkongreß abgehalten, der von der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt einberufen worden war. Gleichzeitig haben wir unsere Überlegungen gemeinsam angestellt mit den christlichen Gemeinschaften, die sich während einer «Theologischen Woche» jeden Abend in der Katholischen Universität von São Paulo versammelt haben.

180 Personen verschiedener christlicher Kirchen, darunter Laien, Bischöfe, Pastoren, Priester, Ordensleute und Theologen nahmen an dem Kongreß teil. Wir kamen aus christlichen Volksgemeinschaften Lateinamerikas und der Karibik, ferner aus Afrika und Asien und aus ethnischen Minderheiten der Vereinigten Staaten; Beobachter aus Europa und Nordamerika waren ebenfalls zugegen.

Die Kongresse von Dar-es-Salaam (Tansania) im Jahre 1976, von Accra (Ghana) 1977 und von Colombo (Sri Lanka) 1979 sind diesem IV. Kongreß vorausgegangen.

2. Das Thema unseres Zusammentreffens lautete: «Ekklesiologie der christlichen Volksgemeinschaften». Unsere Überlegung nahm die reiche Erfahrung der christlichen Basisgemeinschaften zum Ausgangspunkt, ein Zeichen der Erneuerung der Kirchen in der Dritten Welt, und hat sich besonders auf Lateinamerika konzentriert. In dieser Erfahrung fühlen wir uns grundsätzlich verbunden mit unseren Kirchen und Kirchenführern, gläubig sowohl dem Aufruf des Wortes Gottes gegenüber als auch dem Eingebundensein der christlichen Gemeinschaften in das Leben unserer Völker.

3. Als Katholiken und Protestanten verschiedener Kirchen wissen wir uns einig in der gemeinsamen Suche nach Verwirklichung des Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens. In der Analyse der Praxis der christlichen Volksgemeinschaften verbrachten wir Tage gemeinschaftlichen Gebetes, und wir priesen den Herrn für alle Zeichen der Befreiung und beteten für die, die noch unter dem Elend der Gefangenschaft leiden.

4. Herausgefordert durch das Wort Gottes, das zu uns kommt durch die Bibel und die Geschichte unserer Völker, und als Angehörige der Gemeinschaft Jesu Christi legen wir nun Zeugnis ab von den Früchten unserer Arbeit.

5. Aber zuerst möchten wir Kardinal Paulo Evaristo Arns unsere tiefempfundene Dankbarkeit ausdrücken für die brüderliche Gastfreundschaft, mit der er uns in seiner Erzdiözese empfangen hat.

Wir begrüßen ebenso die ermutigenden Botschaften, die wir erhielten von Rev. Philip Potter, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, von Kardinal J. Willebrands, dem Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, und von Bischof Federico Pagura, dem Präsidenten des Lateinamerikanischen Rates der Kirchen.

I. Aufbruch der Armen in die Geschichte

A. Befreiungsbewegungen des Volkes

6. Die Situation des Leidens, des Elends und der Ausbeutung der großen Mehrheit der Menschen, die sich besonders, aber nicht ausschließlich auf den Bereich der sogenannten Dritten Welt konzentriert, ist ebenso unleugbar wie ungerecht.

7. Nichtsdestoweniger beginnt der bedeutendste historische Prozeß unserer Zeit bei diesen Völkern selbst, den wahren «Verdammten der Erde». Ihre Unterdrückung hat ihre Ursachen im Kolonialsystem der Ausbeutung, dessen Opfer sie jahrhundertelang waren. Ihr Kampf für die Verteidigung des Lebens, für die Erhaltung ihrer rassischen und kulturellen Identität, die von dem fremden Unterdrücker geleugnet wird, ist ebenso weit verbreitet wie diese Herrschaft selbst. Aber es ist klar, daß ihre Entscheidung und ihre Fähigkeit zu menschlicher Befreiung heute einen Umfang erreichen, der in der Geschichte seinesgleichen nie gefunden hat, wie wir aus dem Fall Nicaragua in jüngster Zeit ersehen.

8. Im Kontext der Dritten Welt schaffen die sich erhebenden Klassen des Volkes soziale Bewegungen; in ihren Kämpfen entsteht ein klareres Bewußtsein der Gesellschaft als Gesamtheit und ihrer selbst.

9. Diese sozialen Volksbewegungen sind deutlich mehr als nur der Ausdruck wirtschaftlicher Unzufriedenheit. Sie stellen ein Phänomen dar, das neu ist in unserer Zeit: der massive Einbruch der Armen in jede Gesellschaft. Es sind dies die ausgebeuteten Klassen, die unterdrückten Rassen, Menschen, die man anonym oder fern von der menschlichen Geschichte halten möchte, und die mit ständig wachsender Entschlossenheit ihr eigenes Gesicht zeigen, ihre Stimme hören lassen und sich organisieren, um mit eigener Kraft die Macht zu erobern, die es ihnen ermöglichen wird, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und die Schaffung echter Befreiungsbedingungen zu sichern.

10. Im Falle Lateinamerikas, in Verbindung mit den Industriearbeiterbewegungen, deren Macht traditionsgemäß beachtet worden ist, und der Organisation der Bauern, die eine große Menge der verarmten Massen umfaßt, treten neue Formen von Arbeiterorganisationen auf, größere Oppositionsgruppen innerhalb der Gewerkschaften sowie soziale Volksbewegungen, die auf lokaler Ebene entstehen, z. B. Nachbarschaftsvereinigungen, Mütterclubs, Bewegungen gegen die hohen Lebenskosten, für bessere Wohnung, bessere Gesundheitsbedingungen usw. Von den tiefsten Schichten unseres armen Volkes her bestätigen sich die unterdrückten autochthonen Nationalitäten in ihrer alten Identität, und unterdrückte Rassen kämpfen, um ihre ethnische Unterdrückung innerhalb dieser Volksbewegung abzuschütteln. Es ist ein umfassender und unzusammenhängender Prozeß, mit Fortschritten und Rückschlägen, der aber eine beständig steigende Tendenz zeigt, die ein Zeichen der Hoffnung ist.

11. In dem Maße, wie sich die Volksbewegung entwickelt, stellt sich die fundamentale Frage der Formulierung eines breitangelegten historischen Entwurfes. Heute hat solch ein historischer Entwurf seine Basis in der Kritik an Kapitalismus und imperialistischer Herrschaft. Er schließt eine radikale Forderung nach Demokratisierung bei der Errichtung eines politischen Systems ein, in dem die Kontrolle des Volkes über die Regierenden sowie die Macht des Volkes effektive Wirklichkeiten sind.

B. Herrschaftsstrukturen

12. Dieser historische Weg des Volkes der Dritten Welt vollzieht sich im Rahmen des abhängigen Kapitalismus. Dort üben die Kreise, die über die wirtschaftliche, politische und kulturelle Macht verfügen, ihre Herrschaft über die Gesellschaft aus durch eine enorme Anzahl von Strukturen, Institutionen und Mechanismen, die sich auf nationaler und internationaler Ebene vervielfachen und die je nach Land und Gegend variieren: ungleicher Grundbesitz, Konzentration von Reichtum und technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften, Rüstungswettlauf mit seiner Waffenproduktion und Zerstörung von Leben, Internationalisierung der Wirtschaft usw. Auf internationaler Ebene kommt das zustande mit Hilfe der Währungsmechanismen, der multinationalen Unternehmen, der politisch einflußreichen Vereinigungen innerhalb der reichen Länder (z. B. Trilaterale Kommission), die zu einer wachsenden Auslandsverschuldung der Länder der Dritten Welt führen.

13. In den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Gesellschaften mit den spezifischen Eigenheiten jeder Region verursachen die internationalen Strukturen zusammen mit den nationalen Strukturen des kapitalistischen Systems einen Entwicklungsprozeß, der auf den Nutzen der Wenigen ausgerichtet ist, mit der daraus resultierenden Verarmung der Massen, der Steigerung der Lebenshaltungskosten, Inflation, Arbeitslosigkeit, Unterernährung, Verschlechterung der Lebensqualität und ungebührlicher Ausbeutung der Frauen und Kinder usw.

14. Die herrschenden Kreise üben ihre Macht in der Gesellschaft durch Internalisierung verschiedener Verhaltensweisen aus, die erreicht werden durch formelle Erziehung, Massenmedien, Parteien und sogar durch Volks-Organisationen. So wird ein bestimmter Gesellschaftstyp gebildet mit seinen materialistischen und utilitaristischen Werten und Lebensstilen.

15. Außerdem gibt es Machtkonzentration in autoritären Staaten, die sich von oben herab als Sachwalter der Gesellschaft betrachten und selbst in das Privatleben der Bürger eingreifen. In Lateinamerika rechtfertigen sie dieses Vorgehen durch Modelle eingeschränkter, rein formeller Demokratie oder Nationaler Sicherheit.

Auf allen Ebenen beschränken und kontrollieren die politischen Institutionen die Teilnahme

der Gruppen und Klassen des Volkes, wenn es um Entscheidungsfällung und sozialen Wandel geht.

16. Es ist genauso wichtig, den unerbittlichen Charakter einer ganzen Reihe von noch raffinierteren Herrschaftsmechanismen hervorzuheben, welche – in den Analysen oft unterschätzt – die Formen von Ungleichheit und Diskrimination unter den Schwarzen, den Indianern und den Frauen verursachen. Es ist zu bedenken, daß die verschiedenen Mechanismen sich weder gegenüberstehen noch nebeneinanderliegen, sondern daß sie sich im Gegenteil in einer einzigen globalen Herrschaftsstruktur ineinanderfügen. Die schwarzen Bevölkerungen, die Eingeborenenvölker, die Frauen des Volkes sind Jahrhunderte hindurch unterdrückt gewesen und sind es in unseren Tagen in doppelter Weise; jedoch mehr als in der Vergangenheit kämpfen sie für ihre Befreiung. Diese Mechanismen entsprechen weder in einer determinierten noch in einer linearen Weise den Herrschaftsinteressen, sondern sie lassen vielmehr Widersprüche aufkommen, die die Klassen des Volkes auf ihrem Vormarsch nützen können.

17. In Wirklichkeit folgen diese Herrschaftsstrukturen und -mechanismen verschiedenen Rhythmen entsprechend den Verschiedenheiten von Nationen und Regionen, besonders der verschiedenen Fähigkeiten zur Erwiderung – im Sinne von Organisation, Bewußtheit und Kampf – der im Entstehen begriffenen sozialen Kräfte des Volkes. So nehmen diese Kräfte in den verschiedenen Institutionen der Gesellschaft immer mehr Raum ein.

18. Darüber hinaus ist es klar, daß dieses Herrschaftssystem schon seit seinen Anfängen eine dauernde Krise durchlebt, wenngleich diese Krise sich in den letzten Jahrzehnten mit dem Erstarken der Volkskreise immer mehr zuspitzte.

C. Volksbewegung und kirchliche Basisgemeinschaften

19. In Lateinamerika wächst heute unaufhörlich die Zahl der Christen, die ihren Glauben an Christus und ihre Hoffnung auf das Reich Gottes im Schoß der Volksbewegung nachdrücklich äußern und feiern. So entsteht eine kirchliche und vom Volk ausgehende Strömung, die in verschiedenen Formen christlichen Lebens und christlicher Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

20. Dieser Aufbruch der Armen vollzieht sich auch deutlich im Inneren der etablierten Kirche und ruft eine religiöse und kirchliche Umgestaltung hervor. Auf diese Weise erfährt die Kirche das Urteil Gottes, das sich in der Befreiungsgeschichte der Armen und Ausgebeuteten kund tut. Es ist eine Zeit der Gnade und der kirchlichen Umkehr, eine unerschöpfliche Quelle einer neuen und fordernden spirituellen Erfahrung. Im Kampf des Volkes entdeckt die Kirche immer mehr ihre eigene Identität und ihre eigene Aufgabe wieder.

21. Diese christliche Strömung innerhalb der Volksbewegung und die Erneuerung der Kirche von ihrer Option für die Armen her bilden eine einzigartige und spezifische Bewegung in der Kirche. Diese Bewegung nimmt Form an in verschiedenen Arten von kirchlichen Basisgemeinschaften, in denen das Volk angesichts der Herrschaftsstrukturen Raum findet für Widerstand, Kampf und Hoffnung. Dort feiern die Armen ihren Glauben an den befreienden Christus und entdecken die politische Dimension der Liebe.

22. Die kirchlichen Basisgemeinschaften oder christlichen Volksgemeinschaften verkörpern einen wesentlichen Teil des Fortschritts des Volkes, aber sie bilden keine Bewegung oder politische Macht, die den Organisationen des Volkes parallel läuft, und sie machen nicht den Versuch, diese zu legitimieren. Durch Gewissensbildung, Volks-Erziehung und Entwicklung von ethischen und kulturellen Werten üben die christlichen Basisgemeinschaften unter den Armen einen Befreiungsdienst aus, der ein integraler Teil ihres spezifischen Auftrags der Evangelisation, der Prophetie, der pastoralen Sorge und des Sakramenten-Dienstes ist.

23. Die Kirche bewahrt die Symbole der Hoffnung des seit Jahrhunderten durch das Herrschaftssystem manipulierten Volkes. Die Kirche feiert die Gegenwart des Gottes des Lebens in den Kämpfen des Volkes für ein gerechteres und menschlicheres Leben. Die Kirche begegnet dem Gott der Armen, indem sie den Idolen der Unterdrückung die Stirn bietet. Die Kirche empfängt das Reich Gottes als freie Gabe vom Vater im Aufbau von Brüderlichkeit und Solidarität unter allen Klassen und Rassen, die unterdrückt und erniedrigt werden durch diese dem Reich Gottes entgegengesetzte Macht der Diskriminierung, der Gewalt und des Todes, wie es das herrschende kapitalistische System ist.

24. Die geschichtliche Manifestation der Armen, die sich das Evangelium zu eigen machen als eine Quelle der Inspiration und der Hoffnung in ihrem Kampf um Befreiung, ist in der biblischen Überlieferung tief verwurzelt. Dies kann übrigens leicht am Verlauf der Geschichte der christlichen Kirchen nachgewiesen werden.

25. Im Alten Testament ist die ganze Geschichte eines Volkes im Prozeß der Befreiung erzählt, unter der Perspektive der Flucht aus einer Situation der Unterdrückung hin zu einem Raum und einer Zeit der Freiheit, der Fülle und der Brüderlichkeit. Genauso verhält es sich im Neuen Testament, wo die Lehre Jesu – bei Matthäus – mit den Seligpreisungen der Armen beginnt (Mt 5,2–11) und mit der kategorischen Bekräftigung endet, daß man Christus nur in den konkreten Taten begegnen kann, die die Armen erlösen aus ihrem Leben in der Ausbeutung, in der Unterdrückung, im Hunger und letztlich in der Entäußerung ihrer Würde als Kinder Gottes (Mt 25,31–40).

26. All das, was in der Bibel berichtet wird, offenbart uns, daß die Kämpfe der Armen um ihre Befreiung die Zeichen des Eingreifens Gottes in die Geschichte darstellen und erlebt werden als unvollkommene und vorläufige Keime des endgültigen Reiches. Die Christen haben die Verantwortung, das Wirken des Geistes zu erkennen, das die Geschichte vorantreibt und in jedem Teil der Welt der Armen die Vorahnung vom Reiche Gottes weckt.

II. Herausforderung an das Gewissen der Kirche

27. Dieser Weg des Leidens, des wachsenden Bewußtseins und des Ringens unseres Volkes stellt uns als Christen und als Kirche Fragen und Forderungen. Einerseits müssen wir diesen Weg im Licht der Offenbarung Gottes in der Geschichte verstehen. Andererseits werden unsere Lebensweisen und unser Glaubensverständnis von der Lebenskraft und der Kreativität der Volksbewegungen und der kirchlichen Basisgemeinschaften herausgefordert. Wir müssen insbesondere unsere Ekklesiologie auf den neuesten Stand bringen und vertiefen, besonders in drei Hinsichten:

a. prinzipielle Beziehung zwischen dem Reich Gottes, der Menschheitsgeschichte und der Kirche;

b. Evangelisierung und kirchliche Basisgemeinschaften;

c. Nachfolge Jesu.

A. Gottesreich, Menschheitsgeschichte und Kirche

28. Durch unseren Glauben wissen wir, daß die allen gemeinsame Geschichte, die wir mit unserem Volk leben, mit ihren Widersprüchen von Herrschaft und Befreiung, von Rassentrennung und Brüderlichkeit, von Leben und Tod eine Offenheit für die Hoffnung hat. Hier wollen wir «den Grund für unsere Hoffnung angeben» (1 Petr 3,15).

29. Der Gott, an den wir glauben, ist der Gott des Lebens, der Freiheit und der Gerechtigkeit. Gott schuf «die Welt und alles, was in ihr ist» für Mann und Frau, damit sie leben können, das Leben weitergeben und diese Welt in eine Heimat für all ihre Kinder verwandeln. Die Sünde der Menschen, die sich die Erde untertan machen und ihren Bruder töten, macht nicht den Plan Gottes zunichte (Gen 2–4). So beruft Gott Abraham zum Vater eines Volkes (Gen 12ff.) und trägt Mose auf, dieses Volk von Unterdrückung zu befreien, einen Bund mit ihm zu schließen und es in das Gelobte Land zu führen (Ex, Dtn).

30. Jesus verkündet die neue Gegenwart des Reiches Gottes dem nämlichen Volk. Das Reich, auf das Jesus mit seinem messianischen Wirken hinweist, ist der wirksame Wille des Vaters, der das Leben will für alle seine Kinder (Lk 4, 7. 18–23). Der Sinn der Existenz Jesu ist es, sein Leben hinzugeben, damit wir alle das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10). Er tat das in Solidarität mit den Armen, indem er selbst arm wurde (2 Kor 8,9; Phil 2,7), und in dieser Armut kündigte er das Reich der Befreiung und des Lebens an. Die Oberhäupter der Kirche und die politischen Führer, die über das Volk Jesu herrschten, lehnten dieses Evangelium ab: sie «nahmen aus ihrer Mitte» den Zeugen der Liebe des Vaters, und «sie töteten den Urheber des Lebens» (Apg 2,23; 3,14–15; Röm 1,18–3,2; Joh 1,5, 10–11; 3,17–19).

31. Aber die Liebe Gottes ist größer als die Sünde des Menschen. Der Vater setzt sein Werk fort, für das jüdische Volk und für alle Völker der Welt, durch Jesu Auferstehung von den Toten. Im auferstandenen Christus haben wir den endgültigen Triumph über den Tod und die ersten Früchte des «neuen Himmels und der neuen Erde», die Stadt Gottes unter den Menschen (Apk 21,1–4).

32. Das Reich Gottes hat für uns nicht die gleiche greifbare Gegenwart, wie es sie für die

Begleiter Jesu hatte (1 Joh 1), und wir können auch nicht die Fülle des Gottesreiches sehen, auf das wir hoffen. Deshalb gießt der auferstandene Herr seinen Geist aus über die Gemeinschaft seiner Jünger, so daß gerade durch sein Leben die Kirche zum sichtbaren Leib Christi unter den Menschen werde und seine Befreiungstätigkeit in der Geschichte offenbart (Apg 2; 1 Kor 11–12; Eph 4).

33. Die Ankunft des Reiches als letztes Ziel Gottes für seine Schöpfung ist in den geschichtlichen Prozessen der Befreiung des Menschen erfahren worden.

Einerseits trägt das Reich Gottes utopische Züge, denn es kann in der Geschichte niemals vollständig verwirklicht werden; andererseits wird es in geschichtlichen Befreiungsvorgängen angekündigt und konkretisiert. Das Reich Gottes durchdringt menschliche Befreiungsereignisse; es zeigt sich selbst in ihnen, aber es ist nicht identisch mit ihnen. Befreiungsvorgänge in der Geschichte sind endlich durch die Tatsache, daß sie geschichtlich sind, aber sie sind offen für etwas Größeres. Das Reich Gottes geht über sie hinaus. Deshalb ist es das Ziel unserer Hoffnung, und so können wir zum Vater beten: «Dein Reich komme.» Geschichtliche Befreiungsereignisse verwirklichen das Gottesreich in dem Maße, wie sie das Leben menschlicher machen und soziale Beziehungen von größerer Brüderlichkeit, Teilhabe und Gerechtigkeit schaffen.

34. Um die Beziehung zwischen dem Reich Gottes und den Befreiungen der Geschichte besser zu verstehen, können wir vielleicht die Analogie vom Geheimnis der Inkarnation zu Hilfe nehmen. Eben in ein- und demselben Jesus Christus bewahren sowohl die göttliche als auch die menschliche Gegenwart ihre Identität, ohne aufgesogen oder vermischt zu werden, und so verhält es sich auch mit der eschatologischen Wirklichkeit des Gottesreiches und den Befreiungsereignissen der Geschichte.

35. Das Angebot der Befreiung und des Lebens, das Gott macht, übertrifft alles, was wir in der Geschichte erreichen können. Aber dieses Angebot ergeht nicht außerhalb der Geschichte, und es übergeht die Geschichte auch nicht. Es ist jedoch nur allzu offensichtlich, daß es in der Welt andere Mächte gibt, die der Unterdrückung und des Todes. Dies sind die Mächte der persönlichen und sozialen Sünde, die das Reich Gottes zurückweisen und in der Praxis Gott leugnen.

36. Alle Menschen werden aufgerufen vom Wort des Evangeliums, das Reich Gottes als Geschenk zu empfangen und sich vom Unrecht und von falschen Idealen zum lebendigen und wahren Gott zu bekehren, der von Jesus verkündet worden ist (Mk 1,15; Joh 16,3; 1 Thess 1,9). Das Reich Gottes ist eine Gnade und muß als solche entgegengenommen werden, aber es ist auch eine Aufforderung zu neuem Leben, zu Engagement, zu Befreiung und Solidarität mit den Unterdrückten im Aufbau einer gerechten Gesellschaft. Folglich sagen wir, daß das Reich von Gott kommt; es ist Gnade und Werk Gottes. Aber gleichzeitig ist es eine Forderung und eine Aufgabe für die Menschen.

37. Das Gottesreich ist der Horizont und der Sinn der Kirche. Im Kontext der Dritten Welt müssen wir daran erinnern, daß die Kirche nicht für sich allein existiert, sondern um den Menschen beim Aufbau des Reiches Gottes behilflich zu sein, indem sie ihnen die Macht des Reiches Gottes, das in der Geschichte gegenwärtig ist, offenbart und Zeugnis ablegt von der Gegenwart Christi, des Befreiers, und von seinem Geist in den Ereignissen und in den Zeichen des Lebens, die im Aufbruch des Volkes zu finden sind.

In Erfüllung ihrer Aufgabe versucht die Kirche, Jesus zu folgen, indem sie sich mit ihm auf die Seite der Armen stellt, «ihre Zelte in ihrer Mitte aufschlägt» (Joh 1,14). So kann sie auf eindringliche und sinnvolle Weise die neue Wirklichkeit des Gottesreiches leben. Von diesem Ausgangspunkt ist es ihr möglich, für alle Menschen ein glaubwürdiger Zeuge zu sein und ein lebendiges Sakrament der Frohen Botschaft vom Reich Gottes.

38. Das Reich Gottes richtet auch über die Kirche. Es spornt sie an zur Umkehr, indem es ihre Widersprüche, ihre persönlichen und strukturellen Sünden anprangert. Es drängt sie, ihre Fehler in der geschichtlichen Entwicklung zuzugeben, ihre Mittäterschaft und den Verrat an ihrem Evangelisierungsauftrag. Und in diesem Akt demütigen Bekennens begegnet die Kirche der Gnade des Herrn, die sie reinigt und sie auf ihrer Pilgerfahrt ermutigt.

B. Evangelisierung und kirchliche Basisgemeinschaften

39. Eine Gemeinschaft ist christlich, weil sie evangelisiert; das ist ihre Aufgabe, der Grund für ihre Existenz. Evangelisierung ist eine mannigfaltige und umfassende Tätigkeit. Eine christli-

che Gemeinschaft ist aufgerufen, das Evangelium zu verkünden in allem, was sie tut, durch Wort und Tat.

40. Evangelisieren heißt, den wahren Gott verkündigen, den Gott, der in Christus geoffenbart ist, den Gott, der einen Bund schließt mit den Unterdrückten und ihre Sache verteidigt, den Gott, der sein Volk von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und von Sünde befreit.

41. Die Befreiung der Armen ist ein gramvoller Weg, der Spuren aufweist vom Leiden Christi und auch von den Zeichen der Auferstehung. Die Befreiung der Armen ist eine weitläufige Geschichte, die die gesamte Menschheitsgeschichte umfaßt und ihr echte Bedeutung verleiht. Das Evangelium verkündet die Geschichte völliger Befreiung, wie sie in den Ereignissen unserer Tage gegenwärtig ist. Sie zeigt – hier und jetzt – wie inmitten der armen Massen Lateinamerikas und aller marginalisierten Menschen Gott sein Volk befreit.

42. Puebla sprach vom «evangelisatorischen Potential der Armen» (Nr. 1147). Mit diesem Ausdruck wollte Puebla die reiche und vielfältige Erfahrung vieler christlicher Gemeinschaften anerkennen. Denn es war diese gelebte Erfahrung, die die Wiederentdeckung einer von den Armen getragenen Evangelisierung ermöglichte. Die Armen – ein gläubiges, unterdrücktes Volk – kündigen in ihrem eigenen Weg und in ihrem Kampf die Gegenwart des Gottesreiches an und weisen es nach: neues Leben, die in ihren Gemeinschaften bekundete Auferstehung, ist lebendiges Zeugnis dafür, daß Gott in ihnen wirkt. Ihre Liebe zu ihren Brüdern und Schwestern, ihre Liebe zu ihren Feinden und ihre Solidarität geben Kunde von der tätigen Gegenwart der Liebe des Vaters. Die Armen können das Evangelium verkünden, weil ihnen die Geheimnisse des Gottesreiches geoffenbart worden sind (Mt 11,25–27).

43. In Lateinamerika hat die von den Armen getragene Evangelisierung ihren bevorrechtigten Platz in einer konkreten Erfahrung: den kirchlichen Basisgemeinschaften. In diesen Gemeinschaften ist eine Kirche verkörpert, die – durch Berufung – unaufhörlich aus dem Glauben der Menschen, «derer, die nicht zum Festmahl geladen sind» (Lk 14,15–24), geboren wird. In ihnen ist ein engagiertes Glaubensleben der Bewährung ausgesetzt. In ihnen wird die Hoffnung der Armen gefeiert und das Brot geteilt, das Brot, an welchem es so vielen mangelt und in dem das Leben des Erstandenen gegenwärtig und erkannt ist. Sie sind bevorzugte Orte, wo die Menschen die Bibel lesen und in ihren eigenen Worten und Ausdrücken deren Botschaft zu der Ihren machen. Diese Gemeinschaften gewähren Augenblicke brüderlicher Begegnung, in denen Gott als Vater anerkannt wird. Die Gemeinschaftsdimension ist verbunden mit dem Evangelisierungsauftrag, mit der Aufforderung, Jünger zu berufen und eine Gemeinschaft von Jüngern zu bilden, eine Kirche der Armen.

44. Das Ziel der Evangelisierung ist nicht die Bildung kleiner elitärer oder bevorrechtigter Gruppen innerhalb der Kirche. Sie wendet sich an die Herde ohne Hirten, wie Jesus sagt (Mt 9,35), das heißt, an die verlassenen Massen, die aller ihrer Güter beraubt sind. Deshalb werden die christlichen Gemeinschaften erneuert in der Bewegung, die sie veranlaßt, diejenigen unter den Armen herauszufinden, die am meisten ausgebeutet werden. Die Evangelisierung der Massen geschieht in der Perspektive der vorrangigen Option für die Armen.

45. So trägt sie in bedeutendem Maße dazu bei, die Massen in ein Volk zu verwandeln. Andererseits sind große Mengen von Menschen keine isolierten Einzelwesen. Die Armen werden gemeinsam niedergetreten, im Hinblick auf das, was sie zusammenbringt und ihnen ihre Identität verleiht: ihre Kultur, ihre Sprache, ihre Rasse, ihre Nationalität und ihre Geschichte; das ist doppelt wahr im Falle der Frauen.

Evangelisierung ist eine konkrete Tätigkeit, die an konkrete Menschen gerichtet ist, hier und jetzt. So übernimmt sie die Befreiung der Armen durch die Befreiung ihrer Kultur, ihrer Sprache, ihrer Rasse und ihres Geschlechts. Die christlichen Volksgemeinschaften sind die ersten Früchte des ganzen Volkes, dem sie zu Diensten sind. In ihnen entdecken die Armen leichter ihre Identität, ihren Wert und ihren Evangelisierungsauftrag innerhalb der Befreiungsgeschichte der Armen. Die Universalität der Evangeliumsverkündung dringt durch diesen geschichtlichen Prozeß und durch das Engagement der christlichen Gemeinschaft.

C. Nachfolge Christi

46. Die Menschenmengen, die Jesus folgen und erstaunt sind über das Gute, das er allen tut (Apg 10,38), sind die ersten, die die Frohe Botschaft

vom Reiche Gottes vernehmen. Jesus «versammelt um sich einige wenige Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Schichten seiner Zeit. Obgleich sie verwirrt und zuweilen untreu sind, werden sie von der Liebe und der Kraft bewegt, die von ihm ausgeht: Sie werden die Grundpfeiler seiner Kirche. Vom Vater angezogen (vgl. Joh 6,44), beginnen sie den Weg der Nachfolge Jesu» (Puebla, Nr. 192).

Die Macht des Geistes führt zur Umkehr, zu einer radikalen Lebensänderung; so wird eine apostolische Gemeinschaft gebildet, Keimzelle und Modell der ersten kirchlichen Gemeinschaften. Im Plane Gottes müssen die Reichen und Mächtigen dieser Welt – wenn sie das Evangelium vernehmen sollen – es vom Volk erfahren.

47. Diese ersten Gemeinschaften bezeugten Jesus Christus und lehrten, wie man seine Nachfolge antritt: Jesus war arm und lebte unter den Armen und verkündete ihnen Hoffnung. Dies war eine messianische Hoffnung, anders als gewisse irrige Vorstellungen seiner Zeit, aber eine getreue Erfüllung des Versprechens des Vaters. Der Messias kündigt das Reich Gottes an, das heißt, einen Gott, der als solcher geoffenbart ist, weil er herrscht, indem er den Armen und Unterdrückten Gerechtigkeit widerfahren läßt. Gott von seinem Reich zu trennen bedeutet, den Gott nicht zu kennen, der von Jesus verkündet worden ist, einen Gott, der unter den Ärmsten und Verlassensten Brüder und Schwestern zusammenruft. Jesus verkündet, daß sie gesegnet sind und daß das Reich Gottes ihrer ist als ein unentgeltliches und bevorzugtes Geschenk des Herrn. Dieses Geschenk bringt die Forderung nach Verpflichtung zur Gerechtigkeit mit sich.

48. Die Frohe Botschaft, die den Armen das Ende der Unterdrückung, der Enttäuschung, der Heuchelei und des Machtmißbrauchs ankündigt, ist jedoch eine schlechte Botschaft für diejenigen, die aus diesem Mißbrauch und dieser Ungerechtigkeit Nutzen ziehen. So verfolgen die Mächtigen Jesus bis in den Tod. Jesus «wollte das entscheidende Opfer der Ungerechtigkeit und des Bösen in dieser Welt sein» (Puebla, Nr. 194) und das in die Tat umsetzen, was er gelehrt hatte: daß niemand größere Liebe besitzt als diejenigen, die ihr Leben hingeben für andere. Durch solch große Liebe werden wir als seine Jünger erkannt werden. Solcher Art sind «die Forderungen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes an eine radikale und gehorsame Jüngerschaft» (Brief an die Christlichen Kirchen und Ökumenischen Organisationen Lateinamerikas, Oaxtepec, Mexiko, 24. September 1978).

49. Die ersten Gemeinschaften beschritten den befreienden Weg Jesu Christi und verkündeten ihn als den einen Herrn. Sie starben den Martyrertod, weil sie den Götzendienst an den Mächtigen dieser Welt verweigerten. Heute gehen viele christliche Volksgemeinschaften in der Dritten Welt den nämlichen Weg, indem sie Jesus nachfolgen. Sie weigern sich, die Herrschaftsmechanismen zu akzeptieren, die die mächtigen Kreise und Länder mit der Armut der Schwachen bereichern (vgl. die Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Bischofskonferenz in Puebla). Für die Unterdrückten und Ausgebeuteten fordern sie Gerechtigkeit und Würde, Arbeit und Brot, Ausbildung, Schutz und Teilnahme an der Gestaltung der Geschichte eines jeden Volkes. In diesem Ringen um Befreiung erfahren diese Gemeinschaften den lebendigen und gegenwärtigen Herrn. Sie spüren das Wirken des Geistes, der sie sowohl zur Versuchung in die Wüste ruft als sie auch aussendet, um den Armen und Unterdrückten mit dem Mut eines neuen Pfingsten das Evangelium zu bringen.

50. In der Nachfolge Jesu ist die spirituelle Erfahrung niemals getrennt vom Ringen um Befreiung. Im Kern dieses Prozesses wird Gott erfahren als ein Vater, dem jegliches Mühen und jeglicher Kampf dargeboten wird. Von ihm kommen Tapferkeit und Mut, Wahrheit und Gerechtigkeit. Kindliches Vertrauen gibt die Sicherheit, daß der Vater – wenn er seinen Sohn von den Toten erweckt hat, um die Wahrheit seines Wortes zu beweisen – auch denen das Leben geben wird, die auf dem Weg Jesu ihr Leben hingeben für andere.

51. Diejenigen, die Elend und Unterdrückung anprangern, sind genau wie Jesus verfolgt worden. Diese Anprangerung entlarvt die Illusion von einem ununterbrochenen und unbeschränkten Fortschritt. Darüber hinaus verkündet sie, daß die Armen Gerechtigkeit fordern. Dies sind unbequeme Wahrheiten, die nicht zum Schweigen gebracht werden dürfen.

52. Der Weg Jesu, der der kirchlichen Basisgemeinschaften, ist ein Weg des Glaubens an einen Gott, den wir nicht sehen, und ein Weg der Liebe zu unseren Brüdern und Schwestern, die wir sehr wohl sehen. Diejenigen, die sagen, sie glauben, aber die nicht lieben, oder die sagen, daß sie lieben, es aber in Wirklichkeit nicht tun, sind nicht auf dem Weg Jesu. Folglich sind die Marty-

rer der Gerechtigkeit, die ihr Leben opfern für die Freiheit ihrer unterdrückten Brüder und Schwestern, auch Martyrer des Glaubens, denn sie erkennen aus dem Evangelium das Gebot von der brüderlichen Liebe als ein Zeichen der Jünger des Herrn.

III. Forderungen und Fragen

A. Spiritualität und Befreiung

53. Während unserer Konferenz widmeten wir einen guten Teil der Zeit der gemeinsamen Feier unseres Glaubens und unserer Hoffnung.

54. Wir glauben, daß die Formung der Spiritualität oder Leben nach dem Geiste Jesu eine fundamentale Forderung ist, die an jeden von uns und an die christlichen Gemeinschaften gestellt wird. Viele von uns, viele von unseren Gemeinschaften verwirklichen im Leben die Suche nach christlicher Spiritualität unter den neuen Bedingungen der Kirche in der Dritten Welt.

Wegen seiner entscheidenden Bedeutung sind wir der Meinung, daß das Thema der Spiritualität in künftigen Treffen, Veröffentlichungen und Veranstaltungen wiederaufgenommen werden muß.

55. Wir müssen unseren Gemeinschaften helfen, sich die große spirituelle Tradition der Kirche anzueignen, die heute, wie zu allen Zeiten, verkörpert und zum Ausdruck gebracht wird durch die Annahme der gegenwärtigen Herausforderungen der Geschichte. Somit können wir von einer «Spiritualität der Befreiung» sprechen. Wir müssen die christliche Spiritualität wieder beleben und zu Zeiten sogar zurückerobern als die ursprüngliche Erfahrung, die Christen und Volksgemeinschaften zu evangelisatorischem und politischem Engagement und theologischer Reflexion drängt.

56. Dies bringt fortwährend zwingende Dualismen mit sich, die der biblischen Spiritualität fremd sind: Glaube und Leben, Gebet und Handeln, Engagement und tägliche Arbeit, Kontemplation und Kampf, Schöpfung und Erlösung. Spiritualität ist nicht nur ein unverkennbares Moment im Befreiungsprozeß der Armen. Sie ist die Mystik der Gotteserfahrung innerhalb dieses Prozesses. Sie bedeutet die Begegnung mit dem lebendigen Gott Jesu Christi in der gemeinsamen Geschichte und im täglichen persönlichen Leben. Gebet und Engagement sind keine alternativen Tätigkeiten; sie bedingen sich gegenseitig und bestärken einander. Gebet ist kein Entrinnen, sondern eine grundlegende Möglichkeit, Jesus nachzufolgen, die uns ständig in Bereitschaft hält für die Begegnungen mit dem Vater und für die Anforderungen unseres Auftrags.

57. Spiritualität verlangt heute auch von uns, daß wir uns selbst mit den großen religiösen und kulturellen Traditionen der Dritten Welt bereichern. All das wird uns lehren, Poesie, Musik, Symbolik, Festlichkeit, Kameradschaft und vor allem die Dimension der Unentgeltlichkeit in die Feier unseres Glaubens einzubringen.

58. Die Träger der Evangelisierung sollen nicht für die Menschen feiern, sondern vielmehr mit ihnen. Die Menschen evangelisieren uns, indem sie die Mystik ihres Glaubens, ihrer Solidarität und ihres Ringens an uns weitergeben.

59. Die Spiritualität, die wir heute wieder zu beleben suchen, sollte die Liebe Gottes nachdrücklich herausstellen, die uns aufruft, Jesus zu folgen, und die in den Armen offenbar wird. In den Kämpfen, im Engagement und im Martyrium der Menschen wird Jesus nicht nur bis zum Kreuzesopfer, sondern auch bis hin zu seiner befreienden Auferstehung nachgefolgt.

60. In der Spiritualität, die wir wieder neu schaffen wollen, wird die Option in der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten zu einer Erfahrung des Gottes Jesu Christi. All das erfordert eine fortwährende Selbstentäußerung und einen Wandel der sozialen und kulturellen Position. Es verpflichtet uns, die politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen des Gebotes der Liebe zu leben.

61. Die Eucharistie oder das Abendmahl sollte in unseren Gemeinschaften zusammen mit dem Teilhaben am Wort Gottes die zentrale Stelle einnehmen. Wenn sie inmitten der Armen und Unterdrückten gefeiert werden, sind sie sowohl Verheißung als auch Forderung von Gerechtigkeit, Freiheit und Verbundenheit, wofür die Völker der Dritten Welt kämpfen.

62. Von den christlichen Gemeinschaften wird Maria, die Mutter Jesu, vor allem als die arme, freie und bereite Frau des Magnifikat angesehen, als die vertrauende Gläubige, die ihren Sohn zum Erlösungsopfer begleitete. Für die katholischen Gemeinschaften werden die Heiligen ihrer Verehrung zu Familienmitgliedern im Reich Gottes und zu Begleitern auf dem Weg.

63. Unsere christlichen Volksgemeinschaften sollten in ihrer kontemplativen Dimension wachsen. In ihrem Gebet müssen diese Gemein-

schaften der Dritten Welt dankbar sein für Natur und Leben, wegen der Freude, die diese in uns aufkommen lassen. Sie sollten auch dankbar sein für das Geschenk der Gemeinschaft mit Gott, der allen in der Geschichte seine Unterstützung gewährt. Neben dem Leben im Gebet müssen unsere christlichen Gemeinschaften auch dazu erziehen. Offen für das Leben werden sie in ihr Gebet den Schrei der Menschen einschließen, die nach Gerechtigkeit verlangen und rastlos das Antlitz ihres befreienden Gottes suchen.

64. Schließlich glauben wir an die befreiende und evangelisatorische Wirksamkeit des Gebetes – bei uns selbst und beim Volk. Wir glauben an seine humanisierende Wirksamkeit in den Kämpfen. Wir glauben, daß christliche Kontemplation dem Leben und der Geschichte Sinn verleiht, auch bei Fehlschlägen, und uns anleitet, das Kreuz als Weg der Befreiung anzunehmen.

B. Verfolgung, Unterdrückung und Martyrium

65. Die Kirche, wiedergeboren durch die Macht des Geistes inmitten der ausgebeuteten und unterdrückten Klassen unserer Völker, bewahrt die erschütternde Erinnerung an die Martyrer, die ihr Leben hingaben als Zeichen ihrer großen Liebe (Joh 15,13). In einer genuin christlichen Haltung gewinnt diese Kirche die Tradition der ältesten christlichen Gemeinschaften zurück und berührt den Kern des christlichen Glaubens: die Rettung der entstellten Erinnerung – aus den Händen einer gottlosen, ungerechten und heidnischen Welt – an einen, der von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen war – Jesus von Nazareth.

66. Außer, daß seinem Leben ein Ende gesetzt wurde, sollte der Mord an Jesus (Apg 5,30) seinen Ruf schädigen und seiner Sache einen tödlichen Schlag versetzen: «Er hat Gott gelästert» (Mk 14,64); «wenn er kein Übeltäter wäre, hätten wir ihn Dir nicht ausgeliefert» (Joh 18,30); wenn sie nicht eine Wache an sein Grab setzten, «könnten seine Jünger kommen, ihn stehlen und dem Volk sagen: Er ist von den Toten auferstanden» (Mt 27,64).

67. Die Mächtigen der Zeit Jesu fürchteten, daß der, den sie getötet hatten, in der Erinnerung fortleben würde. Jedoch das leere Grab und die Kraft des Geistes, der den erstandenen Jesus wieder gegenwärtig machte unter seinen Freunden, entfachten den Osterglauben, der die Jünger von lähmender Furcht befreite. Ängstliche Menschen verkündeten kraftvoll, daß dieser Mann «der außerhalb des Tores getötet worden war» (Hebr 13,12), dieser Jesus, den ihr gekreuzigt habt, von Gott auferweckt und zum Herrn und Christus gemacht wurde (Apg 2,32,36).

68. Die «Lebensweise» oder der «Weg», den die Jünger verkündeten, diese Gemeinsamkeit des Denkens und Fühlens, der gemeinsame Besitz aller Dinge und das Nicht-Zulassen, daß jemand ausgebeutet wird, diese «Wirksamkeit» in der Verkündung des auferstandenen Christus, mit einem Wort, das Kommen des Reiches, das die frühen christlichen Gemeinschaften verkörperten (s. Apg 4,32–35), wurde von den gleichen Leuten verfolgt und unterdrückt, die den Herrn getötet hatten. Vereint in gemeinsamem Leben, im Gebet und im Brechen des Brotes (Apg 2,42) schlossen sich diejenigen, die vorher aus Schrekken verstummt waren, dem Widerstand an, und erfüllt vom Geist verkündeten sie: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,30).

69. Die Klassen des Volkes und die unterdrückten ethnischen Minderheiten in der gesamten Dritten Welt widersetzen sich, organisieren sich und kämpfen heute um die Gestaltung von Ländern, die einander helfen und die Gerechtigkeit, Arbeit und Leben menschlicher machen. So gehorchen sie Gott, der will, daß die Menschen leben und die Erde beherrschen wie Erben, wie Kinder, die spüren, daß sie in einem Heim von Brüdern und Schwestern wohnen. Die Kirche, die in spontanen und organisierten Kämpfen aus diesem Volk wiedergeboren wird, nimmt Anteil an diesem Kampf und unterstützt ihn häufig mit ihrem unerschütterlichen Glauben an die Liebe Gottes, die für die letztgültige Bedeutung dieses Kampfes bürgt.

70. Aus diesem Grund leidet die Kirche unter derselben Unterdrückung, mit der die herrschenden Schichten das Volk heimsuchen. Diese Unterdrückung, die entfesselt wird aus Haß gegen die Gerechtigkeit, aus Haß gegen die menschliche Würde, ist das, was wir heute Kirchenverfolgung nennen. Wir haben das Recht, die Gefolterten, die Verschwundenen, die Exilierten, die Eingekerkerten und die Ermordeten dieses Volkes als Martyrer zu feiern. Es sind Arbeiter, Bauern, Eingeborenenvölker und Schwarze, Männer, Frauen und unschuldige Kinder, die bereits in das politische Bekenntnis ihrer Eltern verstrickt sind. Es sind auch Katechisten, Diener des Wortes, Führer christlicher

Gemeinschaften, Priester und Pastoren, Ordensmänner und Ordensfrauen, Bischöfe und Märtyrer, die wir mit Recht als Helden feiern, die aus der Mitte der Armen geopfert worden sind.

71. Wenn unsere Kirche nicht einwilligt, ein Leben zu führen in großmütiger Hingabe für die Sache Gottes in der Sache der ausgebeuteten und unterdrückten Klassen unserer Zeit, wenn sie zuläßt, daß sie selbst vor Angst gelähmt ist und ihrer Martyrer nicht in Solidarität mit dem Volk gedenkt, fragen wir zu Recht, ob sie denn keine neue Augen hat, um den gekreuzigten Herrn in den verunstalteten Gesichtern der verarmten Menschen in der Dritten Welt zu erkennen (s. Puebla, Nr. 31–39).

72. Wir haben das Recht zu fragen, ob wir als Kirche das Gebet der Todesangst leben, das Jesus durchlebte, das Gebet der Ergebenheit dem Vater gegenüber und das des Widerstandes gegen den Unterdrücker, das Gebet, das Jesus die Kraft verlieh, den Weg des Kreuzestodes zu beschreiten, von dem Gott ihn auferweckt hat. Wir müssen unsere Kirche fragen, ob sie die «größere Liebe» erkennt in der Hingabe des Lebens für die Freunde.

73. Nichtsdestoweniger danken wir Gott für die wachsende Zahl von Hirten und Gemeinschaften, die den Tod ihrer Martyrer verkünden und dies durch ihr eigenes Zeugnis bekräftigen.

C. Einheit der Kirchen von den Armen ausgehend

74. Die größte Spaltung und Uneinigkeit, an der die Dritte Welt leidet, ist die Sünde der Ungerechtigkeit, durch die «die Vielen wenig haben und die Wenigen viel» (Puebla, Botschaft an die Völker Lateinamerikas). Diese Ungerechtigkeit geht noch weiter und spaltet auch all unsere Kirchen und führt sie dazu, unterschiedliche und kontradiktorische Positionen zu beziehen.

75. Wir bestätigen freudig, daß durch Solidarität mit der Sache der Armen, durch Teilnahme an ihrem gerechten Kampf, an ihren Leiden und an ihrer Verfolgung die erste große Schranke niedergebrochen worden ist, die unsere verschiedenen Kirchen so lange voneinander trennte. Viele Christen entdeckten das Geschenk der Einheit wieder, wenn sie dem einen Christus in den Armen der Dritten Welt begegnen (Mt 25). Die Förderung der totalen Befreiung, das gemeinsame Leiden und das Teilhaben an den Hoffnungen und Freuden der Armen haben all das, was uns Christen gemeinsam ist, ganz deutlich hervorgehoben.

76. In dieser Option für die Armen und in der Ausübung von Gerechtigkeit haben wir die Wurzeln unseres Glaubens an den einen Herrn, die eine Kirche, an den einen Gott und Vater vertieft. In der Nachfolge Jesu bekennen wir, daß Christus der Sohn Gottes und der Bruder aller Menschen ist. Im Kampf um ein gerechtes Leben für die Armen bekennen wir den einen Gott, den Vater aller. In unserer kirchlichen Verpflichtung bekennen wir die Kirche Jesu Christi als seinen Leib in der Geschichte und als Sakrament der Befreiung.

77. In diesem Glauben und Handeln teilen die verschiedenen christlichen Volksgemeinschaften, Katholiken und Protestanten, dieselbe historische und eschatologische Vision. Dieser Glaube und dieses Handeln führen uns in Einheit weiter zu den verschiedenen Ebenen der Evangelisierung, der liturgischen Feier, der Lehre und der Theologie. Wenn es wahr ist, daß die Armen uns evangelisieren, ist es auch wahr, daß sie den Weg öffnen zu unserer Einheit. Sie beschleunigen die Erfüllung des letzten Willens Jesu, daß alle eins seien; daß alle, Katholiken und Protestanten, ja mehr noch, alle Männer und Frauen aller Rassen und Kulturen dahin gelangen, das Volk der Kinder Gottes zu sein.

D. Kirchen und Völker der Dritten Welt

78. In diesem Kongreß mit seinen tiefen Begegnungen haben wir einen beträchtlichen Mangel an Kenntnis voneinander festgestellt und das Fehlen ständiger, wirksamer Gemeinschaft unter unseren Völkern und Kirchen von Asien, Afrika, Amerika, der Karibik und den ethnischen Minderheiten der USA.

79. Wir dürfen es nicht unterlassen, in den einzelnen Völkern und Kirchen der Dritten Welt deren eigene Identität und ihren sichtbaren Beitrag im Befreiungsprozeß durch das Leid, die Kämpfe und die Leistungen ihrer jeweiligen Geschichte und durch den spezifischen Reichtum ihrer Kulturen anzuerkennen. Dieses sind Wesenszüge einer armen, unterdrückten Menschheit, die der Kontemplation und Hoffnung offen gegenübersteht.

80. Von heute an verpflichten wir uns selbst – um dieser Stunde des Evangeliums und der Ar-

men treu zu sein – zu einer stärkeren Verbundenheit untereinander und zu gegenseitiger Hilfe, mit größerer Wirksamkeit und mehr ökumenischem Geist innerhalb des Befreiungsprozesses der Kirchen der Dritten Welt.

81. Alle diese Entwicklungen haben einen weltweiten Bezugsrahmen. Die Armen der Dritten Welt machen mühevolle Anstrengungen, um Einheit zu erlangen im gemeinsamen Kampf gegen jede Art von Kolonialismus, Neo-Kolonialismus und Imperialismus. Die Kirchen müssen zu dieser Bemühung ihren Beitrag leisten.

E. Umkehr und Strukturen der Kirche

82. Die Kirche ist nicht nur aufgefordert, sich zu reformieren, sondern vielmehr aufgerufen, sich von ihren personalen und strukturellen Verfehlungen und Angleichungen an den Geist «dieser Welt» bekehren zu lassen (s. Röm 12,2).

83. Wenn die Kirche nicht in ihren Strukturen bekehrt wird, verliert sie Glaubwürdigkeit und prophetische Macht. Eine reiche, beherrschende Kirche kann keine Option aussprechen für die Welt der Armen und Unterdrückten (s. Medellin, «Armut der Kirche»; Puebla, Nr 1140).

84. Die Neuheit des Geistes des erstandenen Christus verlangt eine Kirche, die ständig erneuert wird im Dienst an der neuen Welt des Gottesreiches. Damit die Kirche in der Lage ist, sich selbst zu befreien und ein Sakrament der Befreiung zu sein, müssen wir in den Strukturen unserer Kirche die neue Weise des Zusammenlebens nachahmen, die Jesus eingeführt hat (s. Phil 2; Mt 18,15–35; 20,25–28; 23,1–12).

85. Was ihre amtlichen Strukturen angeht, so verpflichtet diese Neuheit die Kirche, die neuen Ämter, die die Gemeinschaften brauchen und schaffen, als ein Geschenk des Geistes anzunehmen. In dieser neuen Sicht kann die Diskriminierung, unter der die Frauen in den Kirchen leiden, weder biblisch noch theologisch noch pastoral gerechtfertigt werden.

86. Die Freiheit der Kinder Gottes, die Jesus durch sein Wort, sein Leben und seinen Tod deutlich lehrt, muß auch innerhalb der Kirche selbst praktiziert werden. Das bedeutet, Zwang in der Kirche nicht untätig hinzunehmen und das christliche Volk darin zu unterstützen, nicht das als Auflehnung zu betrachten, was freie Evangeliumstreue sein soll.

F. Besondere Kämpfe und der globale Befreiungsprozeß

87. Die Kirche der Dritten Welt muß sich selbst in jenen Befreiungskämpfen engagieren, die innerhalb des Gesamtgefüges des Kampfes der Armen sich mit besonderen Belangen ethnischer, rassischer und sexuell diskriminierter Gruppen befassen. Eingeborenenvölker, Schwarze und Frauen der Klassen des Volkes werden immer besondere Aufmerksamkeit von seiten unserer Kirche verdienen und ein wachsendes Interesse von seiten unserer Theologie.

88. Die Kirche sollte, von ihrem Glauben und ihrer Liebe zum Evangelium her, ihren Beitrag leisten mit dem Ziel, daß diese verschiedenen Kämpfe eine wahre Vereinigung von Kräften der Unterdrückten werden, ohne Machtübernahmen, die ihrerseits zu neuen Arten der Unterdrückung werden. Wir sollten zusammenarbeiten, damit dieses großartige Bündnis und diese gegenseitige Achtung nun im weltweiten Kampf wirksam werden.

89. Als ihre eigene Aufgabe wird die Kirche in diesem Prozeß diejenigen evangelischen Werte verkünden und fördern, die Leben und Freiheit der menschlichen Person verteidigen, die Raum eröffnen für die Gemeinschaft mit dem Vater und mit unseren Brüdern und Schwestern, und die einen Beitrag leisten, um den neuen Menschen in der neuen Gesellschaft zu formen.

90. Die Kirche wird ebenso wie Jesus immer freiwillig unter den Schwächsten und den am meisten Marginalisierten präsent sein und wird immer frei und kritisch sein gegenüber den Großen und Mächtigen dieser Welt.

G. Klarstellungen

91. Die Teilnahme des gesamten Gottesvolkes am inneren Leben der christlichen Kirchen wächst ständig. Die Form, die diese Teilnahme in den augenblicklichen Kirchenstrukturen angenommen hat, ist nicht Gegenstand unseres Studiums gewesen. Aber wir sind glücklich zu sehen, auf welche Weise unsere Bischöfe und Hirten in eigener Initiative wirkungsvolle Maßnahmen ergriffen haben, um sicherzustellen, daß diese Teilnahme innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und unter ihrer pastoralen Leitung immer ausgedehnter und wirksamer wird.

92. Die christlichen Kirchen als Institutionen sollten sich nicht auf einen bestimmten Teil der

Gesellschaft beschränken zum Schaden für die Universalität der Botschaft Jesu. Im Zimmermann von Nazaret brachte Gott seine Vorliebe für die Armen und Unterdrückten zum Ausdruck. Arm zu sein ist die Berufung der ganzen Kirche. Aber die kirchliche Gemeinschaft ist offen für alle – für den reichen Jüngling und für Zachäus – und fordert sie auf, der Forderung des Evangeliums nachzukommen: teilzuhaben am Streben der Armen nach Freiheit (Lk 19,1–10).

93. In unseren Gesellschaften in der Dritten Welt findet sich eine ernste Spaltung, die die evangelische Brüderlichkeit durch die Existenz verschiedener Gesellschaftsklassen in Abrede stellt. Jedoch Bekehrung zum Evangelium Jesu kann nicht darauf beschränkt sein, sich der Notwendigkeit bewußt zu werden, auf der Seite der Unterdrückten zu stehen. Zweifellos ist das eine Forderung, die vom Herrn erhoben wird, der den Reichen leer wegschickt und den Hungernden mit Gütern überhäuft. Christliche Umkehr impliziert vor allem eine Offenheit gegenüber dem Wort Jesu, das im Glauben angenommen, in einer befreienden Hoffnung gelebt und konkretisiert wird in der Liebe, die die Menschheit und die Welt verändert.

94. Wir sollten den Herrn preisen für die Teilnahme der Christen am Aufbau gerechter und brüderlicher Gesellschaften. Befreiung, ihre sozio-politischen Verflechtungen und die analytischen Kategorien, die sie näher bestimmen, sind nicht auf soziale Theorien beschränkt. Noch ehe die Sozialwissenschaften von Befreiung sprachen, hatte das Volk Gottes sie bereits im Ägypten der Pharaonen verwirklicht. Befreiung steht im Mittelpunkt der biblischen Botschaft. In der Perspektive unserer Oster-Erwartungen ist Befreiung nicht auf das eine oder andere politische Modell reduzierbar; sie geht vielmehr über jegliche Geschichte hinaus. Und sie erlangt ihre Fülle in der Offenbarung des Gottesreiches, das zugesichert ist durch das befreiende Wirken Jesu und die barmherzige Güte des Vaters.

95. Wir beenden unseren Kongreß und schließen dieses Dokument, gestärkt durch die Verheißung Jesu an seine Jünger: «Fürchtet Euch nicht; ich habe die Welt überwunden. Ich bin allezeit bei Euch» (Joh 16,33; Mt 28,20).

Diese Übersetzung aus dem Englischen ist – geringfügig verbessert – mit freundlicher Genehmigung von «Missio», München, entnommen den MISSIO-Informationen 1980/5.









Kurt Aland
Geschichte der Christenheit

Band I:
Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation

476 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag
58,– DM; bei Bezug beider Bände 52,– DM

Diese neue, allgemein verständlich geschriebene Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte richtet sich an alle, die an der Geschichte der Christenheit interessiert sind, gleich welcher Konfession sie angehören.

Alands „Geschichte der Christenheit" ist für Leser gedacht, die wissen wollen, wie es in dieser Geschichte zugegangen ist und welche Kräfte ihre Entwicklung von den Anfängen bis auf die Gegenwart bestimmt haben. Deshalb wird hier anders geredet als in den üblichen Darstellungen. Der Verfasser bleibt nicht in den Einzelheiten und Einzelschilderungen stecken, sondern ist darum bemüht, die Zusammenhänge zwischen ihnen verstehbar und anschaulich zu machen ebenso wie ihre Wirkung auf die Gegenwart.

Der Band II:
„Von der Reformation bis in die Gegenwart"
erscheint im Herbst 1981.

GTB Siebenstern

Alexander Gregory / Jürgen Halberstadt / Wolfgang Lienemann / Bernhard Moltmann / Ursula Schuch
Den Frieden entwickeln

Materialien für Erwachsenenbildung, herausgegeben von Klaus Würmell und Hermann Greifenstein. Eine Veröffentlichung der Studienstelle der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung.
160 Seiten. 12,80 DM – Originalausgabe – (GTB 1025)

Kirche und Sozialismus

Mit Beiträgen von Klaus Bockmühl, Iring Fetscher, Helmut Gollwitzer, Gerhard Grohs, Eberhard Jüngel, Jan Milić Lochmann und Gotthold Müller
Herausgegeben von Helmuth Flammer †
128 Seiten. 9,80 DM. – Originalausgabe – (GTB 1029)

Ernesto Cardenal
Man muß Fische säen in den Seen

Für die Indianer Amerikas
Texte und Meditationen
Aus dem Spanischen übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz und Stefan Baciu
80 Seiten. 5,80 DM. (GTB 1030)

Gesänge Ernesto Cardenals für die Indianer Amerikas – Zugleich aber Texte, die nach dem Sinn unseres Tuns und Denkens, Handelns und Versagens fragen; höchst aktuelle Texte, die sich nicht mit vordergründigen Antworten begnügen.

Claus Westermann
Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche

120 Seiten. 10,80 DM. (GTB 1402)

In diesem Buch wird die Frage nach dem Segen an die Bibel gerichtet, an die Bibel des Alten und des Neuen Testaments. Der Band wendet sich an Leser, die sich nicht damit zufriedengeben, daß der Segen zwar in den Kirchen als frommer Brauch beibehalten wird, daß man aber nach seinem Sinn nicht mehr fragt.

Kurt Aland
Von Jesus bis Justinian

Die Frühzeit der Kirche in Lebensbildern
303 Seiten. 19,80 DM. – Originalausgabe – (GTB 1403)

Der Band zeichnet den Ablauf der frühen Geschichte der Kirche an Hand von Biographien der dafür maßgeblich wichtigen Gestalten nach.
Die Orientierung der Darstellung an Lebensbildern bedeutet jedoch nicht, daß allein das biographische Bemühen berücksichtigt wurde. Neben den Hauptgestalten treten auch die Nebenfiguren im großen Geschehen in Erscheinung. Es wird gleichzeitig versucht, in Querschnitten die Zeitumstände und in Längsschnitten die Entwicklung der theologischen und kirchlichen Probleme zu erfassen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Vorwort

Claude Geffré/Jean-Pierre Jossua

Nietzsche und das Christentum

Nietzsche ist mehr als ein Philosoph. Er ist eine mächtige Stimme, die unausgesprochene Gedanken in unserem eigenen Inneren zum Klingen bringt: er verfügt über eine inspiratorische Kraft. Durch seine intuitiven Erkenntnisse ist er überdies ein Vorläufer für neue Einsichten, die dann in der Folge in den Humanwissenschaften selbstverständliches Gemeingut geworden sind. Wenn er auf gewisse Menschen faszinierend wirkt, so hat das seinen Grund darin, daß er für sie eine Mischung darstellt aus Anarchismus, Prophetentum und Ästhetik, die wie eigens dazu gemacht erscheint, diejenigen zu verführen, die sich in der Gesellschaft mit ihren Zielvorstellungen, ihrer Kultur im allgemeinen und namentlich ihrer religiösen Kultur nicht mehr wiederfinden. Schließlich findet sich bei Nietzsche der erstaunlich originelle Gedanke, die Entfaltung des jüdisch-christlichen Denkens nicht als ein Gefüge von Ideen oder einer dialektischen Dynamik zu begreifen, sondern als einen Erziehungs- und Bildungsvorgang, und diesen dann nicht in bezug auf die Wahrheit, welche sich darin darstellt, zu beurteilen, sondern vielmehr in bezug auf das Leben, auf welches dieser fördernd oder hemmend einwirkt. Hand in Hand damit nahm er der Geschichte ihre beherrschende Funktion einer Offenbarungsinstanz, die sie vom Christentum geerbt hatte und die sich durchhielt in Begriffen wie «Fortschritt» oder «Klasse», und er erhob Einspruch dagegen, daß dies unter dem Vorwand der Vernunft geschah.

Unter dem tiefen Eindruck von dem unaufhörlich immer wiederkehrenden Einfluß, den Nietzsche im 20. Jahrhundert ausübt, von der Fülle verschiedenartiger Deutungen, die er erfahren hat, von den Verbindungslinien zwischen ihm und verschiedenartigen kulturellen Bewegungen kamen wir auf den Gedanken, ihm innerhalb unserer Sektion «Fundamentaltheologie» einmal ein ganzes Heft zu widmen. Es schien uns der Zielsetzung dieses Unternehmens angemessen, die allgemeinen Überlegungen zur Aktualität Nietzsches (I. Teil) kurzzuhalten und dann Untersuchungen vorzulegen über die Beziehungen zwischen Nietzsche und dem christlichen Glauben, zunächst in Form einer Gegenüberstellung, dann einer thematischen Analyse von Nietzsches Urteilen über das Christentum, schließlich und endlich von theologischen Studien, die eine Stellungnahme zu Nietzsche beinhalten (II. Teil). Der ungleichgewichtige Einfluß dieses Philosophen auf die verschiedenen Kulturräume während dieser letzten Jahre hat dazu geführt, daß hier bevorzugt deutsche, französische und italienische Autoren zu Worte kommen, wobei wir lebhaft bedauern, daß es nicht gelang, Autoren aus den USA und aus Spanien zur Mitarbeit zu gewinnen.

Zunächst mußte versucht werden, eine Diagnose für die Gründe der unaufhörlich erneuerten Modernität Nietzsches zu entwickeln. Ist er denn wirklich der Prophet des 20. Jahrhunderts? Statt ein großes Kolossalgemälde der kulturellen Gesamtsituation zu produzieren, haben wir einen jungen Philosophen, der sich der Tradition Nietzscheschen Denkens verpflichtet weiß, Yves Le Gal, gebeten, diese Diagnose in der Form zu versuchen, daß er dabei in der ersten Person spricht. Nietzsche ist für ihn der Sokrates-Platon unserer Epoche, der seinen Standort an einem entscheidenden kulturellen Wendepunkt hat, wo er eine neue Welt ankündigt.

Nietzsches Nachwirkungen waren zunächst literarischer Art – mit Thomas Mann, Stefan Zweig, Nikos Kazantzakis, André Gide, André Malraux –, bevor er mit Karl Jaspers und Martin Heidegger auch auf die Philosophie einzuwirken begann. Wir konnten nicht davon absehen, die Frage nach diesen verschiedenartigen Deutungen zu behandeln. Diese Aufgabe hat Giorgio Penzo mit seinem Beitrag übernommen. Wir bedauern nur, daß wir Heidegger nicht einen eigenen Aufsatz haben widmen können.

Man könnte vielleicht der Auffassung sein, es bedeute eine empfindliche Verkürzung der Perspektive, wenn man mit jeder Interpretation der biologischen Ordnung bricht oder vielmehr sie in den Hintergrund drängt: Ein Mißverständnis des Geschicks allen Seins, das zu seiner Selbstverwirklichung der Begriffe «Wille zur Macht» und «ewige Wiederkehr» bedürfe. Schließlich sei noch vermerkt, daß zunächst daran gedacht war, einen Abschnitt dem Einfluß Nietzsches auf die nihilistischen Strömungen und im weiteren Sinne auf den verlorengegangenen Sinn des Lebens zu

widmen – eine Erscheinung, von der viele unserer Zeitgenossen, vor allem in der jüngeren Generation, betroffen sind. Es schien uns aber, daß bei näherem Zusehen und sachgemäßer Überlegung die Fragen nach der Sinnkrise nicht hauptsächlich zu Nietzsche führen und daß auch das Studium dieses Philosophen nicht zum Neonihilismus führt. Für ihn liegt der Nihilismus vielmehr in der positiven Wissenschaft, im asketischen Ideal und in der bürgerlichen Lebensauffassung.

So blieb noch sein unbestreitbarer Einfluß auf die oftmals neonihilistischen Strömungen des «strukturalistischen» Typs. Diesen Einfluß zu untersuchen, unternimmt der Beitrag von Jean Greisch, wobei hier die Thematik noch ausgeweitet ist auf die Kritik am Humanismus. Greisch hat vor allem das Denken von Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida einer Untersuchung unterzogen.

Die Frage nach dem Individuum, dem einzelnen, die heute angesichts der «Makrogesellschaften» und der Entscheidungen, die nichts anderes im Blick haben als statistische Schätzungen, mit einer großen Resonanz rechnen kann, war auch schon die der großen Denker des 19. Jahrhunderts wie Nietzsche und Kierkegaard. So schien es uns interessant, die bei ihnen zu beobachtende Erhöhung des einzelnen gegenüber der Masse – eine paradoxe Sache bei Nietzsche, der doch die christliche Wertschätzung des einzelnen anficht! – zu vergleichen mit ihrer Mißachtung des einzelnen im Blick auf die Politik oder das gesellschaftliche Handeln. Raymond Duval, der selbst sein Interesse an einem solchen Beitrag bekundet hatte, hat dann auch freundlicherweise diese Aufgabe übernommen und damit eine subtile Kontrapunktik bei diesen beiden einander so nahestehenden und doch so verschiedenen Philosophen herausgearbeitet.

Das Problem des «Bösen» ist vielleicht das gewichtigste Problem des Nietzscheschen Denkansatzes überhaupt. Bei der Arbeit an diesem Problem kam Nietzsche zu dem Vorhaben, eine heraklitische Sicht der Welt zu entwerfen, in der – im Gegensatz zu einer anthropozentrischen Forderung nach Gerechtigkeit – eine kombinatorische Unschuld eines freien Spieles der Kräfte herrschen sollte. Er erscheint daher sehr «modern», sehr nahe einer «wissenschaftlichen» Betrachtung der Gestaltung des Universums und der Entwicklung des Lebens – ganz im Gegensatz zu einer der lebendigsten christlichen Strömungen seiner Zeit, die mit dem Namen Dostojewskij verknüpft ist. Anton Uhl zeigt aber sehr gut auf, daß man, selbst wenn ihre Standpunkte bezüglich der Antwort auf die beängstigende Wirklichkeit des Bösen einander entgegengesetzt sein mögen – und Nietzsche hat einen Teil des Werkes von Dostojewskij gekannt! –, doch im tiefsten und innersten Grunde ihres Gegensatzes eine geheime Verwandtschaft entdecken kann.

Im 20. Jahrhundert hat es an Reaktionen aus christlichen Kreisen nicht gefehlt: bloße simple Verurteilungen, Antwortversuche wie die von Max Scheler (Liebe und Ressentiment), von Emmanuel Mounier (die Aggressivität), von Henri de Lubac (der Atheismus), dann aber auch Versuche einer neuen Aneignung. Die aufeinanderfolgenden Generationen scheinen sich im übrigen nicht auf die immer gleichen Themen fixiert zu haben. Yves Ledure hat sich bereit erklärt, diesen verwirrenden Fragenkomplex zu behandeln. Er hat dabei säuberlich unterschieden zwischen denen, die Nietzsche einfach ablehnen, und denen, die es verstanden haben, in ihm einen Zeugen dessen zu sehen, was der moderne Mensch ist, ja eine gewichtige Anfrage an die Adresse der Christen.

Beim Übergang zur thematischen Analyse schien es uns unumgänglich, auch einen Beitrag zu einem der Schlüsselthemen Nietzsches vorzusehen: zum Thema «Leben». Als genauer anzuzielenden Blickwinkel dieses Beitrags wollten wir das kontrapunktische Verhältnis zwischen einem Leben nach dem asketischen Ideal des Christentums (3. Teil der Genealogie der Moral) und einem Leben nach dem Leitbild Zarathustra berücksichtigt wissen. Hier ist der Beitrag von Bernhard Welte über Nietzsches Übermenschen, jene mythische Gestalt, welche dem menschlichen Willen zur Macht bis hin zur Selbstvergötterung Ausdruck verleiht, einzuordnen. Der Verfasser bemerkt aber, daß Nietzsche die Doppelbödigkeit dieses Themas nicht wahrgenommen hat, jene Doppelbödigkeit, die doch auch zu einer Selbstüberschreitung des Menschen, die von ihm als ein Geschenk angenommen wird, hätte führen können.

Eugen Biser hat diese Thematik ausgeweitet mit einer Interpretation der Gestalt Jesu bei Nietzsche, eines klassischen Themas, das immer wieder diskutiert wird. Im Vergleich zu seiner Kritik am Christentum ist die Einstellung Nietzsches zu Jesus viel zurückhaltender, und Biser legt dar, daß hinter der vordergründigen Ableh-

nung eine Beziehung sichtbar gemacht werden kann, die nie ganz zerstört worden ist.

Schließlich war es unumgänglich, einen Beitrag, den Norbert Schiffers freundlicherweise übernommen hat, dem Thema «Gott bei Nietzsche» zu widmen: Welcher Gott ist tot, und wer trägt die Schuld an diesem Tod Gottes?

Endlich mußten auch noch im eigentlichen Sinne theologische Fragen in diesem Heft Platz finden. Und zuallererst ging es dabei darum, eine fundamentaltheologische Frage zu prüfen: die Frage der Ausbildung einer allgemeinen Hermeneutik durch Nietzsche, die unausweichlich das perspektivische Verständnis der Wahrheit eingeführt hat. Was würde es wohl für das Christentum bedeuten, wenn diese Problematik ein größeres Gewicht erhielte? Pierre Gisel untersucht die Herausforderung, die Nietzsche hiermit für das christliche Denken darstellt, und er bietet einige Ansätze der Reflexion auf die Art und Weise, wie diese Herausforderung sinnvoll angenommen werden könnte.

Wie wir schon mit einem in der ersten Person geschriebenen Aufsatz begonnen haben, so sollte das Heft auch auf eben diese Weise beschlossen werden. (Wir denken hier an den vorletzten Aufsatz, auf den aber dann noch der Beitrag unseres Freundes Jean Granier folgt, der für uns die undankbare Aufgabe übernommen hat, alle Beiträge nochmals zu lesen und eine abschließende Zusammenfassung zu schreiben.) Wir haben also einen jungen Theologen, Bernard Lauret, gebeten, Nietzsche nochmals zu lesen und uns dann zu sagen, welchen Widerhall dieser Mensch und dieses Werk in seiner eigenen Glaubenserfahrung und in seinem eigenen christlichen Denken weckt. Er hat das mit einer äußersten Unterscheidungskraft getan. Er besteht dabei auf der umfassenden Kohärenz des denkerischen Ansatzes Nietzsches, und er richtet einige kritische Fragen an ihn.

Wir hoffen, daß dieses – an unseren Intentionen gemessen – sehr unvollkommene Heft bei unseren Lesern genauso viel Interesse finden möge wie bei uns, den Herausgebern, als wir die Beiträge zum ersten Mal lasen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Woher kommt Nietzsches Aktualität?

Yves Le Gal

Unzeitgemäß

«Nietzsche – bei ihm ist von mir die Rede.» Die Generationen, die zwischen den beiden Weltkriegen heranwuchsen, und mehr noch die nach dem Zweiten Weltkrieg konnten diese berühmte – und so schöne – Aussage so intensiv überprüfen, wie es sonst wenigen möglich ist.

Gab es denn zu dieser Zeit in Frankreich auch nur einen einzigen Abiturienten, für den das Studium der Literatur und der Philosophie nicht schwere Arbeit bedeutet hätte und der bei der Lektüre von «Jenseits von Gut und Böse» oder «Also sprach Zarathustra»[1] nicht gefiebert hätte und ganz davon erfüllt gewesen wäre? Die subtile Kunst, die brillante Sprache, das Paradoxon und die Polemik von ungekannter Kraft, die auffallende Klarheit, mit der die Gedanken die Tiefen ausloten und die Gipfel erleuchten, die Gewalt und das schwindelerregende Einsteigen in die Fragestellungen, dies alles mußte Nietzsche zu einem Verführer der Jugend aus gutem Hause machen und von allem, was in jedem von uns danach strebt, daß die Welt endlich in endgültiger Weise durchdacht und verändert werde. Wer konnte unsere Begeisterung besser wecken als Nietzsche? Ich sehe keinen. Zwei schafften es annähernd: Marx und Freud. Aber wer las schon mehr als das *Kommunistische Manifest*, oder den Anfang der *Deutschen Ideologie*, oder allenfalls

einige Passagen vom ersten Band des *Kapitals*? Und was Freud betrifft, so kann man ihn nie lesen, ohne daß sich Gefühle von Angst und Widerstand regen, obwohl er unbestritten faszinierend ist...

Nein, Nietzsche war entschieden der Beste. Und unweigerlich kommt uns der Gedanke an einen anderen Verführer der Jugend, an einen anderen «Kardinalgedanken», an einen ebenso faszinierenden, ebenso kraftvollen Text wie der von Nietzsche... Ja, es wird der Leitgedanke dieses ganzen Artikels sein, daß Nietzsche für uns, die Spätkömmlinge des Zwanzigsten Jahrhunderts, der Meister ist, mit dem gleichen Anspruch wie Sokrates, wie es uns Merleau-Ponty ins Gedächtnis rief – der neue Sokrates – gewiß, aber ebenfalls «Plato vorn, Plato hinten, Traumgestalt in der Mitte», *unser* neuer Plato. Plato hat die Geistesgeschichte von zwanzig Jahrhunderten vorprogrammiert. Welcher philosophischer Richtung wir uns auch anschließen mögen, sie paßt sich immer in die durch Plato eröffneten Perspektiven ein. In der gleichen Weise wollen wir die Perspektive, die Nietzsche aufzeigte, umreißen. Nicht seine Systeme (!) oder seine Theorien (?): es geht darum, in der gleichen Weise deutlich zu machen, in welcher Beziehung Nietzsche einen *Punkt des Nicht-mehr-Zurückkönnens* gesetzt hat und welch weite *Gedankenfelder*, in denen sich nach ihm Verleumder oder Anhänger einfinden, er eröffnet hat: das allein ist entscheidend. Und danach werden wir unsere Aufmerksamkeit nicht nur unseren Gedanken über Nietzsches Forschungen widmen müssen, sondern auch dem, was in uns, Menschen des Jahres 1981, ein Jahrhundert nach der großen Erfahrung von Sils Maria, diesem Denken Widerstand leistet. Wie jeder große Denker war Nietzsche niemals modern oder anti-modern, noch wird er es jemals sein. Er ist – unzeitgemäß.

Der «Nietzsche-Effekt»

Sokrates-Plato und Nietzsche sind beide Verführer der Jugend. Das steht fest. Es ist auch bezeichnend, daß beide außerdem ihren Platz sowohl in der Literatur als in der Philosophie innehaben. Und das gereicht ihnen *auch* zum Nachteil: man braucht nur allgemein bekannte Werke von Altphilologen zu Plato aufzuschlagen, oder solche von Germanisten zu Nietzsche, und schon kommt uns Nietzsches Wort von den «kurzsichtigen Schnecken», auf seine Philologen-Kollegen bezogen, ins Gedächtnis... Plato und Nietzsche sind leicht zu lesen, man «verschlingt» sie wie Romane. Doch allein schon von der Form her wenden sich ihre Werke nicht an Professoren oder Philosophiestudenten. Um es kurz zu sagen: Sie wenden sich an gar niemanden. Hat sich je ein *großer* Denker an Jemanden gerichtet, hat er jemals dialogisiert» (Sokrates, ja)? Nein, ein großer Gedanke ist ein großartiger, anmaßender Monolog. Wir Philosophen! Ich und meinesgleichen. Und letztere treffen sich nicht bei denjenigen, die Philosophie von Berufs wegen betreiben (oder was schlimmer ist, Literatur), sondern bei den *Liebhabern* im weitesten Sinne des Wortes.

Es handelt sich also, so scheint es wenigstens, um «offene» Texte. Es sind aber auch «poetische Texte», das heißt, von einer ursprünglichen Sprache, mit Worten aus Urzeiten, die Morgenröte dessen, der von einem seit jeher bestimmten Pfeil getroffen ist. Die große Macht des Wortes Nietzsches über uns ist darin begründet, daß es ebensoviel Verb als Wort ist, Rhythmus und Glanz – außerdem verleiht der außergewöhnliche Reichtum der Zeichensetzung dem Text das Aussehen einer Partitur – hinreißend, umwerfend, unsere tiefsten Wurzeln neu orientierend... Nietzsche und Plato sprechen zu uns über uns selbst im gleichen Sinne wie Renoir oder Carné, mit einem souveränen Identifikationsvermögen so sehr über uns hinausweisend, daß uns das Aristoteleswort einfällt: «Sie sind es noch nicht einmal wert, ihn zu loben»...

Es gibt noch einen anderen Grund für den verführerischen Einfluß Nietzsches. Er schreibt nämlich in einer Zeit außerordentlich entscheidenden kulturellen Umbruchs. Es war ein Denken für eine neue Ära, eine unbarmherzige Kritik an allem, was vorangegangen war; man denke an den Nachdruck, der auf die Moral und also auf die großen Lebensfragen gelegt wurde, den erhebenden Eindruck, daß mit der eigenen Generation etwas von grundlegender Bedeutung seinen Anfang nimmt. Welcher junge Mensch vibriert nicht angesichts eines solchen Aufbruchs und solcher Akzentsetzungen? Wer unter uns ist so frühzeitig gealtert, daß er darauf nicht ein Echo verspürte? Kann ein Mensch aus gutem Hause den *Gorgias* oder den *Zarathustra* lesen, ohne in sich etwas vom Brodeln dieser Leidenschaft zu spüren? Ebenso wie Plato träumt Nietzsche von einer neuen Welt, von einer neuen Gerechtigkeit. In diesem Sinne richten sich beide an die Jugend,

an diese Jugend, deren schönstes Privileg in «der Kraft, mit der sie in ihrem überfließenden Glauben eine Idee in sich aufnimmt, um daraus eine noch viel größere Idee sprießen zu lassen» (Unzeitgemäße Betrachtungen, § 9), liegt. Da ist sie, die *großartige paideía*, die nicht Wissen vermittelt, sondern Menschen schmiedet. Plato, Nietzsche? Meister, die uns zu unserer eigenen Geburt verhelfen. Gab es je eine andere Erziehung als die der Geburtshilfe?

Desperate Erkenntnis: ein neuer Plato, weil Antisokrates

Heros und Verkünder des Wissens... Zwischen den einzelnen Haftstellen des Nietzscheschen Abenteuers, dieses waghalsigen Abenteuers, denn es ist mit dem höchsten Risiko von Wahnsinn und Tod verbunden, dieses abenteuerlichen Abenteuers, dieser Perspektiven der Zivilisation, in denen Nietzsche das Anbrechen und die Ankündigung der Morgenröte einer neuen Welt sieht, ist da eine Sache, die ohne Zweifel kardinale Bedeutung hat: die Wahrheit als *Problem*.

Als Antipode zu – stricto sensu – Sokrates, und also auch zu Plato (denn *wer* ist der Sokrates Nietzsches?) reintegriert die Gebärde des Nietzscheschen Erkennens das Denken in das, was es auszeichnet, verweist es auf das, was ihm fehlte, und verwirrt seinerseits diese entfesselte Gewalt. Der Wissenstrieb ist das Denken, das letztlich als ein Trieb gegen die Triebe verstanden wird, dieses «Nein» zum sokratischen Dämon, diese widernatürliche Natur. Die westliche Kultur ist aus diesem Erkenntnisfehler der Anfänge hervorgegangen, der das Triebleben verdreht, pervertiert und entmannt hat, zugunsten der Sehnsucht nach Wahrheit, der Wahrheit um der Wahrheit willen, einer Erkenntnis, die auf die ängstlich gehütete Herrschaft des Bewußtseins reduziert ist. So entstand die Nachkommenschaft dessen, der nicht mehr erzeugt als das, was er schreibt, und dessen Ironie uns doch so fatal geworden ist: Moral, Wissenschaft, Karikaturen der Kunst und des Denkens verewigten die sokratische Gleichung: Wissen = Tugend = Glück.

Hat Sokrates sich selbst betrogen? Laßt uns in Narrenfreiheit anerkennen, daß «die Nichtbetrogenen sich irren»... Als erster führt Nietzsche uns zu der Überlegung, daß Gut und Böse nur Stufen der Scheinbarkeit sein könnten (Jens § 34), daß der Irrtum sehr wohl der Nährboden der Erkenntnis sein könnte (V,11 [267]).

Welche Auswege bleiben also dem Erkenntniswillen? Offen gesagt, kein einziger. Von daher sind Wahr und Falsch, Gut und Böse, Tod und Leben keine Gegensätze mehr, es handelt sich nicht mehr um *Umkehrung*, selbst wenn wir den Ausdruck beibehalten, während wir uns auf seine *Konsequenzen* konzentrieren, sondern um eine *Grundverschiebung*. Dem absterbenden Organismus der Sehnsucht nach Wahrheit folgt ein Erkennenwollen, dessen Funktionieren nicht nur in einer Übersetzung der ersteren in die Umgangssprache besteht. Man wird zu einer List greifen müssen: kurzum, wer endlich erkannt hat, daß das *Bewußtsein Hautcharakter* hat, wird eine *Strategie* anwenden müssen.

Wenn das Bewußtsein tatsächlich nur dem «sichtbaren *inneren* Moment» entspricht (XIII,11 [113]), «wenn der Gedanke, der «*bewußt*» wird, nur den kleinsten Teil repräsentiert, sagen wir, den oberflächlichsten, den mittelmäßigsten (FW § 354), dann ist das Heil natürlich nicht in einem lichtvolleren Bewußtsein (!!!) zu suchen. Nietzsches Strategie baut sich auf den *Symptomcharakter* des Bewußtseins auf, er nutzt den *Mechanismus*, den er in diesem mittelmäßigen Instrument wahrnimmt, um seine Fallen zu *entschärfen*. Warum ist das Bewußtsein eigentlich so oberflächlich? Weil es *Angst* hat, ebenso wie der sokratische Geist. Diesem Trieb, der sich bewußt ist, Trieb zu sein, und der Angst davor hat, es zu sein, oder, um es mit einem Wort von Octavio Paz zu sagen, dieser «Rauchsäule, die unsere ängstlichen Arroganzen stützt», wird man bei der Bewältigung ihrer Ängste zu Hilfe kommen müssen. Nicht sie leugnen, denn das zeichnet jeglichen Idealismus («Sich selbst *nicht* kennen ist die Weisheit des Idealisten. Der Idealist: ein Wesen, das Gründe hat, über sich selbst im Dunklen zu bleiben, und das weise genug ist, über diese Gründe im Unklaren zu bleiben» XIII,11 [58]) und seine Unwissenheit auf physiologischem Gebiet aus. Nein, es kommt darauf an, stark genug zu sein, um die furchtbaren Seiten des Lebens ertragen zu können. Mit einem Wort, nicht mehr krank oder dekadent zu sein, sondern Genesender zu werden. In der großen Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* sind beide Hauptlinien der Strategie des Bewußtseins Nietzsches, die Gaya Scienza, in einem Satz vereinigt: Das «Neue Mißtrauen» und die «zweite Unschuld».

Ein neues Mißtrauen oder die Kritik der unreinen Vernunft

Ein erster Hinweis wird uns durch Nietzsches Meditationen über den Sokratismus geliefert: Wäre es nicht richtig, den sokratischen Wahnsinn aus den Angeln zu heben, ihn zu überwinden, zu überschreiten? (Jens § 24).

«Und erst auf diesem nunmehr festen granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zu Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-Wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern als seine Verfeinerung!» (Jens § 24).

Und auf dieser Linie finden wir alle Fragen Nietzsches, die sich auf das beziehen, was man in so geistloser Weise unter den Bezeichnungen «Kunst» und «Wissenschaft» versteht. Da unser 20. Jahrhundert diesbezüglich mit dem Märchen von der Verwandtschaft zwischen Wissenschaft und Kunst aufräumt, wird es zweifelsohne als eine Epoche intensiver philosophischer Meditation über den Inhalt des Phänomens «Kunst» in die Geschichte eingehen. Erklingt nicht seit Rimbaud oder Latréamont, Mallarmé oder dem Surrealismus das Wort des Dichters in gewisser Weise aus einem (relativ) offenen Unterbewußtsein?

Die Hauptsache jedoch in Nietzsches Erforschung von Kunst und Wissenschaft ist, daß die Wahrheit uns ins *Verderben stürzen kann* (während der Irrtum, das Bewußtsein und die Kunst uns gerade vor diesem gewaltigen Risiko bewahren), m.a.W.: man wird letztlich zum *Problem* der Wahrheit vordringen müssen.

Ohne Zweifel hat jeder Philosoph für sich immer wieder nach den *Voraussetzungen* der Wahrheit geforscht, (das ist die Kritik der Erkenntnis) oder nach der Wahrheit an sich anhand der verschiedenen Konzepte über das Sein (das ist die metaphysische Linie). In beiden Fällen, sagt Nietzsche, wurde die Wahrheit noch nicht als *Problem* erkannt. Denn, ob man dem Wesen der Wahrheit oder ihren Voraussetzungen Aufmerksamkeit schenkt (und wäre es auch die Gewißheit, daß es sie nicht gibt), so hält man es doch für selbstverständlich, daß es eine Wahrheit gibt, und vor allem, daß die Wahrheit einen Wert darstellt[2]. Man *glaubt* an den Wert der Wahrheit, anders ausgedrückt, das Nichtgesagte der Metaphysik oder der Kritik der Erkenntnis liegt auf einer moralischen Ebene.

«Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war. Aus einer langen Erfahrung, welche eine solche Wanderung im Verbotenen gab, lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisiert und idealisiert wurde, sehr anders ansehen, als es erwünscht sein mag» (*Ecce homo*, Vorwort § 3).

«Unterhalb» der Philosophie gäbe es moralische Wertungen und «unterhalb» dieser das Leben der Triebe. Von daher verließ Nietzsche das «Wir Philosophen» für das «Wir Philologen» und schließlich das «Wir Psychologen». Die Philologen: die «Wahrheit» wird als *Interpretation* entlarvt. Die Psychologen: die Interpretation wird entlarvt als Intellektualisierung des Lebens, d.h. des Machtstrebens. Aus diesem Grund wird die Psychologie zur fundamentalen «Optik», die «Herrin der Wissenschaften», der «Weg zu den Grundproblemen» (Jens § 23).

Vom Jenseits der Physis zum Diesseits der Psyche, ist dies das Endergebnis?...

«Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen *Psycholog* und nicht vielmehr dessen Gegensatz: «höherer Schwindler», «Idealist»? (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin, § 6).

Die ganze Erkenntnis Nietzsches wird sich um diesen Brennpunkt anordnen. Zeichnen wir ihre wesentlichen Züge nach:

1. Die Frage des *Wer*. *Wer* spricht? Wenn jegliche «Wahrheit» grundsätzlich Wertung bedeutet und diese eine Intellektualisierung des Trieblebens, dann wird jede Aussage erst ihren wirklichen Sinn erhalten, wenn sie zum Sprechenden in Beziehung gebracht wird. Was also bringt diesen oder jenen dazu, dieses oder jenes zu sagen, zu philosophieren? (Seht Euch Plato und ... Epikur an! sagt uns Nietzsche).

2. Nur mit Hilfe einer entschiedenen rücksichtslosen Technik, die – muß das ausdrücklich gesagt werden? – nie frei von Grausamkeit sein wird, ist es möglich, von einer Aussage auf ihren Autor zu schließen. «Zuletzt erwäge man, daß selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, *wider* den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; ... schon in jedem Erkennenwollen ist ein Tropfen Grausamkeit» (Jens § 229).

3. Unzählige Perversionen «in psychologicis» werden dann wieder an die Oberfläche gebracht. Man braucht sich tatsächlich nur der Mühe der philosophischen und psychologischen Kritik zu unterziehen, um zu erkennen, wie naiv es ist zu glauben, daß wir das Wahrhaftige wollen...

4. Diese Arbeit ruft in demjenigen, der sie vornimmt, und noch stärker in denjenigen, die ihre Zeugen sind, ja, sogar bei denjenigen, die sich als ihre Zielscheibe empfinden, starke und überaus intensive *Widerstände* hervor:

«Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewußten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat das «Herz» gegen sich... Gesetzt aber, jemand nimmt gar die Affekte Haß, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muß..., der leidet an einer solchen Richtung seines Urteils wie an einer Seekrankheit...» (Jens § 23).

5. Angesichts der *Gefahr* des Unternehmens riskiert man bei der Zerstörung der eigenen Idole Abscheu, Verzweiflung, ja selbst Wahnsinn und Selbstmord[3]. Beim Austragen dieses Kampfes stellen sich zwei Sorten von Menschen heraus; die Nihilisten, die eine mißmutige und verzweifelte Scharfsichtigkeit beibehalten, und jene Aristokraten des Geistes, die diese Vivisektion des Bewußtseins ertragen können, ohne daran zugrunde zu gehen – denn die Kraft eines Geistes wird gerade an dem Maß an Wahrheit, das er *aushalten* kann, gemessen –, für die die Scharfsichtigkeit erst etwas Halbes ist, sogar nur eine Karikatur der eigentlichen kritischen Bemühungen des «Philosophen der Zukunft». Wäre die Scharfsichtigkeit nicht immer auf der Seite des Grolls und des Unvermögens, um noch einmal Sokrates zu zitieren? Die Scharfsichtigkeit, ein anderer Ausdruck für Nihilismus, für den «Schauder, den die Entdeckung der Falschheit erzeugt», eine «Phase des Abscheus selbst gegenüber dem *Nein*» (XIII,11 [327]).

6. Das *wirkliche* Denken entdeckt «den *Helden* und ebenfalls den *Narren*, der in unserer Leidenschaft der Erkenntnis steckt» (FW § 107). Für sie impliziert die Tatsache, daß ein Gedanke «falsch» oder ein Trieb «schlecht» sei, *nicht*, daß man sie verwerfen müsse. Es gibt kein Leben ohne Wiederaufnahme dessen, was uns die Moral als «schlecht» zu betrachten lehrt, ohne mitschuldiges Wiederfinden der Bedürfnisse jenseits der Kritik.

«Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft... sie sind verschiedene Formen der Lüge: mit ihrer Hilfe *glaubt* man an das Leben... alle Arten von Geschicklichkeiten im letztlichen Selbstbetrug, alle möglichen Arten der Verführung zum Leben» (XIII,11 [415]). Nicht mehr der Plebejer Sokrates, sondern diejenigen, die er beneidete, diese Aristokraten; diese «Griechen waren oberflächlich ... aus Tiefe» (FW, Vorrede, § 4).

7. Das bewußte Denken ist von Zeit zu Zeit mit Fallen gespickt: es funktioniert durch die notwendige Illusion (das Ich, die Ursache, die Seele usw.), durch Vereinfachung, Schematisierung, Interpretation. Lange vor Benveniste lenkt Nietzsche die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß die gedanklichen Kategorien unbewußt den grammatikalischen Funktionen eines vorgegebenen Sprachbereichs unterliegen (Jens § 20). Die Fiktionen der Logik sind sicher notwendig, man kann ohne sie nicht leben und denken, dadurch setzen sie sogar Zeichen, sie sind Symptome einer Wirklichkeit, die sie meistens verschleiern: Wir sind *nicht* die Herren des Lebens und der Natur. Der Mensch muß wieder in die Natur zurückübersetzt werden (Jens § 230) und fortan taub sein gegen die Lockrufe der alten metaphysischen Vogelfänger, welche ihm allzu lange zugeflötet haben: «Du bist mehr! Du bist höher! Du bist anderer Herkunft!» (Jens § 230). Das ist deine Aufgabe, das ist der neu zu gestaltende Mensch (Jens § 62).

8. Das Bewußtsein ist letztlich ein «Teil der Oberfläche und Haut, welche, wie jede Haut, etwas verrät, aber noch mehr *verbirgt*» (Jens § 32). Indem sich das Bewußtsein mit Philosophie spickt, verbirgt es in der Tat, daß es – unter dem Deckmantel einer kalten Objektivität – als *nachträgliche* Rechtfertigung seiner Vorurteile funktioniert, selbst ohne, so Nietzsche, die Wahrhaftigkeit des Mystikers, der wenigstens noch von seiner «Inspiration» spricht»...

9. Das Grundgesetz der Erkenntnis Nietzsches ist die endgültige Konsequenz des Mißtrauens gegen das bewußte Denken. Wenn tatsächlich die Verwendung der Genealogie einer «Wahrheit» dazu führen kann, den «Glauben» an diese «Wahrheit» aufzulösen, so zwingt jedoch nichts dazu, diese illusionistische Wahrheit zu verwerfen: wichtig ist nur zu wissen, ob sie lebenerhaltend oder lebenfördernd sein kann (vgl. z. B. Jens § 4). Wir sind weit entfernt von der positivistischen «Klarsichtigkeit»! Anderer-

seits ist der Kritiker *selbst* immer durch seine eigenen Triebe bewegt, d. h., das *positive* Wissen, das er hervorbringt, kann nicht die dogmatische Qualität einer «Wahrheit» haben. Nietzsche spricht dann von diesen «einfachen Gedanken einer *Möglichkeit*», die doch fähig sind, «uns umzuwerfen und uns zu verändern». Auf das kritische Mißtrauen folgt der positive Verdacht, die Suggestion, die Aufforderung: das «*gefährliche Vielleicht*» (Jens § 2).

Die zweite Unschuld

Die zweite Richtung der Strategie Nietzsches ist der Gesang, der auf die Kritik antwortet, das Positive auf das Negative, die zweite Unschuld. «Zweite» in doppeltem Sinn, da sie nicht nur die auf immer verlorene Unschuld ist, sondern auch, weil sie nur *nach* der Kritik entstehen kann (Jenseits von *Gut* und *Böse* als *Negativum* des Zarathustra.)

Da die Kritik über sich selbst hinausgeht, da die Sehnsucht letztlich über ihre Ängste hinwegführen kann, kann eine Unschuld wiedererlangt werden. Nietzsche kann die Unschuld nicht zum Thema einer Rede – die immer auf das Bewußtsein zurückzuführen ist – machen, sondern er kündigt sie mit den Worten eines Gedichtes wieder an: *Zarathustra* wird eine der Schlüsselstellen dieser Ankündigung sein. Diese originelle Aussage, die das Gedicht darstellt, ist unschuldig, nicht das Zeichen eines Sturzes, sondern grundsätzlicher Verantwortungslosigkeit, die das Bewußtsein ausschaltet und das Ich nicht kennt, sondern das Offenkundige. Zarathustra ist Dichter, weil er unschuldig ist: er *weiß* in Wirklichkeit nicht, was er tut. Und diese vorhandene Unschuld ist das Unterpfand des Unverhofften der Zukunft.

Die große Unschuld im Sinne Nietzsches ist jedoch mehr als nur ein Gedicht, was es für *Zarathustra* gewesen sein mag. Es beinhaltet nur ein einziges Wort, dasjenige, das vermutlich am schwersten auszusprechen ist: *Ja*. Dieses Ja, diese Liebe zum Schicksal, das letztlich nicht nur mit den gefährlichsten Aspekten versöhnt ist, den schrecklichsten der Existenz, es jedoch mit genügend Kraft und Aufrichtigkeit ist, um sich als Ja zu erweisen, indem es «noch einmal» das große Ja der ewigen Wiederkehr sagt, das große Ja gegenüber dem «Gedanken des Abgrundes».

Wie man sieht, befinden wir uns nicht mehr in der Welt der Psychologie, sondern in einer Welt einer weit unfaßbareren Erkenntnis, die nur mit derjenigen der großen Mystiker verwandt sein kann. Mystik nicht als Flucht verstanden... sondern das, was Nietzsche die *große*, die zweite Mystik genannt haben könnte.

«Sind nicht alle Worte für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte? Sing, sprich nicht mehr» (Z., Ende des 3. Teils).

Philosophen des gefährlichen Vielleicht: Nietzsche als Kritiker unserer Gegenwart

Wenn wir Nietzsches Denken als ein erstes großes Denken des Unbewußten qualifizieren konnten, so verdanken wir den gewaltigen Ausbruch des Unbewußten – und des Mißtrauens gegenüber dem Bewußten – nicht weniger Freud, und, in geringerem Maße, Marx. Im Unterschied jedoch zu diesen beiden Eckpfeilern unserer Kulturepoche ist Nietzsche in der Analyse der neuen Bedingungen, die fortan unserem Bewußten gestellt werden müssen, sehr weit vorgedrungen. Wir fassen diese Bedingungen unter dem paradoxen Ausdruck der *Aufhebung der Selbstbeherrschung* zusammen. Und entgegen unseren Erwartungen wächst aus dieser Aufhebung der Selbstbeherrschung vielleicht das, in dem Nietzsche uns weit voraus ist, was selbst unsere jüngste Gegenwart noch nicht erreicht hat.

Nimmt man das Leben tatsächlich als «Perspektive» ernst, so folgt daraus sofort die Wiedereinsetzung des Menschen und der *Erkenntnis* in die Natur: ein denkendes Schilfrohr, ja, aber ein Schilfrohr, das hieraus nicht den Anspruch auf einen universalen Überblick erheben könnte, das alle Dinge, die es umgeben, seinen eigenen Zwecken anpaßt, sie korrigiert, vereinfacht, um daraus «Wahrheiten» zu machen (!), seine *unwiderruflichen* Illusionen.

Diese Erniedrigung des Bewußten geht sehr weit. *Sogar für Nietzsche selbst* kann tatsächlich nicht die Rede davon sein, daß eine «Scharfsichtigkeit» erreicht werden könne, die sogleich zu einer revolutionären Rede oder einer Befreiungsbewegung führen könnte. Nietzsche hat die Listen des Irrtums *und* die Listen des Mißtrauens gegen den Irrtum in Rechnung gestellt (in diesem Sinne kritisiert er zum Beispiel die Theismen *und* die Atheismen). Alles ist also unbestimmt? Aber nein, das ist es gerade! Indem er sich auf den Standpunkt des Psychologen stellt und noch hinter diesen ausgreifend auf den des Physiolo-

gen, verweist uns Nietzsche – und hierin wird seine Nähe zu Freud deutlich – an ein anderes Kriterium als die Wahrheit, nämlich an das Leben als aufsteigende oder absinkende Kraft. Und Nietzsche beharrt auf der unerläßlichen Anwesenheit von Gewalt, Verlust, Zerstörung und Tod in diesem Leben – worin er wiederum Freud nahesteht und was ein weiterer Stachel im Fleisch der Gegenwart ist. Denn wir sind weit entfernt vom *Make love, not war*!

An diesem Eichmaß müssen die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden (FW § 269), und angesichts dieser Verbrechen gegen das Leben, dieser *widernatürlichen* Wahrheiten, dieses Vampirismus, den die Moral begründet hat, dieses «Fluchs über der Realität» (Ecce homo, Vorrede § 2) – und seltsamerweise hat die christliche Moral die Sexualität, die Aggressivität usw. beschmutzt – erhält dieser «furchtbare» Gedanke Nietzsches (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin § 1) den Aspekt von «Dynamit».

Es ist wohlverstanden nicht mehr möglich, die Gesellschaft in banaler Weise anzuprangern, sei sie nun bürgerlich oder eine Konsumgesellschaft: wir werden an eine Instanz zurückverwiesen, die nicht auf die Gesellschaft zurückzuführen ist, an ein unbewußtes Denken, an einen geistigen Mechanismus, der uns leitet, uns denkt, uns bestimmt (so wie ehemals die Vorsehung), und nach Nietzsches Meinung steht das unendlich mehr im Widerspruch zu unserem Narzißmus als ein Gott, der in unserer Vorstellung die anthropomorphe Gestalt einer Person erhält. An dieser Stelle kann man ermessen, in welchem Maße sich Nietzsche einer politischen Einordnung entzieht (alle Politik war für ihn zunächst nur eine *Flucht* vor unseren eigenen Abgründen), und ebenso einer anthropologischen – im Unterschied zum «ersten» wie zum «*zweiten*» Heidegger – (beide Wertungen gehen häufig Hand in Hand, oder kennen Sie einen «linken» Heideggerianer?). Nietzsche konstruiert tatsächlich keine neue Ganzheit: sein Werk ist weniger Antwort als Fragestellung. Worauf er hinweist – der Übermensch, der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr – sind ebensoviele Metaphern, die nicht in eine durchkonstruierte Theorie aufgenommen werden können oder in einen neuen Glaubensartikel, der vor der Häresie eines wirklich nachdenkenden Denkens bewahren soll, während man heute, nach den schillernden Erfolgen der menschlichen Wissenschaft, eine Übereinkunft «jenseits der Kritik» zu finden versucht, ein Prinzip, das als Universalschlüssel dienen könnte, weit von jeglicher pluralistischer Forschung entfernt: man erwartete Freud, und es war Girard... Vergessen wir nicht, nach Ansicht Nietzsches ist es nicht der Zweifel, «die Gewißheit ist das, was wahnsinnig macht» (Ecce homo, Weshalb ich so klug bin § 4).

Die Stärke von Nietzsches Denken liegt darin, daß er nie *Recht* haben wollte gegenüber seinem Gegner. Sokrates, Plato und das Christentum faszinierten ihn bis an sein Lebensende. Die Illusionen sind in sich selbst *ohne* Umrisse.

«Es ist unmöglich *außerhalb der Moral zu leben*: aber für einen *Mann der Erkenntnis* ist die Moral *unmöglich*» (IV, 7 (154)). Dieser Widerspruch läßt erkennen, welche Abgründe sich dem Bewußtsein, das an das Unbewußte verwiesen wird, auftun. Drückt sich in ihm nicht das grundlegende Dilemma unserer Kultur aus?

«Um handeln zu können, mußt Du an Irrtümer glauben; und Du wirst nach diesen Irrtümern handeln, selbst wenn Du sie als solche erkannt haben wirst» (V11 [154]).

Ein neuer Sokrates, ein neuer Plato, so glauben wir den Stellenwert Nietzsches am anderen Ende der westlichen Geschichte bestimmen zu können. Und wenn Sokrates oder Plato für uns noch die ersten – entscheidenden – Schritte von allem, was in unserer Kultur zählt, bedeuten, dann ist es viel.

«Wir, die Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir, Frühgeburten vor einer noch unbewiesenen Zukunft...» (FW § 382).

[1] Die Texte Nietzsches werden mit den Anfangsbuchstaben des deutschen Titels zitiert. Die nichtveröffentlichten Schriften werden in der Übersetzung der Ausgabe Colli Montinari (NRF) (Bd. H, Fragment) zitiert.

[2] Das hat hier nichts zu tun mit einer «Philosophie der Werte» als bürgerliche Überreste eines blutleeren Kantianismus zum Gebrauch der «Jugend» der Oberstufe.

[3] Es ist bezeichnend, in welchem Maße die Verhütung dieses Risikos und die Leugnung dieses Problems dazu führen, die «Selbstbetrachtung» und die «Nabelschau», je nach politischer Couleur verbunden mit (wissenschaftlichem) Objektivismus oder Gesellschaftskritik (und politischer Streitbarkeit), zu verwerfen.

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

YVES LE GAL

1942 geboren. Dominikaner, Professor für Philosophiegeschichte. Autor einer Anzahl von Artikeln und einer Dissertation: «Question(s) á la théologie chrétienne» (Cerf, Paris 1975), die der Plausibilität des religiösen Universums – und insbesondere des Christentums – auf der Grundlage der zeitgenössischen Philosophie und der Humanwissenschaften gewidmet ist. Lehrt am Institut Catholique in Paris und an der Dominikanerhochschule Le Saulchoir. Liebt Rindskoteletts und große Burgunderweine. Anschrift: Couvent Saint-Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Giorgio Penzo

Der Einfluß Nietzsches in Literatur und Philosophie bis zu Heideggers Nietzscheinterpretation

I.

In betrübten Briefen an seine Freunde beklagt sich Nietzsche darüber, daß er von den Deutschen nicht gelesen werde. Leider ist dies wahr. Wenn man einmal absieht von der kurzfristigen Bekanntheit, die seine Schrift «Die Geburt der Tragödie» nach ihrer Veröffentlichung erlangte, ist Nietzsche in Deutschland sozusagen völlig unbekannt. Andererseits bereitete ihm diese vorübergehende Bekanntheit tiefen Schmerz angesichts der Tatsache, daß er daraufhin von bekannten Philologen, die der akademischen Tradition verbunden waren[1], hart kritisiert und angegriffen wurde.

Das ändert sich nicht bis zu jenem tragischen Jahr 1889, als Nietzsche sich in das Mysterium seiner geistigen Umnachtung einschließt. Erst seit 1890 erlebt man dann eine unerwartete Blütezeit für Texte über Nietzsche. Seine Bekanntheit breitet sich nun immer mehr aus, bis sie in wenigen Jahren einen solchen Grad erreicht, daß man nun von einem wahren «Phänomen Nietzsche» sprechen kann. Die tragische Geschichte seiner geistigen Umnachtung trägt dazu bei, Nietzsches Gestalt und sein Werk zu verklären, indem sie beide mit einem mythischen Nimbus umgibt.

Die ersten anerkennenden Aussagen über Nietzsche als Philosoph und Dichter finden sich im Jahre 1890 bei dem Dänen G. Brandes und dem Schweden O. Hansson[2]. Überdies hält Brandes schon 1899 an der Universität Kopenhagen Vorlesungen über Nietzsche. Beide, Brandes und Hansson, betrachten Nietzsche nicht nur als einen Dichter, sondern auch als einen Philosophen, wobei sie die ethische Dimension seines Werkes unterstreichen, welche von Brandes als aristokratischer Radikalismus gewertet wird.

Die sehr zahlreichen Studien über Nietzsche, die nun folgen, nehmen dieselben Interpretationslinien auf, so daß Nietzsche im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts zumeist mit ethischen und kulturphilosophischen Kategorien gelesen und gedeutet wird. Das bekannteste Werk Nietzsches ist «Also sprach Zarathustra». Ja, Nietzsche und Zarathustra werden sogar zu einer und derselben Person verschmolzen. Zarathustra wird gesehen als Zerstörer der bürgerlichen Moral und als Herold der zahlreichen Werte, die nur vom Menschen selbst geschaffen werden.

Zu eben dieser Zeit aber mußte diese kulturelle Mode nicht nur Literaturwissenschaftler, sondern vor allem auch Philosophen und Theologen auf den Plan rufen, die besorgt waren über die tiefgreifende Kritik Nietzsches an der christlichen Kultur des Abendlandes. Man darf überdies nicht vergessen, daß es gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts jene Schwärmerei für die Wissenschaft gibt, die nur die mythischen Aspekte in den Theorien Darwins kennt. Dieser Zauber, den der Positivismus ausübt, ist nicht frei von ideologischen Schlagseiten, wodurch es den Anhängern der Rassenlehre leicht gemacht werden sollte, etliche

Aussprüche aus «Also sprach Zarathustra« unter eben diesem Blickwinkel zu lesen und zu deuten.

Leider wirkte dieser gefährliche Optimismus daran mit, der sogenannten «Nietzsche-Mode» den Boden zu bereiten, wie man sie insbesondere in den Romanen des letzten Jahrzehnts jenes Jahrhunderts beobachten kann, in denen der Übermensch und Nietzsche sich in einem mythischen Klima miteinander verschmolzen finden. In diesen ersten Auslegungen wird der Übermensch nicht nur mit den typischen Merkmalen eines brutalen Egoismus gezeichnet, sondern auch mit entgegengesetzten Tönen, denen eine übertriebene Sentimentalität eigen ist. In diesem Zusammenhang kann man sich erinnern an die Romane «Phrasen» (1887) und «Adam Mensch» (1888) von H. Conradi, «Osterinsel» (1895) von A. Wilbrandt, «Über allen Gipfeln» (1895) von P. Heyse und «In purpurner Finsternis» (1895) von M.G. Conrad.

Diese literarische Mode mußte aber auch kritische Einwände hervorrufen. Vor allem P. Ernst[3] äußerte seinen Kummer darüber, daß Nietzsche zu einem Gegenstand der Mode geworden sei, bei der ungezügelte Rhetorik vorherrsche. Und L. Berg[4] macht darauf aufmerksam, daß die Geschichte der Interpretationen des Übermenschen zu schreiben gleichbedeutend damit sei, die Geschichte des Wahnsinns in allen seinen verschiedenen Äußerungen zu schreiben.

Diesen mehr typisch literaturwissenschaftlichen Kritiken gesellen sich dann auch die philosophischen Kritiken hinzu. Man äußert die Sorge, daß der Nietzschekult ein echtes Verständnis Nietzsches trübe. Eine solche Unterscheidung zwischen Nietzschekult und echtem Verständnis Nietzsches stellt sich dar in der These, die noch vor Berg von K. Eisner und J. Kaftan vertreten wird. Eisner und Kaftan haben nicht die Absicht, Nietzsches Auffassung von Ethik zu kritisieren, sondern wollen sich Rechenschaft geben über jenes kulturelle Phänomen, das sich auch als mit einer religiösen Kehrseite verbunden darstellt[5].

Kaftan spricht geradezu von einer wirklichen Gemeinde im eigentlichen Sinne dieses Wortes, einer Gemeinde mit vielen Anhängern, die den Namen Zarathustras trägt und die Schrift «Also sprach Zarathustra» als heiligen Text betrachtet, welcher den Platz des Evangeliums einnehmen müsse. Im tiefsten Grunde fällen diese Studien ein positives Urteil über Nietzsche. Genauso positiv ist auch die Studie von A. Riehl, der innerhalb der Thematik Nietzsches nicht das Moment der Ethik, sondern das der Kultur unterstreicht[6].

Dagegen aber gibt es auch Kritiken, die sich nicht nur auf den Nietzschekult beschränken, sondern sich auch mit den thematischen Aussagen von Nietzsche selbst auseinandersetzen: So die Studien von W. Weigand, der Nietzsche besonders unter psychologischem Aspekt betrachtet; sodann die Arbeiten von L. Stein, der die klinische Dimension im Denken Nietzsches ins Licht rückt[7]. Zu einem negativen Ergebnis kommt im Grunde genommen auch die Untersuchung des Theologen O. Ritschl, der die Gedanken Nietzsches aus protestantischem Blickwinkel kritisiert[8]. Äußerst streng ist das Urteil eines Denkers von solch hoher Autorität wie E. v. Hartmann, was besonders schwer wiegt angesichts der Tatsache, daß seine Kritik sich nicht bloß auf Nietzsches Lehre, sondern auch auf seine Persönlichkeit bezieht[9].

II.

Wie man sieht, wird Nietzsche in diesem ersten Jahrzehnt (1890–1900) im Bereich der Literaturwissenschaft und der Philosophie und Theologie zumeist unter ethischen und kulturellen Aspekten gelesen. Andererseits aber wird dann im Zusammenhang mit der kulturellen Situation auch die Beziehung zwischen Nietzsche und Darwin ins Licht gerückt und auch – wenn auch nur in geringerem Maße, die damit verbundene politische Dimension.

Ich möchte noch festhalten, daß im Rahmen dieser kulturellen kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise auch immer etliche Studien zu finden sind, in denen versucht wird, die innere Beziehung zwischen der Entwicklung der Problematik Nietzsches und seiner Geisteskrankheit ins Licht zu rücken[10]. Dieses Problem wird dann einige Jahrzehnte später mit einer durch den größeren zeitlichen Abstand bedingten größeren Ruhe und vor allem mit größerer Kompetenz wieder aufgegriffen von Karl Jaspers.

Es ist wohl kaum nötig, zu vermerken, daß das letzte Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts eng mit dem Namen Nietzsches verknüpft ist. Als er im Jahre 1900 verschied, war seine Popularität auf allen Gebieten der Kultur so gefestigt, daß man sich seinem Zauber nicht mehr entziehen konnte. Dennoch war seine Persönlichkeit als Denker noch nicht klar definiert. Wenn man

auch schon anerkannte, daß er ein Genie sei, so fehlten doch noch jene grundlegenden Studien, die in der Lage waren, Nietzsche einen Platz unter den großen Denkern unseres Jahrhunderts zu sichern. Ich denke hier an die Arbeiten von F. Bertram, von A. Bäumler, von K. Jaspers und vor allem von M. Heidegger.

Selbstverständlich gab es neben diesen epochemachenden grundlegenden Werken eine blühende Fülle von Arbeiten auf hohem kulturellen Niveau, die das Feld der Problematik rund um Nietzsche immer tiefer aufgruben, sei es nun im Bereich des Literarischen oder im Bereich seiner Bedeutung als Denker. Leider aber wiederholt sich auch in diesen ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts jenes äußerst negative Phänomen des Nietzschekultes, der zu dieser Zeit mehr und mehr einen in stets zunehmendem Maße doppeldeutig werdenden politischen Stellenwert gewinnt.

Es läßt sich ohne Schwierigkeit feststellen, daß sich auf dem Gebiet der Literatur nicht nur die Bewegungen des Naturalismus und des Impressionismus, welche das 19. Jahrhundert beschließen, von der bei Nietzsche vorgefundenen Thematik nähren, sondern vor allem auch die Bewegungen der ersten Jahrzehnte des neuen Jahrhunderts. Das heißt: Der Symbolismus, die Neuromantik, der Neoklassizismus und besonders der Expressionismus kreisen um die reiche Thematik des Werkes von Nietzsche. Im Unterschied zu den literarischen Strömungen des vorausgehenden Jahrhunderts betonen diese neuen Bewegungen nicht so sehr eine äußere Beziehung zur Natur oder zur Gesellschaft als vielmehr eine innere Beziehung zum Menschen. Nicht von ungefähr blüht neben der literarischen Form des Romans nun auch die Form der Lyrik auf.

Von den zahlreichen Schriftstellern, die sich von Nietzsche inspirieren lassen, können wir hier nur einige wenige erwähnen, die in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts zu den repräsentativsten gehören. Einige Autoren wie C. Spitteler, R. Dehnmel, H. v. Hofmannsthal und S. George stellen von den verschiedenen Aspekten der Nietzscheschen Thematik vor allem das Moment eines ethischen Titanentums in den Vordergrund, mit dem oft eine zwielichtige Vorliebe für das Dekadente verbunden ist. So läßt Spitteler die heroische Spannung des Geistes wieder aufleben, und Dehmel kann sich den Dichter des Lebens nennen lassen. Das mythisch-heroische Moment wird aber noch stärker ins Licht gerückt durch die Lyrik Georges und seiner Schüler im «George-Kreis», die dem Nietzschekult neues Leben verleihen, und zwar in einer noch gefährlicheren Form als beim Nietzschekult des vergangenen Jahrhunderts.

Andere wie S. Zweig, R.M. Rilke und H. Hesse ziehen es vor, die Thematik Nietzsches in einem Klima empfindsamerer Innerlichkeit Gestalt annehmen zu lassen. Diese neue Innerlichkeit wird dann bei anderen Autoren wie den Brüdern Heinrich und Thomas Mann und bei Gottfried Benn noch geläutert in einer vor allem ästhetischen Dimension. Von ihnen allen ist Thomas Mann am meisten Nietzscheaner, und zwar nicht nur in seinem «Doktor Faustus», sondern auch in all seinen anderen Werken. Er sieht in Nietzsche die Bestätigung für seinen Nihilismus und für seine ästhetische Lebensauffassung, während ihm Themen wie der Übermensch, die ewige Wiederkehr und der Wille zur Macht fremd bleiben. Wenn man auch anerkennen muß, daß das «Artistenevangelium» Nietzsches das grundlegende Thema der Schriften von Thomas Mann ist, so muß man doch auch erkennen, daß er diese Kunst zugleich aus einem inneren Abstand und mit kritischem Bewußtsein betrachtet.

R. Musil und A. Döblin schließlich unterstreichen mehr das philosophische als das ästhetische Moment. Wie Thomas Manns «Doktor Faustus» ist auch Musils «Der Mann ohne Eigenschaften» aus reinstem Nietzscheschen Geist. Die grundlegende Thematik dieses Romans ist vorgegeben aus Nietzsches Begriff der Möglichkeit, das heißt einer unaufhörlich fortschreitenden Selbstaufhebung, die dann in philosophischen Kategorien von Heidegger thematisiert werden sollte.

Was Döblin betrifft, so ist die Problemeinheit aller seiner Romane – eingeschlossen der bekannteste, «Berlin Alexanderplatz» – mit dem Gedanken Nietzsches vom *amor fati* gegeben. Dank ihren von Nietzsche inspirierten Romanen und ihren ästhetischen Schriften über Nietzsche tragen diese und andere Autoren dazu bei, daß die komplexe Persönlichkeit Nietzsches, die sich auch im Bereich der Philosophie immer stärker behauptet, wissenschaftlich immer mehr gewürdigt wird.

Die philosophischen Strömungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts kommen nicht daran vorbei, anzuerkennen, daß sie auf Nietzsche zurückgreifen. Diese Strömungen werden zumeist noch mit anderen großen Denkern in

Verbindung gebracht, besonders auch mit Schopenhauer, der wohl allzu schnell von Nietzsches Popularität in den Schatten gestellt wurde. Dies kann man übrigens auch schon in der kulturellen Prägung von Thomas Mann beobachten, bei dem die Problematik Nietzsches immer mehr an die Stelle derjenigen von Schopenhauer tritt. Diese innige Beziehung wird besonders von H. Vaihinger unterstrichen, der die thematische Einheit im Werke Nietzsches in zwei untereinander verknüpften Thesen erblickt[11]. Einerseits nämlich stellt die Lehre Nietzsches sich als ein umgekehrter Schopenhauerianismus dar, andererseits gerät dann diese Umkehrung unter den Einfluß des Darwinismus.

Die Einheit der Thematik Nietzsches wird auch betont von R. Richter[12]. Seines Erachtens hat Nietzsche sich, nachdem er zunächst eine Neigung zu einem gewissen pessimistischen und akritischen Voluntarismus gezeigt hatte, zunächst einer Form von nicht ganz kritischem evolutionistischen Intellektualismus genähert, um sich dann schließlich einem kritischen evolutionistischen Voluntarismus zuzuwenden.

Denker wie A. Drews, G. Simmel und E. Brock rücken die Einheit des denkerischen Ansatzes Nietzsches auf dem Hintergrund einer kulturgeschichtlichen Problematik ins Licht[13]. L. Klages wiederum zieht es vor, den Kern der Thematik Nietzsches aus einer inneren Dialektik zu erklären, die er in einen psychologischen Gesamtzusammenhang einordnet[14]. Diese Dialektik besteht genauer betrachtet in einem tiefgreifenden Gegensatz zwischen zwei zueinander in Spannung stehenden Kräften, die einander unablässig herausfordern: nämlich einer orgiastischen Kraft, die ihre personale Verkörperung findet in Dionysos, und in einer pfäffischen Kraft, die in Jahwe personifiziert ist. Die einzig mögliche Art und Weise, diesen Gegensatz zu überwinden, wäre gegeben mit dem Akt der Bewußtwerdung des Zweifels – verstanden nicht im gnoseologischen, sondern im psychologischen Sinne –, was darauf hinausliefe, das Leben zu verfälschen.

Das Studium von Klages hilft zu einer Erweiterung des Horizontes, um so Nietzsche nicht mehr nur in einer ethisch-kulturgeschichtlichen Ebene, sondern auch in einer anthropologischen Ebene lesen und verstehen zu können. Auf diese Weise trägt die Fragestellung nach dem grundlegenden Problem, welches bei diesen Autoren die Ebene des Bewußtseins und auch des Unterbewußten erreicht, mit dazu bei, Nietzsche auf die volle Höhe eines Denkers zu bringen, der unter die größten Denker der westlichen Welt eingereiht werden kann.

III.

Genau in dieser Ebene lassen sich Heidegger und vor ihm schon Bertram und Bäumler einordnen[15]. Mit der Interpretation Nietzsches durch diese beiden letzteren werden auch die kulturellen Voraussetzungen geschaffen für eine politische Interpretation Nietzsches, wozu sich außer «Also sprach Zarathustra» das posthume Werk anbietet, und hier besonders «Der Wille zur Macht». Nach dieser Interpretation ist die Gestalt des Dionysos nicht nur als der Gott der Kunst, sondern auch als der Gott des Krieges zu betrachten. Nicht von ungefähr bietet Bäumlers Interpretation sich in ihren beiden Teilen mit einem nicht eindeutigen Gesicht dar: Im ersten Teil unterstreicht er, daß Nietzsche echter Philosoph ist, im zweiten Teil rückt er den politischen Aspekt Nietzsches in den Vordergrund. Dieser zweite Teil aber überdeckt dann den ersten Teil völlig. Bertram spricht von einem heroischen Aktivismus, dessen Ideal im griechischen Wettkampf zu suchen ist, wie er für die griechische Tragödie typisch ist.

Man darf nicht vergessen, daß Heidegger, obwohl er das Werk Bäumlers lobt, dennoch Vorbehalte äußert, welche seine eigene politische Interpretation betreffen. Heidegger ist der Ansicht, daß die Ablehnung des Gedankens der ewigen Wiederkehr durch Bäumler ihren Grund darin habe, daß es diesem nicht gelinge, die Lehre vom Willen zur Macht im metaphysischen Sinne zu verstehen, sondern nur im politischen Sinne. Ohne Zweifel ist in Bäumlers Interpretation eine romantische Auffassung wirksam, die sich auf die Ursprünge der germanischen Kultur beruft. Und unter diesem Aspekt findet dann auch der Vorwurf, den man Bäumler viele Male gemacht hat, daß er nämlich einer nationalsozialistischen Interpretation Nietzsches den Weg geebnet habe, seine Rechtfertigung. Und zwar nicht aufgrund dessen, daß Bäumler an die niedrigsten Instinkte des Menschen appelliert habe, sondern vielmehr aufgrund der Tatsache, daß er das aristokratische Moment des deutschen Volkes und der deutschen Kultur so stark betont hat. Tatsächlich bilden das Thema der Rückkehr zu den

Ursprüngen und das Thema der Betonung der deutschen Kultur gegenüber der lateinischen in gewisser Weise die Grundlage für die Rechtfertigung der These von der rassischen Überlegenheit.

Dennoch: Wenn man sich hier schon auf diesen Weg begeben will, so ist die Interpretation Bäumlers nicht so bestimmend wie die von Bertram, die aus dem Jahre 1918 stammt. Diese Interpretation wäre also die typische, wenn man das aristokratische Moment der deutschen Kultur verstehen will, deren maßgebliche Vertreter Meister Eckhart, Martin Luther und Nietzsche sind. Und dann könnte der Kampf, den Nietzsche gegen die abendländische christliche Metaphysik führt, interpretiert werden als Kampf für die Behauptung der Autonomie des germanischen Geistes gegenüber dem lateinischen Geist.

Erst mit Heidegger werden die heroisch-politischen Interpretationen der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts, die die philosophischen Züge im Werke Nietzsches überdeckt hatten, wieder auf ihre wahren Dimensionen zurückgeschnitten[16]. Das heißt, daß es Nietzsche erst seit 1935 gelingt, sich den Historikern der Philosophie als ein echter Denker darzustellen. An die Stelle der Gestalt Nietzsches als des Übermenschen, der nach einem egoistischen Schema interpretiert wird, an die Stelle seiner Gestalt als des Begründers neuer Werte tritt nun die Gestalt des Nietzsche, der von einem Denken spricht, das offen sein soll für einen neuen Horizont von Transzendenz.

Es liegt nahe, daß die Reflexionen Heideggers über den Willen zur Macht und über den Übermenschen, in denen er nicht von Gott, sondern von einer unbestimmten Öffnung auf das Sein hin spricht, auf doppelsinnige Weise gelesen werden konnten. Und genau so doppelsinnig konnte die Rede Heideggers auch dort verstanden werden, wo er sich immer wieder auf Hölderlin bezieht, welcher der Dichter war, den das nationalsozialistische Deutschland besonders liebte[17].

Übrigens ist bekannt, daß Heidegger den Nationalsozialismus bejahte und daß sich ein offenes Bekenntnis zur Thematik Nietzsches in seiner Schrift aus dem Jahre 1933 «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» findet, welche ursprünglich die Inauguralrede Heideggers anläßlich seiner Einführung als Rektor der Universität Freiburg im Breisgau darstellte. Dennoch ist auch bekannt, daß er bald darauf dieses politische Abenteuer aufgab und daß seine Art, über das Sein zu philosophieren, einen weiten Abstand von politischen Horizonten jeder Art bekundet.

Als den tiefsten Kern von Nietzsches Denken begriff Heidegger das Problem des Nihilismus. Im Hinblick auf diese Problematik bemerkt er übrigens, daß Nietzsche, auch wenn er den Nihilismus als Wesensmerkmal des abendländischen christlichen Denkens versteht, im Grunde genommen aber doch nicht so weit gelangt, daß er das Wesen des Nichts denken würde. Mit anderen Worten: Es gelingt Nietzsche nicht, das für die abendländische Metaphysik typische «vorstellende Denken» durch ein «Wesensdenken» zu überwinden. Auf diese Weise bleibt er immer noch im Bannkreis der metaphysischen Vorstellung, auch wenn er das Sein nicht mehr in der platonisch-christlichen Dimension begreift, sondern innerhalb eines Horizontes entgegengesetzter Werte. Das heißt: Im Grunde wird das Sein immer noch in ontischem Sinne verstanden, auch wenn es nun als höchstes Seiendes gesehen wird.

Es ist bekannt, daß auch Jaspers[18] Nietzsche unter dem Gesichtspunkt des Seins gelesen hat, wenn auch die ontologische Interpretation Heideggers sich von der existenziellen Interpretation von Jaspers gerade dadurch unterscheidet, daß die Thematik des Seins bei diesen beiden Philosophen nicht dieselbe ist. Beide rücken das Sein als Transzendenz, als Ereignis ins Licht, aber Jaspers betont dabei doch das existenzielle Moment des Seins. Und dies ist auch der Grund, warum Heidegger meint, daß es Jaspers, ungeachtet dessen, daß er unaufhörlich über das Sein diskutiert, nicht gelinge, bei Nietzsche diesen Gedanken in seinem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht zu klären.

Mir scheint aber dennoch, daß man jenseits etlicher Differenzen bei diesen beiden Philosophen im tiefsten Grunde im Blick auf das Verständnis der Thematik des Todes Gottes eine Verwandtschaft wahrnehmen kann. Nach Heidegger rührt die Polemik Nietzsches gegen das Christentum nicht aus einem Haß gegen den Gott des Christentums, sondern aus der Problematik des Seins. Wenn es den Tod Gottes, der mit dem «vorstellenden Denken» verbunden ist, nicht gäbe, käme die abendländische Metaphysik nicht zu ihrer Vollendung, und so eröffnete sie auch nicht den neuen Horizont des Seins als Ereignis. Das heißt: Der Gedanke vom Tod

Gottes sagt uns einerseits etwas über das Schwinden des Vertrauens in den Urgrund des sichtbaren Seins als höchstes Seiendes, und andererseits eröffnet er den Horizont für eine Neuformulierung des Problems des Seinsgrundes.

So ist auch für Jaspers der Tod Gottes notwendig, um die echte Transzendenz thematisieren zu können, und zwar aufgrund dessen, daß man damit zu einer Aneignung Nietzscheschen Denkens kommt, das aber niemals zu einer endgültigen und ein für allemal abgeschlossenen Erkenntnis führt, und zwar deshalb, weil die von Nietzsche aufgerissene Thematik niemals erschöpfend behandelt werden kann.

Im Unterschied zu Heidegger unterzieht Jaspers auch das Leben Nietzsches einer Untersuchung mit Überlegungen zu einer Nietzscheinterpretation mit Hilfe von psychopathologischen Kategorien. In der Existenzanalyse von Jaspers integrieren sich die positive und die negative Dimension, indem sie in jedem Augenblick neue «Grenzsituationen» hervorrufen, in denen allein das Offenbarwerden des Seins sich ereignen kann. Das heißt: Allein in jenen Grenzsituationen, in denen unser empirisches Dasein Schiffbruch am Nichts erleidet, wie in der Krankheit, im Leiden und im Tod, öffnet sich der Horizont der Transzendenz.

Es ist ganz offenkundig, daß sowohl für Heidegger wie für Jaspers die Nietzscheinterpretation ein integrierendes Kapitel ihres eigenen Philosophierens darstellt. Es verhält sich denn auch so, daß die bekanntesten Spezialisten für Heidegger Nietzsche interpretieren, indem sie die ontologische Interpretation, die Heidegger von Nietzsche gibt, vertiefen. Ich erinnere hier nur an die Nietzscheinterpretationen solch bekannter Gelehrter wie K. Löwith, E. Fink, K.H. Volkmann-Schluck, J.B. Lotz und B. Welte[19].

So bedeutet schließlich nach Jaspers und vor allem nach Heidegger die Beschäftigung mit Nietzsche nicht mehr, daß man sich damit einem Vertreter des Mythos oder – was schlimmer wäre – eines ganz bestimmten Mythos zuwenden würde. Nietzsche führt uns vielmehr dahin, über den Sinn des Menschenlebens zu meditieren und dann auch über den Sinn der Geschichte und des Göttlichen. Allein auf diese Weise ist es möglich, sich dem echten Sinn des Nietzscheschen Nihilismus zuzuwenden, dessen Dimension des Nichts offen ist für eine Transzendenz des Heiligen, des Göttlichen[20].

[1] U. v. Wilamowitz-Möllendorf wird mit zwei polemischen Schriften zum Wortführer dieses Unwillens: Zukunftsphilologie! (Berlin 1872); Zukunftsphilologie! Zweites Stück (Berlin 1873).

[2] G. Brandes, Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über F. Nietzsche: Deutsche Rundschau 1890/2, 52–89; O. Hansson, Friedrich Nietzsche, Seine Persönlichkeit und sein System (Leipzig 1890).

[3] P. Ernst, Friedrich Nietzsche, Seine Philosophie: Freie Bühne 1890/1, 516ff.

[4] L. Berg, Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (München 1897).

[5] K. Eisner, Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft (Leipzig 1892); J. Kaftan, Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral (Berlin 1897).

[6] A. Riehl, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker (Stuttgart 1897).

[7] W. Weigand, Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch (München 1893); L. Stein, Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren (Berlin 1893).

[8] O. Ritschl, Nietzsches Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung und Entwicklung (Leipzig 1897).

[9] E. v. Hartmann, Ethische Studien (Leipzig 1898).

[10] Als einschlägige Arbeiten seien hier genannt: T. Türck, Nietzsches philosophische Irrwege (Dresden 1891); Th. Ziegler, Friedrich Nietzsche (Berlin 1900); und vor allem P.J. Möbius, Nietzsche (1902).

[11] H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph (Berlin 1902).

[12] R. Richter, Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk (Leipzig 1903).

[13] A. Drews, Nietzsches Philosophie (Heidelberg 1904); G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche (Leipzig 1907); W. Brock, Nietzsches Idee der Kultur (Bonn 1930).

[14] L. Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches (Leipzig 1926).

[15] E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (Bonn 1918); A. Bäumler, Nietzsche. Der Philosoph und Politiker (Leipzig 1931).

[16] M. Heidegger, Nietzsche. 2 Bände (Pfullingen 1961).

[17] In mancherlei Hinsicht ist auch F.G. Jünger von einem Heideggerschen Klima beeinflußt. In seinem Buch über Nietzsche widmet er der Beziehung zwischen Nietzsche und Hölderlin ein eigenes Kapitel: F.G. Jünger, Nietzsche (Frankfurt 1949).

[18] K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Berlin 1936); Nietzsche und das Christentum (Hameln 1946).

[19] E. Fink, Nietzsches Philosophie (Stuttgart 1960); K.H. Volkmann-Schluck, Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches (Frankfurt 1968); J.B. Lotz, Zwischen Seligkeit und Verdammnis (Frankfurt 1953); K.

Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Berlin 1935); B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958).

[20] Aus diesem Grunde bin ich auch kritisch gegenüber einigen Nietzscheinterpretationen, die sich am französischen Strukturalismus inspirieren, und ebenso gegenüber manchen italienischen Interpretationen, die diesen französischen Deutungen folgen. Was die neuesten italienischen Nietzscheinterpretationen betrifft, siehe: F. Volpi, Nietzsche in Italien: Philosophischer Literaturanzeiger, April/Juni 1978, 70–84; C. Berto, Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche: Humanitas 1980 (Sonderheft zum Thema «Nietzsche»).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIORGIO PENZO

Studierte an den Universitäten Rom, Innsbruck, Venedig und Padua. Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Innsbruck und der Erziehungswissenschaften an der Universität Padua. Mehrere Jahre Lehrtätigkeit an Schulen. Im Rahmen von Wettbewerben gewann er 1969 die Freie Dozentur für die Geschichte der modernen und zeitgenössischen Philosophie und 1976 den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte. Derzeit Ordentlicher Professor für die Geschichte der Philosophie an der Universität Padua. Gleichzeitig Lehrbeauftragter an den Schulen für Weiterbildung in Pädagogik und die Methodologie der wissenschaftlichen Forschung sowie für Philosophie der Wissenschaften innerhalb der Universität Padua. Veröffentlichungen u.a.: L'Unità del pensiero in Martin Heidegger (Gregoriana, Padua 1965); Pensare heideggeriano e problematica teologica (Queriniana, Brescia ^{2}1973); Max Tirner. La rivolta esistenziale (Marietti, Turin 1971); Dialettica e fede in K. Jaspers (Pàtron, Bologna ^{2}1978). (1. Auflage unter dem Titel: Essere e Dio in K. Jaspers. Sansoni, Florenz 1972); Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità (Pàtron, Bologna ^{3}1980); Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana (Pàtron, Bologna ^{2}1976). (1. Aufl. unter dem Titel: L'Interpretazione ontologica di Nietzsche. Sansoni, Florenz 1967); Il nichilismo da Nietzsche a Sartre (Città Nuova, Rom 1976); Di là dal bene e dal male (= Einführung in das Werk Nietzsches (Mursia, Mailand 1977); Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo (im Druck); Herausgeber von thematischen Sonderheften: über Heidegger: Humanitas 1978/4; Rassegna die Teologia 1978/4; über Nietzsche: Humanitas 1980/4; zahlreiche Beiträge in philosophischen und theologischen Zeitschriften; außerdem Übersetzungen aus dem Deutschen mit kritischen Einführungen: D. Sölle, Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio» (Queriniana, Brescia ^{2}1970); D. Sölle, Sofferenza (Queriniana, Brescia 1976); K. Jaspers/H. Zahrnt, Filosofia e fede nella rivelazione (Queriniana, Brescia 1971, ^{2}1979); K. Jaspers, Cifre della trascendenza (Marietti, Turin 1974); F. Gogarten, La questione su Dio (Queriniana, Brescia 1971); ds., L'annuncio di Gesù Cristo (Queriniana, Brescia 1978); ds., Dimitizzazione e chiesa (im Druck); W.D. Marsch, Futuro (Queriniana, Brescia 1974); H. Otto, Dio (Queriniana, Brescia 1976). Anschrift: Via Crescini 102, Padova, Italien.

Jean Greisch

Die ewige Wiederkunft des Andern

Nietzsche und die Denker der Differenz

In immer neuen Zusammenstellungen beherrscht das Denken Nietzsches die «nachstrukturalistischen» Strömungen der französischen Gegenwartsphilosophie. Das Wort «Strukturalismus» bezeichnet wohl keine eindeutig auszumachende Denkschule mehr, es dient aber immer noch zur Kennzeichnung und Identifizierung einer bestimmten Geistesrichtung. Der Humanismusstreit, der bereits die existentialistische Ära bestimmt hatte, schwelt immer noch weiter. Freilich befindet das neue Denken sich meilenweit von jener Problematik entfernt, die in Sartres Manifest «Der Existentialismus ist ein Humanismus» seinen maßgeblichsten Ausdruck gefunden hatte. Die Herausforderung, die dieser atheistische Humanismus für ein christliches Denken bedeutete, fand ihre exemplarische Antwort in de Lubacs «Drame de l'humanisme athée». Angesichts des Erfolgs dieses Werkes ist die Versuchung naheliegend, die hier entwickelten apologetischen Kategorien auch auf den neuen Humanismusstreit anzuwenden, der sich im Anschluß an die semiologische Kehre des Denkens ausgebreitet hat. In diesem Falle könnte man es dabei bewenden lassen, ein weiteres Kapitel des «Dramas des humanistischen Atheismus» zu schreiben. Diese apologetische Engführung wurde mehr als einmal versucht (man denke etwa an die

Schlüsse, die Maurice Clavel aus dem Denken Michel Foucaults gezogen hat), aber die Ergebnisse sind doch recht dürftig, das Wesentliche des neuen Denkens scheint in dieser Problemstellung verfehlt. Worin aber besteht dieses Wesentliche? Eine Analyse der Art und Weise, wie dieses Denken «mit Nietzsche gegen Nietzsche» denkt, vermag vielleicht einige Klarheit in der Beantwortung dieser Frage zu schaffen.

Dazu bedarf es einer Erläuterung der «Familienähnlichkeit», die die nachstrukturalistischen Denker miteinander verbindet. In der Tat ist die Verwendung des Begriffs «Strukturalismus» schwierig geworden; vielfach konnte man eine Darstellung dieses Denkens unter den Titel «Der Strukturalismus, oder die Kunst es nicht gewesen zu sein» stellen. Michel Foucault ging als einer der ersten auf Distanz mit dem Hinweis, daß die mit diesem Wort verbundenen Polemiken «nur mühsam überleben in Gegenden, die von den wirklich Tätigen bereits längst verlassen sind; der früher vielleicht fruchtbare Kampf wird heutzutage nur mehr von Mimen und Schaustellern geführt»[1]. Dieses harte Urteil mag jene erschrekken, die eben erst die strukturalistische Denkrichtung entdecken: Sollte der große Tumult, der ein grandioses *Apocalypse now* des Geistes anzukündigen schien, wirklich nur ein Sturm im Wasserglas gewesen sein?

Um einige Klarheit in einer ziemlich verworrenen und von vielen Mißverständnissen belasteten Debatte zu gewinnen, übernehmen wir die Arbeitshypothese, die Vincent Descombes seiner Darstellung des Strukturalismus zugrunde legt[2]. Der Begriff «Strukturalismus» kann in einem dreifachen Sinn gebraucht werden, wovon erst die dritte Bedeutung für unsere Analyse in Betracht kommt. Entgegen einem weitverbreiteten Mißverständnis ist der «Strukturalismus» im ursprünglichen Sinn nicht in Ferdinand de Saussures Zeichentheorie begründet, sondern im Bereich der mathematischen Strukturen. Der eigentlichste «strukturalistische» Philosoph in diesem Sinn ist Michel Serres. De Saussure und die sich von ihm herleitende semiologische Wende des Denkens stellen demgegenüber bereits ein abkünftiges Modell dar. Der Versuch, dieses Modell zu universalisieren und zum Paradigma schlechthin aller Rationalität zu erklären, führte notgedrungen zu einer kritischen Revision ebendieses Modells. An diesem Punkt setzt die nachstrukturalistische Kritik an. Man könnte hier von einem «Strukturalismus der dritten Generation» sprechen (und vielleicht auch in Analogie zur Entwicklung im Bereich der Nuklearreaktoren von einem «Strukturalismus der schnellen Brüter», denn in der Tat haben wir es hier mit Denkformen zu tun, die im Stande sind, explosiven Stoff an Hand eines beliebigen Ausgangsmaterials «aufzubereiten»). Der Terminus «nachstrukturalistisch» bezeichnet nicht nur die zeitliche Abfolge, sondern auch den inhaltlichen Bezug auf das strukturalistische Denkmodell. Um aber nicht von vornherein eine Entscheidung über das schwierige Abhängigkeitsverhältnis zu treffen, spricht man besser von «Philosophien der Differenz», die jede auf ihre Weise die Verlagerung vom «Selben» auf das «Andere» vollziehen, die ein beherrschender Grundzug des neuen Denkens ist.

Auch die Humanismuskritik ist von diesem Horizont her zu verstehen. Dabei übernimmt die neue Humanismuskritik vielleicht eine konstitutive Zweideutigkeit, die bereits den Humanismusstreit der existentialistischen Ära belastet hat. Heute wie früher kommt es darauf an, daß man die scheinbare Geschlossenheit der antihumanistischen Front durchschaut und auf die Vieldeutigkeit der Einstellungen und Motivationen achtet. Nur so kann die Humanismusdebatte zu einem echt philosophischen Streit um die Sache selbst, und nicht zu einem ideologischen Spiegelgefecht geraten. «Der Antihumanismus», sagt Paul Ricœur, «ist philosophisch interessant nur dann, wenn er sich nicht damit begnügt, die leeren Sätze des Moralismus und das Alibi der erbaulichen Reden zu entlarven, sondern wenn er die philosophischen Fundamente des Humanismus angreift, die mindestens in der kontinentalen Philosophie mit den Philosophien des Subjekts zusammenfallen. Auf der Ebene der Begründung und der Konstitution artikuliert sich demnach ein theoretischer Antihumanismus».[3] Gerade die Dekonstruktion des Begründungsgedankens ist ein Hauptanliegen der Philosophien der Differenz. Der ständige Bezug auf das Denken Nietzsches verliert in diesem Zusammenhang den Anschein der Zufälligkeit. Die im Jahre 1972 abgehaltene «Dekade» von Cerisy-la-Salle hat die erstaunliche Geschlossenheit der neueren französischen Nietzschedeutung veranschaulicht. Auch dort, wo die Ergebnisse divergieren, hat man es mit einer einheitlichen «Interpretation» zu tun, die einen bemerkenswerten Bestandteil der Wirkungsgeschichte Nietzsches bildet[4]. Wenn wir im folgenden drei ausgezeichnete

Ausprägungen der Differenzphilosophien in Augenschein nehmen, so sind diese nur auf dem Hintergrund einer neuen Nietzscherezeption zu verstehen (hier wären an erster Stelle die Namen von Bataille, Blanchot, Klossowski, Pautrat, Nancy und Rey zu nennen).

I. Michel Foucault: Nietzsche und die Analytik der Endlichkeit

Gegenüber den eigentlichen Philosophien der Differenz nimmt Michel Foucaults Denken eine eigentümliche Zwischenstellung ein. In einem gewissen Sinn leitet sein Hauptwerk «Les mots et les choses» die nachstrukturalistische Ära ein. Die Ankündigung, die dieses Werk beschließt: «Der Mensch ist eine Erfindung, deren rezentes Datum eine Archäologie unseres Denkens leicht nachweisen kann. Und vielleicht auch ihr nahes Ende»[5], klingt wie ein Manifest und ein Echo auf Sartres Satz: «Der Mensch ist eine unnütze Leidenschaft» im Schlußkapitel von *L'Etre et le Néant*. Es ist schwer zu sagen, welcher dieser beiden Sätze die zahlreicheren philosophischen oder theologischen Mißverständnisse hervorgerufen hat. Die Sterbeurkunde, die Foucault hier dem Menschen ausstellt, trägt das Siegel Nietzsches. Der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind zwei Seiten eines einzigen Ereignisses. Um welchen Tod aber handelt es sich hier? Die Feststellung dieses Todes erfolgt aufgrund der Archeologie des Wissens, die die Gesamtperspektive von Foucaults Denken bestimmt. In dieser Perspektive ist der Mensch in der Tat eine Erfindung jüngeren Datums; die *epistéme* des 18. Jahrhunderts, des Zeitalters der Repräsentation, erlaubt noch kein eigentliches «anthropologisches Wissen». Der Mensch als Gegenstand des Wissens kommt hier noch nicht vor. Erst nachdem diese Verteilung des Wissens untergegangen ist, wird der Blick frei für ein positives Wissen über den Menschen, zugleich aber damit eine «Analytik der Endlichkeit», die nichts mehr mit der metaphysischen Dialektik des Endlichen und des Unendlichen zu tun hat. Das neue Wissen vom Menschen organisiert sich um ein Geviert, das von vier Grundthemen gebildet wird: innerer Bezug von Endlichkeit und Positivität des Wissens, Verdoppelung des Empirischen im Transzendentalen, ständiger Bezug des *cogito* auf das Ungedachte, Rückzug und Wiederkehr des Ursprungs[6]. Nietzsches Denken könnte als Beleg für jedes dieser Themen angeführt werden; freilich erschiene Nietzsche dann als Vollender der Bewegung der Anthropologisierung des Denkens, die mit Kant begonnen hat. Der wohl bemerkenswerteste Zug dieser Analytik der Endlichkeit ist, daß sie den Menschen als ein eigentümliches empirisch-transzendentales Zwitterwesen erscheinen läßt, und in der Folge hiervon ist die Rede über den Menschen selber gedoppelt, positivistisch und eschatologisch zugleich. Die vorkritische Naivität dieser Rede gilt es gerade abzubauen, sei es durch phänomenologische Reduktion oder aber durch eine viel grundsätzlichere Verschiebung der ganzen Problematik, die sich in Nietzsches Rede vom Übermenschen ankündigt. Nietzsche, dem Philosophen mit dem Hammer, bleibt es vorbehalten, die Grundlagen des anthropologischen Gevierts zu zerstören und so das Denken aus seiner anthropologischen Befangenheit herauszulösen[7].

Welches ist, abgesehen von der großartigen Rhetorik, die sachliche Tragweite dieser Humanismuskritik? Foucault steht ja in seiner Analyse des Untergangs der philosophischen Anthropologie nicht allein da. In seinem Werk «Philosophie in der veränderten Welt» liefert Walter Schulz eine auf den ersten Blick verwandte Analyse[8]. Und doch sind die Differenzen unübersehbar. Für Schulz gehört Nietzsche an die Nahtstelle zwischen einer metaphysischen Anthropologie (er führt die «metaphysische Sanktionierung der Triebschicht» zu Ende) und einer nichtspekulativen Anthropologie, die mit Scheler anhebt und heute nur mehr in der Ethik aufgehoben werden kann. Diese in sich schlüssige Analyse geht am Faktum der Humanwissenschaften vorbei, während Foucaults ganze Analyse darauf hinausläuft, aufzuzeigen, daß die Entwicklung der Humanwissenschaften selbst auf eine Überwindung des Humanismus im Sinne Nietzsches hinausläuft, ebenso wie sie selbst (und nicht irgendeine philosophische Instanz) Marx, Nietzsche und Freud, die drei Großmeister des Mißtrauens, als Leitgestirn an den Himmel der zeitgenössischen Rationalität geschrieben haben.

Warum muß der entscheidende Durchbruch aber gerade Nietzsche zugeschrieben werden? Wohl weil Nietzsche den «schrecklichen Grundtext *homo natura*» entdeckt hat, zugleich damit aber die Unvermeidlichkeit der Interpretationen. Die Erfahrung des Nihilismus bedeutet auch Erfahrung der Unhaltbarkeit jeglichen Positivis-

mus. Nietzsches Denken hat seine Kraft nicht in dem Beweis, der schlüssigen Argumentation, sondern im Aufweis. Ebenso wie sein Wahnsinn die Fragwürdigkeit der Vernunft aufdeckt, so zeigt sein ganzes Denken, daß der Sinn der Humanwissenschaften darin besteht, ohne den Menschen auszukommen, ebenso wie der Tod Gottes uns lehrt, ohne Gott auszukommen.

II. Gilles Deleuze oder das nomadenhafte Denken

Mit Jacques Derrida gehört Gilles Deleuze zu den typischsten Vertretern der neuen «Philosophien» der Differenz. Hier wird der Strukturalismus konsequent zu Ende gedacht in Richtung auf das, was sich innerhalb des semiologischen Modells nicht mehr vorstellen läßt: der Überschuß an Sinn, das leere Feld, die Singularität des Vor-Individuellen, der Wahnsinn in der Form der Schizophrenie. Der «*Antiödipus*», ein Buch, das Deleuze in Zusammenarbeit mit Felix Guattari verfaßt hat, wurde in diesem Sinn als das erste eigentlich «nachstrukturalistische» Werk angesehen, das eine neue, «transsemiotische» Analyse einleitet, deren Methodenlehre freilich bislang noch ungeschrieben ist. Auffallenderweise geht es hier wieder darum, die unheilige Familie der Meister des Mißtrauens in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen: Marx und Freud erscheinen jetzt als Denker des Institutionellen, «bürokratische Denker», während Nietzsche als einziger es gewagt hat, in Richtung jener Gegenkultur zu denken, die sich in der «Schizoanalyse» voll entfaltet. Dieses andere Denken entfaltet sich in einem Begriffsvokabular, das, von der strengen und kühlen Begrifflichkeit der strukturalistischen Ära her gesehen, eher befremdlich anmutet: Hier geht die Rede von «Lustmaschinen», von «Flüssen» und «Intensitäten». Näher besehen entfaltet der Antiödipus nur die großen Linien des Werkes «Nietzsche et la philosophie»[9]. In diesem Werk, das zum besten der neueren französischen Nietzscheliteratur gehört, zeigt Deleuze die Untrennbarkeit von Sinn und Kraft auf, ferner daß die ewige Wiederkehr des Gleichen in Wirklichkeit die ewige Wiederholung der Differenz bedeutet. Nur auf diesem Hintergrund läßt sich die Vieldeutigkeit des Todes Gottes und damit auch die Ankunft des Übermenschen richtig verstehen. Nietzsches Denken läuft auf die radikale Absage an jegliche Form der Dialektik hinaus; das zentrale Problem eines solchen antidialektischen Denkens stellt vor die Frage der Möglichkeitsbedingung der reinen Affirmation, des großen Ja.

Das dionysische Ja betrifft demnach die Differenz als solche und überwindet so den Nihilismus in seiner dreifachen Gestalt des negativen, des reaktiven und des passiven Nihilismus, des Nihilismus des letzten Menschen, der den Tod Gottes überlebt hat. Aber gerade hier ist es entscheidend, daß die Überwindung des Nihilismus nicht mehr dialektisch gedacht wird, als bloßer Platzwechsel von Mensch und Gott, wie sich die Feuerbachsche Überwindung von Hegels Dialektik darstellt. Hier geht es um eine Überwindung des Nihilismus jenseits des «Geistes der Rache», die zugleich seine Vollendung bedeutet. Nur ein Denken der Differenz vermag den «ekstatischen» Nihilismus zu Ende zu denken[10].

Ein «ekstatisches» Denken im Sinne Nietzsches kann sich nicht ewig in der hermeneutischen Frömmigkeit des Textkommentars aufhalten, auch wenn es sich um den maßgeblichen Text Nietzsches handelt. Deleuzes «nomadenhaftes Denken» ist auf seine Weise vielleicht dem Geist Nietzsches näher verwandt als mancher buchstabengetreuer Kommentar. Die «Schizoanalyse» wäre in diesem Sinn die Erfüllung eines der geheimsten Wunschträume Nietzsches: Erfindung einer neuen, «ganz anderen» Leiblichkeit, vollständige «Entterritorialisierung» des Menschen, totale «Dekodierung», die es erlaubt, die Differenz in ihrer reinen Intensität am eigenen Leib zu erfahren[11].

III. Jacques Derrida und die Reduktion des Sinns

Die Dekonstruktion des Humanismus im Sinne einer Diaphoristik findet ihren beachtlichsten Ausdruck im Denken von Jacques Derrida. Derrida zieht radikale Konsequenzen aus der Einsicht, daß der Humanismus existentialistischer Prägung einer «onto-theo-teleologischen» Denkstruktur verpflichtet geblieben ist. Der Durchbruch der Humanwissenschaften ermöglicht eine neue Humanismuskritik im Sinne eines neuartigen Diskurses über das «Ende» des Menschen[12]. Für Derrida steht man seither vor folgender Alternative: Entweder bewegt man sich mit Husserl und Heidegger in einem Denken, das wohl die Anthropologismuskritik zu Ende führt, darin aber zugleich eine «Aufhebung» des eigentlichen Wesens des Menschen in einem neu-

en Denken bewerkstelligt. Diese Denkrichtung ist eine «Reduktion auf den Sinn», die wohl das onto-theo-logische Wesen der Metaphysik hinter sich läßt, aber aus der neu erfahrenen Nähe zum Sein selbst das Wesen des Menschen neu bestimmt. Oder man versucht mit Nietzsche, gerade diese Nachbarschaft von Mensch und Sein abzubauen: «Reduktion des Sinns», aktive Vergeßlichkeit und darin Erfahrung der Differenz.

Die Durchführung dieses Gedankens ist freilich nicht einfach. Denn es geht hier um einen Denkstil, der erst in einer langen Arbeit hervorgebracht werden muß. Nietzsche und Freud (und zunehmend Nietzsche *mit* Freud) spielen eine zentrale Rolle in der Ausprägung dieses anderen Denkens[13]. Ihnen verdankt das Differenzdenken den Durchbruch durch den ontosemantischen Horizont des Seinsdenkens, die Auflösung der wechselseitigen Verklammerung von Sinn- und Seinsfrage. Darum ist es kein Zufall, daß Derridas Denken sich gerade an der Stilfrage ausrichtet und den blinden Fleck in Heideggers Nietzschekommentar aufspürt[14]. Heideggers seinesgeschichtlicher Kommentar der «Geschichte eines Irrtums» läßt die Verklammerung der Frage nach der Wahrheit mit der Frage des Weiblichen außer acht. Für Derrida handelt es sich hier um mehr als eine rein zufällige Unterlassungssünde: In dieser Unterlassung erweist sich die konstitutive Unfähigkeit des hermeneutischen Denkens, eine Differenz zu erörtern, die sich nicht mehr im Element des «eigentlichen Ereignens» aufheben läßt. Indem Derrida diese Frage zum Leitfaden seiner Untersuchung werden läßt, geht er nur scheinbar einem modischen Thema nach; in Wirklichkeit greift er nur den «Faden der Ariadne» auf, dessen Bedeutung bereits Deleuze in seinem Nietzschekommentar hervorgehoben hatte. Freilich versucht Derrida nicht wie Deleuze durch den Text hindurch ins «Freie» zu gelangen, vielmehr führt ihn dieser Faden der Ariadne immer tiefer ins Labyrinth von Nietzsches Text hinein. Hier wird der Nihilismus vollends zu einer Stilfrage: er ist nicht mehr an doktrinelle Inhalte gebunden, sondern deckt sich mit der Frage des großen Stils. Als «actio in distans» bewegt dieses Denken sich vom Wert der Wahrheit weg. Die «Abschaffung der Wahrheit» bedeutet freilich nicht, daß dieses Denken mächtiger als das in der Wahrheit befangene Denken der Metaphysik ist. Vielmehr bezeugt gerade der Stil Nietzsches, daß dieses Denken die eigene Ohnmacht (ein anderer Name für die Differenz) am eigenen Leibe erfährt. Gerade hierin eröffnet sich vielleicht die paradoxe Möglichkeit, das Wesen der Gabe neu zu denken.

Die Ausprägung des Differenzgedankens betrachten wir als die Hauptleistung der neuen französischen Nietzscheauslegung. Ob diese Auslegung in allem dem Denken Nietzsches wirklich gerecht wird, ist eine andere Frage. Manchmal, besonders bei den Epigonen, scheint es, daß ein neuer Imperialismus der Interpretation den Imperialismus der Vorstellung der alten Metaphysik verdrängt hat. Manchmal verlagert die aktive Interpretation so sehr das Gewicht auf das Ungedachte und Ungesagte in Nietzsches Denken, daß das Gesagte zum großen Ärgernis der Philologen in Vergessenheit zu geraten droht. Die wirkliche Frage, die das Differenzdenken aufgibt, lautet aber vielleicht folgendermaßen: Läßt der Differenzgedanke sich von sich aus begründen oder ist seine Haltbarkeit an die Praxis einer an sich unbeendbaren Textanalyse gebunden, so wie sie sich in immer neuen überraschenden Wendungen im Denken von Jacques Derrida kundtut?

Diese Frage betrifft auch die mögliche theologische Auseinandersetzung mit diesem Differenzdenken. Sicher wäre es naiv zu meinen, das theologische Denken könnte sich ohne weiteres diesem Denken des Unheimlichen zugesellen, das sich ausdrücklich ins Zeichen des Nihilismus, dieses «unheimlichsten aller Gäste» gestellt hat. Auf der anderen Seite bedarf aber vielleicht gerade die heutige Theologie eines intensiven Gesprächs mit allen Formen der «Atheologie», wenn sie nicht an ihrer anthropologischen Engführung zugrunde gehen will.

[1] M. Foucault, L'archéologie du savoir (Gallimard, Paris 1969) 261.

[2] V. Descombes, Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978) (Ed. de Minuit, Paris 1979) 130.

[3] P. Ricœur, Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Deuxième partie, Tome II, Science juridique, Philosophie (Unesco, Paris 1978) 1515.

[4] Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensité. 2. Passion (U.G.E., Paris 1973). Vgl. G. Vattimo, Nietzsche heute? in: Philosophische Rundschau 24 (1977) 67–91.

[5] Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (Gallimard, Paris 1966) 398.

[6] AaO. 346.

[7] AaO. 351–354.
[8] W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Neske, Pfullingen 1972) 408–469.
[9] Nietzsche et la philosophie (P.U.F., Paris 1962).
[10] AaO. 198.
[11] Vgl. Pensée nomade: in: Nietzsche aujourd'hui? tome 1, 159–174.
[12] Vgl. J. Derrida, Les fins de l'homme: Marges de la philosophie (Ed. de Minui, Paris 1972) 129–164.
[13] Vgl. La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà (Aubier, Paris 1980) 275–525.
[14] Vgl. Eperons. Les styles de Nietzsche (Flammarion, Paris 1978).

JEAN GREISCH

1942 in Koerich, Luxemburg, geboren. Priester der Diözese Luxemburg. Studium der Philosophie und der Theologie in Luxemburg, Innsbruck und Paris. Lizentiat in Theologie. Dann Lizentiat und Magistergrad in Philosophie. Dozent an der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Er veröffentlichte ein Buch zum Thema «Hermeneutique et Grammatologie (Editions du CNRS, Paris 1977). Anschrift: 14, rue Lebrun, F–75013 Paris, Frankreich.

Nietzsche und der christliche Glaube

Konfrontationen

Raymond Duval

Die Einzigkeit des einzelnen und die Einsamkeit des Werdens

Das Denken Nietzsches sowie Kierkegaards hat sich in die Richtung entwickelt, daß dem, was die gesellschaftliche Dimension des Menschen ausmacht, jeglicher Wert abgesprochen wird. Allem voran steht der Wille, sich dem zuzuwenden, was unaktuell ist, und in sich den Zeitgeist zu bekämpfen. Man findet an jeder Erkenntnis, die sich unter der Marke der Objektivität aufzwingt, kein Genügen und stellt sich kritisch zu ihr ein. Man verwirft alles, was «Menge», «Masse», «Herde» ist, und dieses Verdammungsurteil erstreckt sich auch auf das Kulturerbe, auf die Institutionen, denen das Etikett «Illusion» oder «Dekadenz» angehängt wird.

Alle diese Ablehnungen kristallisieren sich in einer unbedingten Bejahung des Individuums. Für Kierkegaard ist der Einzelne «die entscheidende christliche Kategorie». Für Nietzsche stellt er die Grundforderung dar, nach der, wie man das aus «Schopenhauer als Erzieher» ersehen kann, die Werte und Ziele der Kultur beurteilt werden. Bei beiden geht es um das Werden des einzelnen, und dieses beginnt mit der Prüfung der Einsamkeit[1].

Der einzelne behauptet sich im Raum, den das Alleinsein öffnet, und nicht in dem, der sich mit der Anerkennung anderer bildet. Jegliche Bewußtseinshaltung, die eine gesellschaftliche Zugehörigkeit oder eine geschichtliche Kontinuität besagt, wird aus diesem Pfad des Erwachens fortgestoßen. Die Bejahungen des Individuums bei Nietzsche und bei Kierkegaard haben dies gemein, daß sie die Einsamkeit zu dessen Grundbefindlichkeit machen, so daß jeder, der diese Situation vergißt oder ihr zu entfliehen sucht, aufhört, ein einzelner zu sein oder ein solcher zu werden.

Unter «Einsamkeit» sind nicht die Momente des Sich-Zurückziehens und Sich-Absonderns zu verstehen, nach denen jedermann ein Verlangen haben kann, denn dies ist eine Art und Weise, zu sich selbst zu kommen, wie man auch zu den anderen kommt. Aber zwischen sich selbst und den anderen besteht ein Unterschied, der selbst dann, wenn man ihn leugnen will, immer wieder von neuem aufscheint: das Man-selbst-Sein ist dasjenige Leben, das unmittelbar und zutiefst als Leiden an einer Frage, an der Frage «Wozu lebst du?» (Sch.a.E., 370) gegeben ist, oder es ist, wie Kierkegaard dies ausdrückt, die «unendliche Interessiertheit» an der einzigen

Existenz, von der man nicht eine bloß abstrakte Kenntnis hat (A.u.N. II, 28).

Zwischen sich selbst und einer Gruppe, einer Kollektivität, liegt ein so großer Abstand vor, daß die Risiken einer Entscheidung oder Eventualität, also das, warum es dabei geht, nicht die gleiche Bedeutung haben. Für das eigene Ich geht es dabei um alles oder nichts, für die Kollektivität aber lediglich um Toleranzschwellen. Eine Bewertung in bezug auf die Wahrscheinlichkeit hat für das Individuum keinen Sinn, sondern nur für die Population, in der es klassiert und zu irgendeiner Einheit wird, die sich von den anderen höchstens durch eine Nummer unterscheiden läßt. Den einzelnen gibt es immer nur in der Einzahl. Die Einsamkeit besteht in der Vereinzelung, die damit beginnt, daß man das Risiko dieses Unterschieds auf sich nimmt und diesen Abstand aufrechterhalten will; sie öffnet dem einzelnen den Pfad zu sich selbst.

«Der einzelne» besagt nicht eine objektiv wahrnehmbare Einheit, wie der Organismus es ist, oder die postuliert wird wie die Identität des Ich und die des Du, sondern einen rätselhaften Anspruch auf Einzigkeit. Mit dem einzelnen hebt eine «Einzigkeit» an (Sch.a.E. 334. 355–356). Diese entgeht jedem Erkenntnisbestreben, jeder kognitiven Vorwegnahme; sie geht zunächst auf ein Wollen, einen Entschluß, ein Engagement zurück.

Wenn nicht in der Einsamkeit dieser Anspruch erwacht, bleibt jeglicher Sinn einem fremd und weckt keinerlei eigene Daseinskraft. Dieser Anspruch bekundet sich nicht zunächst von dem Unterschied zwischen sich selbst und den anderen her, sondern kommt über einen im Blick auf die eigene Existenz als ein Leiden und einen Anruf: Der Zufall, daß man existiert, ist nicht nur ein Rätsel, sondern etwas einzig Mögliches. Die Einzigkeit, die den einzelnen als einzelnen grundlegt, ist eine zufällig gegebene Einzigkeit, die in einem gewissen Ewigkeitsbewußtsein erwacht. Hier beginnt das Singuläre, das der einzelne gegenüber den anderen darstellt.

In ihrem Verständnis der Einzigkeit fassen Nietzsche und Kierkegaard nicht die gleichen Aspekte ins Auge. Der eine betont das Rätselhafte des zufälligen Daseins und erblickt das Singuläre in der Ausnahme, in der des Genies oder des Künstlers. Für den anderen zählt bloß die unwiderrufliche Möglichkeit, die sich mit der Existenz öffnet, und das Singuläre besteht in der Unersetzlichkeit. Daraus gehen Bejahungen des Individuums hervor, deren menschliche und gesellschaftliche Resonanz zu widersprüchlichen Urteilen über den Wert der einzelnen im Plural führt. Nietzsches Verständnis des Menschen spricht dem Leben der meisten Menschen jeglichen Wert ab. Kierkegaards Verständnis hingegen gibt jedem Menschenleben ein Gewicht, das eigentlich nur im Blick auf diejenige Zukunft, die die Ewigkeit ist, gilt.

I. Die Einzigkeit und die Ewigkeit

Die Einzigkeit des einzelnen bekundet sich zunächst in seiner Existenz. Diese ist etwas Einmaliges: «Im Grunde weiß jeder Mensch recht wohl, daß er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und daß kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie es ist, zusammenschütteln wird» (Sch.a.E., S; 333).

Diese Einmaligkeit und Einzigkeit ist eine Urüberzeugung, die auf der Unwahrscheinlichkeit einer Existenz beruht, die sich bis in jede Regung der Muskeln hinein als etwas Besonderes kundgibt. Das individuelle Ereignis, das jeder darstellt, geht aus einer solchen Verbindung von Voraussetzungen, Zusammentreffen und Chancen hervor, daß es zum Verwundern ist, daß es sich eingestellt hat, und daß es undenkbar ist, daß es sich ein weiteres Mal einstellen wird. Dieses Ereignis ist unwahrscheinlich, da es nach Ewigkeiten eintritt, worin nichts Menschliches vorhanden war: «Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts*, und hinter uns liegt eine Ewigkeit».[2] Sich der Einmaligkeit seiner Existenz bewußt zu werden heißt der endlosen Vorgängigkeit seines Nichtvorhandenseins bewußt zu werden, das durch die Vertrautheit mit dem gegenwärtigen Vorhandensein überdeckt wird.

In dieser Sicht erscheint das Erwachen zum Gegenwärtigsein undenkbar; es gibt keinen bedeutsamen Unterschied mehr zwischen der Dauer der Menschheit und der Dauer der Existenz, und gleichzeitig wid das Individuum seiner Bestimmtheit als Mensch und seiner Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft beraubt. Selbst dann nämlich, wenn man das Auftreten des Menschen auf der Erde denkbar machen kann, macht dies deswegen meine eigene Existenz nicht wahrscheinlich.

Für den jungen Nietzsche geht es nicht um die Frage, «wozu die ‹Menschheit› da ist», sondern

um die, «wozu du einzelner da bist»[3]. Es handelt sich dabei nicht um ein Ausweichen; Jahrtausende der Menschheitsgeschichte machen die Existenz nicht weniger unbekannt, nicht weniger unsicher, so wie für Kierkegaard achtzehn Jahrhunderte des Christentums den paradoxen Charakter des Glaubens nicht mindern.

Für Kierkegaard hingegen tritt die Einmaligkeit der Existenz nicht mehr in der Unwahrscheinlichkeit ihres zufälligen Vorhandenseins zutage, sondern in der Unwiderruflichkeit dessen, was sie engagiert. Der Anruf, worin über die ewige Seligkeit in der Zeit, im Bezug auf etwas Historisches entschieden wird, kehrt die Perspektive, worin das Existenzereignis verspürt wird, um (A.u.N. II, 281). Die Situation des Erwachens zum Gegenwärtigsein besteht nicht im Aufstehen nach einer endlosen Zeit des Nichtvorhandenseins seiner selbst, sondern angesichts eines ewigen Lebens, das Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sein kann: «Dort, wo die Ewigkeit sich als das Kommende zum Werdenden verhält» (A.u.N. II, 18).

Trotzdem sie vom Existenzereignis gegenläufige Auffassungen vorlegen, haben diese beiden Perspektiven doch das gemeinsam, daß sie die Einzigkeit des einzelnen auf die Ewigkeit beziehen. Man könnte sie irgendwie in die Formulierung Kierkegaards fassen: «Deshalb ist dieses Bewußtsein, daß man ein einzelner ist, das Grundbewußtsein in einem Menschen, es ist sein ewiges Bewußtsein»[4]. Dieser Bezug auf die Ewigkeit, ob diese nun die des Werdens oder die Gottes ist, bedeutet einen Bruch zwischen dem Individuum und den anderen Menschen; er schafft einen absoluten Anspruch als eine Pflicht, die allen anderen Pflichten vorangeht und zu einem Jenseits von Gut und Böse, zu einem Jenseits der Sphären der Ethik führt. Gegenüber diesem Anspruch erscheint jedes Bestreben, sich in einer Institution, einer Gruppe oder einer Vereinbarung mit anderen abzusichern, als eine Schwächung oder ein Versehen. Zwischen sich und der Ewigkeit kann es keinerlei menschliches Mittelglied geben.

II. Die Entscheidung oder das Außergewöhnliche

Als einmalig und doch nicht allein erwacht die Existenz in der Koexistenz. Dies ist das Paradoxe am Individuum. Demjenigen, der ein einzelner sein will, stellt sich als erste Aufgabe nicht die, in einem anderen ein ähnliches Erwachen und Sich-auf-den-Weg-Machen wahrzunehmen und zu respektieren wie das seine, sondern die, am Anspruch festzuhalten, innerhalb der Beziehungen, die ihn situieren, etwas Einmaliges zu sein. Das Vorhandensein dieser Beziehungen, der gesellschaftliche Horizont, den sie eröffnen, dürfen nicht das Wissen um die Ewigkeit verdrängen, als ob es sich dabei bloß um den Traum einiger Momente handeln würde. Das Festhalten an diesem Wissen um die Ewigkeit in den Beziehungen mit anderen besteht im Auf-sich-Nehmen der Trennung, worin jeder mit der Einmaligkeit seines menschlichen Lebens gegenüber anderen menschlichen Existenzen konfrontiert wird. Das Singuläre liegt darin, daß jeder seine Einzigkeit inmitten der anderen wahrnimmt. Eine Wahrnehmung, die zwar nicht dem *Verlangen* nach Ewigkeit, aber doch dem *Sinn* für die Ewigkeit gegenüber der jetzigen Existenz nicht fremd ist.

Die Trennung, zu der ihr Wissen um die Ewigkeit zwischen den Menschen führt, ist die Unersetzlichkeit. Die Existenz ist die Sphäre, wo uns selbst auf unser Ersuchen hin niemand ersetzen kann. Für Kierkegaard tritt diese Unersetzlichkeit nicht mit dem Tod zutage, der ein Unterbruch und nicht das *télos* ist, sondern mit dem Entschluß, den das Setzen auf das ewige Leben erfordert: «Beim Handeln und bei der Verantwortung bist du zuletzt als einzelner allein.»[5] Das Wort «allein» bezieht sich nicht allein auf die Folgen des Tuns, sondern auf dessen Initiative, so daß dann, wenn jemand dem Entschluß ausweicht, Gott selbst ohnmächtig wird; denn «so wenig ist Gott mit versagenden Existenzen gedient», schreibt Kierkegaard und führt dann den Fall Pilatus an. Diese Unersetzlichkeit hat zur Folge, daß eine unmittelbare Kommunikation unmöglich ist, daß es unmöglich ist, eine Wahrheit zu übermitteln, die den Anweg, der zu ihr führt, sowie das Risiko, das in diesem Anweg liegt, ersparen würde. Der vielberedete Satz Kierkegaards: «Die Wahrheit ist die Subjektivität» (A.u.N.I, 179) muß von dieser Unersetzlichkeit her verstanden werden.

Auch bei Nietzsche erscheint die Trennung als Unersetzlichkeit: «Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein... Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir...» (Sch.a.E., 336). Doch er versteht die Einmaligkeit in einem anderen Sinne. Der einzelne trennt

sich von den anderen in dem Maß, als er sich von ihnen unterscheidet. Die Trennung nimmt eine gesellschaftliche Bedeutung an: sie ist die des Ausnahmemenschen, des Genies. Dies setzt jedoch voraus, daß dieser Unterschied vorerst von einzelnen wahrgenommen, auf sich genommen und gewollt wird: «Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den Meisten etwas Unerträgliches:... weil an jener Einzigkeit eine Kette von Mühen und Lasten hängt» (Sch.a.E., 355).

Das, wodurch ein Individuum sich von den anderen unterscheidet, ist von vornherein gegeben. Der Unmöglichkeit einer individuellen Existenz angesichts der Ewigkeit des Werdens entspricht sein Ausnahmecharakter hinsichtlich der Menschheit. Doch dieser Unterschied muß real werden; er muß vom einzelnen hervorgebracht werden, der ihn in gewissen Momenten seines Daseins erfaßt (Sch.a.E., 374). Dieses Hervorbringen erheischt Kraft und Lebensmächtigkeit. Das, was hervorgebracht wird, kann nicht irgendetwas, etwas dem Individuum Fremdes sein, sondern muß auf der Höhe der Existenz in ihrer Unwahrscheinlichkeit stehen. Es muß die Antwort des schöpferischen Menschen auf die Frage sein: «bejahst denn *du* im tiefsten Herzen dieses Dasein?» (Sch.a.E., 359). Wenn so jemand dem Genie, das sich in ihm regt, entspricht, gelangt er zur Einmaligkeit, zu der Einmaligkeit des Philosophen, der der «Richter des Lebens» (Sch.a.E., S. 358) ist.

Man bemerkt, wie die Auffassung von der Einzigkeit umgekehrt wird. Es geht nicht mehr darum, inmitten jeder Gegenwart von anderen die Abwesenheit wahrzunehmen, d.h. die Einsamkeit, in die bei der Erfüllung seiner ewigen Sendung jeder geführt wird, sondern darum, sich auf die Höhe einer schöpferischen Einzigkeit emporzuschwingen, und zwar indem man sich vom Gewöhnlichen losreißen und sich davon abheben will. Die Einmaligkeit des einzelnen liegt in seinem Primat gegenüber dem Menschenleben und gegenüber der Überzahl.

III. Gleichheit der Individuen oder Hervorbringung des Genies

In der Trennung gewahrt das Individuum seine Einmaligkeit, d.h. seine Einzigkeit gegenüber den anderen. Ermöglicht aber der Sinn, der dieser Einmaligkeit seiner selbst gegeben wird, die Einzigkeit der anderen wahrzunehmen? In der Antwort auf diese Frage, welche die Selbstbehauptung des Individuums und eine pure autistische Beschäftigung mit sich selbst voneinander sondert, erscheinen die Auffassungen Nietzsches und Kierkegaards nicht mehr bloß gegensätzlich, sondern geradezu widersprüchlich.

Indem er die Einmaligkeit des einzelnen als Unersetzlichkeit einer Entscheidung, welche die Ewigkeit engagiert, auffaßt, führt Kierkegaard keinerlei Unterschied zwischen den Menschen ein. Dieser Begriff der Unersetzlichkeit kann von einem gesellschaftlichen Standpunkt aus keinen Sinn haben. Der einzelne ist ja vorerst in seinen eigenen Augen einmalig. Und für Kierkegaard hat die Anerkennung der Unersetzlichkeit anderer zur ersten Wirkung, daß man sich vor den Fallen und Illusionen der direkten Kommunikation hütet. Die Einzigkeit eines einzelnen besagt somit nicht, daß dieser in den Augen der anderen unersetzlich ist, sondern daß er eine eigene Beziehung zu Gott hat, in die man nicht als Dritter eingreifen kann. Als existenziell und nicht sozial ist die Unersetzlichkeit die «Innerlichkeit». Doch dieser Begriff ermöglicht nicht, irgendeine Hierarchie unter den Menschen herzustellen, und zudem hebt er sämtliche Unterschiede zwischen den Menschen, die für das natürliche Leben und das gesellschaftliche Leben charakteristisch sind, auf[6].

In diesem Begriff des einzelnen liegt der Begriff der Gleichheit. Diese ist nicht ein Anspruch des Menschen, eine Konzession an das Gesetz der Zahl und der Menge, sondern sie hat einen theologischen Sinn: «Nur das Religiöse kann mit Hilfe der Ewigkeit die Gleichheit der Menschen bis zur letzten Konsequenz durchführen, die fromme, wesentliche, nicht-weltliche, wahre, die einzige mögliche Gleichheit zwischen den Menschen...»[7]

Mit Nietzsche gehen wir zum Gegenpol über. Sein Verständnis der Einzigkeit des einzelnen führt ein Gefälle ein, das sich seit «Schopenhauer als Erzieher» in der Antithese äußert zwischen den «großen Menschen» und den «gewöhnlichen Menschen», zwischen denjenigen, die sich über den tierischen Zyklus des Suchens nach Glück erheben, und den anderen, zwischen dem seltenen, wertvollen Exemplar und einer Mehrheit von Menschen, die für sich allein genommen wertlos sind (Sch.a.E., 380–381. 358). Dieses

Gefälle findet sich in den späteren Texten in der Form variierter Antithesen wieder, und es ist durch zwei Züge gekennzeichnet, welche die rätselhafte Gestalt der Zukunft profilieren: den Übermenschen.

Erstens werden die Menschen nach ihrem Grad an Kraft und Macht eingeteilt. Die Kraft ermöglicht, die Momente des Erwachens auszuhalten, worin die Einzigkeit begriffen wird, und über die Gefahren hinwegzukommen, die den bedrohen, der das Risiko auf sich nimmt, seinem Weg zu folgen. Die meisten bringen diese Kraft nicht auf. Zweitens ist die heutige Menschheit auf ein Ziel auszurichten: auf die Hervorbringung genialer Menschen, von Philosophen, Künstlern und Heiligen (Sch.a.E., 378). Dieses Ziel nun, das nur eine kleine Zahl betreffen kann, läßt sich nicht erreichen ohne die Unterordnung der Mehrheit, wie das bei den Sklaven der Antike der Fall war[8]. Dem ersten Zug dieses Gefälles entspricht der Begriff Hierarchie, dem zweiten der der Selektion.

In dieser Sicht ist die Idee der Gleichheit nicht nur sinnlos, weil sie der Lebenswirklichkeit nicht entspricht, sondern geradezu ein Hindernis, das zu bekämpfen ist. Der Einspruch gegen das Gleichheitsprinzip, in dem Nietzsche eine von Wesen aus christliche Idee erblickt, ist eine notwendige Folge dieses Verständnisses des einzelnen als eines Ausnahmemenschen. Kein Mensch läßt sich prinzipiell als Individuum betrachten, sondern nur diejenigen Menschen sind ein solches, für die seltene Umstände oder ein Hauch von Genie die Chance eines Überstiegs, eines Erfolgs voraussehen lassen. Nun aber hat das Christentum, indem es auf der Unsterblichkeit der Seele, auf dem ewigen Leben bestand, das Individuum bis zur Absurdität verabsolutiert. Damit nämlich wird behauptet, alle Seelen seien vor Gott gleich, und dann erscheinen sämtliche Unterschiede, die sie voneinander abgrenzen und sie hierarchisieren, zufällig und nebensächlich. Die modernen Theorien über die Gleichberechtigung haben allesamt in diesem Glauben an das ewige Leben ihren Prototyp.

Was an dieser Ablehnung interessant ist, ist der Einwand gegen die Gleichheitsidee. Diese ist eine Antiselektion und macht jegliche Form von Selektion unmöglich; namentlich verunmöglicht sie es, eine Anzahl von Menschen zu opfern, um höhere Wesen hervorzubringen. Das einzige Opfer, das noch möglich bleibt, ist das Opfer seiner selbst, das sich, mit Ausnahme des Selbstmords, im Anstreben eines asketischen Ideals vollzieht[9]. Indem die Kirche für alle diese wertlosen Wesen Partei ergreift, hat sie stark zur Abwendung vom Ziel der Zivilisation, zur Entartung der Menschheit, zur Neutralisation der Starken durch die Schwachen beigetragen (J.v.G.u.B., Nr. 62, Nr. 202–203).

Diese Auffassung vom Individuum führt zu einer Doppeldeutigkeit. Sie stellt das Individuum, das Ideal des als «neuer Philosoph» hingestellten Individuums, den wirklich existierenden Menschen entgegen. Eine Antithese, die einer Lebensanschauung nicht fremd ist, welche die Menschheit und das Tier beständig in eins gesehen hat. Diese, «einzeln genommen, wertlosesten Exemplare», von denen Nietzsche in «Schopenhauer als Erzieher» spricht, werden zehn Jahre später zu einer Überzahl mißratener Individuen (J.v.G.uB., Nr. 202). Wird der Ton schriller, schärft sich der Blick auf eine «grausame Wahrheit»? Das Doppeldeutige dieses Individuumbegriffs liegt zunächst im Anspruch auf eine Einzigkeit, die sich nur als Originalität, Vorrang, Überlegenheit verstehen läßt. Es liegt in einer Verachtung, die sämtlichen Gewalttätigkeiten Tür und Tor öffnet.

IV. Gesellschaft und Erziehung

Ob die Art und Weise, wie man sich als einzelnen erkennt, es ermöglicht oder nicht, in allen Menschen Individuen zu gewahren, die man respektiert, bleibt eine außerhalb des Anspruchs auf Einzigkeit stehende Frage, weil sie auf den gesellschaftlichen Horizont verweist und die Akzeptierung dieses Anspruchs auch schon Eintritt in die eigene Einsamkeit ist. Das «Ein-einzelner-Werden» ist von einem Nachlassen des Interesses für die gesellschaftlichen und politischen Aufgaben und Verantwortungen begleitet. Die Einsamkeit ist ein zentrifugaler Prozeß, der bloß Begegnungen akzeptiert und gewahrt oder eine «Gemeinsamkeit..., welche... durch einen Grundgedanken zusammengehalten wird» (Sch.a.E., 377–378). Ein schmaler, schwieriger Pfad, und Kierkegaard und Nietzsche haben nicht verkannt, welche Gefahren auf ihm drohen: Trübsinn oder Irrsinn (A.u.N. II, 160ff; Sch.a.E., 347–348). Deshalb könnte man versucht sein, darin bloß ein Randphänomen zu erblicken, das für die Fragen nach dem Menschen, nach seinen Aufgaben und Problemen keine wirkliche Bedeutung hat und worin sich

eine gesellschaftliche oder psychologische Absonderlichkeit widerspiegelt.

Doch dies hieße vergessen, daß Nietzsche und Kierkegaard dadurch, daß sie die Selbstbehauptung des Individuums in das Zentrum ihrer Überlegungen stellten, die Frage nach der Bildung des Individuums aufgeworfen und die Gesellschaft in einer der wesentlichen Funktionen, die sie sich zuschreibt, in Frage gestellt haben, nämlich in der Erziehung.

Es ist nicht unnütz, daran zu erinnern, daß beide die Bildungsinstitutionen kritisiert haben: Kierkegaard die Kirche in bezug auf das Christ-Werden, Nietzsche die Universität in bezug auf das philosophische Leben. Der Einstellung einer Gesellschaft oder Institution, welche in der Erziehung sich zu reproduzieren sucht, indem sie eine rasche, wirksame Übermittlung von Kenntnissen, Werten, Verhaltensweisen, Rollen anstrebt, haben sie den Standpunkt dessen entgegengestellt, der sich mit der Einsamkeit seines Schicksals auseinandersetzt. Der Einstellung einer Kollektivität, die anscheinend auf ihre Vergangenheit, ihre Fortschritte pochen kann und das, was sie als ihre Errungenschaften ansieht, für eine Vollendung hält, an der die kommenden Generationen festhalten sollten, haben sie die Auffassung dessen entgegengestellt, für den alles erst beginnt. Auch wenn eine Menge von Menschen vor einem selbst zum Ziel gelangt ist, erleichtert das einem das eigene Ankommen keineswegs (A.u.N. II, 62–64).

Einer Praxis, die nicht daran zweifelt, daß die Worte für die Verbreitung dessen, was die Wahrheit oder den Sinn des Lebens betrifft, klar genug sind, haben sie ein Erwachen entgegengestellt, das erst mit den Risiken einer Entscheidung, mit dem Leiden eines lange verfolgten Fragens eintritt. «Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie: jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske» (J.v.G.u.B., Nr. 289). Ihre Kritik der objektiven Erkenntnis richtet sich gegen einen gewissen Menschentyp: gegen den, der sich in der Universalität einer immer weiter und mannigfaltiger werdenden Information bewegt und damit an die Realität des Daseins, des Lebens zu rühren und über sie Herr zu sein vermeint, aber steril bleibt, da seine Existenz für die menschliche oder ewige Zukunft nichts abwirft.

Die Selbstbehauptung des einzelnen läßt sich vom Bildungsproblem nicht trennen. Für Kierkegaard ist dieses Problem ein Problem der Aneignung, d. h. der Beziehung, die zwischen dem Subjekt und der Wahrheit entsteht. Er bekämpft die naive Annahme, «daß es mit der Aneignung der Wahrheit, wenn nur erst das objektiv Wahre zuwege gebracht ist, eine Kleinigkeit ist, die man von selbst als Zugabe beim Kauf mitbekommt» (A.u.N. I, 18), und er bemerkt: «Zwischen Geist und Geist ist ein direktes Verhältnis in bezug auf die wesentliche Wahrheit undenkbar» (A.u.N. I, 239).

Für Nietzsche ist dieses Problem die Frage nach der Übereinstimmung zwischen dem Leben und dem Denken. Er stellt dem Menschentypus des Gelehrten den des Philosophen entgegen; dieser «riskiert sich beständig» (J.v.G.u.B., Nr. 205; Sch.a.E., 389–393). Für das Individuum gibt es nur da Sinn, wo für es eine neue Lebenskraft geboren wird. Der Pfad der Einsamkeit, der Pfad des Erwachens zum Bewußtsein des Übergewöhnlichen besteht im Rückweg zu der unaufhebbaren Sonderbarkeit der Existenz. Eine Sonderbarkeit, die viele Entscheide und Veränderungen mit sich bringt. Eine Sonderbarkeit, die jede Gesellschaft, jede Gruppe auf einen Traum zu reduzieren suchen, indem sie alle Individuen, die innerhalb ihrer Zeit entstehen, als ihre Subjekte ansehen, sofern diese sich wohl oder übel mit den bereits ausgemachten Regeln und Konsequenzen identifizieren.

Nietzsche und Kierkegaard haben das Erziehungsproblem in einem sokratischen Sinne gestellt: «Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier» (Sch.a.E., 337). Dies steht im Widerspruch zu allem, was sich unter dem Begriff «Erziehung» herausgebildet hat: ein institutionelles Projekt, das die Ziele, die Stufenfolgen, die Mittel bestimmt und dessen Gelingen oder Scheitern gesellschaftlich gewertet und bestätigt wird. Nun aber kann es in der Erziehung, sofern ihr wesentliches Ziel nicht in einer Integration in die Gesellschaft, sondern in der Suche nach Wahrheit besteht, die zu einer unveräußerlichen Verantwortung führt, keine Ökonomie des Vorgehens geben.

V. Schlußbemerkung

Nietzsche hat auf das Menschenleben den Blick eines Nachtwächters geworfen. Einen Blick der Abwesenheit, der Ewigkeit. Einen Blick, der das, was der Mensch im Dunkeln träumt, erforscht hat. Ist dies, wie Nietzsche gemeint hat, der gleiche Blick wie der am hellen Tage? Kierke-

gaard hat auf das bange Zögern der Zeit in ihrem unwiderruflichen Übergang zum unbeweglichen Jenseits gehört. Stimme des einzig Dringlichen. Ist es auch die des einzig Notwendigen?

Ihre Bekräftigungen des einzelnen, mögen sie nun aus hellsichtigem Heroismus oder aus einem extremen Existentialismus kommen, treffen sich in einem Anspruch auf Einzigkeit, der stärker ist als das Gefühl der Unwichtigkeit in den Weltereignissen oder als bestehende Zwänge, sich mit Rollen, mit Funktionen oder einem beliebigen Verständnis des Menschen zu identifizieren.

Infolge dieses Anspruchs auf Einzigkeit läßt sich der Begriff «einzelner» durch keine philosophische «Subjekt»-Kategorie definieren. Das Subjekt ist ja niemandes Kind, und in der Kindessituation liegt die Notwendigkeit, auf dem Weg des Bruches oder des Gehorsams zu werden, sowie der Traum, einzig zu sein. Das «Subjekt» ist von vornherein allein, und sein Werden kann nur in einer Entfaltung bestehen. Der einzelne hingegen muß nach der Einsamkeit suchen als nach einer Art und Weise, den Beziehungen, die ihm vorausliegen, und denjenigen, die er eingeht, innezuwohnen; er entfaltet sich nicht, sondern gewinnt oder verspielt sein Sein; er verdient zu sein, was er sein kann, oder verdient das nicht. «Individuum» ist der Name, der einem Verlangen oder einer Unruhe gegeben wird, um die niemand anderer weiß als das eigene Ich, und außerhalb derer in niemandem Kraft oder Wahrheit hochkommen können.

[1] In «Schopenhauer als Erzieher» verwendet Nietzsche den Ausdruck «der einzelne». Dies entspricht auch (besser als «Individuum») dem von Kierkegaard verwendeten Ausdruck «den Enkete».

Obschon Nietzsche in anderen Schriften auch den Ausdruck «das Individuum» verwendet, markiert die Nähe der Begriffe «der einzelne» und «einsam» die Leitlinie seiner Auffassung vom Individuum.

Bei den Zitaten werden wir die folgenden Siglen gebrauchen: A.u.N. = S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zwei Bände (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1957);

Sch.a.E. = F. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher = Unzeitgemäße Betrachtungen III, in: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Dritte Abt., Erster Band (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1972);

J.v.G.u.B. = F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: A. Baeumler (Hg.), Friedrich Nietzsche, Werke, Vierter Band (A. Kröner Verlag, Leipzig o.J.).

[2] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: A. Baeumler (Hg.), Friedrich Nietzsche, Werke, Friedrich Nietzsche, Werke, Vierter Band, aaO., 173–174. Mit der Lehre über die ewige Wiederkunft des Gleichen gibt Nietzsche diese Auffassung von der Einzigkeit der Existenz nicht auf. Ihr tiefer Sinn liegt in einer unbedingten Lebensbejahung, die das Verlangen nach Ewigkeit und die Vision des universalen Werdens miteinander vereint, damit das Leiden am Leben verklärt und von der Versuchung zu Abscheu und Absurdität heilt. In einem Text von 1872 («Über das Pathos der Wahrheit»: F. Nietzsche, Nachgelassene Schriften 1870–1873, in: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Dritte Abt., Zweiter Band (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, 250) sagt Nietzsche: «Das, was einmal da war, um den Begriff ‹Mensch› schöner fortzupflanzen, das muß auch ewig vorhanden sein.» In «Die fröhliche Wissenschaft» wirft er die Frage auf, die «als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln» liegt: «die Frage bei allem und jedem: ‹willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?› (Nr. 341). Und in «Jenseits von Gut und Böse» spricht er vom «lebendigsten... Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus...» (Nr. 56). Um diese Wiederholung des Einzigen begreiflich zu machen, hat Nietzsche die Hypothese aufgestellt, daß die Welt «eine berechenbare Zahl von Kombinationen... durchzumachen hat» («Der Wille zur Macht», Nr. 1066).

[3] Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in: Unzeitgemäße Betrachtungen II (Goldmann, München 1964) 131.

[4] S. Kierkegaard, Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847 (E. Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln o.J.) 141.

[5] AaO. 137–138.

[6] AaO. 134.

[7] S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller: Gesammelte Werke Bd. 10 (E. Diederichs, Jena 1922) 78.

[8] F. Nietzsche, Der griechische Staat: Nachgelassene Schriften 1870–1873, aaO. 261–263.

[9] F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, Nr. 246.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

RAYMOND DUVAL

1937 geboren. Philosophie-, Theologie- und Psychologiestudium. Professor für Erziehungswissenschaft in Straßburg. Er veröffentlichte über Nietzsche: Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme: Revue des Sciences phil. et théol. (oct. 1969); La critique nietzschéenne du christianisme: ebd. (juillet 1972); Bulletin d'histoire de la philosophie. Nietzsche: ebd. (avril 1974); Dieu contre la souffrance. La critique nietzschéenne: Lumière et vie Nr. 123, 1976. Außerdem weitere Aufsätze über Husserl, Levinas, Sartre, worin es hauptsächlich um den Zusammenhang zwischen Wort und Andersheit geht. Letzte Veröffentlichungen: Aufsätze über den Begriff der Wachsamkeit im Unterschied zu dem des Bewußtseins: L'éveil au sein de la vigilance. Essai sur les discontinuités de l'apparaître: Revue des Sciences phil. et théol. 1977; Le désir ou l'énigme humaine de l'éveil (im Druck). Anschrift: 14, rue de Verdun, F–67000 Straßburg, Frankreich.

Anton Uhl

Leiden an Gott und Mensch

Nietzsche und Dostojewskij

Nietzsche nannte Dostojewskij den einzigen Psychologen von dem er gelernt habe[1], zählte ihn zu den «schönsten Glücksfällen» seines Lebens[2], schätzte seine Schriften als das «wertvollste psychologische Material»[3] und ließ zugleich keinen Zweifel darüber, wie sehr Dostojewskij seinen «untersten Instinkten zuwider» lief[4]. Nietzsches Verwandtschaft mit dem Psychologen und seine unversöhnliche Gegnerschaft zum Christen sollen im folgenden erläutert werden. Eine erste Verwandtschaft zeigt sich im Typus des Verbrechers.

Raskolnikow – der ‹bleiche Verbrecher›

Raskolnikow vertritt die Theorie, daß der Ungewöhnliche, der große Neuerer zugleich Verbrecher sein dürfe und müsse[5]. *Nietzsche* gestand dem zukünftigen «dionysische(n) Gott und Mensch» ebenfalls die «*furchtbare* That und jeden Luxus von Zerstörung» zu[6] und bezeichnete ihn als «Brecher» der alten Werte und Verbrecher in den Augen der Gesellschaft, deren Tafeln er überwindet[7].

Raskolnikow aber hat nichts vom Übermenschen. Er ist ganz der ‹bleiche Verbrecher› des ‹Zarathustra›[8]: *Inspiriert* von seiner Theorie des ‹Alles ist erlaubt› tötet er eine alte Wucherin. «Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war.»[9] Raskolnikow – auch darin ganz der ‹bleiche Verbrecher› – mordet aus Schuldgefühl, nicht, wie er vorgibt, aus Räson. Paradoxerweise steht hier erst das Schuldgefühl und dann die Tat, die jenes bedrohlich-diffuse Gefühl fixiert und überhaupt erst irgendwo unterbringt. Das präexistente Schuldgefühl sucht nach der Tat. Die Tat ist sekundäre Rationalisierung, ebenso die ‹Theorie›. Raskolnikow denkt sich frei, aber er handelt unter Zwang: Er inszeniert förmlich seine Bestrafung, *tut* alles, um sich zu belasten und verdächtig zu machen, und wähnt dabei sich zu entlasten. Der Roman ist die kunstvoll verzögerte Entwicklung einer Selbstbestrafung, die nichts von sich weiß. Jene Tendenz zur Selbstbestrafung, zur Tilgung des unbekannten Schuldgefühls wählt sich den Mord gleichsam zum Vorwand, der eine reale Bestrafung möglich macht: die Zuchthausstrafe. Mit dieser Strafe ist auch das originäre Schuldgefühl abgegolten: der Held fühlt sich frei, er ist genesen.

Woher aber dieses ursprüngliche Schuldgefühl, das im Vorfeld der Tat vielfach erschließbar ist und als Schuldenlast gegen die Gläubigerin sinnfällig symbolisiert wird? Welches konnte die Schuld sein, die so groß war, daß sie einen Mord und seine Strafe als *Erleichterung* ernötigte?

Gottestötung und Wiederkehr der Schuld

Das Schuldner-Gläubiger-Verhältnis finden wir wieder in der Religionstheorie der ‹Genealogie der Moral›: Der archaische Mensch interpretiert das Verhältnis des Gegenwärtigen zu den Vorfahren als Schulden-Verhältnis: ‹Was wir sind, verdanken wir den Ahnen› – so lautet diese rohe Logik. Mit der Macht und Entwicklung der Gemeinschaft wächst auch die Furcht und das Schulden-Bewußtsein gegen den Ahnherrn, der so in einen Gott transfiguriert wird: «Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen, und zwar immerfort im gleichen Verhältnisse, wie der Gottesbegriff und das Gottesgefühl auf Erden gewachsen und in die Höhe getragen worden ist (...). Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.»[10] Es ist dies derselbe Gott, dessen Tötung Nietzsche dem ‹häßlichsten Menschen› zuschreibt[11]. Diese Genealogie der Schuld wirft nicht nur ein unerwartetes Licht auf die geheimnisvolle Genese des Schuldgefühls Raskolnikows; seine Tat und die des ‹häßlichsten Menschen› erweisen sich überdies als strukturell identisch. Sollte der Mord an der Gläubigerin, der den Atheismus des ‹Alles ist erlaubt› in die Tat umsetzt, nicht auch die Tötung des Schulden-Gottes mitbedeuten?

Unverhüllt tritt die Tötung Gottes in den ‹Dämonen› auf. Für Kirillow, den Gott sein ganzes Leben lang gequält hat[12], ist Gott der ‹Schmerz der Todesangst›.

«Wer Schmerz und Angst überwindet, der wird selbst Gott werden. Dann wird ein neues Leben sein, alles wird neu sein... Wer sich das Leben nimmt, nur um die Angst zu töten, der wird sogleich ein Gott»[13]. Kirillow muß seine Lehre beweisen, er muß die Schmerzlüge Gott entlarven, indem er sich tötet, denn, wie er sagt: «Wenn es einen Gott gibt, so ist auch aller Wille sein, aus seinem Willen kann ich mich nicht lösen, wenn nicht, ist aller Wille mein, und es ist meine Pflicht, Eigenwillen zu zeigen.»[14] Die heimliche Logik dieser Tat aber ist: Kirillow hat Gott töten wollen, um Gott zu sein. Nun ist er Gott, aber der tote Gott: jetzt tötet ihn Gott. Nicht Kirillows Wille geschieht – sondern der ‹Wille› jener gnadenlosen Zwangsvorstellung, die ihn quält. Seine Tat der Tötung Gottes richtet gleichzeitig das Gesetz dieser grausamen Idee wieder auf. Sie ist als Todesstrafe für den Gottesmord noch rückwirkender Gehorsam gegen den grausamen Gott. Die ‹Befreiungstat› ist höchstmögliche Abhängigkeit.

Selbst Stawrogin, der in seiner Gleichgültigkeit radikalste aller Nihilisten Dostojewskijs entgeht dem ‹Schatten› Gottes nicht. Er schändet ein kleines Mädchen[15]. Dieses Mädchen glaubt daraufhin ein unglaubliches Verbrechen begangen, sich des Todes schuldig gemacht, weil «Gott erschlagen» zu haben. Es erhängt sich. Stawrogin beobachtet es dabei kaltblütig. Aber der Gedanke, daß das Kind in seiner Naivität seine – Stawrogins – Schuld auf sich nahm, irritiert ihn zuerst, verfolgt ihn und quält ihn zuletzt bis zur Besinnungslosigkeit. Es ist die Wiederkehr des Verdrängten, die Wiederkehr der Schuld, die Stawrogin hier bewußt wird. ‹Alles ist erlaubt›, ‹Es gibt keine Schuld› – dieses Gebäude ist widerlegt durch eine Unschuldige, die sich naiv schuldig glaubt. Diese Unschuldige, die Stawrogin die Schuld abnimmt, richtet ihn eben dadurch – ohne es zu wissen: Sie macht die Schuld wahr.

Dostojewskijs Nihilisten leiden an Gott. Sie befinden sich in der Situation des ‹alten Zauberers›, der den ‹Henker-Gott› fortjagt und herbeisehnt:

‹Komm zurück, Mit allen deinen Martern! (...) Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes – Glück!›[16]

Sie sind noch die Opfer des ‹schauerlichen Schattens› Gottes, von dem Nietzsche in ‹Neue Kämpfe› ausrief: «Gott ist todt. (...) Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!»[17]

Revolte des Pessimismus

Mit Iwan tritt ein neuer Typ des Nihilisten auf. Es ist das Leiden der Kinder, das Iwan in die Auflehnung treibt[18]. Sein Protest gegen die sittliche Weltordnung ist moralischer Protest. Seine Revolte ist eine Herausforderung aller großgeschriebenen Wörter: Gott, Vorsehung, Harmonie, Erkenntnis von Gut und Böse. All das ist nicht wert der Tränen auch nur eines gequälten Kindes. Diese Tränen sind eine einfache, elementare Tatsache dieser Welt. Durch alle Abhandlungen über Gott, die Liebe, das Sein läßt sie sich weder beschönigen noch weganalysieren. Und was diese Tatsache in die Welt hinausschreit, ist der Betrug jeder Theodizee, die behauptet, Disharmonie sei die Voraussetzung der Harmonie; und das Absolute sei um so reicher, je größere Dissonanzen es umfasse. Nein, alle die hingeschlachteten Menschen machen die Welt nicht reicher. «Wenn alle leiden müssen, um mit ihrem Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, was haben dann die Kinder damit zu tun? (...) Weswegen sind denn auch sie unter das Material geraten und haben als Dünger für irgendwessen künftige Harmonie dienen müssen?»[19]

Solche Theodizee verkehrt sich in ihr Gegenteil: Ein Gott, der die gequälten Kinder der ewigen Harmonie als Bissen hinwirft? Der Gott der Allmacht und der Liebe kann nicht sein, so sagt der ‹euklidische Verstand›, das Leiden widerlegt ihn. Wenn der gute Gott angesichts des Leidens gerettet werden soll, so nur um den Preis seiner Allmacht. Der Starez Zossima stellt uns einen solchen Gott, der nur gut sein kann, vor[20].

Dieser Gott ist unschuldig, aber ganz zurückgezogener Zuschauer. Satan erscheint an seiner Statt als Herr der Geschichte. Dieser gute, verborgene Gott – «muß er nicht Höllenqualen ausstehen, seine Geschöpfe so leiden zu sehen und *nicht* (...) helfen zu können»?[21] Ist dieser Gott nicht der Trostbedürftigste von allen? Eben diesen Gott meint Nietzsche mit seinem Versucher-Wort: «Auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen (...) Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.»[22]

Komödiant und Asket

Gerade im Leiden sieht Nietzsche einen zweiten Ursprung der Götter. Was am Leiden so empört, ist vor allem das Sinnlose des Leids. Um das Leid

auszulegen, schuf der archaische Mensch dem zeugenlosen Leid Zeugen, die Götter. «‹Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut›: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls».[23] «Leiden-sehn thut wohl, Leidenmachen noch wohler – das ist ein harter (...) aber mächtiger menschlich-allzu-menschlicher Hauptsatz»[24], den die ältere Menschheit noch naiv bejaht. Sie denkt sich Gott nach dem eigenen Typus. Die Welt gilt ihr als grausames Festspiel eines Gottes, der das Leiden boshaft genießt. Der Mensch ist ‹Komödiant der Welt›:

«Hat ein Gott die Welt geschaffen, so schuf er den Menschen zum *Affen Gottes*, als fortwährenden Anlaß zur Erheiterung in seinen allzulangen *Ewigkeiten*. (...) Mit dem *Schmerz* kitzelt jener gelangweilte Unsterbliche sein Lieblingsthier, um an den tragisch-stolzen Gebärden und Auslegungen seiner Leiden (...) seine Freude zu haben».[25]

Dieser Gott hat große Ähnlichkeit mit einer Traumfigur Iwans. Nur handelt es sich um keinen Gott – sondern um den Teufel, der sagt: «Die Menschen nehmen trotz all ihrem unbestreitbaren Verstand diese ganze Komödie ernst. Darin liegt ihre Tragödie».[26] Iwans ‹Geologische Umwälzung›, die der Teufel präsentiert, beschreibt die Entwertung der obersten Werte nach der Ausrottung der Gottesidee und die titanische Selbsterhöhung des Menschen zum Menschgott[27]. Dostojewskij hat Nietzsches ‹Evangelium der Zukunft› hier vorweggenommen – als diabolische Farce.

Kehren wir zurück zur Genese Gottes aus dem Leid. Dem antiken Typus des ‹wohlgeratenen› Menschen und Gott, der das Leben und seine Antriebe – auch die Grausamkeit – ungeteilt bejaht, stellt Nietzsche das Christentum als den Aufstand der Sklaven gegenüber: Es ist das Ressentiment, das hier schöpferisch wird. Dem mächtigen Trieb der Grausamkeit wird die Tat, die Entladung nach außen versagt, er sucht sich nach innen schadlos zu halten, im Bunde mit der Imagination[28]. Die verneinte, verinnerlichte Grausamkeit zeigt sich als nach innen gewendetes Auge, das den Menschen in einen Leidenden und Zuschauer zerspaltet, der seinen Lustgewinn aus dem Anblick der eigenen Martern zieht. Nach außen hin wird diese Form der Grausamkeit wirksam als gottbildender Instinkt: der Zerspaltung des Menschen entspricht im Gottesbild die Verdoppelung Gottes in Gott und Welt: Ein Gott der Liebe, der leidende Menschen schafft, um an deren Leiden selbst unsäglich zu leiden[29]. Der asketische Mensch schafft sich den asketischen Gott nach seinem Bilde.

Nietzsche zeigt die Genese des Gottesbildes aus der ‹Logik des Gefühls›. Die nämliche Logik zieht in der Gottestötung ihre Konsequenz. Der Mensch schuf sich Gott zum Ausdeuter des Leids. Der Mensch leidet, weil er schuldig ist, so lautet die Auslegung des asketischen Ideals. Dieser Gott gab dem Leiden Sinn, brachte aber auch dem Menschen ein Maximum an Schuld. Dem Über-Schuldigen kann auch das übergroße Erbarmen nur als zentnerschwere Last, als neuerliche Bestätigung seiner Nichtigkeit gelten. Der ‹häßlichste Mensch› ertrug den Zeugen nicht mehr, den er rief. Was ist mit Nietzsches psychologischer Reduktion widerlegt? Keinesfalls Gott. Bestenfalls der Gott des Ressentiments und Schuldgefühls. Recht eigentlich – der Mensch. Der Mensch, dieses ‹krankgemachte Thier›, das solche zerstörerische Gottesbilder nötig hat. Darauf zielt – recht verstanden – Nietzsches Denkbewegung: «Der *Mensch* ist Etwas, das überwunden werden soll»[30], der schuldbewußte Mensch, der Mensch des Ressentiments und der Rache. «*Daß der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern».[31]

Dionysos gegen den Gekreuzigten

In Paulus sieht Nietzsche den ‹Apostel der Rache›[32], den bedeutendsten Beförderer der decadence-Werte. Unter dem Siegeszeichen ‹Gott am Kreuz› vollzog sich der entscheidende Sklaven-Aufstand in der Moral, vollzog sich die Umkehrung einer lebens- und instinktbejahenden Grundeinstellung der ‹Wohlgeratenen› in die lebensfeindliche Moral der ‹Mißratenen›. Nietzsche hielt die Macht des Kreuzessymbols, dieser ‹*grandiosen Paradoxie*›[33] auch im Zeitalter der Naturwissenschaft für ungebrochen. Holbeins schonungslose Darstellung des toten Christus läßt Kirillow ausrufen: «Wenn sich die Naturgesetze nicht einmal dieses Menschen erbarmt (...) haben, so folgt daraus, daß der ganze Planet eine Lüge ist (...) Wozu lebt man dann?»[34] Dem Gekreuzigten stellt Nietzsche Dionysos entgegen. Nicht im Martyrium liegt der Unterschied, sondern im Sinn des Leidens: «‹der Gott am Kreuz› ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen», aber «der in

Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen»[35]. Dionysos ist für Nietzsche das «geheimnißreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung»[36]. Er begreift die christliche Lehre als die Gegenlehre gegen die dionysische. Dionysos ist das Zeichen einer Umwertung der Werte, die die paulinische ‹Verkehrung› aufheben und den Menschen in sein Erstlingsrecht wieder einsetzen will.

Gram ist Erkenntnis oder: Das verlorene Paradies

Der Mensch des Anbeginns, des ‹Goldenen Zeitalters›, ist das Thema eines Traums, den Raskolnikow, Stawrogin, Wersilow und zuletzt der ‹lächerliche Mensch› träumen. Ein Traum, «ohne den kein Volk leben, ja nicht einmal sterben kann»[37]. Ein Dämon führt den ‹lächerlichen Menschen› durchs Weltall zu einer Erde vor dem Sündenfall. Leidlos leben die Menschen in einer Art universeller Liebe: «sie strebten nicht nach Erkenntnis des Lebens wie wir, denn ihr Leben war ausgefüllt»[38]. Der ‹lächerliche Mensch› kommt zu ihnen und pervertiert sie alle mit seiner Erkenntnis, der Seuche des Wissens. Von da an waren die Menschen verloren: Der ‹lächerliche Mensch› schnitt sie von den Quellen des Lebens ab, indem er ihnen das Wissen gab. Es ist das die prometheisch-satanische Tat, die nicht das Licht brachte, sondern nur die Qualen des Prometheus. Das Paradies aber ist jederzeit wieder möglich, wenn die Vorrangstellung der Erkenntnis abgelöst wird vom universell gelebten jesuanischen Liebesgott – das ist die Botschaft des ‹lächerlichen Menschen›, der im Traum die Wahrheit schaute.

Nietzsche läßt 1872 einen Dämon eine ähnliche Geschichte der Menschheit erzählen: «In irgend einem abgelegenen Winkel des (...) Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das *Erkennen* erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte, aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mußten sterben. Es war auch an der Zeit: denn ob sie schon viel erkannt haben, sich brüsteten, waren sie doch zuletzt, zu großer Verdrossenheit, dahinter gekommen, daß sie alles falsch erkannt hatten. Sie starben und fluchten im Sterben der Wahrheit.»[39]

Hier zeigt sich erstmals als Verdacht, was später Nietzsches Erkenntnistheorie expliziert: Die extremste Selbstdurchschauung der Erkenntnis erkennt zuletzt – es gibt keine Wahrheit. Diese Erkenntnis allein ist nihilistisch, sie würde den Menschen zur Vernichtung treiben. Aber der Mensch ist nicht nur ‹erkennendes Thier›. «Lebt er nicht eigentlich *durch* ein fortwährendes Getäuschtwerden?»[40] Auf dem Mörderischen ruht der Mensch «gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend»[41]. So lebt er von der heilsamen Fiktion, von seinem Künstler-Vermögen, das Dasein für seine Lebensfristung umzufälschen. Die Kunst ist das große Stimulans des Lebens. «Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntniß, denn *sie* will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel nur die Vernichtung.»[42]

Paradies und Utopie

Die zerstörerische Grausamkeit des Intellekts hat Dostojewskij in seinem ‹Kellerlochmenschen› dargestellt. Dieser Bewußtseins-Vivisektor erkennt, daß Bewußtsein Krankheit ist, und er geht an eben dieser Krankheit zugrunde. Was Dostojewskij als Extremzustand der Gefallenheit dieser Welt beschreibt, interpretiert Nietzsche als Symptom des niedergehenden Lebens. Die extremste Bewußtheit ist ihm der kranke Gegenzustand zur Vollkommenheit in der ‹Instinkt-Sicherheit›[43], ist Flucht vor dem Leben. Der Kellerlochtypus ist der Deserteur des Lebens par excellence. 40 Jahre versteckt er sich in seinem Loch, und je mehr er flieht, um so verzweifelter, wütender will er wollen – bis zur Lächerlichkeit und Selbstvernichtung. Er lebt und verficht ein Kernwort der Anthropologie Nietzsches: «Lieber will der Mensch noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen.»[44] Gegen das tödliche ‹Zweimal zwei ist vier› des ‹euklidischen› Verstandes tritt er ein für das Chaos; gegen das Glück der willenlosen Herden des ‹Kristallpalasts› und ‹Ameisenhaufens› verteidigt er das Recht auf Eigenwillen. Selbst wenn ihr die Menschen mit Glück überschüttet, so ruft er den Utopisten und Baumeistern des Phalansteriums entgegen, so wird der Mensch sich Chaos, Zerstörung und Unsinn wünschen, «einzig um in diese ganze positive Vernünftigkeit sein eigenes, verhängnisvolles, phantastisches Element einfließen zu lassen»[45].

Wissenschaft und Fortschritt sind für den späten Dostojwskij das moderne Äquivalent des Sündenfalls. Jede Utopie, jeder Versuch, das Paradies auf Erden mit Hilfe des ‹euklidischen Verstands› zu errichten, muß scheitern. Hieße dies doch das verlorene Paradies gerade mit den Mitteln des Falls errichten zu wollen.

Nietzsches Gegnerschaft zum Fortschrittsglauben ist ebenso eindeutig. Aus entgegengesetztem Grund. Auch dieser Glaube ist noch Entwertung des ‹Jetzt›, weil er noch ein letztes, profaniertes ‹Jenseits› kennt – die Zukunft.

Nihilismus als ‹göttliche Denkweise›

Nietzsches ‹Tagebuch des Nihilisten›[46] stellt einen Menschen vor, der ganz wie der Kellerlochmensch ein Zuschauer seiner absurden Regungen ohne Ziel ist. Er steht ebenfalls in einer «Phase des leidenschaftlichen Neins und Neinthuns: in ihm entladet sich die aufgespeicherte Begierde nach Bejahung, nach Anbetung»[47]. Es entspricht dies noch ganz der Intention des Verfassers der ‹Aufzeichnungen aus dem Kellerloch›, der in dem nihilistischen Streben seines Helden nach Verneinung das Verlangen nach Rettung und Buße, also indirekt die Notwendigkeit des Glaubens erweisen wollte. Nietzsche aber denkt seinen Nihilisten entscheidend anders zu Ende. Nach einer Phase der Verachtung selbst gegen das Nein, den Zweifel, die Verachtung setzt er eine umwertende Krisis, die die Fragen aufwirft:

«ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist...,

ob nicht der Werth aller Dinge darin beruht, daß sie falsch sind?...,

ob nicht die Verzweiflung bloß die Folge eines Glaubens an die *Gottheit der Wahrheit* ist,

ob nicht gerade das *Lügen* und *Falschmachen* (Umfälschen) das Sinn-Einlegen, ein Werth, ein Sinn, ein Zweck ist,

ob man nicht an Gott glauben sollte, nicht weil er wahr ist, *sondern weil er falsch* ist?»[48]

Nietzsche kennzeichnet hier schlaglichtartig seine radikale Fortsetzung und letztlich Überwindung des Nihilismus. Das ‹Sein›, die jenseitige ‹wahre Welt›, sie wurden mit der Heraufkunft des Nihilismus zur Fabel. Aber «*mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft*!»[49] Was blieb übrig? Das ziellose Werden. Aber Erkenntnis an sich ist im Werden unmöglich. Es sei denn als Zurechtmachen, Fest-stellen des Werdens, mithin als ‹Irrtum über sich selbst›, als ‹Wille zur Täuschung›, als perspektivische Fälschung im Dienste des Willens zur Macht[50]. Die ‹Wahrheit› entpuppt sich als die lebensrettende Lüge: «*Wahrheit ist die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.»[51] Aus dem radikalsten Nihilismus entspringt eine neuerliche Umwertung der Werte. Der Schein war das Wertverleihende – Verleihen wir dem Schein neuen Wert! Anstelle der Verehrung der Wahrheit tritt die «Schätzung der bildenden, gestaltenden, erdichtenden Kraft»[52]. Anstelle des Schöpfers, der Sinn gab, tritt der (sinn-)schöpferische Mensch. «Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden.»[53] Unschuldig ist die Erkenntnis, die über sich hinaus schafft, in der ‹Wille zur Zeugung› ist. Damit ist der Gegensatz von Erkenntnis und Kunst von 1872 dialektisch aufgehoben. Die wertsetzende Philosophie wird zur Erhaltungsbedingung des Lebens, aber auch zum Prüfstein. Es wird zum «*Maß der Kraft*: wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehen können, ohne zugrunde zu gehen. Insofern könnte der Nihilismus als *Leugnung* einer wahrhaften Welt, eines Seins, eine *göttliche Denkweise* sein»[54].

Christus – der ‹Idiot›

Was dem Nihilisten im Kellerloch durch die Mauer des ‹Zweimal-zwei-ist-vier› verstellt ist und was der lächerliche Mensch nur im Traum erreicht, das schaut Kirillow für Sekunden gleichsam durch einen Riß im Bewußtsein: die Seligkeit des verlorenen Paradieses. Wie Myschkin, der ‹Idiot›, erlebt er vor dem epileptischen Anfall einen Augenblick der Gegenwart höchster Harmonie, das ‹Ohne Zeit› der Apokalypse[55]. Dieser Augenblick verklärt alles. Kirillow deutet das ‹Reich Gottes› um in einen Zustand des Herzens. Gleiches tut Nietzsche: «mit dem Wort ‹Sohn› ist der *Eintritt* in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort ‹Vater› *dieses Gefühl selbst*, das Ewigkeits- und Vollendungs-Gefühl»[56]. Dieses Paradies des Herzens deutet Nietzsche als passivisches Glück, als Rückzug aus dem Werden, als Instinktermüdung, die *nichts* will[57]. (Aus diesen Ansatz heraus wird verständlich, wie Nietzsche das ursprüngliche Christentum mit einer buddhistischen Friedensreligion vergleichen und beide als nihilistisch diskreditieren kann.) Christus, dieser ‹große Symboliker›, ist in den Augen Nietzsches ganz

‹innerlich› und damit in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‹Idiot›, eine ergreifende Mischung von ‹Sublimem, Krankem und Kindlichem›[58].

Diese Attribuierung ist eine treffliche Kennzeichnung der Christusfigur Myschkin, aber auch Sonjas und Aljoschas. Diesem Typus Mensch gilt Dostojewskijs tiefste Verehrung. Er repräsentiert den wahrhaft schönen Menschen des verlorenen Paradieses, dessen große Liebe in dieser Welt zu seiner Torheit und Kreuzigung werden muß, der nicht richtet und dem Bösen nicht widersteht. In der Welt Dostojewskijs findet Nietzsche das authentische Christentum wieder, das Paulus in seinen Augen so gründlich pervertierte: Unfähig, das Reich Gottes in sich zu finden, verlegte er es ins Jenseits, lehrte das Gericht, schuf ein Christentum, das «Kriege führt, verurteilt, foltert, schwört, haßt»[59]. Dostojewskijs Kritik am Katholizismus, die er seiner Christusfigur Myschkin in den Mund legt, ist inhaltlich ähnlich und ebenso vehement: «Der Atheismus predigt uns das Nichts, der Katholizismus geht aber weiter: er predigt einen ‹entstellten Christus›, den er selbst verleumdet und geschändet hat, einen Gegenchristus!»[60]

Als der Dämon des Katholizismus und Sozialismus, die Dostojewskij in seiner gewagten Optik vergleicht, ja wesentlich gleichsetzt, erscheint der Großinquisitor, der die Menschen aufteilt in eine glückliche, unwissende Herde und eine klarsichtige Minderheit der Priester, die deren Leiden und Verhängnisse (auch die ‹Last› der Freiheit) auf sich nimmt und die Herdenmenschen tröstet mit Wunder, Autorität, Geheimnis, den Waffen, mit deren Gebrauch Satan Christus versuchte. Der Großinquisitor verurteilt den wiederkehrenden Christus, der ihm nur ein Störer bei seinem ‹Heilswerk› ist, erneut zum Tode. Christus küßt ihn wortlos[61].

Unsterblichkeit und ewige Wiederkehr

Die Zukunft des Atheismus ist das Thema eines Traums, den Dostojewskij Wersilow träumen läßt. Es ist der letzte Tag der Menschheit ohne die Idee Gottes und der Unsterblichkeit. Der Kampf ist zu Ende, die Menschen sind allein – ohne Gott, die große Kraft, die sie nährte und wärmte. Anstelle der Liebe der Menschen zu Gott ist die Liebe zur Erde und zueinander getreten: Eine ängstliche, hastige Liebe im Bewußtsein, daß die Tage kurz sind. Eine Liebe, die die große Traurigkeit nicht vertreiben kann. Da entdeckt der Träumer Christus unter diesen letzten Menschen: «Er kam zu ihnen, streckte ihnen die Hände entgegen und sagte: ‹Wie konntet ihr Seiner vergessen?› Und da fiel es wie ein Schleier von aller Augen, und es erklang die große verzückte Hymne der neuen und letzten Auferstehung...»[62]

Dostojewskij kann sich eine zukünftige Menschheit ohne die Idee der Unsterblichkeit nur als eine traurige, hastig-liebende, unerfüllte Menschheit vorstellen. Aber gerade die Idee der Unendlichkeit gibt Nietzsche diesen verwaisten zukünftigen Menschen und ihrem ‹flüchtigen Leben› zurück, mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft: «Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten *anderen* Leben hinblicken lehrten.»[63]

Die Lehre von der ‹Ewigen Wiederkehr des Gleichen› ist ein neuer Versuch – nach den Versuchen der Metaphysik und der Utopie – die ewige Gegenwart und die Zeit, das Paradies und die Geschichte miteinander zu versöhnen: «Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins.»[64] Der Augenblick unsterblich – das ist die äußerste Steigerung in der Bewertung des Augenblicks und zugleich die höchste Form der Bejahung des Willens zur Macht – als Wille dem Dasein den Charakter der Ewigkeit aufzuprägen[65]. Es ist dies der Versuch einer Vergöttlichung der Welt.

Welche Autorität hat Nietzsches Lehre, die als Gegenlehre zu Nihilismus und Christentum verstanden werden kann? Doch nur den Beweis des gelebten Lebens. Der Lehrer der Ewigen Wiederkunft, dessen Leben – vergessen wir es nicht – eine Leidensgeschichte war, gestand: «Ich will das Leben nicht *wieder* (...). Wie hab ich's ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? Der Blick auf den Übermenschen, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen – ach!»[66]

Dostojewskijs Antwort auf den Nihilismus scheint mir am gültigsten in einem Wort Aljoschas ausgedrückt: «Alle sind an allem schuld.» Das bedeutet die Aufsichnahme der totalen Mitverantwortlichkeit auch für die Revolte, auch für den Tod Gottes in den Herzen der Menschen, bedeutet Verzicht auf die Anklage, Verzicht auf das Schuldigfindenwollen. Mit Iwan sagen: ‹die höchste Harmonie ist der Tränen der Kinder

nicht wert› – und doch das Leiden bejahen, bloß weil es ist. Mit dem ‹lächerlichen Menschen› sagen: ‹die Welt ist verloren› – aber die Liebe wird sie retten. Wer so leben will, braucht Mut zur Lächerlichkeit. Er darf sich nicht scheuen, ein Don Quijote des Glaubens zu sein.

Am Ende dieses Streifzugs soll noch einmal ein Traum stehen. Raskolnikow träumt, wie ein betrunkener Bauer sein Pferd zu Tode prügelt und er sich, von Mitleid überwältigt, dem Tier um den Hals wirft und es küßt[67]. Dieser Traum scheint für Nietzsche Wirklichkeit geworden zu sein. Im Januar 1889 vollzieht sich in Turin innerhalb weniger Tage Nietzsches geistiger Zusammenbruch. Podach[68] erzählt, wie Nietzsche einen Droschkengaul mißhandelt sieht und ihm tränenüberströmt und schluchzend um den Hals fällt. Der Dichter des ‹großen Mitleids› und der Philosoph der ‹Stärke›, der beständig gegen das Mitleid polemisierte und es fürchtete, waren Antipoden. Vielleicht war dieser ihr tiefster Gegensatz zugleich ihre intimste, verborgenste Verwandtschaft. ‹Mitleid tötet›, hatte Nietzsche gesagt.

Nietzsches Entdeckung Dostojewskijs datiert wohl auf das Frühjahr 1887. Er liest die ‹Aufzeichnungen aus einem Kellerloch›, die ‹Wirtin›, die ‹Erniedrigten und Beleidigten›, die ‹Aufzeichnungen aus einem Totenhaus›, die ‹Dämonen› (die er ausführlich exzerpiert), wahrscheinlich auch ‹Schuld und Sühne› und den ‹Idiot›. Vgl. C.A. Miller, Nietzsches ‹Discovery› of Dostoevsky: Nietzsche-Studien 2 (1973); 202–257.

SIGLEN:

Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari (Berlin 1967 ff)
M = Morgenröte
FW = Die fröhliche Wissenschaft
Za = Also sprach Zarathustra
JGB = Jenseits von Gut und Böse
GM = Zur Genealogie der Moral
MA = Menschliches, Allzumenschliches
WM = Die Nachlaß-Kompilation «Der Wille zur Macht»
GD = Götzendämmerung
AC = Der Antichrist
FV = Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern

Dostojewskij, Werke. Parkland. Klassikerbibliothek (Stuttgart).
S = Schuld und Sühne (Prestuplenie i nakazanie)
I = Der Idiot (Idiot)
J = Der Jüngling (Podrostok)
BK = Die Brüder Karamasow (Brat'ja Karamazovy)
TM = Der Traum eines lächerlichen Menschen (Son suresnogo celoveka)
D = Die Dämonen (Besy)
AK = Aufzeichnungen aus einem Kellerloch (Zapiski iz podpol'ja)

[1] GD, Streifzüge.. 45, VI 3; 141
[2] Ebd.
[3] Brief an Brandes, 20.11.1888.
[4] Ebd.
[5] S, III, 5.
[6] NCW, Wir Antipoden, VI 3; 423.
[7] Za, III, Von alten und neuen Tafeln 26, VI 1; 262.
[8] Za, I, VI 1; 41ff.
[9] AaO. 42.
[10] GM, II, 20, VI 2; 345f.
[11] Za, IV, VI 1; 323ff.
[12] D, I, 3,8; 136.
[13] AaO. 135.
[14] D, III, 6,2; 742.
[15] D, II, 9,2.
[16] Za, IV, VI 1; 312f.
[17] FW, 108, V 2; 145.
[18] BK, I, 5,4.
[19] AaO. 329.
[20] BK, VI, 3.
[21] M, I, 77. M, I, 91.
[22] Za, II, VI 1; 111.
[23] GM, II, 7, VI 2; 320.
[24] GM, II, 6, VI 2; 318.
[25] MA, II, Der Wanderer.. 14, VI 3; 186.
[26] BK, IV, 11,9; 851.
[27] AaO. 860f.
[28] GM, I, 10.
[29] M, II, 113.
[30] Za, I; 8. Hervorheb. d. Verf.
[31] Za, II Von den Taranteln, VI 1; 124.
[32] AC, 45, VI 3; 221.
[33] WM, 25 [292], VII 2; 82.
[34] D, III, 6,2; 744.
[35] WM 14 [89], VIII 3; 57ff.
[36] WM 41 [7], VII 3; 415.
[37] D, II, 9,2; 509.
[38] TM, 5, Erzählungen; 925.
[39] FV, 1, III 2; 253f.
[40] Ebd.
[41] Ebd.
[42] Ebd.
[43] WM, 14 [226], VIII 3; 190.
[44] GM, III, 28; 430.
[45] AK, I, 8, Erzählungen; 546.
[46] WM 11 327, VIII 2; 381f.
[47] Ebd.
[48] Ebd.
[49] GD, Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde, VI 3; 575.
[50] WM 7 [54], VIII 1; 320f.
[51] WM 34 [253], VII 3; 226.
[52] WM, 25 [505], VII 2; 142.
[53] Za, II, VI 1; 106.
[54] WM 9 [41], VIII 2; 18.
[55] D, III, 5,5; 712. cf.: WM 11 [337], VIII 2; 388.

[56] AC, 34, VI 3; 205.
[57] WM, 11 [380], VIII 2; 421. id.; 409.
[58] AC, 32, VI 3; 200.
[59] WM, 11 [282], VIII 2; 349.
[60] I, IV, 7; 710.
[61] BK, I, 5,5.
[62] J, III, 7,3; 616.
[63] WM, 11 [159], V 2; 401.
[64] WM, 7 [54], VIII 1; 320.
[65] AaO. 321.
[66] Musarion-Ausgabe, CXIV; 121.
[67] S, I,5.
[68] E. Podach, Nietzsches Zusammenbruch (Heidelberg 1930); 82.

ANTON UHL

1955 geboren. Studium der Psychologie, Germanistik und Religionswissenschaft in Regensburg. Dort seit 1977 Mitarbeit am Lehrstuhl für Religionswissenschaft. Arbeitsgebiete: Russische Religionsphilosophen (Dostojewskij, Solowjow, Berdjajew), Reduktive Hermeneutik der Religion (Nietzsche, Freud), Mythen- und Symbolforschung. Er arbeitet zur Zeit über Gott im Märchen. Anschrift: Maximilianstraße 10, D–8400 Regensburg.

Yves Ledure

Das christliche Denken vor der Kritik Nietzsches

Nur zögernd kommt die christliche Welt zur Einsicht von der außerordentlichen kulturellen Bedeutung Nietzsches. So etwas wie ein Bannfluch belastete dessen sturmgepeitschtes Denken, und in gewissen Kreisen lastet dieser Fluch noch heute darauf. Vielen erscheint dieses Denken als zu wild, um unmittelbar in seiner philosophischen Dimension verstanden werden zu können. Die darüber geführte Debatte befand sich von Anfang an auf falschem Wege. Es handelte sich entweder nur um eine oberflächliche Polemik oder um eine hochtrabende Verachtung in dem Maße, wie dieses Denken zu einem von ein paar stark antichristlichen Formulierungen beherrschten System zurechtgeschnitten wurde. Übrigens sollte die deutsche Politik während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts das Werk Nietzsches in einen beispiellosen kulturellen Rückschritt mithineinreißen. Der Nationalsozialismus nahm es für sich in Anspruch und machte daraus eine Stütze für seine Propaganda, um den Rassen- und Judenterror zu rechtfertigen. Der lichtvollen christlichen Zivilisation, aus der die Sternstunden des Abendlandes aufstrahlten, setzte man eine Unkultur entgegen, die Europa in Finsternis und Blut versenkte. In diesem gigantischen Ringen zwischen dem Guten und dem Bösen wurde Nietzsche den zerstörerischen Kräften des Bösen zugerechnet.

Diese verwickelte Lage erklärt meines Erachtens das langanhaltende Zögern, ja sogar allergische Verhalten des christlichen Denkens dem Verfasser des «Also sprach Zarathustra» gegenüber. Wir wollen auf den folgenden Seiten versuchen, mit Hilfe nur einiger Autoren die verschiedenen Etappen aufzuzeigen.

Nietzsche im Urteil maßgebender Denker

1. Charles Maurras und Giovanni Papini: Vorurteile und Mißverständnisse

An der Jahrhundertwende, schon sehr früh also, befaßten sich zwei im christlichen Kulturbereich stehende, freilich dafür nicht voll repräsentative Schriftsteller mit Nietzsche, nämlich Charles Maurras und Giovanni Papini. Sie müssen hier erwähnt werden aufgrund des Einflusses, den sie in der katholischen Welt ausübten, und auch wegen der Ausrichtung, die sie der Debatte um Nietzsche geben sollten.

Charles Maurras war einer der ersten in Frankreich, die das Denken Nietzsches ernst nahmen, und dies bereits Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Trotz seiner stark antichristlichen Einstel-

lung gehört Maurras zu jenen Männern, die, wie er selbst sagt, mehr als Achtung, ja sogar Liebe für das Werk der katholischen Kirche aufbringen, für ihre zivilisatorische Sendung, aus der das Abendland hervorging. In dieser Hinsicht spielt Maurras eine nicht unwesentliche Rolle im französischen Katholizismus. Maurras' Haltung Nietzsche gegenüber ist wesentlich negativer und polemischer Art. Nicht so sehr das Denken Nietzsches als solches interessiert Maurras, als vielmehr das Argument, das er daraus in seinem ideologischen Kampf um die soziale Ordnung und die Aristokratie gegen die Demokratie sowie gegen den humanistischen und christlichen Romantismus ziehen kann.

Maurras lehnt Nietzsche rundweg ab. Er ist sich jedoch bewußt, daß Nietzsches Denken wegen seines Einflusses, den es in den kultivierten Kreisen bereits ausübt, zu anderen Zwecken benützt werden kann. «Er kann nützlich sein. Er ist eine Hilfskraft. Er kann eine Autorität werden.»[1] Nietzsche wird zu einem Symbol, zu einem Fanal. Diese Haltung dem Nietzscheschen Denken gegenüber ist typisch. Wir begegnen ihr oft in den christlichen Stellungnahmen. Daß dieses recht eigentlich «antisystematische» Denken als Argument für ein systematisches Denken, für Ideologien dient, das ist nicht das geringste Paradox. Die Doppeldeutigkeit der Werke Nietzsches, die sich dem Zugriff stets entzieht und bei Nietzsche selbst Zeichen einer niemals festgelegten Reflexion ist, wird als Schwäche und Zusammenhanglosigkeit ausgelegt. Sie ermöglicht die unsinnigsten Interpretationen, insofern nicht das gesamte Denken Nietzsches in Betracht gezogen wird. Man schöpft aus diesem Denken die widersprüchlichsten Argumente, um eine Problematik abzustützen, die dem Autor völlig fremd ist.

Zweifellos öffnet Maurras in diesem Bereich einen Zugang. Er beginnt damit, Nietzsches Werk durchzumustern. Es geht um eine Auswahl, besser gesagt, um die Konstruktion des «guten Nietzsche», den Thesen entsprechend, die verteidigt werden sollen. Maurras bedient sich des Nietzscheschen Textes, um zwei Grundsätze herauszuarbeiten, die jede Gesellschaftsform begründen sollen: den Grundsatz der Macht und den der Aristokratie. Ausgehend von den Begriffen Dekadenz und Nihilismus, die Nietzsche als Parameter zur Analyse des abendländischen Denkens seit Platon benützt, behauptet Maurras die Notwendigkeit einer Elite als einzigen Lebensraums der Kultur und lehnt zugleich jegliche Moderne in der Kultur ab. Er verschiebt diese Begriffe philosophischer Analyse in eine politische Debatte und bedient sich so dieser Begriffe, um die egalitäre Demokratie in Frage zu stellen und eine auf einer gesellschaftlichen Hierarchie fußende politische Ordnung zu verkünden.

Der Appell an Nietzsche ist um so interessanter, als es sich um einen Deutschen handelt. Denn Maurras macht die deutsche Kultur für den Nihilismus verantwortlich, der das Abendland überschwemmt. In der Tat hat die «lutherische Anarchie» die hierarchische Ordnung, deren Garant und Modell die katholische Kirche war, erschüttert. Der Protestantismus steht nach Maurras am Ursprung der liberalen, humanitären und revolutionären Ideen, die von den deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts politisch und kulturell ins Werk gesetzt werden. Indem Nietzsche heftig die germanische Kultur, dieses «geistige Bauerntum» kritisiert, vollzieht er eine Rückkehr zur griechischen und lateinischen Antike, deren natürliche Erbin die katholische Kirche ist.

Nietzsche, dieser aus griechischem Denken lebende Deutsche, dient als Argument im Kampf gegen «die geistige Einverleibung Frankreichs durch Deutschland». Der Einfluß des deutschen Philosophen wirkt mit seinem ganzen Gewicht im Kampf Maurras' gegen Deutschland und den Protestantismus – und dies zugunsten französischer und katholischer Werte. Nietzsche erfindet nichts, da er nur das antike Denken in unsere Zeit überträgt. Sein einziger Nutzen besteht darin, Maurras' Ideen zu bekräftigen und ihnen zum Sieg zu verhelfen. So ist Nietzsche ein guter Hausdiener, den Maurras zutiefst verachtet.

Dieser kulturelle Antigermanismus findet sich bei Giovanni Papini sehr stark betont wieder. Papini ist ein italienischer Schriftsteller und Dichter. In seinem Buch «Philosophendämmerung», einer getreuen Nachbildung von Nietzsches «Götzendämmerung», greift er ganz besonders die deutschen Philosophen an, deren wirre und unbrauchbare Gelehrsamkeit nichts als «Sand in die Augen streut». Ihnen stellt er den mystischen Geist lateinischer Kultur entgegen. Doch konzentriert sich die Gedankenführung Papinis auf den Atheismus Nietzsches; dieser Atheismus bedeutet für den Italiener eine echte Frage, die die Gläubigen weder ignorieren noch verachten dürfen. Diese Beachtung des Atheis-

mus ist bezeichnend für ein Philosophieren, das sich «eher als eine geistliche Übung denn als ein Gefüge von Begriffen» versteht. Wir begegnen dieser «existentiellen» Debatte wieder bei Mounier und Marcel. Für sie ist die Philosophie Nietzsches nicht nur eine theoretische Abhandlung. Sie ist zuallererst ein persönlicher Einspruch in dem, was sie als wesentlich betrachten.

Nietzsches Philosophie will eine Interpretation der Zeichen, der Symptome sein. Er sieht im Christentum eine Symptomatologie der Schwäche und Ohnmacht. Das Christentum faßt das reaktionäre Selbstverständnis der Schwachen zusammen, ist gleichsam ihr begrifflicher Ausdruck, um die Macht der Starken und die Kraft des Lebens in Frage zu stellen.

Papini übernimmt dieselbe Problematik, um sie dann gegen die Schlußfolgerungen Nietzsches ins Feld zu führen und seine Analyse der christlichen Wirklichkeit zurückzuweisen. Wenn Nietzsche die Macht, das Leben und die volle Gesundheit derart gepriesen hat, so deswegen, weil sie ihm selbst auf sehr schmerzliche Weise abgingen. Das Geheimnis seines Lebens und seines Werkes läßt sich «mit einem Wort aussagen: Schwäche»[2]. Man muß daher seine Philosophie als eine Reaktion der Schwäche verstehen und interpretieren, als eine rein «verbale» Reaktion, das heißt als eine Reaktion, die unfähig ist, etwas zu schaffen. Papini übernimmt einen Schlüsselbegriff Nietzsches, das Ressentiment, und wendet ihn auf das Werk Nietzsches selbst an, insbesondere auf seine Kritik des Christentums. Nietzsche ist unfähig zu begreifen, was die christliche Botschaft an Mächtigkeit, an Kraft und Gesundheit enthält, und wie alle reaktiv Handelnden unterschätzt er diese Botschaft. Diese «außergewöhnlich christliche Seele» ist neidisch auf Christus und sein Gottsein. Nietzsches Unfähigkeit, Christus nachzuahmen, verwandelt ihn in einen «dekadenten Priester», der an Christi Stelle den Übermenschen setzt. Diese These wird von der christlichen Kritik wiederholt aufgenommen (de Lubac, Gustave Thibon); sie sieht darin den Verfall und den Tod des Menschen ausgesprochen. Indem der Mensch sich für Gott hält, endet er damit, das Böse für das Gute anzusehen und sich selbst mit unerbittlicher Logik zu zerstören. Die Krise des Abendlandes ist dafür der beste Beweis.

Aus seinem Ressentiment heraus konnte Nietzsche die erstaunliche Lebendigkeit des Christentums und seine spirituelle Kraft, wovon die Geschichte doch bewundernswerte Zeugnisse hinterlassen hat, nicht verstehen. Nietzsches Kritik des Christentums ist ein Kennzeichen seiner Verblendung, ein Zeichen seiner Schwäche. Und Papini schließt: «Entweder lügt die Geschichte oder Nietzsche; ich sehe keine Möglichkeit eines Kompromisses.»[3] Die Verdammung ist also unwiderruflich, auch wenn die Debatte selbst intensiv und fruchtbar war.

2. *Max Scheler: Auf dem Weg zur wesentlichen Frage*

Wie Papini so führt auch Max Scheler seinen Dialog mit Nietzsche auf der Basis des Ressentiments. Doch liegt hier die Debatte von vornherein nicht im existentiellen Bereich, auch wenn in Scheler der in seinem Glauben angegriffene Christ reagiert; die Erörterung betrifft die Gültigkeit der Analyse Nietzsches. Scheler meint, das Ressentiment sei sehr wohl eine «psychologische Selbstvergiftung» mit dem Ergebnis einer Verfälschung der Werte. Aber das Ressentiment ist in keiner Weise der Schlüssel zur «Genealogie der Moral», wie es die These Nietzsches wollte; vielmehr bewirkt es eine Verfälschung der «ewigen Moral», die in den Augen Schelers mit der christlichen Moral praktisch zusammenfällt.

Demnach bestreitet Scheler die Analyse Nietzsches, die auf das eigentlich Christliche nicht eingeht. Nietzsche täuscht sich im Gegner, da er das radikal Neue des Christentums nicht in den Blick bekommt. Schelers Beweisgang geht auf das Wesentliche. Seine Argumentation ist weit entfernt von jenem leichtfertigen und oberflächlichen Vorgehen, das in Nietzsches Kritik nur einen Angriff auf die Mängel und Fehler des Christentums sieht. Für Scheler steht das Christentum als solches auf dem Spiel. Ist das Christentum als Religion der Liebe die Frucht des Ressentiments? So lautet die grundsätzliche Frage, der sich Scheler stellt und auf die er mit einem Nein antwortet.

Scheler sieht den Gipfel des Christentums also in der Liebe. Damit gibt er zu, daß es als eine Sittenlehre angesehen werden muß, freilich in einem besonderen Sinn. In der antiken Moral, so erklärt Scheler, bedeutet die Liebe einen Drang, eine Tendenz des Unteren zum Oberen, des Unvollkommenen zum Vollkommenen, dessen, was nicht ist, zu dem, was ist. In diesem Sinn kann man die Liebe als eine Frucht des Ressentiments interpretieren. Doch sind wir im Chri-

stentum Zeuge einer «Bewegungsumkehr der Liebe». Scheler kommentiert: «Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken. (...) der Messias zu den Zöllnern und Sündern.»[4]

Das ist die grundlegende Neuerung, die das Christentum verwirklicht und die Nietzsche nicht bemerkt hat. Die Liebe ist hier keine bloße Neigung mehr und noch weniger ein Bedürfnis. Sie ist Sache des Geistes, wie Scheler sagen wird, und zwar insofern sie eine schenkende Tat ist. In diesem Sinne entspricht die christliche Liebe jener Problematik, die Nietzsche mit dem Ausdruck «schenkende Tugend» bezeichnete. Mit anderen Worten: Die christliche Liebe erschöpft sich nicht in ihrer ermüdenden Suche nach dem ersehnten Objekt, ganz im Gegenteil: sie wächst gerade in dieser Aktivität, denn sie steigert darin ihre Kräfte. Nicht nur stirbt der Gott der Christen nicht, erstickt an seiner eigenen Liebe, wie Nietzsche wollte, sondern er verwirklicht sich in ihr und verwirklicht in ihr vollkommen den Menschen. Denn «jetzt ist Gott für die Liebe der Dinge kein ewiges, ruhendes Ziel (...) mehr, das die Welt bewegt (...), sondern sein *Wesen* selbst wird Lieben und Dienen und daraus folgend erst Schaffen, Wollen, Wirken.»[5] Die Schlußfolgerung Schelers könnte nicht klarer sein: «Je länger und eindringlicher ich über die Frage nachsann, desto klarer wurde mir, daß die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig *frei* ist.»[6]

Scheler gibt an, das eigentlich Christliche zu verteidigen, indem er die Auslegung Nietzsches bestreitet. Tatsächlich ist es nicht möglich, die Transzendenz einfach auf ein Zeichen der Degenerierung herabzumindern. Die Transzendenz bedeutet vielmehr die Anstrengung des Menschen, sein Leben aus sich selbst hinauszuheben, damit es sich selbst übersteige. Da Nietzsche der Transzendenz das bloße Überholen entgegensetzt, schließt er das Leben in einen Teufelskreis ein. So beginnt das Tragische. Scheler will zeigen, daß gerade Nietzsches Analyse den Menschen verarmt und nicht der christliche Gott, der es im Gegenteil dem Menschen ermöglicht, mehr zu werden, als er ist. Schelers Beweisführung bedeutet eine Wende in der Art und Weise, wie die Christen Nietzsche interpretieren. Seine Argumentation weist die These zurück, nach der die Analyse Nietzsches bloß die Idole und die Defekte des christlichen Gottes betreffe, und sie bereitet die Reflexion über das Thema vom Tode Gottes vor, das zum Mittelpunkt der Debatte werden wird.

3. Gabriel Marcel, Henri de Lubac und Emmanuel Mounier: Im Kernbereich der Kritik Nietzsches

Mit Mounier, de Lubac und Marcel treten wir an eine neue Nietzscheinterpretation heran. Das Denken dieser Christen fügt sich in die kulturelle Krise des Abendlandes ein, mit dem vom Nazismus bewerkstelligten mörderischen Verfall als Hintergrund. Die Debatte geht im wesentlichen um den verbindenden Bezug zwischen Nietzsche und dieser Krise. Ist er einer der Hauptverantwortlichen? Oder muß er als jener angesehen werden, der das Hereinbrechen dieser Krise ein halbes Jahrhundert vor den anderen angesagt hat? Übrigens ist für diese Denker die Kulturkrise des Westens zugleich eine Krise des Christentums. Die Debatte geht also um ihre Identität als Christen, was heißen soll, daß sie sich in ihrem Fragen persönlich, «existentiell» betroffen fühlen. Gabriel Marcel fragt sich als christlicher Philosoph und läßt sich selbst durch den Seher von Sils-Maria in Frage stellen. Zunächst, in einem ersten Denkschritt – seine Schrift «L'homme problématique» entspricht diesem Zeitraum – sieht Marcel im Denken Nietzsches einen Anruf, dem man nicht ausweichen kann. Er nimmt also alle jene aufs Korn, die die Krankheit Nietzsches vorschützen, um die Gültigkeit seiner Kritik als nichtig zu erklären. Nietzsche ist für Marcel in der Tat das Symbol einer entwurzelten Welt, die an einer Ursprungsnot leidet. Sein Werk ist bezeichnend für unsere Zeit. Seine Krankheit ist nicht in erster Linie ein physiologischer Mangel, der seiner Aussage jegliche Glaubwürdigkeit nähme. Sie bestimmt vielmehr das Tragische und Prophetische, das die theoretische Überlegung bestätigt.

Marcel denkt wie Mounier, daß Nietzsches Werk uns das auseinandergebrochene Bild des modernen Menschen widerspiegelt. Das Studium dieses Werkes zwinge, die Halbwahrheiten und spontanen Banalitäten hinter sich zu lassen. «Angesichts eines großen Geistes», so schreibt Marcel in bezug auf Nietzsche, «der mehr als irgend jemand seiner Zeit zur Erneuerung des geistigen Horizontes beitrug, erwacht in uns eine höhere Forderung geistiger Einsicht.»[7]

Für Marcel konzentriert sich die gegenwärtige Krise in der Tatsache, daß der Mensch «gänzlich» sich selbst zur Frage geworden ist. Der moderne Mensch fragt sich nicht nur selbst, sondern er wird der wesentliche Gegenstand seiner eigenen Frage. Dieses Weggleiten in Hinsicht auf die klassische Philosophie bedeutet, daß der moderne Mensch seinen göttlichen Bezug, «seine ontologischen Wurzeln» verloren hat. Nietzsche enthüllt durch seine Verkündigung vom Tode Gottes dem zeitgenössischen Gewissen seine ursprüngliche Abtrift. Das christliche Denken wird sich fortan um dieses Thema vom Tode Gottes herum ausgestalten. Maritain sieht darin trotz seines geringen Interesses für Nietzsche die Eigentümlichkeit unserer Zeit, nämlich «die glaubenslose Religiosität der Hegelschen Vernunft»[8], eine Eigentümlichkeit, die sich nach Maritain im dialektischen Idealismus verborgen hatte.

Marcel seinerseits meint, es gebe eine rein negative Weise, den Aufschrei Nietzsches auszulegen: die Feststellung eines Nihilismus. Auf dieser Ebene erweist sich Nietzsches Denken als radikal gottlos, da es in einer Verneinung Gottes besteht. Diese zu oft von voreiligen, recht selbstsicheren Christen vorgebrachte Interpretation entspricht nach Marcel nicht der eigentlichen Grundkonzeption Nietzsches, der den Nihilismus überwinden und eine neue Geschichte eröffnen wollte. Der Tod Gottes ist nur ein Ausgangspunkt, «so etwas wie ein Sprungbrett für einen gewaltigen Sprung, für einen schöpferischen Elan»[9].

Denn der Gott, dessen Verschwinden Nietzsche ankündigt, ist «der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung (...), der Gott als erster Beweger»[10]. Diese Idee von einem Gott als Ursache aller Dinge weist Nietzsche und nach ihm Marcel zurück. Dieses Ende der Metaphysik bietet die Möglichkeit, in der Beziehung Gott-Mensch an die Stelle einer Kausalverbindung den Freiheitsbezug zu setzen. Wir verlassen die logische Gewißheit, um in den Raum des Gebetes einzutreten, der «Anrufung», wie Marcel sich ausdrückt.

Der Druck der Krise jedoch, die aufgrund der Atomgefahr die Existenz der Menschheit selbst bedroht, drängt Marcel in der Betrachtung Nietzsches weiter voran und verändert sehr fühlbar diese erste Auslegung des Nietzscheschen Denkens. Marcel trennt sich von Heidegger, der den Tod Gottes als die Lehre von der Absetzung des Transsensiblen definiert. Marcel sieht in einem zweiten Denkschritt das Denken Nietzsches in seiner tragischen und existentiellen Dimension. Der französische Philosoph schreibt in einer unveröffentlichten, vor kurzem erst publizierten Schrift aus der Zeit um 1957: «Wer sagt: *Gott ist tot*, ist in Wahrheit nicht einer, der jetzt eine Lehre zurückweist, der er früher anhing. Er ist vielmehr einer, für den Gott ein lebendiger Gott war, ein Du, und wir wissen wohl, daß das für den jungen Nietzsche gilt. Wir stehen also vor einer Tragödie, der Tragödie einer Verleugnung.»[11]

Dieser Weg Nietzsches ist nach Marcel beispielhaft für den kulturellen Niedergang unserer Zivilisation. Es genügt nicht mehr, diesen Gang selbst zu analysieren. Man muß zu den Ursprüngen zurückgehen, um «die gigantische Entwertung», die unsere Zeit kennzeichnet, einzudämmen. Die Aussage wird also zur Kritik. Marcel liest Nietzsche von den Fieberfrösten unserer kranken Zivilisation her und sieht so in der Verkündigung des Todes Gottes die existentielle Revolte des modernen Menschen, seine «Hybris», «die Neigung, sich selbst aufgrund der technischen Erfolge zu verherrlichen»[12]. Nietzsche hat nach Marcel nicht nur in seinem Versuch versagt, den Nihilismus zu überwinden, er hat durch seinen Ruf nach dem Übermenschen die Krise noch verschärft.

Es ist daher wichtig, die Diagnose Nietzsches kritisch neu zu prüfen, um den Tod Gottes nicht mehr nur in Begriffen eines Endes der Metaphysik zu durchdenken, sondern in Hinsicht auf das, was Marcel in der Nachfolge Charles Péguys «das Altern» nennt. In dieser Hinsicht bedeutet der Tod Gottes das Altern des Abendlandes. Aber dieses Altern hat nichts Unabänderliches an sich. Es ist im Gegenteil ein Aufruf, «sich zu wandeln und zu verwandeln kraft einer Erfahrung der Gnade»[13], ein Ausdruck, der nicht eng in theologischen Begriffen verstanden werden darf.

Marcel geht in seinem zweiten Denkschritt von der «Tod-Gottes-Feststellung» zu einer Forderung nach Überwindung über. Er übernimmt einen Ausdruck Nietzsches und liebt es, zu einer notwendigen «Umwandlung» aufzurufen, freilich weniger zu einer Umwandlung der Werte als einer des Individuums selbst. Diese existentielle Auslegung mündet in einen dringenden Aufruf zur spirituellen Bekehrung, um den zerstörerischen Nihilismus zu überwinden, eine Ausle-

gung, die dann letzten Endes in eine christliche Meditation ausmündet. Marcel denkt, daß die Lektüre der Werke Nietzsches den Christen zu einem echteren, anspruchsvolleren Glauben führen müsse. Die Herausforderung muß angenommen werden. Erste Aufgabe ist, zu verstehen. Dazu gehört eine Gewissenserforschung, die sich die einzig wesentliche Frage stellen muß: Lebt für den Christen, der den Tod Gottes zurückweist, Gott wirklich?

So gelangte Marcel dorthin, wo Henri de Lubac von vornherein, und zwar seit 1941, stand und wovon er ausging. Dieser Theologe interessierte sich für den Verfasser des *Antichrist* unter anderem auch deshalb, weil er das Ausmaß dessen zeigen wollte, was er «das Drama des atheistischen Humanismus» nannte, und auch, um die Christen einzuladen zu «einer Bewußtwerdung (...) der spirituellen Lage der Welt, in der sie engagiert sind»[14].

De Lubac hält sich nicht bei den zahlreichen Schwankungen im Denken Nietzsches auf. Er will in ihm ohne Umschweife nichts anderes sehen als einen Gipfel des zeitgenössischen Atheismus. Nietzsche verkörpert das Symbol einer Welt ohne Gott. Der Mystiker de Lubac kann unmöglich eine Weltanschauung annehmen, die die Menschheit ins Verderben führt. Er versucht also, seine Zeitgenossen vor diesem gefährlichen Denken zu warnen. Der Tod Gottes, so meint er, läßt sich nicht auf eine Pädagogie der Tatsachenfeststellung oder der Aufdeckung einer Krise reduzieren, deren Elemente anderswo lägen. Der Tod Gottes ist die Tat selbst der Krise und des Niedergangs. Der Tod Gottes verrät einen Wunsch, wird de Lubac später sagen. Es ist die Tat eines Mörders, der Gott tötet und die gesamte Zivilisation in diese wahnsinnige Tat hineinreißt.

Für de Lubac besteht kein Zweifel darüber, daß Nietzsche im Grunde das Christentum angreift. Der Gott, dessen Tod er verkündet und auch will, ist nicht nur der Gott der Metaphysik. Er ist in sehr genauem Sinn der Gott der Christen, dessen Offenbarung dem Menschen den Horizont für ein ewiges Leben öffnet. Mit Nietzsche geht nach de Lubac die Debatte nicht mehr nur um die Gültigkeit eines philosophischen Denkens. Die spirituelle Zukunft unserer Zeit steht auf dem Spiel. Die Mehrzahl aber der Nietzscheleser ist sich dieser Sachlage nicht bewußt. Nicht genug damit. De Lubac ist empört darüber, daß eine ganze christliche Elite sich von diesem Autor betören läßt. Es gelingt auch dem mörderischen Wahnsinn des Zweiten Weltkrieges nicht, diese Verzauberung zu durchbrechen. Nietzsche «fährt fort, edle Seelen in seinen Sog zu ziehen, manchmal sogar christliche Seelen, deren Verblendung einen erschauern macht (...). Das Neuheidentum ist das große spirituelle Phänomen unserer Zeit»[15].

Folglich lehnt de Lubac alle nachsichtige oder naive Interpretation Nietzsches ab. Er engagiert sich rückhaltlos in der Zurückweisung des Denkens Nietzsches und verlangt eine Anstrengung der Klarsicht. Er betrachtet seine Überlegungen als einen Warnruf, der alle Christen und alle anderen am spirituellen Leben Interessierten aufrütteln und dazu bewegen soll, die Geister zu unterscheiden. Um diese selbstmörderische Rückkehr des Heidentums zu Fall zu bringen, darf man nicht mehr heidnischen Mythos und christliches Geheimnis miteinander verwechseln. Indem Nietzsche den christlichen Gott, dieses Symbol der Vernunft und des Lichtes, tötet, diesen Gott, der das Persönlichste im Menschen preist und erhöht, glaubt und wünscht er den Menschen von allen Einschränkungen zu befreien und ihm die Möglichkeit einer vollkommenen Verwirklichung anzubieten. In Wirklichkeit entfesselt sein Ruf zurück zum heidnischen Mythos die kosmischen Kräfte und endet damit, den Menschen zu vernichten, indem er ihn auflöst im dionysischen All.

De Lubac erklärt laut und deutlich: Der Tod Gottes bedeutet in Wahrheit den Tod des Menschen. Diese Schlußfolgerung wird zu einem der Hauptelemente in der christlichen Argumentation gegen Nietzsche. Die Zurückweisung Gottes stürzt die Menschheit in Nacht und Barbarei, anstatt ihr eine neue Ära aufzutun. Als Beweis genügt de Lubac die Entfesselung des nazistischen Wahnsinns, der Europa überflutet. Er sieht darin die logische Konsequenz des Todes Gottes. Was kommen mußte, ist daran, sich zu verwirklichen. Mit einem Hinweis auf Berdjajew schreibt er: «Der Tod Gottes mußte unweigerlich zu einem Gegenschlag führen. (...) Wir sind dabei, aus Erfahrung zu lernen, daß gilt: ‹Wo es keinen Gott gibt, dort gibt es auch keinen Menschen mehr›.»[16]

De Lubac ist buchstäblich besessen von dem Gedanken an das Drama eines jeglicher Transzendenz verschlossenen Humanismus. Nietzsche ist nach de Lubac das Hauptelement dieser Tragödie in dem Maße, wie er so viele Christen

fasziniert. Sein Einfluß wird dadurch nur noch um so verderblicher. Dieser Mangel an Unterscheidungsvermögen und vielleicht an spiritueller Kraft beunruhigt de Lubac. Denn das Christentum geht geschwächt daraus hervor, als wäre es von innen her angefressen worden. De Lubac verkörpert den spirituellen Willen der Weigerung gegenüber den Anpassungen an ein heidnisches Denken, die ebensoviele Schritte auf unserem Weg zur Selbstzerstörung sind.

Wenn man der Logik de Lubacs folgt, möchte man fast versucht sein, Emmanuel Mounier unter jene zu zählen, die Nietzsche gegenüber der Festigkeit ermangeln. Denn kein anderer als der Gründer der Zeitschrift «Esprit» hat sich sein Leben lang in einem unablässigen inneren Kampf, der sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht, mit dem Denken Nietzsches konfrontiert. Genauso wie Nietzsche nie zu Ende kam mit dem Christentum, so hat auch Mounier nie den Dialog mit dem Seher von Sils-Maria abgebrochen. Er nimmt ja die Diatribe Nietzsches auf als einen radikalen Anruf an seinen christlichen Glauben, einen Anruf, der ihn ständig nötigt, seine eigene Sicht zu vertiefen, typisches Beispiel eines offenen Geistes, der im Streitgespräch mit dem Atheismus die Kraft zum Ja eines Glaubenden findet.

Im Gegensatz zu de Lubac denkt Mounier, daß Nietzsche nicht der ist, durch den die Krise kommt, sondern der es ermöglicht, ihr Ausmaß zu erkennen, ja sie zu überwinden. Mounier wird also Punkt für Punkt die Beweisführung Nietzsches durcharbeiten, um zu sehen, was für die moderne Zeit auf dem Spiele steht, und die Tiefe der Krise auszuloten, die durch das Christentum zieht. Diese harte Auseinandersetzung nötigt den engagierten Christen Mounier, die Mißerfolge seiner eigenen Religion zuzugeben. Er bedauert es mit Bitterkeit, daß die Christen Nietzsche nicht mehr an Aufmerksamkeit widmen, denn er könnte ihnen ihre eigene Untreue dem Evangelium gegenüber aufdecken, ihre Unfähigkeit, ein kraftvolles Christentum ernsthaft zu leben. «Niemals», so schreibt Mounier, «gab es einen fröhlicheren Optimismus, nie eine beruhigtere Gleichgültigkeit als in diesem ausgehenden Jahrhundert, einem inmitten seiner Ruinen so glücklichen Jahrhundert, das weder der Zusammenbruch der Christenheit noch die erschreckenden Verheißungen der Wissenschaft noch die beginnende gesellschaftliche Apokalypse aufregen kann. Nietzsche wirkt wie ein ungehöriger Donnerschlag vom blauen Ferienhimmel.»[17]

Wie man sieht, verlagert sich im Denken Mouniers die Debatte. Denn nicht mehr Nietzsche ist angepeilt, sondern seine unpassenden Leser und ganz besonders die Christen, die weder seinen Anruf zu hören verstanden noch seine Diagnose annehmen wollten. Hätte man sich an den genauen Sinn der Aussage vom Tode Gottes gehalten, wäre die Christenheit zweifellos aufgewacht, meint Mounier; sie hätte die gegenwärtigen Dramen vermieden. Mounier wendet den Bezug zu Nietzsche in sein Gegenteil: er ist nicht mehr der Angeklagte, sondern der unverstandene Seher.

Die intensive Debatte, fast müßte man sagen das intensive Ringen, das Mounier mit Nietzsche eingeht, hat etwas Beispielhaftes an sich. Mounier will zeigen, daß das Christentum nicht nur eine innere Kohärenz besitzen muß, sondern durch die Beachtung ihr fremder, ja feindlicher Aussagen nur an Glaubwürdigkeit gewinnen kann. Mounier bietet von dieser Auseinandersetzung mit Nietzsche in «L'affrontement chrétien» (1945) eine erste Synthese. Er weist von vornherein die leichtfertige und heuchlerische Haltung zurück, die die Debatte mit der Behauptung ablehnt, das Christentum habe in seiner Gesamtheit bereits im voraus auf die Angriffe Nietzsches geantwortet. Als wäre das Christentum in seiner Eigentlichkeit vor jeder Kritik gefeit, die ja nur ihre Schwächen, ihre Mißerfolge beträfen! Mounier stellt sich im Gegenteil der härtesten Frage, die es geben kann, der Frage nach der christlichen Botschaft in ihrer Wahrheit, um so ihre Lebendigkeit unter Beweis zu stellen. «Es hat für uns wenig Bedeutung», schreibt er, «daß das gesamte Christentum *im voraus* geantwortet hat. Bedeutsam für das Schicksal des Christen heute ist, daß das Christentum in der gegenwärtigen Wirklichkeit eine *jetzt* siegreiche Antwort auf die härteste der Fragen zu geben vermag, die es jemals erschüttert hat: nicht mehr nur ein Ins-Gedächtnis-Rufen der tragenden Gründe des Christentums, ein dialektischer Sieg, sondern eine wirkliche Überwindung, die im Glauben die durch Zarathustra mitten in das Gewissen der Gegenwart hineingestoßene Angst umfaßt, löst und verwandelt.»[18]

Dieser Text faßt Mouniers Haltung Nietzsche gegenüber sehr gut zusammen; er legt seinen Plan frei: einem in seinen Augen verblaßten, von der evangelischen Botschaft abgekommenen Christentum neues Leben einzuhauchen. Er

zeigt den Weg eines Glaubenden, eines durch den Vorwurf, den man seiner Religion macht, sie sei eine Zuflucht für Schwache und Überwundene, in seinem Glauben tief verletzten Menschen. Mounier kann eine solche Verurteilung nicht annehmen; er nimmt die Herausforderung mit ganzem Einsatz an, indem er selber die gegenwärtige Erkrankung des Christentums anklagt, sie beraube die christliche Botschaft ihrer Erneuerungskraft, ihres hohen Anspruchs und ihrer ständig wirksamen siegreichen Gnade.

Die Fragestellung Mouniers ist typisch für einen neuen Zugang der Christen zu Nietzsche. Er besteht in der bereitwilligen Annahme der kritischen Analyse Nietzsches, um dadurch besser auf die Herausforderung der modernen Welt antworten zu können, denn diese Welt wendet sich von einem in seinen Augen bedeutungslos gewordenen Christentum ab. Mounier weiß sehr wohl um die Doppeldeutigkeiten Nietzsches, um seine völlig verkehrten Auffassungen von einer inkarnierten Religion, die doch in Fleisch und Blut, in der Schwachheit des Menschen gelebt wird. Gerade weil das Christentum notwendigerweise sich mit den Wirklichkeiten der Erde einläßt (was Nietzsche nicht verstanden hat), deswegen braucht es die ständige Kritik des Atheismus, die es davor bewahrt, seine evangelische Wachsamkeit einzubüßen und in einer «Mitmenschlichkeiterei» zu versanden. In diesem Sinne ist die Kritik Nietzsches, obwohl sie sich im wesentlichen täuscht, eine unabdingbare Katharsis. «Wenn der christliche Extremismus fast nie dem Extremismus der Utopie begegnet, so deshalb, weil er eben auch ein Extremismus der Inkarnation um jeden Preis ist, ein Extremismus, der seine Wahl immer unter dem Wirklichen fällt und für das Wirkliche. Was die Realisten des Kompromisses nicht zulassen können, das ist dieser Realismus als Extremismus. Vielleicht gibt es bei Nietzsche keinen größeren Widersinn über das Wesen des Christentums als diesen hier.»[19]

Schlußfolgerung

Die christliche Reaktion auf das Denken Nietzsches ist zumindest kontrastreich. Wir haben über die systematischen Absagen oder die bedingungslosen Zusagen hinaus eine bedeutsame Entwicklung festgestellt. Man ging vom Ressentiment als erstem Reflexionsthema rasch zu dem über, was wesentlicher erschien: die Verkündigung des Todes Gottes. Dieses Hinübergleiten vom moralischen Thema zur atheistischen Anklage kennzeichnet ein Ernstnehmen des Nietzscheschen Denkens, sei es, daß es für den christlichen Glauben eine reale Gefahr bedeutet, sei es, daß es dem Christentum die evangelischen Forderungen ins Gedächtnis ruft. Eines ist sicher: Das Denken Nietzsches ist unweigerlich mit dem Christentum verbunden. Seine Kritik gleicht einer Reflexion von der negativen Seite her über das Christliche, seine Geschichte, seine wenigstens unmittelbare Zukunft. Auf diese persönliche Anfrage kann nur eine existentielle Überlegung antworten. Der Christ, der diesen Weg einschlägt, kann nicht anders als Nietzsche lieben, so wie dieser selbst nicht umhin konnte, Pascal zu lieben, einen der wenigen Christen, die in seinen Augen Gnade fanden.

[1] Charles Maurras, Quand les Français ne s'aimaient pas. Chronique d'une renaissance 1845–1905. Bilbiothèque des œuvres politiques (Versailles 1928) 118.
[2] G. Papini, Le crépuscule des philosophes (Paris 1922) 230 (Il Crepusculo dei filosofi, 1906).
[3] A.a.O. 262f.
[4] Max Scheler, Vom Umsturz der Werte (Bern [4]1955) 72.
[5] AaO. 73.
[6] AaO. 75.
[7] G. Marcel, L'homme problématique (Paris 1955) 36.
[8] J. Maritain, La philosophie morale (Paris 1960) 232.
[9] G. Marcel, aaO. 31.
[10] AaO. 63.
[11] Présence de G. Marcel, Cahier 1 (Paris 1979) 12.
[12] AaO. 22.
[13] AaO. 23.
[14] De Lubac, Le drame de l'humanisme athée (Paris 1945) 10.
[15] AaO. 125.
[16] AaO. 64.
[17] E. Mounier, Introduction aux Existentialismes. Œuvres 3.
[18] E. Mounier, L'affrontement chrétien. AaO. 12.
[19] AaO. 63.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

YVES LEDURE

1934 geboren in Metzeresche (Frankreich). Studium der Philosophie und Theologie in Lyon, Freiburg i. Br. und Paris. Fachstudium der deutschen Philosophie des 19. Jh., beson-

ders Nietzsche. Eintritt bei den Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin. Assistent an der philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Mitglied der Nationalen Akademie Metz. Veröffentlichungen (außer zahlreichen Artikeln): Nietzsche et la religion de l'incroyance (1973); Si Dieu s'efface (1975); Conscience religieuse et pouvoir politique (1979). Anschrift: Institut St. Clément, F–91170 Viry Chatillon, Frankreich.

Analysen

Bernhard Welte

Der Übermensch Nietzsches und seine zweideutige Fragwürdigkeit

Wir fragen: Was bedeutet die Gestalt des Übermenschen bei Nietzsche? Es ist das entscheidende Thema vor allem des Zarathustrabuches.

I. Der Übermensch in Nietzsches Zarathustra

1. Was sagt das Wort vom Übermenschen im Kontext des Zarathustrabuches? Es sagt und nennt etwas, was *über* dem Menschen ist und was doch *zum* Menschen gehört. «Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan ihn zu überwinden?» (I, 279[1]). Und im selben Zusammenhang sagt Zarathustra weiter, der Mensch solle für den Übermenschen sein: «ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham» (a.a.O.). Wer also den Übermenschen im Sinn hat wie Zarathustra, stößt sich mit Verachtung vom faktischen Menschen ab.

Im zweiten Teil des Zarathustra, dem Stück, das überschrieben ist: «Auf den glückseligen Inseln», lesen wir (II, 345): «Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder! Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß!» Wenn der Übermensch im häßlichsten Stein, nämlich im Stein des faktischen Menschen schläft, dann steckt es in ihm und will aus ihm herauskommen.

Der Mensch hat also einen Weg zu gehen, um von seinem gegenwärtigen Status aus zum Übermenschen zu gelangen und dadurch den Sinn seines Menschentums zu erreichen, ja um den Sinn der Erde, d. h. der ganzen gegenwärtigen Welt zu erreichen (II, 280).

Dieser Weg, der zurückzulegen ist, wird mit unterschiedlichen Bildern beschrieben. Gegen Ende der Vorrede lesen wir (II, 290): «Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen.» Die Treppen, d. h. die Stufen, die vom gewöhnlichen Menschen hinaufführen zum Übermenschen, erscheinen hier im Bild des Regenbogens. Der Regenbogen ist eine schimmernde Verheißung, aber man kann ihn nicht betreten. Der Weg zum Übermenschen erscheint verheißungsvoll und schön, aber auch unmöglich. Er erscheint wie ein schöner Traum oder gelegentlich wie ein Schatten. In dem hymnischen Stück im 3. Teil des Zarathustra, das überschrieben ist «Von der großen Sehnsucht», heißt es: «–hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das ist der Winzer, der mit diamantenem Winzermesser wartet, –» (II, 469). Wenn das güldene Wunder wirklich ein Wunder ist, dann kann man es nicht machen. Dann ist es, wie dieser Text sagt, «freiwillig», d. h. es kann erblühen aus seiner eigenen Freiheit.

Dem steht allerdings gegenüber, daß häufig auch vom Schaffen des Übermenschen die Rede ist. Im zweiten Teil (II, 345) lesen wir: «Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden und des Lebens leichtwerden.» Und auf derselben Seite ein wenig weiter: «Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, daß ich's euch redlicher sage: Solches Schicksal gerade – will mein Wille.» Mit diesem Schaffen hängt also der Wille zusammen. Darum lesen wir im zweiten Teil in dem Stück «von der Erlösung» (II, 396):

«Höheres als alle Versöhnung muß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist –: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?»

Aber was ist dieses Schaffen, was ist der zu ihm gehörige Wille zur Macht? An der oben zitierten Stelle ist von dem schaffenden Willen als dem Schicksal die Rede. Also scheint es, daß der Wille zur Macht zwar Wille ist, aber zugleich Schicksal.

2. Fragen wir weiter nach dem, was die Chiffre des Übermenschen bedeutet. Der ersehnte und erhoffte Übermensch kennt keine überirdische Hoffnung. Darum die Aufforderung: «Bleibt der Erde treu!» (Vorrede II, 280). Der Übermensch kennt auch keine Vorschriften und Gebote, nach denen er sich zu richten hätte. Er «zerbricht ihre Tafeln der Werte, er ist der Brecher, der Verbrecher – aber er ist der Schaffende» (II, 289). Darum lebt der Übermensch konsequent «jenseits von Gut und Böse».

Der Übermensch will insbesondere nichts wissen von den «Gläubigen», seien sie welcher Art auch immer. Darum heißt es am Ende des ersten Teils der Reden Zarathustras, daß Zarathustras Jünger ihn selber nicht verehren sollen. Sie sollen nicht an ihn glauben. «Ihr sagt zwar ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra? Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!» (II, 340). Zarathustra oder der Übermensch, der aus ihm spricht, will auch mit «Tugend» nichts zu tun haben. Dies kann man in dem Stück «Von den Tugendhaften» (II,351) lesen. Und besonders will er nichts mit Gehorchen und mit Kniebeugen und mit Herr-sagen zu tun haben (II, 468).

Was bedeuten diese temperamentvollen Negationen? Sie weisen alle Teilung und Spaltung und Entfremdung vom Menschen ab. Die Teilung in irdische und überirdische Hoffnung wird als Entfremdung und Zerspaltung empfunden. Das Beachten von Geboten, die dem eigenen Willen Weisung geben, ist Fremdbestimmung und also Entfremdung. Die Verächter des Leibes entfremden sich von ihrem eigenen leiblichen Dasein. Die Glaubenden oder Gehorchenden bestimmen sich von einem anderen und Fremden her, und sei es Zarathustra. Die Tugendhaften und besonders die, die für Tugend auf Lohn hoffen, handeln um eines fremden Gesichtspunktes willen.

In diesem Sinne erhebt sich die Idee des Übermenschen über alle Zerspaltenheit und Zerrissenheit und Verfremdung des faktischen Menschen. Oft wird seine Stärke betont. Es wird von einer inneren Kraft des Seins gesprochen, von einer Kraft der sich selbst vollziehenden Identität des Seins, die, ihrer selbst sicher, durch nichts zu beirren oder zu verwirren ist. Darum ist diese Kraft oder Stärke des Seins auch Furchtlosigkeit. Der Übermensch hat aus innerer Stärke heraus nichts zu fürchten und kann alles bestehen. Er badet nackt und mit Lust in dem Sonnenbrand der Weisheit, vor dem die Weisen und Wissenden flüchten (II, 398).

3. Die Vision des Übermenschen hat es auch mit Gott oder den Göttern zu tun. Denn die Chiffre des Übermenschen erscheint dort, wo der Tod Gottes eingetreten ist. Sie steht an dem Ort, an dem Gott verschwunden ist.

Und dies scheint hinter der Devise zu stecken: «Tod sind alle Götter: Nun wollen wir, daß der Übermensch lebe» – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! (II, 240). Dies ist der Abschluß des ersten Teils des Zarathustra. Das Leben des Übermenschen soll dort aufleben, wo die Götter oder Gott gestorben sind. Und am Anfang des zweiten Teils des Zarathustra, in dem Stück mit der Überschrift «Auf den glückseligen Inseln» lesen wir: «Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch». Dasselbe liest man noch mehrfach. Gelegentlich wird es noch radikaler ausgesprochen. «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!» (II, 344). Demnach steht der Übermensch so an der Stelle des entschwundenen Gottes, daß er selber göttlich sein will und daß also Gott oder das göttliche Leben kein fremdes ihm gegenüber mehr wäre.

II. Versuch einer Deutung des Übermenschen

Was bedeutet dieser ganze Zusammenhang von Gedanken, die in visionären Bildern ausgesprochen sind?

1. Hier ist offenbar vom Sein der Menschen die Rede. Und dieses Sein ist als Vollzug begriffen. Der Mensch ist diesem Gedanken gemäß, indem er sein Sein vollzieht. So ist der einzelne Mensch, aber so und mehr noch ist auch jenes umfassende Geschehen begriffen, das wir die Geschichte der Menschen nennen.

Also ist zu fragen: Was geschieht, indem der Mensch geschieht? Indem der Mensch gehieht, geschieht Identität, denn die Menschen vollziehen sich selbst, indem sie lebendig da sind. Aber der Selbstvollzug als Identität findet sich in

Schwierigkeiten, er hört zwar nicht auf, aber er entdeckt in sich selber eine lästige und immer wieder störende Differenz. Differenz im Vollzug der Identität.

Denn den Menschen geht es immer darum, sie selbst zu sein. Um sie selbst sein zu können, greifen sie aber immer über sich hinaus. Sie wollen mehr haben, als sie haben, und mehr können, als sie können usw. Sie suchen das Mehr, um mit Hilfe dieses Mehr die Differenz zu überwinden zwischen dem, was sie sind, und dem, was sie sein möchten.

Dies ist der Antrieb jedes menschlichen Lebens. Und dies ist auch der Antrieb der Geschichte der Menschen. Denn die Geschichte wird angetrieben von dem Bewußtsein jeder Generation, daß der faktische Zustand nie gut genug ist, und daß man sich also nie ganz mit ihm identifizieren kann, und so also das geschichtliche Leben über sich hinausstrebt, um seine Identität zu finden.

2. Diese Differenz in der Identität, die zur Natur des Menschen gehört, ist aber in der neueren Geschichte zu einer ganz ungewöhnlichen Gestalt herangewachsen. Dies erscheint deutlich in der modernen Wissenschaft und der ihr folgenden Technologie. Denn worum geht es darin? Es geht in der Wissenschaft darum, keine Grenze des Wissens als definitive anzuerkennen und also immer über sie hinauszustreben.

Man kann von dieser Beobachtung aus und im Blick auf Nietzsches Gedanken fragen: Worum geht es eigentlich in dieser modernen übermenschlichen Bemühung? Es scheint um das zu gehen, was man mit Nietzsche den Willen zur Macht nennen kann, und was Heidegger in seinen Nietzsche-Abhandlungen so eindringlich als das Wesen der Neuzeit beschrieben hat (M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961).

Geht es nicht im Grunde, wenn auch zumeist nicht ausdrücklich, um *Allwissenheit* und *Allmacht*? Ist nicht dies das antreibende Ziel, auch wenn es nie ganz erreicht werden sollte? In diesem Sinne geht es also darum, selber und aus eigener Kraft wie Gott zu sein. Es scheint in der Tat um das zu gehen, was Horst Eberhard Richter in seinem Buch «Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen» psychologisch gedeutet hat (Reinbek bei Hamburg 1979).

Von daher ist es dann auch erklärlich, daß Gott überflüssig wird und «getötet» wird, denn er hat ja keinen Raum mehr vor dem Allmachtswillen des Menschen. Dies scheint der tiefste Antrieb in der neuen Zeit zu sein, ungeachtet der Tatsache, daß wir alle ohne Technik und Wissenschaft nicht leben könnten.

Dabei geht es im selben Zug doch auch immer darum, alle Entfremdung zu überwinden. Sich also von niemandem befehlen zu lassen, vor niemanden das Knie zu beugen, niemandem blind Gefolgschaft zu leisten. Es geht um die Autonomie des Menschen.

Der Mensch ist so dazu gekommen, sich selbst zum Gott zu machen, d.h. zum allmächtigen und allwissenden Wesen, zu einem Übermenschen, und dies aus eigener Kraft und eigener Intelligenz. Aber daraus sind offenbar auch die modernen europäischen Totalitarismen hervorgegangen als Formen absoluter Herrschaft über Leben und Tod, über gut und böse.

Dies ist die eine Interpretation des Nietzscheschen Übermenschen, die sich tatsächlich in unserer Geschichte ereignet hat und teilweise noch ereignet. Das Erschütternde daran ist aber, daß diese geschichtlich reale Interpretation in der Geschichte selber widerlegt worden ist. Die wichtigsten Totalitarismen sind in einem schrecklichen geschichtlichen Prozeß gescheitert, denn sie haben im Namen der Freiheit die Menschen noch mehr versklavt und noch mehr von sich entfremdet als einst der ethische Gott.

Ist also Nietzsches Idee vom Übermenschen durch die Geschichte widerlegt? Sie ist insofern nicht widerlegt, als die angedeutete Interpretation des Übermenschen eine große geschichtliche Mächtigkeit entfaltet hat und noch entfaltet. Insofern hat Nietzsche mit seiner Idee die Wahrheit unserer Geschichte prophetisch ausgesprochen.

Wenn dies aber auf eine so schreckliche und bedenkliche Weise in Frage gestellt wurde durch den Fortgang der Geschichte, dann bleibt doch weiter zu fragen, ob diese mythische Vision des Übermenschen nicht auch noch eine andere Interpretation zulasse, ja schließlich ernötige.

2. Ein halbes Jahrhundert vor der Zeit Nietzsches und vor den modernen Totalitarismen und vor dem «Gotteskomplex» der modernen Rationalität haben bedeutende Denker schon genauer gesehen. Schelling hat im Jahre 1809 seine «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» herausgegeben (Gesamtausgabe I, 7, S. 364). Darin erscheint schon ein Vorrang des Willens, ähnlich wie bei

Nietzsche. Aber wie erscheint die Differenz? Wir lesen: «Indem die Seele lebendige Identität beider Prinzipien (des «Dunkels» und des «Lichtes», oder des Grundes und der Entfaltung des Grundes, oder des Willens als eines Partikularen und des universalen Willens) ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein – und dies ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.»

Die Stelle steht in einem umfassenden Zusammenhang, der hier nicht erörtert werden kann. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: Auch hier ist der menschliche Selbstvollzug als Differenz in der Identität begriffen und mit Vorzug vom Willen her. Die Differenz ist als Differenz zwischen «Dunkel» und «Licht» beschrieben. Das dürfte heißen: In der Identität des Selbstvollzugs gibt es das Streben des Selbst nach sich selbst und darin nach reiner und undifferenzierter Identität, und zwar durch sich und für sich. Es gibt im Unterschied dazu den sich ins Unbegrenzte ausbreitenden Willen, der auch Licht genannt wird. Diese Weite und Freiheit wird auch Geist genannt und mit Gott in Verbindung gebracht.

Es wird aber weiter betont, und dies geht nun entscheidend über Nietzsche hinaus, daß die Identität dieser Differenz im Menschen instabil oder «auflöslich» ist. Der Mensch will freilich über sich hinaus ins Unendliche. Aber weil er in sich instabil ist, kann er diese göttliche Weite seines Geistes auf selbstische Weise wollen. Dann wird die Identität umgekehrt oder sie kippt um und es entsteht das Böse im Unterschied zum Guten. Der Mensch sucht überall und absolut sich selbst, ohne Rücksicht auf alles andere.

Aber demgegenüber gibt es auch die andere Möglichkeit, nämlich, daß die Selbstheit als partikularer Wille ruhig im Grunde bleibt und daß das Licht der göttlichen Universalität sich ausbreitet, und das wäre dann das Gute. Der Mensch ist aber nach Schelling dadurch charakterisiert, daß diese doppelte Möglichkeit für den Menschen notwendig eine doppelte und damit eine schwebende und unentschiedene bleibt. Damit aber wird die antreibende Kraft der Idee des Übermenschlichen oder des Göttlichen im Menschen ambivalent und zweideutig. In diesem Gedanken ist auf klassische Weise der labile Stand der endlichen Freiheit beschrieben und damit die Zweideutigkeit der Idee des Übermenschen.

Auch Kierkegaard hat dies gesehen und auf seine Weise ausgesprochen. In der «Krankheit zum Tode» hat er davon gesprochen (Ges. Werke, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954, 24. u. 25. Abt., S. 8 oder Originalausgabe XI, S. 127). Diese Ambivalenz der Idee des Übermenschen, die sowohl Schelling wie Kierkegaard gesehen haben, konnte Nietzsche nicht mehr sehen. Und auch dies nicht ohne Zufall. Denn diese Ambivalenz hat sich im Fortschreiten der Geschichte in der Tat selbst verhüllt. Und in dieser Verhüllung entstand die Unsicherheit und das Schwanken in den Versuchen Nietzsches, das Verhältnis des Menschen zum Übermenschen zu bestimmen. Daraus entsprang aber auch jene äußerste Spannung, die wir bei Nietzsche in der Idee des Übermenschen fanden.

Diese Unsicherheit und dieses Schwanken bestimmten auch das ganze Zeitalter. Und so kam es dazu, daß nicht mehr deutlich zu sehen ist, ob der Mensch sich aus eigener übermenschlicher Anstrengung zum Gott machen soll und im Zuge dieses Machens den Gott über sich abschaffen soll, oder ob er, seinen Eigenwillen bändigend und schließlich überwindend, von dem übermenschlichen Gott sich das Geschenk seiner Übermenschlichkeit erhoffen soll, nachdem seine Seele immer schon ausschaut.

Nietzsches Idee des Übermenschen sagt also die Wahrheit unseres Zeitalters der menschlichen Geschichte auf eine großartige und zugleich fragwürdige Weise aus. Aber das Mißtrauen, das gegen diese Wahrheit inzwischen aufgetreten ist, und der Schrecken, der auch aufgetreten ist, kann die Nachdenklichen nun darüber belehren, daß die Übermenschlichkeit, die aus eigenem «Willen zur Macht» erwächst, nicht gut sein kann. Wenn aber gleichwohl diese Idee des Übermenschen nicht aufgegeben werden darf, weil sie zutiefst in der Seele des Menschen begründet ist, dann muß sie schließlich in Glaube und Hoffnung ihre Realisierung als das Geschenk erwarten, das ihr verheißen ist. In der Tat lesen wir in der Offenbarung des Johannes (22,4): «Sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben». Dieses Wort sagt eben dieses: Daß Gottes Name, d. h. der übermenschliche und göttliche Glanz auf die Stirn des Menschen geschrieben ist, also als Glanz des Menschen selber. Er besagt die echte

Übermenschlichkeit des Menschen. Aber nicht hervorgehend aus der Selbststeigerung des endlichen Willens, vielmehr als reine Gabe aus der Höhe, im Rahmen der Stadt, von der es heißt, daß sie vom Himmel, von Gott herniedersteigt und also nicht von unten aufgebaut wird.

Dies ist die einzige Auflösung des Rätsels des Menschen, der den Übermenschen im Herzen trägt, die schließlich bestehen kann. Und die einzige Wahrheit dieser Idee Nietzsches, der auf so große und fragwürdige Weise die neue Zeit gesehen hat.

[1] Nietzsche wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Karl Schlechta, Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, München 1965/66, jeweils mit Band- und Seitenzahl.

BERNHARD WELTE

1906 in Meßkirch, Baden, geboren. 1929 Priesterweihe in der Erzdiözese Freiburg i. Br. 1938 Dr. theol. 1946 in Freiburg in der Theologischen Fakultät habilitiert für Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie. Seit 1951 an derselben Theologischen Fakultät Professor für Christliche Religionsphilosophie. Seit 1973 emeritiert. Zahlreiche Publikationen über Karl Jaspers, über Nietzsche, über Thomas von Aquin, über Meister Eckhart, über Kant, Heidegger und viele andere. Ständige Bemühung, den christlichen Gedanken zu konfrontieren mit dem neuzeitlichen Denken. Und zugleich Bemühungen, vergessene Traditionsmomente wieder lebendig zu machen. Erwähnt seien nur die folgenden Buchveröffentlichungen: Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958); Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht (Freiburg i. Br. 1960); Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg i. Br. 1966); Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Frankfurt 1967); Dialektik der Liebe (Frankfurt 1973); Die Würde des Menschen und die Religion (Frankfurt 1977); Religionsphilosophie (Freiburg/Basel/Wien 1978); Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Freiburg/Basel/Wien 1979); Das Licht des Nichts. Gedanken zur religiösen Erfahrung heute (Düsseldorf 1980); Vortragsreisen durch Argentinien, Chile und Peru, Kurse in Religionsphilosophie in Jerusalem und in Rom. Dr. theol. h.c. der Theologischen Universität Cordoba/Argentinien. Zahlreiche religionsphilosophische Aufsätze, teilweise mit französischen oder englischen Übersetzungen. Vereinzelt auch Übersetzungen in andere Sprachen (Niederländisch, Italienisch, Kroatisch, Spanisch, Portugiesisch, Neuhebräisch, Koreanisch). Anschrift: Silberbachstraße 24, 7800 Freiburg i.Br.

Eugen Biser

Nietzsches Verhältnis zu Jesus

Ein literarisch-psychologischer Vergleich

Wenn die Wirkungsgeschichte Nietzsches etwas ans Licht gebracht hat, dann die Vielgesichtigkeit und Vieldeutigkeit dieser Sphinxgestalt an der Schwelle zur Gegenwart. Im Unterschied zur Sphinx der Ödipus-Sage befragt aber Nietzsche nicht nur, indem er alle traditionellen Wertsetzungen und Denksysteme in Frage stellt; vielmehr will er auch selbst befragt werden. Auf ihrer gesamten Erstreckung ist seine Wirkungsgeschichte begleitet vom Schatten der Frage, die für ihn selbst trotz aller Bestimmungsversuche zuletzt doch unbeantwortet blieb: der Frage nach seiner Identität. Nicht umsonst geht von ihm von Anfang an ein Anreiz aus, ihn mit anderen, wirklich oder vermeintlich bekannteren Gestalten der Geistesgeschichte in Vergleich zu ziehen[1].

Der Bogen der mit Nietzsche gegenübergestellten Vergleichsgestalten ist überraschend weit gespannt, nicht zuletzt aufgrund der Affinitäten, in die ihn das grelle Licht seiner Haß-Liebe selbst versetzt. Er führt von Hölderlin, dessen Typenähnlichkeit schon den Zeitgenossen aufgefallen war, zurück zu Pascal (Vaglia), Dante (Biser) und Sokrates (Sandvoss), und vorwärts zu Kierkegaard (Jaspers), Heine (Spencer), Dostojewskij (Schestow), Kafka (Sokel) und Thomas Mann (Pütz), der seinerseits signifikante Elemente der

Lebensgeschichte Nietzsches in die als Symbolfigur der Dekadenz des deutschen Geistes entworfene Gestalt seines ‹Doktor Faustus› einwob[2].

Die extremste Position in diesem Verfahren bezog jedoch Franz Brentano, als er in seinem nachgelassenen Essay ‹Nietzsche als Nachahmer Jesu› den Verfasser des ‹Antichrist› dem Stifter des Christentums gegenüberstellte[3]. Umgekehrt hatte schon kurz vor Nietzsches Tod der russische Religionsphilosoph Wladimir Solowjow in seiner ‹Kurzen Erzählung vom Antichrist› Nietzsche zum Vorboten des endzeitlichen Widersachers Gottes stilisiert[4].

In der Brechung der extremsten Absage an Gott erscheint Nietzsche schon hier in einer ‹unterschwelligen› Entsprechung zu Jesus, so daß der von Brentano angestellte Vergleich lediglich als die konsequente Ausarbeitung eines bereits bei Solowjow vorliegenden Modell-Gedankens zu gelten hat. Nicht weniger konsequent ist es, daß Brentano seine Untersuchung auf jene Aussagen konzentriert, in denen sich die Selbstauslegung der beiden Vergleichsgestalten dokumentiert[5]. Wie sich Jesus als das in der Finsternis leuchtende Licht verstand, so habe sich auch Nietzsche «als eine Überfülle des Lichts» empfunden; wie von Jesus berichtet werde, daß er in Vollmacht gesprochen habe, so verlege sich auch Nietzsche darauf, zu befehlen anstatt zu argumentieren; wie Jesus zur Umkehr rufe, so fordere auch Nietzsche «die Umwertung aller Werte», und wie Jesus im Bewußtsein gelebt habe, «daß in ihm die Fülle der Zeiten gekommen» sei, so habe sich auch Nietzsche als ein Ereignis von epochaler, die Menschheitsgeschichte neu determinierender Bedeutung empfunden. Doch so sehr er Jesus «zum Vorbild» nehme, gerate Nietzsche der Versuch, es ihm nicht nur gleichzutun, sondern ihn zu überwinden, zur bloßen Karikatur, zumal «seine Lehre von der Mitleidlosigkeit des Übermenschen» von seiner Lebensgeschichte dadurch widerlegt worden sei, daß er sich wie kaum ein anderer auf Mitleid und Erbarmen angewiesen sah. Wer bei solchen Gegensätzen noch von Ähnlichkeit sprechen wollte, würde sich nicht nur der Lächerlichkeit, sondern auch dem empörten Einspruch Nietzsches aussetzen, wenn dieser nicht durch den von ihm erhobenen Anspruch den Vergleich selbst herausgefordert hätte. Grund genug, dem von Brentano eher aufgeworfenen als aufgearbeiteten Problem aus der Distanz von mehr als einem halben Jahrhundert nochmals nachzugehen.

Im Horizont der Christentumskritik

Ihr volles Profil erhält die Gestalt Jesu in der Sicht Nietzsches erst im Zusammenhang mit der von ihm geübten Kritik des Christentums[6]. Wie das vehemente Schlußwort des ‹Antichrist› erkennen läßt, welches «das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist» und schließlich «den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit» nennt, ist diese Kritik auf radikale Verneinung und Destruktion gerichtet[7]. Kaum weniger radikal klingt bereits die Frage, mit welcher ‹Der tolle Mensch› seine Proklamation des Gottestodes beschließt: «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?»[8] Der Zusammenhang der beiden Aussagen stellt sich einmal durch den von Jaspers entwickelten Gedanken her, daß Gott für Nietzsche «durch die Konsequenzen des Christentums» stirbt[9]. Doch muß er durch die Gegenvorstellung ergänzt werden, daß das Christentum als «ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge» auch schon durch den ihm zugrundeliegenden Gottesbegriff in Frage gestellt wird[10]. Denn als institutionelle Ausgestaltung der frustrierenden Fiktion, die in Gestalt dieser Maximalbegriffe über den Menschen Macht gewann und ihn seiner besten Qualitäten beraubte, ist das Christentum selbst ein geistiges Herrschaftsgebilde, das seine ganze repressive Kraft aus der narkotisierenden Wirkung der in ihm vereinten Fiktionen zieht. Als solches ist es gleichzeitig die bisher «verhängnisvollste Art von Selbstüberhebung» wie eine «ungeheure Erkrankung des Willens, die, zusammen mit allem, was das Leben fördert und begünstigt, den Lebenswillen selbst untergräbt». Mit seiner lebenverneinenden Tendenz hat es dem Teufel der Negativität erst wirklich «an die Wand der Welt gemalt», die Unwissenheit zur Tugend erhoben, den Zweifel zur Sünde erklärt, dem Eros Gift zu trinken gegeben und damit ein einziges Verbrechen am Leben begangen. In diesem Fiktionscharakter liegt auch die Chance seiner Überwindung. Denn es genügt, einen einzigen Begriff aus diesem fiktionalen System herauszubrechen, oder besser noch, eine einzige Realität an seine Stelle zu setzen – «und das ganze Christentum rollt ins Nichts»[11].

Indessen kommt es für Nietzsche nicht nur

darauf an, daß von den «frei gewordenen Geistern» das ‹Lügengewebe von neunzehn Jahrhunderten› durchschaut werde; vielmehr sieht er das Christentum schon von sich aus in einem Zustand der Selbstauflösung begriffen, der durch den geschichtlichen Erosionsprozeß ans Licht gebracht wird. Denn wie «alle großen Dinge» ist auch das Christentum dazu verurteilt, an seinen eigenen Hervorbringungen zunächst ‹als Dogma› und dann ‹als Moral› und damit «durch einen Akt der Selbstaufhebung» zugrunde zu gehen: «Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt ‹was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?›»[12] Beobachter dieser Szene, sieht sich Nietzsche am «Sterbebette des Christentums» stehen, betroffen und hingerissen von diesem großen Schauspiel «in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt», diesem «furchtbarsten, fragwürdigsten und vielleicht auch hoffnungsreichsten aller Schauspiele»[13].

Nietzsche hält jedoch nicht nur eine systemkritische, sondern auch eine ‹genealogische› Erklärung des Christentums bereit. Die erste Abhandlung seiner «Genealogie der Moral», so versichert er in ‹Ecce homo›, biete «die Psychologie des Christentums»; denn sie beschreibe, wie er in Anspielung auf den Titel seiner berühmten Frühschrift sagt, «die Geburt des Christentums aus dem Geiste des Ressentiments»[14]. Was es mit dieser ‹Geburt› auf sich hat, entwickelt er dann in dem Gedanken, demzufolge das Christentum aus einem – wahrhaft weltverändernden – Interpretationsakt hervorging und demgemäß in seiner geschichtlichen Entwicklung als eine einzige ‹Auslegungsgeschichte› zu begreifen ist. An ihrem Anfang stand das Faktum des Todes Jesu, diese «schauerlichste Paradoxie», welche die Jünger, die nicht daran dachten, «diesen Tod zu verzeihen», vor das eigentliche Rätsel stellte: «Wer war das? Was war das?»[15] Dieses Faktum blieb auszulegen. Initiator dieses Interpretationsprozesses war Paulus, der «mit dem Logiker-Zynismus» eines Rabbiners zu Werk ging und auf die ‹frohe Botschaft› Jesu die allerschlimmste folgen ließ, indem er mit der Lüge vom ‹wiederauferstandenen› Jesus das ganze Schwergewicht des Daseins «hinter dies Dasein» verlegte und damit den Erlöser erst wirklich ans Kreuz – «an sein Kreuz» – schlug. Während der ‹frohe Botschafter› starb, wie er lebte und lehrte und mit seinem Tod allenfalls «die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben» suchte, brachte Paulus das dem Evangelium fremdeste Gefühl, die Rache, obenauf, indem er den Kreuzestod Jesu zum ‹Opfer› stilisierte, die Frage der individuellen Fortexistenz nach dem Tod in eine «Kausalverbindung mit jenem Opfer» brachte, «den Begriff Schuld und Sünde in den Vordergrund» rückte, das von Jesus vollzogene «Attentat auf Priester und Theologen» in die Etablierung einer «neuen Priesterschaft und Theologie» umfälschte und so gerade das wieder im großen Stile aufrichtete, «was Christus durch sein Leben annulliert hatte». So wurde «im Begriff ‹Kirche› gerade Das heiliggesprochen..., was der ‹frohe Botschafter› als unter sich, als hinter sich empfand». Die von Paulus eingeleitete Auslegungsgeschichte führt demnach zu dem Ergebnis: «Das ‹Christentum› ist etwas Grundverschiedenes von Dem geworden, was sein Stifter tat und wollte» und: «Die Kirche ist exakt Das, wogegen Jesus gepredigt hat – und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte.» In der Sicht Nietzsches hat Jesus nach alledem – wie Jaspers betont – «mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun»[16]. Denn im Grunde gab es für Nietzsche «nur Einen Christen, und der starb am Kreuz»[17].

Im Zwiespalt der Wertschätzungen

Mit diesem hermeneutischen ‹Kunstgriff› bekommt Nietzsche den Blick für Jesus auf eine von seiner antichristlichen Polemik nur vom Rand her belastete Weise frei. Von seinem ‹Blick› muß dabei mit Betonung gesprochen werden; denn nach Ausweis eines Jugendgedichts, das in polemischer Verzerrung noch in der ‹Klage der Ariadne› aus den ‹Dionysos-Dithyramben› nachklingt, beginnt die Frömmigkeitsentwicklung Nietzsches mit dem Erlebnis, vom Blick des ihn zu sich rufenden Herrn «ins Herz» getroffen worden zu sein:

Du hast gerufen:
Herr, ich eile,
Und weile
An deines Thrones Stufen.
Von Lieb entglommen
Strahlt mir so herzlich,
Schmerzlich
Dein Blick ins Herz ein:
Herr, ich komme.

Ich war verloren,
Taumeltrunken,
Versunken,
Zur Höll' und Qual erkoren.
Du standst von Ferne:
Dein Blick unsäglich
Beweglich
Traf mich so oft:
Nun komm' ich gerne...[18]

Nach allen Anzeichen zu schließen, war mit diesem Ausgangspunkt aber auch schon das Ende der positiven Beziehung zu Jesus erreicht. Denn schon ein Jahr danach fordert Nietzsche in dem Spottgedicht ‹Vor dem Crucifix› den Gekreuzigten halb höhnisch, halb mitleidsvoll auf, von seinem Marterpfahl herabzusteigen, um mit ihm zusammen «auf die Erden» zu kommen[19]. Lange bevor Zarathustra seine Brüder beschwören wird: «Bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!» (Vorrede, § 3), klingt das Grundmotiv dieses Appells somit hier schon an. Von da an gerät Nietzsches Verhältnis zu Jesus immer tiefer in jenen Zwiespalt, der sich aus der nachwirkenden Anhänglichkeit und der immer stärkeren Zuwendung zu den Lebens- und Diesseitswerten ergibt. Die nachwirkende Anhänglichkeit bringt es mit sich, daß sich die wachsende Entfremdung und die durch sie provozierte Kritik in eher gedämpften Tönen, sicher aber weniger hart als in vergleichbaren Fällen, artikuliert. Wie ein Versuch, Jesus von seinen soziokulturellen Voraussetzungen her zu verstehen, klingt es, wenn Nietzsche in der ‹Fröhlichen Wissenschaft› folgert, daß ein Jesus Christus nur in einer Landschaft möglich gewesen sei, «über der fortwährend die düstre und erhabne Gewitterwolke des zürnenden Jehowa hing», so daß «das seltne, plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahls durch die grauenhafte, allgemeine und andauernde Tag-Nacht wie ein Wunder der ‹Liebe› empfunden» werden konnte[20]. Zwar habe Christus, so urteilt er in ‹Menschliches, Allzumenschliches›, dadurch, daß er sich «auf die Seite der geistig Armen» stellte, die Verdummung der Menschen gefördert; doch müsse man ihn «als das wärmste Herz denken»[21]. Demgemäß frage er sich, wieviel bei einer Gesamtabrechnung einem Volk nachgesehen werden müsse, «dem man den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt»[22]. Im Zug dieser positiven ‹Voreingenommenheit› gibt er in ‹Jenseits von Gut und Böse› zu bedenken, ob «unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben» nicht «einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen» liege[23]. Selbst im ‹Antichrist› meint er noch, man könne, «mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ‹freien Geist› nennen»; denn er mache sich «aus allem Festen nichts»[24].

So kommt es, daß Nietzsche im ‹Zarathustra›, mit dem er die endgültige Gegenposition zur Verkündigung Jesu bezieht, von diesem ein Bild entwirft, das ihm die Möglichkeit einer ‹Bekehrung› zu Zarathustras Diesseitsglauben offenläßt:

Wahrlich, zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren: und vielen ward es seitdem zum Verhängnis, daß er zu früh starb.
Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt – und das Lachen dazu!
Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen![25]

Zuletzt schlägt die am Christentum geübte Kritik aber doch auf seinen Stifter durch. Jetzt erscheint Jesus in der Sicht Nietzsches als der ‹heilige Anarchist›, der dadurch, daß er «das niedere Volk, die Ausgestoßnen und ‹Sünder›, die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief» zum ‹politischen Verbrecher› wurde und sich dadurch die Kreuzesstrafe zuzog[26]. Ihm sei es letztlich zuzuschreiben, daß sich das Christentum zu einer bisher nicht übertroffenen «Todfeindschafts-Form gegen die Realität» entwickelt habe (ebd.). Nichts wäre deshalb verkehrter, als aus Jesus einen Helden zu machen und ihn gar zum ‹Genie› zu erheben: «Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot»[27]. Um so überraschender ist das einfühlsame Bild, das Nietzsche im Widerspruch zu der «groben Wundertäter- und Erlöser-Fabel» der christlichen Glaubenslehre von Jesus und seiner Botschaft entwirft. Denn diese Botschaft lautet: «Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefun-

den, – es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz.»[28] Demgemäß ist das von Jesus proklamierte ‹Himmelreich› ein «Zustand des Herzens, – nicht etwas, das ‹über die Erde› oder ‹nach dem Tode› kommt», nichts, das man erwartet; denn «es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in ‹tausend Jahren›, – es ist eine Erfahrung in einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da...»[29]

Im Spannungsfeld der Selbstbezeichnungen

Wie in der ‹Klage der Ariadne› und, vorher schon, in den Anklagen des von Zarathustra als Gottesmörder entlarvten ‹häßlichsten Menschen› der Eindruck des jungen Nietzsche, vom Blick Christi getroffen zu sein, nachklingt, ist in den Äußerungen des Jesus-Kritikers ein existentielles Betroffensein durch Jesus zu bemerken, gleichviel, ob diese Äußerungen kritisch oder analytisch gehalten sind[30]. Wenn man dieser Spur nachgeht, sieht man sich schließlich an jene Rollenfiguren verwiesen, die Nietzsche in der – zuletzt doch vergeblichen – Hoffnung durchspielt, darin seine Identität zu gewinnen. Um bei der plakativsten, der Figur des ‹Antichrist›, einzusetzen, so hatte Nietzsche schon in dem der Neuausgabe der ‹Geburt der Tragödie› (von 1886) vorangestellten ‹Versuch einer Selbstkritik› in kaum verhohlener Anspielung auf sich selbst gefragt: «Wer wüßte den rechten Namen des Antichrist?» Da ihm bei der Niederschrift von ‹Ecce homo› der Zeitpunkt gekommen schien, die letzten Masken fallen zu lassen, versicherte er hier in aller Offenheit: «Ich bin, auf griechisch und nicht nur auf griechisch, der Antichrist...»[31] Doch obwohl er in dem knappen Schlußaphorismus der exorbitanten Autobiographie ‹seinen› Gott Dionysos gegen den Gekreuzigten ausspielt, zögert er nicht, die Gebärde Jesu nachzuahmen, wenn er versichert: «Und allen Ernstes, niemand wußte vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur – ich bin deren froher Botschafter... Eben damit bin ich auch ein Schicksal.»[32]

In der Folge nennt er sogar den Grund für diesen Umschlag von der Kritik zur Affinität. Es ist sein Wille, den Widerspruch bis in jenes Extrem voranzutreiben, wo er sich in eine neue Bejahung verwandelt: «Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen.»[33]

Im gleichen Zusammenhang motiviert Nietzsche die Veröffentlichung seiner Selbstdarstellung damit, daß er «eine erschreckliche Angst» davor habe, eines Tages heiliggesprochen zu werden; doch wolle er «kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst»[34]. In dieser Bevorzugung der Narrenrolle äußert sich nicht nur die Hektik eines bis an seine Grenzen getriebenen Ausdruckswillens. Denn von dem ‹Hanswurst› führt schon ein kleiner Schritt zu der Rollenfigur des ‹tollen Menschen›, durch dessen Mund Nietzsche erstmals die vollgültig formulierte Botschaft vom Tod Gottes vortrug[35]. Auch in der Proklamation dieses ‹Botschafters› ist der Widerspruch bis zum Umschlag in die Affinität durchgezogen. Nicht nur, daß sich der ‹tolle Mensch› vom Tod Gottes Wirkungen erwartet, die unmittelbar an Jesu Verkündigung des von ihm heraufgeführten Gottesreichs erinnern; vielmehr ist die Geschichte von ihm insgesamt so angelegt, daß sie als eine perfekte Nachgestaltung der Gleichnisform zu gelten hat, deren sich Jesus vorzugsweise bei seiner Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft bediente[36].

Damit ergibt sich die Möglichkeit einer textimmanenten Lösung des Problems, das sich mit der schockierenden Bezeichnung Jesu als ‹Idiot› stellt. Bevor man mit Jaspers eine Abhängigkeit von Dostojewskijs gleichnamigem Roman in Erwägung zieht, sollte man zu diesem von ihm selbst gebotenen Schlüssel greifen[37]. Denn wenn von Jesus im ‹Antichrist› gesagt wird, daß er nicht nur «jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet», sondern die damit behauptete Einheit geradezu als seine frohe Botschaft ‹gelebt› habe[38], wird ihm im Grunde dasselbe unterstellt, was die Proklamation des ‹tollen Menschen› bezweckt: die Reklamation der an Gott ‹verschwendeten› Attribute für den Menschen[39]. Das aber nötigt zu dem Schluß, daß sich Nietzsches Kritik an Jesus, gemessen an seiner Christentumskritik, deswegen ungleich zurückhaltender gestaltet, weil er bei seiner Absage immer wieder auf die Spuren einer nie ganz aufgegebenen Verbundenheit stößt.

[1] Dazu die Eingangsbemerkungen zu meinem Beitrag ‹Nietzsche und Dante. Ein werkbiographischer Strukturvergleich›, in: Nietzsche-Studien V (Berlin 1976) 146f.

[2] Näheres dazu bei Peter Pütz, Thomas Mann und Nietzsche, in: Nietzsche. Werk und Wirkungen, hg. von Hans Steffen (Göttingen 1974) 91–114.

[3] Brentano, Nietzsche als Nachahmer Jesu, in: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, hg. von Alfred Kastil (Leipzig 1922) 129–132.

[4] Dazu die Ausführungen meiner Untersuchung ‹Gott ist tot› – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962) 267f., wo Nietzsche auch einem Strukturvergleich mit Solowjow unterzogen wird; dazu auch mein Beitrag ‹Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik, in: Nietzsche-Studien IX (Berlin 1980) 19f.

[5] Bei aller Skizzenhaftigkeit könnte der Aufsatz Brentanos geradezu als eine vergleichende Betrachtung über die christologischen ‹Hoheitsaussagen› bezeichnet werden; Näheres zu dieser Thematik in der Untersuchung von Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen 1963).

[6] Als beste Darstellung des Problems hat noch immer der von Karl Jaspers 1938 verfaßte und 1947 veröffentlichte Essay ‹Nietzsche und das Christentum› (München 1952) zu gelten.

[7] Der Antichrist, § 62.

[8] Die fröhliche Wissenschaft III, § 125.

[9] Jaspers, aaO. 18.

[10] Dazu die Ausführungen meines Essays ‹Theologie und Atheismus› (München 1972) 27ff; 55f.

[11] Der Antichrist, § 39.

[12] Zur Genealogie der Moral III, § 27.

[13] Morgenröte I, § 52; Zur Genealogie der Moral ebd.

[14] Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Genealogie der Moral.

[15] Antichrist, § 40. Die folgenden Zitate ergeben sich aus einer Collage der Aphorismen 28–51 des ‹Antichrist› mit den §§ 158–216 der unter dem Titel ‹Der Wille zur Macht› veröffentlichten Nachlaßaufzeichnungen, die, wie von der Forschung viel zu wenig beachtet wurde, als die Materialsammlung zu gelten haben, aus der Nietzsche seine letzte Kampfschrift gegen das Christentum erstellte.

[16] Jaspers, aaO. 19.

[17] Antichrist, § 39.

[18] Jugendschriften (Ausgabe Mette) II, 80. Frömmigkeitsgeschichtlich ordnet sich Nietzsche damit jener mystischen Tradition zu, die ihre eindringlichste Dokumentation in der Cusanus-Schrift ‹Von Gottes Sehen› (von 1454) gefunden hat. Näheres dazu in der Einführung der von Elisabeth Bohnenstaedt besorgten Ausgabe des Werks (Leipzig 1944) 1–52.

[19] Jugendschriften II, 188.

[20] Die fröhliche Wissenschaft III, § 137.

[21] Menschliches, Allzumenschliches I, § 235.

[22] Menschliches, Allzumenschliches I, § 475.

[23] Jenseits von Gut und Böse IV, § 269.

[24] Antichrist, § 32.

[25] Zarathustra I, Vom freien Tode.

[26] Antichrist, § 27.

[27] Antichrist, § 29. Bekanntlich wurde dieser Ausdruck in den Erstausgaben des ‹Antichrist› von Nietzsches Schwester unterdrückt.

[28] Antichrist, § 29.

[29] Antichrist, § 34; dazu Nachlaß (Der Wille zur Macht) § 161.

[30] Wie sich die klagende Ariadne vom Blick des ihr nachstellenden Gottes versehrt fühlt, wird der Blick des allsehenden Gottes auch für den ‹häßlichsten Menschen› zum zentralen Beweggrund seines Attentats: Zarathustra IV, der häßlichste Mensch.

[31] Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe, § 2.

[32] AaO.: Götzen-Dämmerung, § 2.

[33] Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin, § 1.

[34] Ebd.

[35] Als eine eher ‹provisorische› Formulierung hat der Aphorismus ‹Die Gefangenen› aus Menschliches, Allzumenschliches (II/II, § 84) zu gelten; dazu mein Beitrag ‹Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen›: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) 34–65; 295 bis 305.

[36] Näheres dazu in dem in der vorigen Anmerkung angeführten Beitrag.

[37] Jaspers, aaO., 22f. Ausdrücklich sei auch die Typenverwandtschaft des ‹tollen Menschen› mit dem ‹letzten der Gefangenen› in der Parabel ‹Die Gefangenen› vermerkt, der sich dem Anspruch eines Schicksalsgenossen widersetzt, der Sohn des Gefängniswärters zu sein und, den Glauben an ihn vorausgesetzt, die Abwendung des von diesem drohenden Strafgerichts erwirken zu können: Menschliches, Allzumenschliches II/II, § 84.

[38] Antichrist, § 41.

[39] Ausdrücklich handelt von dieser anthropologischen Zielsetzung der Gottesleugnung der Aphorismus ‹Excelsior!› der ‹Fröhlichen Wissenschaft› (III, § 285).

EUGEN BISER

1918 geboren. Theologiestudium in Freiburg i.B., 1956 theol. Promotion, 1961 phil. Promotion, 1965 Habilitation. 1965–1974 Professor für Fundamentaltheologie in Passau und Würzburg, seither Ordinarius für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München. Veröffentlichungen: 1962: ‹Gott ist tot› – Nietzsches Destruktion des christl. Bewußtseins 1962; Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik (1970); Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu (1973); Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (1975); Religiöse Sprachbarrieren (1980); Menschsein für Anfechtung und Widerspruch (1980); Glaube nur! (1980). In Vorbereitung: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung. Anschrift: Institut für Philosophie der Universität München, Seminar für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie, Ludwigstraße 31/II, D–8000 München 22.

Norbert Schiffers

Analysen zu Nietzsches «Gott ist tot»

Analysen zu dem, was Nietzsche meint, wenn er sagt, Gott sei tot, legen sich schon nahe im Anschluß an Notizen Nietzsches, die im Nietzsche-Archiv zu Weimar liegen. Eugen Biser hat sie veröffentlicht in einer Analyse des berühmten Gleichnisses «Der tolle Mensch» aus dem Buch der «Fröhlichen Wissenschaft». Wir setzten hier dieses Gleichnis und wenigstens einige seiner zahlreichen Analysen voraus. Unsere Analyse versucht nicht, einen Nietzsche-Text zu isolieren und dann für sich zu interpretieren. Hier soll versucht werden, Nietzsches zahlreiche Aussagen zum «Tod Gottes» in ihren jeweiligen Kontexten zu lesen. Die Kontexte fördern – ich hoffe, für den Leser einsichtig – folgende Gliederung zutage:

- Der Gott der Metaphysik ist tot.
- Der Gott der Moralisten ist tot.
- Der christliche Gott ist tot – nicht Jesus.

Bei Nietzsche wird das alles festgestellt. Seiner Meinung nach kann jedoch auch gezeigt werden, warum es zu diesem Tod einer dreifachen Gott-Vorstellung kommen mußte.

Die Feststellungen vom Tode Gottes im philosophischen oder theologischen spekulativen Denken werden von Nietzsche nie widerrufen. Sie werden aber auch nicht fröhlich begrüßt. Denn diese Feststellungen verführen, wenn sie Zeitgenossen bewußt werden, bei Freunden[1] Nietzsches, bei ihm selbst und bei angeblich Aufgeklärten zu dem, was Nietzsche den «halben Nihilismus» nennt. Die Kontextanalyse wird dieses Phänomen wiederholt nennen. Schon deshalb, weil für Nietzsche der unvollständige Nihilismus Zeichen kultureller *décadence* ist.

«Wie trösten wir uns?» Wenn nicht mit der bloßen Feststellung vom «Gottes-Tod» und dem daraus folgenden positionellen, halben Nihilismus – wie dann sonst?

Stets verweist Nietzsche auf die humane Kraft aus dem Geist der Tragödie. In seiner Frühzeit und in den späten Jahren auch auf Daten aus dem Leben Jesu. Im philosophischen Hauptwerk «Der Wille zur Macht», auch in den Übermensch-Visionen im «Also sprach Zarathustra» dann vor allem auf die «Ewige Wiederkunft des Gleichen». Auf eine ewig gleiche Wiederkehr, die als ganzer Nihilismus erfahren und gar nicht fröhlich, sondern ausbündig boshaft vorgetragen wird.

Nietzsche, im Kampf gegen den halbherzigen Nihilismus, beginnt mit der Tragödie: *incipit tragoedia*. Denn die Tragödie zeigt die Welt, wie sie ist, nicht, wie sie gedacht wurde. Die Tragödie besingt auch das, worauf es dem Humanisten Nietzsche ankommt: Den Instinkt des Guten in allen Taten aller Menschen. Die Tragödie hat schließlich ein Stilmittel erzeugt, das Chor und Szene oder Traum und Realität verbindet – *incipit tragoedia*.

Nietzsches Jesusbild als Kritik des Christentums verfügt über den Realismus, den Instinkt und den Stil der antiken Tragödie. Also beschäftigt sich der späte Nietzsche erneut mit Teilen der Evangelien, die als Kanon im Kanon dieses Jesusbild zeigen.

Und doch: Auch die Götter der Tragödie sterben. Es bleibt der Blitz «Ewige Wiederkunft des Gleichen» mit einer Botschaft, die fundamental nihilistisch ist – auch wenn Nietzsche dies nicht ganz sah oder sehen wollte.

Aus der gegebenen Skizze ergeben sich zwei weitere Angaben zur Gliederung:

- Realität, Instinkt, Stil: *incipit tragoedia*.
- Der Übermensch oder die ewige Wiederkehr des Gleichen: *incipit parodia* oder fundamentaler Nihilismus einer Lehre.

Die Beachtung des Jesus-Themas in Nietzsches Aphorismen regten an die «Radical Theology» und philosophisch wie katechetisch Vertreter von «Narrativitätstheorien». Für den Textbefund verweise ich vor allem auf die einschlägigen Arbeiten von Bernhard Taureck[2]. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Fröhlichen Wissenschaft nennt Nietzsche als Manifestationen für die Selbsteinschätzung freier Menschen nach langer Entbehrung und Ohnmacht die Lust an wiederkehrender Kraft und am Glauben an ein Morgen und Übermorgen. Dann aber meint derselbe Nietzsche, dieser fröhliche Humanist nach dem «Tode Gottes» fange an, sich auf die Tragödie einzulassen. Auf eine Tragödie, die zur Parodie des nur fröhlichen Humanisten werde: *Incipit tragoedia* – heißt es am Schluß (notiert Nietzsche und fährt fort): Man sei auf der Hut! Irgendetwas ausbündig Schlimmes und Boshaf-

tes kündigt sich an: *incipit parodia*, es ist kein Zweifel (74, 3f)[3]. Dieser Hinweis Nietzsches enthält eine Begründung für unseren Gliederungsvorschlag, der die Tragödie und die Parodie mit ihrem vollen Nihilismus in die Textanalyse zum «Tod Gottes» miteinbezieht.

1. Der «Gott der Metaphysik ist tot». Auch der Klassengeist der Metaphysik

Metaphysik fängt für Nietzsche mit Sokrates und Platon an, Schule zu machen und in der Schule von Metaphysikern Gott zu denken. Ohne den von Metaphysikern gedachten Gott formten die Dichter antiker Tragödien weder das, was wir heute ideologiekritisch Weltanschauung nennen, noch dachten sie den einen Gott. Tragödiendichter denken keinen Gott. Apoll und Dionysos, zwei Götter lassen sie im Chor und in der dramatischen Szene agieren. Die Helden der Tragödie leiden und sagen ihr Ja zum Leben wie die Götter. Nach dem «Tod Gottes» in der Metaphysik greift Nietzsche alternativ zurück auf die Helden der Tragödie. Zu fragen ist: Warum? Was bringt das? Fragen wir Nietzsche, dann sagen Aphorismen: Helden der Tragödie haben den Mut, die Dinge zu sehen, wie sie sind: tragisch (82, 391). Die Tragödie lehrt nicht die Resignation, weil sie im Angesicht unheilbarer Leiden die höchste Kunst im Jasagen zum Leben ist (78, 553; 82, 185; 77, 351). *Incipit tragoedia*: Die wahre Tragödie beginnt, wenn Menschen ohne Resignation sehen, wie es in der Welt zugeht.

Diese Aufwertung der Tragödie faßt Nietzsche zusammen in einem Aphorismus: Um den Helden herum wird alles zur Tragödie – um Gott herum wird alles zur Welt (76, 80).

Fragt man Nietzsche, um wessen «Gott» herum wird alles zur Welt, dann geben viele Aphorismen die Antwort: Um Platons «Gott» herum wird alles zur «Welt». Plato verwies die Tragödiendichter aus seinem Staat (70, 271), erzog die erste Generation seiner neuen Gesellschaft mit der «Notlüge» jeder «Weltanschauung», es werde schon alles besser in der Welt, wenn man nur an das «Gute» glaube und behaupte, intelligible «Dialektik» sei der Weg, um zu diesem Guten, zum «göttlichen Wesen» zu gelangen (71, 188f; 73, 26; 73, 274). Nietzsche resümiert ironisch: Platon war ein «Mischcharakter». Ein Mischcharakter, der in den Topf seiner Philosophie die Notlüge, es sei nicht so schlecht um die Welt bestellt, dann den Glauben der Dialektiker, weise Kritik könne das Gute einsehen – und schließlich den Einfall, dieses Gute sei Gott, hineinwarf, dann kräftig umrührte, um auf den Einfall zu kommen: des Gottes «wahre Welt sei erreichbar für den Weisen» (77, 99). Um Platons «Gott» herum, der erkannt wird von dialektisch geschulten Weisen, wird aus der Not der Welt eine Lüge gemacht, weil Gottes wahre Welt die Tragödie in der Welt Lügen straft: um Gott herum wird alles zur erreichbaren besseren Welt – meint Nietzsches Platointerpretation.

In einer Nietzsche-Interpretation geht es nicht um den Nachweis, Nietzsches Platon-Verständnis komme einer einseitigen Verfälschung gleich. Um diesen Nachweis haben sich andere bemüht. Es geht hier zunächst auch nicht um Stellungnahmen zum Vorwurf Nietzsches, das Christentum sei Platonismus fürs Volk und im Begriff «Kirche» stecke viel von dem, was Nietzsche Platonismus nennt (76, 4; 77, 177). Apologetisch oder selbstkritisch wurden diese Vermutungen Nietzsches oft behandelt. Doch darum geht es nicht, wenn es darum geht, herauszufinden, mit welchem Bewußtsein Nietzsche sagt: «Gott ist tot».

Nehmen wir einmal an, mit Platon fange die Metaphysik an: nehmen wir mit Nietzsche an, Kant habe den philosophischen Glauben Platons präzisiert mit seinem Nachweis, in den «Grenzen der Vernunft» könne Gottes wahre Welt erkannt und in diesem Erkennen die «intelligible Freiheit» der Wissenden begründet werden (77, 116) – dann wird ersichtlich, warum Nietzsche die «Überwindung der Metaphysik» (82, 406) feststellt und sie zugleich fürchtet:

Geht ihrem Gott-Begriff, der von Anfang an eine Ziel-Vorstellung war, unterhalb der Grenzen der Vernunft, das Licht aus, dann bleiben ohne die ehemals gottdenkende Metaphysik gleichwohl Zielvorstellungen einer gedachten Freiheit übrig. Und dies führt zum «Moralismus» in der Philosophie.

1.1 Auf den «Tod Gottes» in der Metaphysik folgt «Moralismus»

Die Metaphysiker sind die Apologeten des menschlichen Stolzes (83, 329), notiert Nietzsche. Gemeint ist: Von Platon bis Kant haben Metaphysiker an Nachweisen dafür gearbeitet, daß es Gottes gute Welt und auch Philosophen

geben könne, die mit der von ihnen geleisteten Erkenntnisarbeit bewiesen hätten, daß die Rede von Gottes guter Welt die Wahrheit sei. In der Leistung der Metaphysiker wurde ein Ideal, eine Arbeitshypothese zur Wahrheit hochstilisiert. Schaut der Mensch auf diese Leistung, dann wird er stolz sein auf die von Menschen erdachte Welt. Selbst dann, wenn die realhistorische Welt auf tragische Weise anders ist als die gedachte Welt. Gegen die Welt, wie sie ist, wollen Metaphysiker im gedachten Ideal die Würde des denkenden Menschen festhalten. Stets suchen sie – wendet Nietzsche in «Der Wille zur Macht» ein – im Ideal die wirkliche «Realität» (78, 18f). Daß das Ideal die Wirklichkeit sei, dies ist die Hypothese. Und weil Metaphysiker zuletzt dieses Ideal von Welt in ihrem Gott-Begriff denken, deshalb ist der Begriff Gott, in dem die idealisierte Welt gedacht wird, eine viel zu extreme Hypothese (78, 83). Eine Extrem-Hypothese mit Folgen, die für Nietzsche unannehmbar sind: Der Metaphysiker-Gott mit seiner wahren Welt macht aus der Welt der Tragödien eine Scheinwelt.

Der von den Metaphysikern gedachte Gott ist eine Leistung von Wahrheitssuchern, macht deshalb stolz auf geleistete Erkenntnisarbeit. Dieser Stolz auf Geleistetes aber macht blind für die Welt, wie sie ist. Nietzsche wirft den Metaphysikern nicht nur vor, sie verharmlosten die Tragödie der Welt zur Scheinwelt. Nietzsche hält auch dafür, es sei eine Fehlleistung, bloß denkerisch die Welt verbessern zu wollen. Denn die erbrachten Denkleistungen machten aus Denkern Traditionserben, die, stolz auf schon geleistete Theorienbildung, blind werden für das, was die Realität der Welt dem Menschen nicht theoretisch oder philosophiegeschichtlich, sondern «praktisch» abverlange.

In «Der Wille zur Macht» und in «Die Unschuld des Werdens» wird die Selbsteinschätzung der Metaphysiker noch auf eine andere Weise Ansatz zur Kritik Nietzsches. Diesmal geht es nicht um den Stolz, der realitätsblind macht, sondern um die «Demut» des «sokratischen Zweifels». Weiß der Metaphysiker, daß er zwar das Gute oder die Wahrheit tun muß, und weiß er zugleich, daß er mit all seinem Denken nicht weiß, was denn genau dieses Gute und diese Wahrheit sei, dann zeugt die «Demut» des Metaphysikers einen Begriff des Guten oder der Wahrheit, der stets größer ist als das, was Metaphysiker als das Gute oder die Wahrheit schon gedacht haben: «Gott ist stets größer – *deus semper maior*», sagte mittelalterliche Metaphysik. Nietzsche radikalisiert diese These mit dem Hinweis, so gebe metaphysisches Denken hinreichendes Denken auf. Und eben dieses letztendliche Aufgeben von Rationalität führe unweigerlich zum Moralismus. Zu einem Moralismus, der das Leben mit «Aufgaben» gängelt, statt die «Unschuld» und den «Willen zur Macht» des «Lebens» freizusetzen.

Metaphysiker denken, sagt ein Aphorismus im «Willen zur Macht», den Typus Gottes nach dem Typus der großen Menschen (78, 678). Will Sokrates als Mensch das Gute, dann denken sich Metaphysiker einen Gott aus, der vollkommen das Gute ist. Will Platon als Mensch die Wahrheit, dann denken Metaphysiker einen Gott, der die Wahrheit ist. Oder anders: Was Metaphysiker im Grunde und bis zuletzt für sich selbst wollen, das denken sie als ihren Gott.

1.2 «Gott als Zielvorstellung» ist und soll tot sein

Nietzsche meint, in dieser Bindung des Gott-Denkens an das Wollen des Menschen stecke ein Fehler, der sich zweifach auswirke: Wer sich für sein Wollen einen Zielgott ausdenkt, einen Gott, der stets noch besser ist als wir, die wir das Gute wollen und auch tun, der wird zum Moralist. Auch der Metaphysiker Moralismus beweist, daß ihr Gott eine viel zu extreme Hypothese ist (78, 83). Der «Ziel-Gott» der Metaphysiker fordert wie ein «kategorischer Imperator» (78, 196; 82, 237). Der «Ziel-Gott» der Metaphysiker verführte die Menschheit dazu, ihr Unvermögen Gott zu nennen (78, 231). Wer transzendental und deshalb moralisierend den Begriff Gott erfindet als «Gegensatzbegriff zum Leben» (78, 108), der denkt Gott als grausame Überforderung.

Kant hat dies erkannt, als er den kategorischen Imperativ als Vermögen der Vernunft wieder in den Menschen hineinverlegte. Doch selbst diesen Trick bedauert Nietzsche, weil Kant damit schädlich gewirkt habe: So ist der Glaube an die Metaphysik mit ihrer Zielprojektion «Gott» verlorengegangen (82, 47) – und trotzdem ist der Moralfanatismus des Fortschritts geblieben (78, 71 u.ö.). Seit Kant und Hegel ist eigentlich nur der «moralische Gott» widerlegt, nicht die Überstrapazierung des theoretischen Denkens und mit ihr die «moralische Anstrengung» der Denker. Es zeigte sich: Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest (83,

349; 78, 19). Transzendentalphilosophie, die Gott nicht mehr als Ziel denken kann, weil das sich grausam auswirkt für die Wertschätzung von Rationalität – verfällt einem ebenso grausamen bürgerlichen Moralismus. Einem Moralismus, der atemlos den Zielen nachläuft, die ihm das Vermögen seiner eigenen Vernunft vordenkt.

Nietzsches Konsequenz aus diesen Geschichten der Metaphysik führt zu zwei Markierungen:

Gott als uneinholbare Zielvorstellung, gedacht in der Metaphysik, ist seit Kant tot. Weil aber mit der «Überwindung der Metaphysik» gleich grausam der «kategorische Imperativ» denkerisch nicht erreichbare Zweck-Ziele setzte, deshalb gilt für Nietzsche global: «kein Gott: kein Zweck: endliche Kraft» (78, 412).

In diesem Aphorismus steht «endliche Kraft» für Nietzsches weiteres Programm. Ein Programm, das nach dem Ende der Metaphysik und nach dem Ende eines Moralismus zunächst entworfen wird gegen ein sentimentales Ressentiment, das Nietzsche als halbherzigen Nihilismus anprangert.

Friedrich Nietzsche kommentiert diesen Zustand der Philosophie seiner Zeit ironisch; solche Einstellung brandmarkt er unvollständigen Nihilismus, als Logik der *décadence*, als Zeichen der Schwäche, des Pessimismus auch, in dem der ganze Idealismus der bisherigen Menschheit im Begriff ist, in Nihilismus umzuschlagen (78, 23; 78, 404; 78, 419). Gegen diesen bei Schopenhauer und in den Salons der Gesellschaft gepflegten Nihilismus empfiehlt Nietzsche den Ersatz der Moral durch den Willen zu einem neuen Lebensziel und folglich – in der Praxis eines neuen Humanismus – auch neue revolutionäre Kräfte dieses Lebenswillens (78, 598): Jetzt – in der Zeit des schwachen Nihilismus – ist mehr als je ein Ziel nötig und eine neue Liebe (83, 454).

Mit dieser Faustregel in der Hand – Nietzsches Metaphernsprache nennt die Liebe zum Leben als Kraft des neuen Lebenszieles den «abgeschossenen Pfeil», das «Segel vor dem Wind», das «Pferd, das den Reiter ins Ziel bringt» – klopft der Gräzist Nietzsche noch einmal die Denkmäler des Altertums Sokrates, Platon und Aristoteles ab. Wußten diese Urväter der Metaphysik etwas von den «Mitteln des Willens», die zum Ziel führen? Kannten sie nicht bloß einen «Willen zur Macht», sondern auch wirksame Mittel, die solchen Willen realisieren können?

Bei Sokrates und Platon findet er diesen Ansatz, der gegen den Nihilismus, gegen die *décadence* steht: Beide wollten das Gute, und Platon kannte auch das Schöne: Es gibt ein Jauchzen, das durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht (73, 305). Platons Dialoge haben einen Stil, der aufsteigt aus einer Grundeinstellung, die richtig ist: Sokrates und Platon haben recht: was auch immer der Mensch tue, er tut immer das Gute (72 I 92). Dieser Instinkt des Guten könnte ein Segel vor dem Wind sein, das in den Hafen führt. Platons Stil, Platons Grundeinstellung, der wirkliche Platon, sein Instinkt, der Mensch tue imgrunde stets Gutes, ist mehr wert als seine Philosophie (83, 339).

1.3 Vom «Klassenbewußtsein» der Metaphysiker

Die Frage ist nur: Auf welches Schifflein setzte Platon sein Segel des instinktiv guten Bewußtseins? War auch dieses Schiff ein Mittel dieses Willens, der weiß, daß alle Menschen das Gute tun? Nietzsches Platonanalyse kommt auf einen doppelten Einwand, wenn es um Platons Transportmittel geht.

Der erste Einwand heißt: Platon wollte eine Schule, eine Kaste schaffen, eine Klasse der Guten und Gerechten (82, 231). Er erzog sich einen Chor Gleichgesinnter, Gleichdenkender. Auf seinem Schiff sollte es nur Menschen geben, die, was immer sie tun, das Gute tun. Darin waren sie alle gleich. Aber genau in dem, worin sich alle einig waren und glichen, genau darin unterschieden sie sich von ihren Mitmenschen. Platon und seine Kaste lösten die Instinkte ab von der Polis, vom Wettkampf, der militärischen Tüchtigkeit, der Kunst, den Mysterien, dem Glauben an Tradition (78, 304). In Platons Schiff waren nur Gleichgesinnte, «religiös Verrückte», «Moral-Fanatiker», «typische Sozialisten» (82, 225; 78, 502; 72 I 302), für die sich das perikleische Athen als «non plus ultra der Korruption» darstellte (78, 502). Platon, die Platoniker, die anderen Weltverbesserer mit dem richtigen Instinkt für das Gute, sie ketten sich ab vom gesamtmenschlichen Instinkt, wenn sie andere, die wie sie Menschen sind, für instinktlos halten. Dieses Urteil der «Schule», das zum Verurteilen verführt, widerspricht Nietzsches Anthropologie. Einem Menschenbild, das fundamental bestimmt ist durch den «Instinkt für das Gute», der alle, nicht einige wenige, nein – alle Menschen leitet. Dem Moralismus verfällt auch, wer Nichtgebildeten diesen Instinkt für das Gute ab-

spricht: Alle Höhen der menschlichen Entwicklung müssen sich dem Moral-Fanatiker darstellen als *non plus ultra* der Korruption (Savonarolas Urteil über Florenz, Platons Urteil über das Perikleische Athen, Luthers Urteil über Rom, Rousseaus Urteil über die Gesellschaft Voltaires, das deutsche Urteil contra Goethe) (78, 502). In diese Reihung hinein gehört dann auch Nietzsches Urteil: Wieviel Platonismus ist in der Kirche (77, 177; 76, 4). In einer Kirche der Erlösten, umgeben von Nichterlösten.

2. «*Incipit tragoedia*»: Vom Menschen der Tragödie

Gewiß, wenn Nietzsche die verurteilt, die verurteilt haben, dann riecht das nach Aporie. Logisch gesehen trifft dieser Verdacht, wenn Nietzsche die ewigen Besserwisser verurteilt, dann verurteilt er sich auch selbst als den, der es besser wissen will als die Schule. Diese Aporie hat Nietzsche auch beunruhigt: Die bis ins Spätwerk zu verfolgende Beschäftigung mit dem Platonismus, Sozialismus, Christentum – nie abgeschlossen, stets wieder neu aufgenommen – bezeugt es. Und doch gilt: Von der Logik und ihren Aporien ist Nietzsche jetzt weniger beeindruckt als vom «historischen Sinn», den er in den Höhen der menschlichen Entwicklung entdeckt als einen Instinkt, der weiß: Was immer auch ein Mensch tut, stets tut er das Gute.

Ist dem so, dann kommt es auf die Mittel, den Stil an, in denen sich dieser Instinkt ausdrückt. Das Mittel heißt «Versöhnung im Dialog konkurrierender Menschenbilder». Nicht Logistik eines Herrschaftswillens. Entsprechend dazu ist der von Nietzsche jetzt favorisierte Stil der Stil der «antiken Tragödie». Nicht das Ausschlußverfahren einer zielstrebigen Grammatik, die um ihrer Propagandakraft willen den Wettkampf der Systeme, den Konflikt der Interpretationen (Ricœur) oder die tragische Kunst als Versöhnung des Apoll und Dionysos (82,387) nicht duldet. Wo der Satz vom auszuschließenden Widerspruch gilt – in der Logik, in Systemen, in der Grammatik gilt er – dort dirigiert nicht der Instinkt des Guten das Menschheitsdrama, sondern eine Grammatik der Volksmetaphysik (74, 256): Wir werden den alles besser wissenden, teils verurteilenden, teils sich im Mitleid mit den Uneinsichtigen sich aufzehrenden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben (77, 98). Gegen eindimensionales Denken und gegen dessen institutionelle Ausdrucksmittel (Klassen, Systeme, Logistik) setzt Nietzsche den Stil und die Mittel der antiken Tragödie an. In der Tragödie stellt der Chor die Vermittlung dar, wenn er in dionysischer Lyrik die apollinischen Träume vom Sinn des Guten in allen Taten der Menschen besingt.

In der Tragödie gab es noch einen durchgreifenden Stilgegensatz, zwei völlig gesonderte Sphären des Ausdrucks: im Drama der Szene die apollinische Traumwelt, aufgebaut vom Instinkt, der sagt: was immer der Mensch auch tut, er tut das Gute – und im Chor die dionysische Lyrik, das trunkene Ja-Sagen zum Instinkt des Guten in allem Tun des Menschen und zugleich das Aussingen des Wissens darum, daß Dionysos nicht nur der Gott sinnenfrohen Lebens, sondern auch der Finsternis ist (70, 87–90; 82, 387; 77, 388; 78, 683). Singt in der Tragödie der Chor sein Ja zur dionysischen Welt, zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl: singt in der Tragödie der Chor sein Ja zur Welt, die Leben und zugleich Finsternis ist, dann «entlädt» er dieses Ja in den Traum der Historie, des in Szene gesetzten Dramas zwischen Alltagsleben und Todesmacht. So interpretiert Nietzsche antike Tragödie. Und also zieht er ihr dionysisches Ja, das nichts und niemanden in der Welt ausklammert, dem Klassendenken der Philosophen vor. In der Logistik der Besserwisser und Fanatiker wird der Instinkt des Guten erdrosselt im Ausschlußverfahren. Bis hin zum größten neueren Ereignis, daß «Gott tot ist» (74, 235; 83, 303; 83, 303; 83, 508). Aus dem Ja zum Guten im Menschen ohne Wenn und Aber in der Tragödie entlädt sich der Traum einer Welt, in der selbst Unheilbares im Menschenlos, scheinbar Unversöhnliches durchgestanden wird.

Im Ausschlußverfahren gegen Nichtphilosophen hat sich die Klasse der Philosophen, später die Kaste der Moralisten konstituiert. Im Ausschlußverfahren, das alle – Philosophen und Moralisten eingeschlossen – hinter sich läßt, wurde ein Gott, wurden Werte gedacht, als seien sie eine «Klasse» für sich. Neigt sich dieser «Klasse-Gott», den Menschen nicht fassen können, gleichwohl dem Gottdenken oder der Moral zu, dann ist dies für Nietzsche weder denknotwendig noch vom moralisch interpretierten Instinkt für das Gute her geboten. Beide, das Gott-Denken wie die Moral, geben ja zu, nicht ganz Gott erreichen zu können. Also blieb als Ausweg, merkt Nietzsche an, nur der Weg von Gott

zum Menschen. Ein Sichhingeben Gottes an Menschen, die ihn denkerisch nicht fassen und die ihm moralisch nicht folgen können. Nietzsche interpretiert diesen Ausweg in einer christlichen Philosophie ironisch als «Mitleid Gottes». Als ein Mitleid Gottes, das den «Klasse-Gott» um seinen Rang, um seinen bleibenden Vorsprung bringt.

Der Gott der Metaphysiker, der Gott der Moralphilosophie, zuletzt nur noch hochgehalten von einer christlichen Philosophie – er ist ein Gott, dessen «Klasse» zuletzt umkam vor Mitleid mit den Ausgeschlossenen: Gott ist an seinem Mitleiden mit den Menschen gestorben. Das Mitleid erwürgte Gott (75, 96; 75, 288).

Gott ist tot: incipit tragoedia. Die antike Tragödie als glaubwürdige Vermittlung zwischen dem umfassenden Traum des Guten und dem vielen, situationsgebundenen Tun des Guten. Der Instinkt für das Gute in jeglichem Tun aller Menschen und ein Geschmack am Konflikt der Interpretationen bringen Nietzsche dazu, dem Kastengeist der Philosophen und dem «Klasse-Gott» der Metaphysik, der als Gedanke wie in seiner Moralität die meisten Menschen überfordert, abzuschwören: Mit seinem eigenen Instinkt für das Gute ist der Mensch stark genug, sich seines Glaubens an den alleinguten Gott zu schämen (78, 669; 83, 348). Gott ging meinen Augen und Ohren wider den Geschmack (75, 288), sagt schon vor dem «Willen zur Macht» Nietzsches Mensch mit dem Instinkt des Guten, sein «Zarathustra». In der Kraft dieses Instinkts und mit diesem Geschmack sagt Nietzsche bewußt: Der Gott der Metaphysik, der Gott der Moralisten, auch der Gott einer christlichen Philosophie, sie sind tot.

3. «Der christliche Gott ist tot» – nicht Jesus

Am Ende der Metaphysik, am Ende des Moralismus und angesichts eines halbherzigen Nihilismus sagt Nietzsche auch noch: Der christliche Gott ist tot (83, 348).

Weil dies, solange es Christen und christliche Kirchen gibt, nicht akzeptiert werden kann als Feststellung, die das Bewußtsein anderer beschreibt, deshalb muß eine Analyse Nietzsches eigene Begründung für diese Aussage finden. Fragt aber Analyse so, wie hier gefordert, dann wird von vorneherein die Durchschlagskraft der aufgedeckten Argumentation relativiert. Was bedeutet: Es ist nicht zu bezweifeln, daß Nietzsche seinen Einwand gegen den christlichen Gott für tödlich hält – nicht aber ist damit auch schon gegeben, daß angesichts dieser Argumentation das Christentum mit seinem christlichen Gott sich selbst aufgibt. Wahrscheinlicher ist, daß christliche Kirchen in Nietzsches Argumentationsform ohne Selbstaufgabe gar nicht eintreten können, was bedeutet: Nietzsches Christentumskritik wirkt nicht in den Kirchen, wohl vielleicht auf Beobachter zurück, die schon aus anderen Gründen den Kirchen fernstehen. Die Wirkung von Nietzsches Christentumskritik läßt sich eher ablesen in der philosophischen Theologie als bei den Kirchen.

Nietzsche scheint es gewußt zu haben. Eine ganze Gruppe hier einschlägiger Aphorismen zum «Gottestod im Christentum» sind bei Nietzsche Aussagen, die gemacht wurden nach dem Lesen von kritischen Christen, die philosophische Theologie betrieben haben: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, D.F. Strauß – das stinkt alles nach Theologen und Kirchenvätern, notiert Nietzsche in «Die Unschuld des Werdens» (82, 239). Wieso? Weil Theologen und Kirchenväter aus dem Leben Jesu weder das Kreuz noch den Titel Menschensohn ausklammern und die Philosophen über den Titel Menschensohn das auf den Begriff bringen, was der Mensch ist oder doch sein soll. Zu Pascal notiert Nietzsche: Ich lese ihn nicht nicht, ich liebe ihn als das lehrreichste Opfer des Christentums, diesen romantischen Pessimismus, der seine Schwäche in Begriffen formuliert: Schopenhauer... Dostojewskij... Pascal (77, 322; 82, 391 f; 83, 391 f). Auf unbeugsame Ablehnung Nietzsches stößt vor allem der Versuch, mit Hilfe der christlichen Interpretation des Titels Menschensohn bestimmen zu wollen, wer der Mensch ist. Wird, so argumentiert Nietzsche, der Begriff Menschensohn auf Gott bezogen, dann fließt der Mensch in Gott aus (74, 128), was meint, den Grundeigenschaften des Menschen im Verhältnis zum Menschen wird mit dem Bezug auf Gott ihre Autonomie abgesprochen:

– Wer Gottes Liebe preist, weil Gott im Menschensohn den Menschen annahm, denkt nicht hoch genug von der Liebe, dem Instinkt des autonomen Menschen (78, 141; 75, 288);

– wer unter Bezug auf den Satz, geheilt sei nur das, was Gott im Menschensohn und dessen Kreuz annahm, den Menschen und seine Welt bestimmt, der ist in bezug auf die Welt ein

Pessimist und definiert den Menschen als würdelosen, bitterbösen Schuldigen, dem der Instinkt für das Gute völlig abgeht (83, 403; 83, 317 mit 82, 26; 83, 321);

– wer sich auf den Menschensohn als alleinigen Vermittler des Heils bezieht, der schafft einen Gott herbei, der Menschen liebt, die Gott aus eigener Kraft nicht lieben können; und diese Konstruktion bedeutet für diesen Gott: Gottes Liebe zum Menschen wird Gottes Hölle (75, 96; 75, 287), an seinem Mitleid, der Liebe auf einer Einbahnstraße, ist Gott erstickt (83, 337): Der christliche Gott ist tot (83, 348).

Tot ist der christliche Gott Pascals, obwohl Pascals Denken zugunsten des Menschen liebenswert ist. Tot ist auch der christliche Gott Luthers, des heiteren, poetischen, bäuerlichen Menschen (71, 356; 82, 205; 83, 425), der seinen Instinkt und Geschmack für das Gute verleugnete in seinem Weltpessimismus und seinem Vertrauen in Gott, das mehr leidenschaftlich als vernünftig war (73, 7; 73, 183; 76, 353; 83, 414–417).

Für Nietzsche ist dieser Gott des Christentums tot, weil ein Gott vor Mitleid ersticken muß, wenn seine Herablassung an nichts anknüpfen kann, was gut ist im Handeln der Menschen.

Verantwortlich für dieses falsche Menschenbild, das zum Tod des christlichen Gottes führen mußte, ist nach Nietzsche Paulus. Paulus hat – notiert Nietzsche in der «Götzendämmerung» und in «Der Wille zur Macht» – mit dem Zynismus eines Logikers einen Verfallsprozeß auf die Spitze getrieben, der mit der Lüge vom Nichtgutsein aller Menschen beginnt. In Nietzsches Sicht begründete Paulus seinen fundamentalen Pessimismus, als er sich den Tod Jesu zurechtdachte als den Erlösertod für Menschen, die radikal schlecht sind. Paulus begriff, daß angesichts der Lüge vom Nichtgutsein der Menschen ein Glaube an das Wiedergutmachen Gottes nötig war. Aufgrund eines falsch angesetzten Menschenbildes war es nur logisch, wenn Paulus Jesu Tod in die «Formel» Kreuz des Erlösers umdeutete (76, 59; 78, 596; 78, 688). Mit seinem Pessimismus und der logisch darauf aufgebauten Kreuzestheologie habe Paulus – meint Nietzsche – systematisch das wieder aufgerichtet, was Jesus mit seiner Einstellung zu den Menschen annulliert hatte: Paulus ist über Jesu Instinkt für das Gute im Menschen Herr geworden (77, 244 f; 77, 252; 78, 120; 78, 153).

Was Nietzsche von Paulus sagt, das sagt er auch von der Kirche: Alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratenen Typus Mensch zu eigen sind, will die Kirche in Selbstzerstörung umknicken (76, 75). Man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut: Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus predigte (77, 233; 78, 120). Diese Kirche hat nichts getan, als die antike Philosophie abzulösen (78, 267): jene Philosophie, die als Metaphysik Gott zu Tode moralisierte, aus Denkern Besserwisser und aus Philosophen eine herrschende Klasse machen wollte (78, 310; 83, 381). Nietzsches Verständnis von Paulus und der Kirche beruht auf dem von Nietzsche gewollten Vorurteil, beiden fehle der Instinkt für das Gutsein aller Menschen. Deshalb argumentierten sie «geschmacklos» erlösungsbedürftig, unter Berufung auf einen im Besitz ihres Glaubens mitleidigen Gott «moralisierend und herrschsüchtig».

Als Korrektur gegen dieses für Nietzsche instinkt- und geschmacklose Christentum, das angeblich ein pessimistisches Menschenbild ausreizt, empfiehlt Nietzsche einen «nachchristlichen» Rekurs auf Jesus (77, 251; 78, 116; 78, 138). Auf einen Jesus, der kein Jude war, weil er an Gottes Stelle in der Welt aus der Welt das machte, was gemäß dem ersten Gebot nur Gott kann. Nietzsches Jesus hat angeblich das Gebot, «keinen anderen Gott sollst du haben neben mir» mißachtet (75, 202). Nietzsches Jesus hat ein Selbstbewußtsein wie Nietzsches Zarathustra und Nietzsches Apoll. Er ist Herr geworden über den Stolz im Menschen (83, 401); ist nicht eifersüchtig wie der Gott des ersten Gebots, der mit seinem Alleinanspruch aus der Welt und der Menschheit eine götterlose Wüste macht (75, 202; 83, 336). Nietzsche setzt auf einen griechisch-orientalischen Jesus, der kein Jude und erst recht kein Christ war (77, 237). Kein Christ ist dieser Jesus Nietzsches, weil er nicht das Bewußtsein des Menschensohnes hat: Nietzsches Jesus schafft keinen Gott, der vor Mitleid mit den Menschen erstickt, und er ist kein Mensch, der die Liebe der Menschen in Gott münden läßt, sondern epikureisch (72 II, 46) die liebte, die Menschen waren, auch wenn sie angesichts des Todes nicht lachen können (75, 325).

Nietzsches Jesus war das, was Nietzsche einen «Narren» nennt: Reich an Leben und angesichts der Welt doch lieber ein Narr auf eigene Faust als ein Weiser nach fremdem, nach eines Gottes Gutdünken (75, 212; 75, 276). Dieser Narr Jesus

lacht zwar selbst nicht. Er kann nicht mehr lachen, weil er angesichts seiner Welt «griechische» Menschen nicht mehr lieben kann, die lachen vor Lebenslust (75, 325). Narren lachen nicht – sie machen Lachen. Narren lehren das Lachen, wenn aus ihnen die Parodie des Bedrängenden, des Schicksals, und Ironie gegen fremdes Gutdünken spricht: Jeder, der geheimnisvoll von seinem Vorhaben spricht, stimmt seine Mitmenschen ironisch (82, 284). Nietzsches Jesus sollte so ein Narr sein. Geheimnisvoll sprach er wie Zarathustra – von Nietzsches Vorhaben, nichts als die Wahrheit zu lieben und mit der geliebten Wahrheit Unheil anzurichten (83, 409; 82, 314). Nach dieser Analyse sollen einige Anmerkungen nicht unterdrückt werden: Die Komposition der Texte, die für unsere Beschreibung von Nietzsches Jesusbild gewählt wurde, ging von der Annahme aus, daß dieser Jesus auch «Zarathustra» heißen könnte. Wenn diese Annahme stimmt, dann folgt: Nietzsches Jesus ist nicht der Christus des Christentums. Das scheint unbestreitbar, weil Nietzsche auf diese Differenz selbst wert legt. Stimmt unsere Annahme, dann folgt auch: Nietzsches Jesus ist nicht der Jesus der Evangelien, auch nicht der des Johannesevangeliums, das von Jesu Liebe zur Wahrheit spricht. Wenn ich dies sage, so bin ich mir durchaus des Widerspruchs einiger Vertreter der «Radical Theology» bewußt, die Teile des vierten Evangeliums wie Nietzsche lesen.

Unbeschadet von diesem möglichen Einspruch bleibt ein dritter Vorschlag, der nicht mehr zur Analyse, wohl aber zu unserer Annahme gehört. Es scheint sich zu lohnen, bei «nachchristlichen» Künstlern zu prüfen, welch kreativen Einfluß Nietzsches «Jesu-Narr» auf sie hatte: Bei Expressionisten, im «Art Nouveau», bei Henry van de Velde, Otto Dix, George Rouault, Francis Bacon und Herbert Falken wird der Einfluß von Nietzsches Jesus-Bild greifbar[4]. Vor allem die Ironie des Narren angesichts einer Welt, die mit der ewigen Wiederkehr von Licht und Finsternis, von Leben und Vernichtung nicht fertig wird. Tot war für Nietzsche der christliche Gott. Will aber Nietzsche, wollen Künstler die Zukunft feiern (83, 499), dann ist zusammen mit Zarathustra Nietzsches Jesus-Bild am Werk. Es ist dies das Werk des Übermenschen: Gott starb, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe. Der Übermensch in seiner erschreckenden Güte (75, 318; 75, 159) – *incipit parodia*.

4. Incipit parodia: Der «Übermensch» nach dem «Tod Gottes»

Vom Übermenschen sagt Nietzsche, nach dem Tod Gottes lebe er wie ein epikureischer Gott (83, 482). Gemeint ist: Der Übermensch weiß wie einer der Götter sein Narrsein und die Dichter zu genießen (75, 831; 78, 37; 82, 205), sieht mit kühlem Kopf, wo die Natur den Tisch gedeckt hat (76, 379; 82, 228), verklärt schauend und apollinisch wie Spinoza und Goethe das Dasein (72 II 163; 78, 613) – und leidet doch bis hin zum Zynismus daran, daß Mitmenschen so erschreckend glücklich nicht leben können (72 I 224; 72 II 170; 76, 379). Die würdigste Vorstellung von den homerischen Göttern hatten die Epikureer (83, 332). Die Epikureer lebten wie die lachenden Götter Homers (Ilias, I, 599). Deshalb sind sie der Typus, wie der Übermensch leben muß (83, 482): schauend und genießend der Erde verbunden – zynisch, wenn es sein muß, um den Herren der Erde, den Übermensch mit Kultur zu erziehen – und doch stets auch krank und leidend aus Enttäuschung darüber, daß die Kultur, an die sie glaubten, nicht allen Menschen möglich wird und mit dem Tod für jeden, auch für den Epikureer und für die Götter Homers vorbei ist (77, 61; 82, 232; 83, 482; 83, 507).

Was bisher epikureisch genannt wurde, das heißt in anderen Aphorismen Nietzsches «apollinisch und dionysisch». Mit «apollinisch» wird bezeichnet das verzückte Verhalten in einer erdichteten Welt (82, 386). So verhalten sich Helden in Tragödien von Sophokles (70, 113). Diese Helden verbinden Nüchternheit mit Grazie, strahlen mitunter satte Heiterkeit oder ausbalancierte Weisheit aus. Nur die Schuld und ihr schlimmer Ausgang liegt ihnen nicht am Herzen (72, II 326; 82, 7f; 73, 111). Apollinische Helden stehen in der Welt wie griechische Plastik (70, 133). Sie drücken der Welt ihren Willen zur Schönheit auf, geben der Welt Perspektiven, die die Ewigkeit der schönen Form vortäuschen (73, 139; 78, 682). Apoll, der eine Gott der Tragödie, bezeichnete das verzückte Verharren in einer erdichteten Welt (82, 386). Ein Verharren, das nur Helden, Dichtern, jedenfalls Menschen möglich ist, die im Maß der Schönheit ihre Individualität finden: das Volk der Individuen (71, 251). Positiv bedeutet dies dann auch: Das Markierungen, Perspektiven setzende Apollinische entreißt die Griechen und uns der dionysischen Allgemeinheit (70, 170f). Es wird zur

Individualethik. Oder – negativ – das Apollinische ohne das Dionysische verfällt (z. B. bei Platon) einer Philosophie, die ins Moralisieren entartet. Apoll stirbt, je mehr er mit seinem Spruch «Erkenne dich selbst!» (71, 194) sich um der Selbstidentität willen hinausstiehlt aus dem Bruderbund mit Dionysos. Ohne den in der Tragödie symbolisierten, in der Mysterienordnung organisierten und im Mythos verbildlichten Bruderbund mit Dionysos verdirbt Apoll (70, 172f; 70, 234f; 70, 174f). Im Streben nach purer Selbstidentität löst er sich ab von der dionysischen Allgemeinheit – und stirbt.

Und wer ist Dionysos, ohne den Apoll stirbt? Diese Frage stellen heißt für Nietzsche, die Deutung kennen. Die Deutung wiederum kennt nur, wer sich in einen hermeneutischen Zirkel stellt, der fragt: Wer bin ich und wer ist Dionysos? Das ist zunächst eine harmlose Frage. Auch für Nietzsche:

Sieht der junge Nietzsche durch Schopenhauers Brille auf das Furchtbare in der Welt, dann versteht er sich selbst als Pessimisten und deutet Dionysos entsprechend als «tragische» Gestalt (70, 38f), als eine Art Hamlet (70, 81). Weiß etwas später Nietzsche sich verstanden in der Musik Wagners, dann deutet sich im Dionysischen etwas Zwiespältiges an: die milde Herrschaft der Musik über das Wilddämonische im tragischen Mythos (70, 187; 70, 233f). Wagners und Nietzsches Seele, ihr Ich sind mächtig genug, das rauschhaft Wilde und schicksalhaft Furchtbares in Musik und Rhythmus zu bannen, zu kultivieren (77, 60).

Dann aber kippt Nietzsches anfänglich harmlose Hermeneutik um mit der Frage: Wer ist Dionysos und wer bin ich? Jetzt denkt sich Nietzsche nicht mehr nach seinem Bilde einen Dionysos aus. Nein, jetzt denkt und sagt Dionysos, wer Nietzsche ist: Dionysos ist ein Gott und Philosoph, Götter philosophieren auch (82, 408). Hatte bislang Nietzsche den Dionysos nach seiner oder Schopenhauers oder Wagners Flöte tanzen geheißen, dann weiß Nietzsche jetzt, daß Dionysos die Flöte spielt (77, 392). Die Flöte wird gespielt von einem, der als Gott und als Philosoph stark genug ist, die Welt so zu sehen, wie sie ist (78, 679f), und das Lied dieser Welt als seinen eigenen Daseinsvollzug zu «wollen» und zu «schaffen». Dionysos hat den «Willen zur Macht». Und in diesem Willen zur Macht sieht Dionysos, daß die Welt Lust hat an der Vernichtung der Edelsten und sich doch ewig selber wieder setzt und schafft (78, 659ff). Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Ja-Sagen zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen, das wird entscheidend in des Dionysos Philosophie (77, 182; 77, 351). Nietzsche lernt diese Philosophie von Dionysos, sagt Ja zu ihr, nimmt sie aktiv als eigene Philosophie an. Das ist «meine» dionysische Welt, notiert er jetzt: «Die Philosophie der ewigen Wiederkunft» (77, 186). Eine Philosophie, in der Welt sich zeigt als das Ewig-sich-selber-Schaffen und das Ewig-sich-selber-Zerstören (78, 697; 82, 386f). Eine Philosophie, in der Weisheit heißt, Lust an der Vernichtung des Edelsten als Lust am Kommenden zu haben (78, 283; 78, 674). In meinem Zarathustra, notiert Nietzsche, wurde diese meine dionysische Philosophie, «mein Begriff dionysisch», höchste Tat (77, 379; 77, 381):

Mit dem Namen Dionysos wird das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgefühlt, als wütende Wollust des Schaffenden, der den Ingrimm des Zerstörenden kennt (82, 386f). Es geht hier zunächst noch nicht um eine Schätzung oder gar Übernahme dieser dionysischen Philosophie, die zur Philosophie der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen», des ewig gleichen Werdens und Vergehens geworden ist. Vorab geht es um diese Feststellung: Spielte in Nietzsches hermeneutischer Wende zunächst noch der Gott und Philosoph Dionysos die Flöte, war da also noch ein Gott da, auf den Nietzsche hörte, so wird später dieser Gott Dionysos «Zarathustra» genannt. Zarathustra aber ist kein Gott. Noch mehr: Nach der Episode, in der noch die Götter Apoll und Dionysos philosophierten, philosophiert jetzt Nietzsche selbst. Nietzsche, der sich weder für einen Gott noch für einen der Götter hielt, übernimmt in seiner dionysischen Philosophie die Rolle des Gottes Dionysos: «Ich» habe die Erkenntnis der Welt vor so furchtbare Bilder gestellt, daß nur die dionysische Lust ausreicht (78, 674) – Nietzsches dionysische Lust.

Die Deutung dieses Übernahmeverfahrens könnte heißen: Der Gott Dionysos ist tot. Es lebe die dionysische Philosophie Nietzsches. Ist schließlich in Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie Dionysos untrennbar des Gottes Apoll Bruder, dann ist mit Dionysos auch Apoll gestorben. Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe (75, 84), notierte Nietzsche, als er «seinen» Instinkt und Geschmack konsequent von den Göttern, die nur «Abbilder» der sich-selbst-schaffenden Men-

schen waren, wegnahm und hineinlegte in einen schaffenden Menschen: Tot ist Gott. Tot sind alle Götter. Es lebe der Übermensch! Doch – selbst der Übermensch überlebt nicht. Es trifft ihn der Blitz seiner Lehre.

5. Die «Lehre von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen» tötet alle, nur sich selbst nicht: Nihilismus

Schon im «Zarathustra» deutet sich an, daß selbst dieser wollende und schaffende Mensch nur eine «Aussicht», ein «Anlaß» ist für das, «was nicht mehr Mensch ist» (83, 447; 83, 456). Was nach dem Tod Gottes und dem Tod der Götter zunächst noch «Hammer» oder Werkzeug in der Hand des Übermenschen war (83, 300; 83, 307) – der vom Seher selbst gezeugte Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen (83, 463; 83, 479) – dieses Erkenntnis- und Erziehungsmittel wird eigenständig. Der Gedanke wird zur «Lehre». Zur Lehre, die auch den Übermenschen tötet. Die Lehre von der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen» ist der mächtigste Gedanke (83, 473f; 83, 478). Sie hat die Macht, weil sie der Blitz des Augenblicks ist (83, 482). Blitz des Augenblicks, der wiederkehrt, wann der Blitz es will. Nicht dann, wenn der Lehrer Zarathustra-Nietzsche ihn denken will. Dies bedeutet dann ein Letztes, Abgründiges:

Die «Ewige Wiederkunft des Gleichen» wurde nach dem Tod Gottes und der Götter von Nietzsche zunächst aphoristisch auf den Gedanken gebracht. Doch was in den Aphorismen die Welt von sich selbst zeigt als das ewige Schaffen und Zerstören von Welt, es gehorcht nicht den Aphorismen, die dieses Furchtbare festhalten wollen. Diese schreckliche Wiederkunft des Schaffens und Zerstörens im Antlitz der Welt entzieht sich Nietzsches aphoristischer Philosophie: Es sind Aphorismen, «Formen» der Ewigen Wiederkunft des Gleichen – notiert Nietzsche und macht dann gleich das Tor zum Nihilismus auf mit der Frage: Sind es Aphorismen? (77, 174; 82, 335).

Die Natur mit ihrer ewigen Wiederkunft des Gleichen zerstört, was sie schafft: nicht nur den Gott und die Götter und den Übermenschen und die Aphorismen. Die «Natur» tötet alles, weil sie noch das «Gedenken», das Denken aus dem Augenblick heraus zerstört, in dem die Natur ihr Geheimnis der ewigen Wiederkunft des Gleichen zeigte. Wird nachmetaphysisch und nachreligiös dem Menschen selbst das Gedenken aus dem Sinn geschlagen, so wird der Menschen Existenz aus den Angeln gehoben. Menschsein ohne Gedenken – das ist Nihilismus (Martin Heidegger).

Die Lehre von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen verneint, was Geschichte ist. Sie bejaht, was Natur ist. Sie naturalisiert das Denken. Und dann «kommen die Tyrannen» und naturalisieren «die Philosophien, die ihnen dazu das Recht geben» (Albert Camus).

[1] J. Salaquarda, Zarathustra und der Esel: Theologia viatorum XI (1972) 181–214.

[2] B. Taureck, Nihilismus und Christentum. Ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Nietzsches Verhältnis zum Christentum. In: Wissenschaft und Weltbild, 26 (1973); F. Duval, La critique nietzschéenne du christianisme. In: Revue des sciences phil. et théol. 56 (1972) 404–422.

[3] Zitiert wird Nietzsche nach «Kröners Taschenausgabe». Die Ziffern vor dem Komma bezeichnen den Band, Ziffern hinter dem Komma die Seitenzahl. Bei allen Nietzschezitaten wurde – um der besseren Lesbarkeit willen – auf Anführungs- und Schlußstriche verzichtet. Gleichwohl sind alle Sätze vor einer Nummer zur Kröner-Edition Nietzsche-Zitate. Ihr Kontext ist also leicht auffindbar. Es wurde die Kröner-Ausgabe der Schlechta-Edition vorgezogen, weil die Einwände von A. Baeumler, K. Löwith, B. Taureck gegen Schlechtas Nietzsche-Interpretation stichhaltig sind.

[4] P. Valadier, Dionysos contre le crucifié: Nietzsche et la critique du christianisme (Paris 1974); P. Grimme, Scandalum crucis: Aachener Kunstblätter, Beiheft zu Bd. 39 (1970) 7–16; D. Schubert, Nietzsche und seine Einwirkungen in die Bildende Kunst: Nietzsche-Studien IX (1980) 374–382.

NORBERT SCHIFFERS

1927 geboren, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Regensburg. Neuere Bücher: Befreiung zur Freiheit; Gefangene; Theorie der Religion. Beiträge in: Festschrift J. Auer «Mysterium der Gnade». Festschrift J. Pohlschneider «Bestellt zum Zeugnis». 52 Aufsätze in philosophischen und theologischen Zeitschriften, u.a. in Revista Eclesiastica Brasileira (Dez. 1976), Ciências Humanas (März 1977). Memb. honor. de Sociedade Brasileira de Filolosofos Catolicos. Anschrift: Martelenberger Weg 12a, D–5100 Aachen.

Theologische Studien

Pierre Gisel

Der Perspektivismus Nietzsches und der theologische Diskurs

I. Der Perspektivismus

«Unser ‹neues Unendliches›. – Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgendeinen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‹Sinn› eben zum ‹Unsinn› wird, ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleißigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn. (...) Aber ich denke, wir sind heute zumindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, daß man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‹unendlich› geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. Noch einmal faßt uns der große Schauder – aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa *das* Unbekannte fürderhin als ‹*den* Unbekannten› anzubeten? Ach es sind zu viele *ungöttliche* Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen...»[1]

Was heißt denn der Perspektivismus bei Nietzsche? Sagen wir, daß dieser Perspektivismus dann entsteht, wenn der «Wille zur Wahrheit» sich selbst als Problem kritisch zum Bewußtsein kommt[2]. «Was kommt dann zum Bewußtsein? Mit seiner Kritik einer *Illusion* – der theoretischen Illusion oder der Illusion des Rationalismus – und mit seiner Infragestellung des Prinzipes der Kausalität[3] will Nietzsche gegen einen genau bestimmten «psychologischen» Prozeß angehen: gegen den Willen, sich mit der Wahrheit zu *identifizieren*. Für Nietzsche strebt dieser Wille nicht nur nach etwas Unmöglichem, sondern er ist noch viel grundsätzlicher ein Symptom, das auf eine Krankheit der Menschheit hindeutet. Eine selbstverschuldete Krankheit.

Stellen wir dies genauer dar. Der Mensch – der Sklave[4] – will Unbedingtes. Er will einen festen Punkt. Warum? Aus Schwäche. Aus Angst. Aus Unfähigkeit, der Welt ihre Vielseitigkeit, ihren Reichtum, ihren Pluralismus, ihre Unendlichkeit zu gönnen. Der Mensch will alles auf ein Einheitsprinzip reduzieren. Dadurch ordnet er auf seine Weise die Welt, bringt sie auf eine Dimension zurück, die er verkraften kann, sucht Proportionen, zieht Vergleiche, entdeckt immer wieder dasselbe. Die vom Menschen dekretierte Ordnung wird vom Menschen auf das Maß des Menschen zugeschnitten. Sie ist eine anthropozentrische Ordnung.

Das ist ein sehr folgenschweres und ernstes Vorgehen, denn es führt zum Tod. Das Leben dagegen ist Spiel: daher fordert es Abstand, die klare Wahrnehmung des Nahen und des Fernen, des Anderen, des Fremden, des Rätsels. Nur dann, wenn die Welt ihre grundsätzlich nichtmenschliche Dimension behält oder wiederbekommt, ist das Leben nicht vergiftet. Dann besitzt die Welt nur ihre eigene Notwendigkeit. Ohne die Fesseln der Logik und der Moral. In ihrer majestätischen Maßlosigkeit und Gleichgültigkeit, die den Schmerz und das Leiden miteinschließen.

Der Mensch aber erträgt die Wirklichkeit nicht. Ihre Maßlosigkeit beängstigt, verunsichert, verletzt ihn. Die Fähigkeit zu leiden ist eine Unruhe, gegen die er nicht ankann. Er sucht deshalb einen Grund, oder noch genauer: einen Schuldigen, der es ihm gestattet, die Welt zu *erklären* und durch die Erklärung zu bewältigen, d. h. zu *erlösen*. Dazu produziert der Mensch in der Geschichte der Menschheit «Hinterwelten» oder Pseudowelten. Dies ist ein Prozeß, den man «genealogisch» aufdecken kann: diese Pseudowelten erweisen sich dann als eine reine Verdoppelung des Menschen, als eine «menschliche, allzumenschliche» Verdoppelung des Menschen. Diese Verdoppelung ist das Ergebnis der menschlichen Schwäche. Sie ist die Beschwichti-

gung seiner Unruhe. Sie ist ein billiger Versuch der Menschen, die von der Unmöglichkeit, das Reelle zu rechtfertigen, und von der Unwiderruflichkeit des Vergangenen verfolgt werden, dies zu verdrängen, sich abzufinden. Die Hinterwelt ist das Produkt des neidischen, des nachtragenden, des nihilistischen, des unbeständigen, wankelmütigen, des «reaktiven» Menschen, der sich einen unbeständigen Gott schafft, einen zu kleinen Gott, einen zu schwachen, einen Gott ohne Widerstand. Der das Leid verachtende, ja nicht ertragende, der sich an seine Kleinheit anpassende Mensch erschafft sich einen angepaßten, leiblosen Gott, einen Gott, der gleichzeitig viel zu nah und dennoch Erlöser ist. «Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben». Und: «Alle Schaffenden sind hart.»[5]

Der nicht kranke, nicht neidische, nicht nachtragende Mensch, das ist an erster Stelle der Mensch, der nicht *urteilt*: jede Wirklichkeit hat für ihn ihr eigenes Recht. Sie ist jenseits von Gut und Böse. Dieser Mensch verachtet die Wirklichkeit nicht. Er ist ihr gegenüber nicht mißgünstig, nicht hinterhältig. Der eigenen Entwicklung, dem Werden, der Zukunft der Wirklichkeit steht er unbefangen gegenüber. Wie ein Kind. Wie Jesus. Jenseits von jedem «ich bin dafür verantwortlich» oder «jemand muß dafür doch verantwortlich sein», steht das grundsätzliche Amen: die Bejahung dessen, was ich nicht bin und auch nicht sein soll.

In dieser Form hat der Perspektivismus Nietzsches gar nichts zu tun mit dem mißtrauischen Skeptizismus und der Resignation der Zuspätgekommenen. Oder derer, die mit einem Lächeln darüber hinwegzukommen meinen, die es ja wissen, die mit einem Augenzwinkern zeigen, daß sie es wissen. Nein, der Perspektivismus Nietzsches ist dagegen die Bejahung des Unbewältigbaren, Größeren. Und er ist gleichzeitig das Wissen um die Begrenztheit des eigenen Standpunktes. Dieser Perspektivismus ist daher die Neuentdeckung der Unendlichkeit der Welt, und er ist die Selbstentdeckung eines Wesens, das in Raum und Zeit situiert ist, das daher einer Weite ausgesetzt ist, die es nicht auf seine anthropozentrische Subjektivität reduzieren kann oder darf.

Hierin ist der Perspektivismus geradezu der Gegensatz des Nihilismus. Denn er ist *Bejahung, Bestätigung, Zustimmung*. Hier rühren wir an den Kern dessen, was Nietzsche aussagen wollte. Daran können wir nicht rütteln. Durch dieses, sein eigenstes Zeugnis befragt er uns. Er fragt uns, ob wir nicht zu leicht glauben möchten, ob wir «den Wunsch zu glauben» haben, ohne diesen Glauben dem Feuer der Wirklichkeit und damit der notwendigen Bewährungsprobe aussetzen zu wollen. Wie ist das mit dem Gott, auf den wir uns berufen? Wie ist das mit dem menschlichen Leben, wie wir es uns vorstellen?

Ich habe hier nicht vor, Nietzsches Kritik am Christentum ausführlich darzustellen oder den Weg nachzuzeichnen, der positiv aus dieser Kritik zu einer schmerzhaften, aber notwendigen und heilsamen Bejahung dessen, was der Mensch ist, führen könnte. Dennoch glaube ich, daß, wenn wir versuchen, den Perspektivismus Nietzsches zu verstehen und zu würdigen, dieser uns vor eine Reihe sehr entscheidender Fragen stellt, die die Theologie angehen, die unentrinnbare und geheimnisvolle Notwendigkeit dieser Theologie, aber auch die Gefahren und die Irrwege, die das Theologietreiben mit sich bringen kann.

Die nächsten Seiten wollen sich daher im wesentlichen sehr intensiv mit der Herausforderung auseinandersetzen, die Nietzsches Darstellung des (christlichen) Willens, sich mit der Wahrheit zu identifizieren, d. h. sein Perspektivismus für die Theologie bedeutet. In dieser Auseinandersetzung wird zwar auf Aporien im Denken Nietzsches hingewiesen und wird dafür die eine oder andere Möglichkeit, die im theologischen Wissen oder gar in der theologischen Erfahrung selbst gegeben ist, angedeutet. Aber vor allem sollen diese Überlegungen zur Theologie von Nietzsches Kritik und von dem, was Nietzsche unterstreicht und emphatisch betont, inspiriert werden, und es soll um die Theologie selbst gehen. Hier wird deutlich abgewichen von dem, was man sonst über die Theologie sagen könnte. Dennoch meine ich, aber das muß bewiesen werden, daß ich mich dadurch allein nicht außerhalb der Tradition des theologischen Denkens bewege. In anderen Worten: ich fühle mich hier von einem wesentlichen Punkt des nietzscheschen Denkens zu einem strengen und rücksichtslosen Fragen eingeladen, ermutigt und verpflichtet. Aber mein Fragen bleibt grundsätzlich innerhalb der christlichen Tradition, ist nichts anderes als das, was diese sich nach dem eigenen Selbstverständnis fragen wollte und sollte. Das verhindert nicht, daß dieses Fragen gleichzeitig auch die Erprobung – die Probe – der Wahrheit dieser christlichen Tradition ist und sein soll.

II. Die Problematik

Es geht vor allem darum, den *Identifizierungsprozeß* zu hinterfragen: die nach Nietzsche krankhafte Neigung des Menschen, alles auf sein Maß zurückzuführen. Eine solche Neigung würde dann sowohl in dem Maße, in dem das Christentum Moral ist, das Verhalten des Christen wie auch das Verhalten des modernen Menschen kennzeichnen. Es ist ein Verhalten, das sich der Wirklichkeit bemächtigen will: so ist es auf unvermeidliche Weise auch ein anthropozentrisches Verhalten. Aber dieses Verhalten verhindert es dann auch, daß der Mensch sich ändert und daß er also eine Katharsis, eine Metamorphose durchlebt. Es verhindert einen Willen, der zu bejahen vermag. Es verhindert die Kreativität des Menschen, die Entfaltung des Lebens. Denn um aktiv auf die Wirklichkeit eingehen zu können, ja sagen zu können, muß der Mensch fähig werden, von sich als Zentrum des Wahrnehmens und des Wertens abzurücken, um die Größe dessen, was anders ist, zu entdecken und zu würdigen, die Größe dessen, was er selbst nicht ist, was sich ihm entzieht, was er nicht «erfassen» kann.

Das ist dann der Gegensatz, um den es geht: einerseits ein Prozeß der Identifizierung, der ein Prozeß des Todes ist, vom Tode ausgeht, zum Tode führt, andererseits die gebotene Entdekkung des anderen, die das Leben wiedergibt. Auf dem Spiel steht die Fähigkeit des Menschen, Lebensspender und Schöpfer zu sein, d. h. auch die Fähigkeit des Menschen, *sein* Schöpfer zu sein.

Ich glaube, daß wir hier – auch als Theologen – vieles neu lernen müssen. Wir müssen manches überwinden, was sich in unser herkömmliches Christentum eingeschlichen hat: einen Idealismus, der vorschnell zu den grundsätzlichen «Werten» vorstoßen und dafür die Leiblichkeit, die materielle Dichte des Körperlichen und Sichtbaren übergehen zu können und zu dürfen meint, einen Fideismus, der zu leicht das unentrinnbare Gewicht, aber auch die wohltuende Konkretheit von historischen, dogmatischen, institutionellen Gegebenheiten, von Worten, Aussagen, Texten, Fakten wegglauben möchte, und schließlich einen Moralismus, der hurtig urteilt und sich einbildet, dadurch mit der Wirklichkeit, mit Vergangenheit und Zukunft fertig zu sein.

Aber es handelt sich hier nicht nur um eine längst erforderliche Wende, sondern es werden auch einige der meist ernsten und typischen Aporien unseres heutigen modernen Lebens, unserer Kultur und Gesellschaft deutlich. Um es sofort zu sagen: was kann tatsächlich und konkret die neue kreative Existenz des Menschen, deren Wiedergeburt Nietzsche so erhoffte, ermöglichen und erhalten? Genauer: genügt es, mutig und klar sehen zu wollen, was ist, seine Unabdingbarkeit und seine Verheißung an Fruchtbarkeit und Zukunft zu erkennen, um ein solches neues Leben ohne Hinterhalt und Neid mit seiner beglückenden Großmenschlichkeit und schöpferischen Produktivität zu garantieren? Oder müssen dazu auch noch andere Voraussetzungen verwirklicht sein?

Gerade hier muß man die Position Nietzsches in Frage stellen. Es gibt hier zwar eine grundsätzliche Bescheidenheit, an die man sich halten muß, denn es geht um zu Wichtiges, und der Preis, den man bezahlen muß, um hier ernsthaft mitreden zu können, ist sehr groß. Dennoch muß man sagen, daß Nietzsche selber nicht hält, was er verspricht.

Betrachten wir zuerst, was er verspricht, und sei es auch nur, um einigen Mißverständnissen vorzubeugen. Nietzsche ist der große Prophet der Bestätigung und der Bejahung. Das ist aber auch seine Schwäche: er ist der Prophet der «großen Mitte», des Jasagens und der entsprechenden Tat. So ist er ein Prophet der «ewigen Wiederkunft» auch dann, wenn diese Ewigkeit nicht die fixe Starre des immer Gleichen ist, sondern Unerschöpflichkeit und Überfluß bedeutet, auch dann, wenn die Wiederkehr die der immer neuen, bekräftigenden und bestätigenden, entscheidenden und schöpferischen Tat ist. Die ewige Wiederkunft hat daher sehr wohl mit Zeitlichkeit und so auch mit den Voraussetzungen der Zeit zu tun. Daher kennt sie in dieser Hinsicht nicht etwas Identisches, Gleiches, das als empirisches Objekt wiederkäme. Wenn es – immer noch mit der Beschränkung: in dieser Hinsicht! – etwas Identisches, Gleiches, «Selbes» gibt, dann ist es der Augenblick der Bestätigung in sich selbst, gegenüber sich selbst, als Gegenwart, als Stunde de Mitte. In anderer Hinsicht aber ist die Wiederkehr das immer Gleiche, Identische, selbe, indem sie die Wiederkehr einer Bestätigung ist, die selber Bestätigung der Wiederkehr bleibt. Die ewige Wiederkunft ereignet sich also im Herzen der Zeit und der Welt, des Materiellen und des Raums, setzt auf paradoxe Weise auch grundsätzliche Unterschiede der

Dinge und Ereignisse voraus und fordert sie.

Wie auf dieser fast kosmischen Ebene der Betrachtung grundsätzliche Bestätigung und Bejahung mit weitgehender und ernsthafter Differenzierung zusammengeht, so erscheint auch die bejahende Tat des Menschen als extrem *situiert*. Das kann man für Nietzsche, nicht aber für den abstrakten, allgemeinen Menschen, wie er in verschiedenen Humanismen erscheint, behaupten. In dieser Hinsicht ist Nietzsche zum Beispiel der absolute Gegensatz eines Feuerbach. Bei Nietzsche muß der Mensch durch einen Prozeß des Reifens und des Wachsens. Ein Beweis dafür ist die Weise, wie Nietzsche Zarathustra vorstellt als jemand, der in seinem eigenen Fleisch eine Wahrheit entdecken und erproben muß, die sich ihm dennoch immer entzieht. Ein anderer Beweis dafür ist Nietzsches Meinung über Jesus, der im Gegensatz zu Zarathustra zu früh geredet habe. Oder man weist darauf hin, wie Nietzsche ständig diejenigen kritisiert, die meinen, man könne einfach bestehende Hindernisse «überspringen» und so fast mühelos Neues entdecken und verwirklichen. Man kann auch betonen, daß für Nietzsche der Mensch jemand ist, der eine Sendung hat, die ihn überfordert und die ihm buchstäblich auferlegt wurde: die Aufgabe eines Menschen bemächtigt sich dieses Menschen, er ist ihr untergeordnet, er muß Kindern das Leben schenken. Er ist schließlich ein Künstler, ein Mann der Formen und der Metamorphosen.

Dadurch kehrt sich Nietzsche gegen Gleichmacherei und Uniformierung. Er kehrt sich gegen den modernen Zeitgeist. Die Kraft Nietzsches besteht meiner Meinung nach in der Entdeckung, daß die Aktivität und Kreativität eines menschlichen Lebens nicht nur von dem betreffenden Menschen als *Subjekt* allein abhängt, von seiner Freiheit, von seiner dialektischen Fähigkeit, zu verneinen oder – das ist ihm natürlich das Wichtigere – zu bejahen. Im Gegenteil: um das zu betonen, worauf der Mensch keinen Zugriff hat, knüpft Nietzsche bei einem bestimmten «Archaismus» an. Er läßt eine symbolische und erzählende Sprache wiederaufleben, benutzt die Parabel, die Bildgeschichte. Oder statt daß er sich endgültig von den Göttern verabschiedet, indem er ihre Abwesenheit feststellt, läßt er sie immer neu geboren werden: «*Tod* ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil.»[6] Positiv betrachtet Nietzsche sich als einen Jünger des Dionysos, einen von diesem Gott «Heimgesuchten». Der Hinweis auf die Götter ist hier notwendig: er deutet darauf hin, daß der Mensch als handelndes Subjekt nicht absolut in der Mitte steht, sondern daß sowohl das aufgetragene Werk, das allerdings auch schon etwas Fertigem entspricht[7], als auch die Welt, in der es zu verwirklichen ist, in den Vordergrund treten. Es erübrigt sich, lange darzulegen, daß solche Überlegungen und Entdeckungen Nietzsches für den Theologen nicht ohne Folgen sein können. Wenigstens wird er dazu ermutigt, darüber entschieden und heilsam nachzudenken, *wie sehr der Mensch als Subjekt – und als denkendes Subjekt –, wie sehr er selbst situiert ist.*

Nicht der Mensch als Subjekt steht also an erster Stelle: an erster Stelle sollte für den Menschen die Bejahung der Dinge kommen. Auf bestimmte Weise handelt es sich hier um einen grundsätzlichen Realismus, den Nietzsche vor jede Dialektik stellt, um den Primat der Zustimmung, ja fast eines Sichabfindens. Nietzsche redet übrigens oft von einer Offenbarung: «Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas *sichtbar*, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand (der Inspiration, Anm. des Übers.). Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern (...). (...) Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten.»[8] Unfreiwilligkeit, Überwältigtwerden, Zwang, Macht... Die Offenbarung läßt keine Wahl, sie zwingt sich auf. Für die in der Logik und dem Räsonnement eingefangene Vernunft mag es ein Paradox sein: man stößt auf die nicht verstehbare, nicht durchdringbare, irreduktible, materielle Dichte des Wirklichen. Durch diesen Schock aber wird man nicht gelähmt, nicht geschwächt, nicht zerschmettert, sondern *ipso facto* wird die eigene Existenz endlich – oder wieder neu – kreativ.

Eine solche ist die Erfahrung, von der Nietzsche ausgeht. Zudem ist sie eine Herausforderung und ein Versprechen, sowohl für die Gegenwart wie auch für die Zukunft. Ist dieses Versprechen von Nietzsche für uns nach Nietzsche eingehalten worden? Ich befürchte: nein. Dennoch kommt man nicht umhin, den Weg zu gehen, den Nietzsche gegangen ist: nur der Primat einer grundsätzlichen Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit ermöglicht Kreativität und

eine Neuschöpfung des Lebens und der Wirklichkeit. Wir haben es hier also mit einer notwendigen und unverzichtbaren Bedingung zu tun. Reicht diese Bedingung aber auch aus, ist sie hinreichend? Hier rühren wir an den Kern der gesamten Problematik: Hat Nietzsche die grundsätzliche Bejahung, die er zu Recht für so wichtig hält, selber hinreichend und weitgehend genug durchdacht und verstanden?

III. Bejahung und Positivität des Einzelnen

Was soll denn bejaht werden? Wohin führt das Jasagen? Hier gibt es bei Nietzsche ein Drama. Als ob sein ganzes Leben nur Trennung und Bruch wäre. Als ob er nur mit der schweren und schmerzreichen Aufgabe beschäftigt gewesen wäre, die gewissen Ufer der eigenen Identität und der gesicherten Urteile zu verlassen. Wohin? Ins Meer, das so oft besungen wurde: in den unendlichen Abgrund, in die Tiefe der Ewigkeit. Als ob die liebende Offenheit für das Leben und die Vielseitigkeit seiner Aspekte dazu führen müßten, daß man sich in vielem verliert. Als ob die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit die Aufmerksamkeit zerstreute, in Abwege führte. Er trennte sich von Deutschland, von der Universität, von der (falschen) Kultur seiner Zeit, von den Vorbildern und Freunden, die er einmal bewundert hatte, wie Schopenhauer und Wagner, von seiner Freundin Lou Salomé. Sein Leben war ein Leben der häufig wechselnden Aufenthalte und so des auch geographischen Umherirrens. Und es dämmerte in zunehmende geistige Umnachtung hinüber.

Kann das Viele, der Überfluß des Wirklichen, zu einem Geflecht von Beziehungen strukturiert werden und so Sinn abgeben? Kann es so zum Inhalt und zum Grund einer Existenz werden? Kann die Bejahung der Unschuld und des Werdens zu einer wirklichen Erfahrung der Zeit werden? Kann der Wille zur Macht sich konkrete, endliche Ziele vor Augen halten und diese verwirklichen? Kann das Sichabfinden, die Zustimmung (das Amen) auch noch Begegnung und Dialog zulassen? Kann der Tanz im Kreis, um die spontane Erfahrung der Wirklichkeit herum, noch einen Raum und die Ruhe zur Findung der Identität des einzelnen gewähren?

In seinem *Also sprach Zarathustra* ging Nietzsche überschwenglich auf die Herausforderung ein: die hier aufgezählten Gegensätze brauchen sich nicht auszuschließen, im Gegenteil: die Fülle des einen Pols kann nur durch die Verwirklichung des anderen erreicht werden. Und dennoch! Geht es hier nicht um eine zu schwere, wenn nicht unerfüllbare Aufgabe, beides auch nur zu versöhnen? Und wenn sie nicht erfüllbar ist, warum nicht? Gibt es unvermutete, unüberwindliche Schwierigkeiten, die man zuerst nicht bemerkt? Schleppt man hier an einer alten Hypothek, die man nicht mehr tragen, von der man sich auch nicht befreien kann?

All diese Fragen sind zutiefst auch unsere Fragen heute. Der heutige Mensch erkennt theoretisch gerne die Würde des anderen an. Er fühlt sich aber ohnmächtig, wenn es darum geht, sein Leben als Privatperson und als Mitglied in der Gesellschaft so zu gestalten, daß er in eine gelungene, sinnvolle Beziehung zu den anderen und zur Welt treten kann. Das entspricht dann nur der Erfahrung der Welt als einer subtil lastenden, bedrückenden und unterdrückenden Totalität. Die sogenannten Neuen Philosophen, die französischen «nouveaux philosophes», sprechen hier von einem «monde-Maître»: von der Welt als Gebieterin, Herrin. Es ist eine Welt der Unfreiheit und der Entfremdung. Als Reaktion auf diese Welt flieht man oft genug in eine Verneinung der Welt, in den Verdacht ihrer Negativität, oder man flüchtet in die Verherrlichung der Utopie. Das tut man jedenfalls lieber, als die Vergangenheit und die Gegenwart auf sich zu nehmen, so wie sie sind. Dadurch aber geschieht eine Umkehrung dessen, was Nietzsche dachte und wollte, die man öfters gerade bei denjenigen feststellen kann, die sich gerne auf Nietzsche berufen. An die Stelle der durchdachten, gelassenen und dennoch schwer errungenen, stolzen, ja aristokratischen Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit tritt die Nachgiebigkeit gegenüber einem entwürdigenden und lächerlichen Spiel der Gleichgültigkeit. Die Unschuld und die unbefangene Offenheit werden hier zur An-archie.

Ich glaube nicht, daß man hier weiterkommt, wenn man nicht über das Problem der Identität reflektiert. Man versteht Nietzsche falsch, wenn man meint, daß er die Gleichgültigkeit dem Willen zur Wahrheit und der Bereitschaft zum Urteil vorzieht. Er sagt und zeigt immer neu und tiefer begründet genau das Gegenteil. Dagegen tut man aber heute so, als ob die Frage nach der eigenen Identität vollkommen unwichtig sei. Sie scheint völlig in Vergessenheit geraten zu sein, oder man überläßt sie den Nachzüglern des

Rationalismus oder all denjenigen, die noch in politischen oder religiösen Ideologien verstrickt sind, die ja als solche nicht wahr sein können, die aber zur Wahrung ihres Einflusses auf die Vorspiegelung von Wahrheit und durch den Wahrheitsbesitz auch von Identität angewiesen sind. Ich befürchte aber, daß diese *Vergessenheit* nur Folge und Zeichen der Ohnmacht ist, die Haltung des Skeptikers, der daran stirbt, daß er zu viel weiß, die passive Reaktion, ja fast Reglosigkeit des aller Dinge überdrüssig gewordenen, gelangweilten, müden Menschen.

Aber gerade indem er die Bejahung der Wirklichkeit betont, weist Nietzsche einen Weg zur Beantwortung der Frage nach der Identität. Man muß dabei aber soweit gehen, daß die Bejahung der Dinge, die ja nach Nietzsche vor allem die Bejahung ihrer Dynamik, d. h. die Bejahung ihres Werdens ist, im Staunen geschehen kann. Man muß so weit gehen, daß man entdecken kann, wie nach der alten Weisheit alle Dinge Wort werden: «Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen.»[9]

Als solches Wort können die Dinge den Menschen aufrufen und ihm Zeichen sein: *ihn anklagend herausfordern und ihm Wege weisen*. In diesem Kontext kann die höchste Bestätigung der Wirklichkeit in den besonderen Bedingungen des einzelnen Lebens geschehen. Nietzsche selbst wollte das erreichen und verkünden. Aber ihm gelang es nicht, die Zukunft in den Griff zu bekommen. Sie entzog sich ihm. Die nach Nietzsche rein zufälligen Ereignisse sollten aber Konkretheit und Dichte bekommen: man sollte ihnen in der Positivität der Offenheit und der Wahrheit entgegentreten. Es ist aber gerade die Erfahrung des Staunens, die es erlaubt, daß sich in der Begegnung mit der Welt, mit ihrer erstaunlichen Vielfalt und ihrem wunderbaren Reichtum Wahrheit des Lebens offenbart und zum Ausdruck gebracht werden kann. Hier wird der Hochmut radikal der Vernunft unterworfen, ohne daß man darum in der Nacht des Wahnsinns endet. Der Perspektivismus Nietzsches sollte doch nicht die Verurteilung zu der Anonymität des nicht mehr zu urteilen Wagenden und denken Könnenden sein: sie ist doch ein Versprechen, daß man in einen offenen Raum der klaren Wahrnehmung hineingeführt wird. Und diese neue, bewußte Offenheit ist dann doch das Ergebnis einer schöpferisch angesteuerten Freiheit.

Nietzsches Betrachtungen können die Theologie vor jeder Versuchung des Rationalismus bewahren. Er erinnert an den Primat der Narrativität, der Erzählung, und des Gleichnisses. Er weist darauf hin, daß die Erkenntnis der Wahrheit aus der Fähigkeit des Menschen entsteht, von sich selbst als Mitte der Wirklichkeit abzurücken und den Wahn aufzugeben, daß er ein erschöpfendes Wissen über die ersten und die letzten Dinge besitzt. Dadurch aber lernt der Mensch, im Kosmos zu wohnen und in diesem Kosmos ein ursprüngliches Wort zu hören, das ein totales Wort ist, weil es von der Gesamtheit und dem Wesen der Wirklichkeit her spricht, und das dennoch in Zeit und Raum situiert ist. Es ist ein Wort, das in diese Situation jetzt hineingehört, und dennoch bezeugt es ein Anderssein, aus dem es lebt.

Wenn man Nietzsche liest oder das Evangelium, entdeckt man weitgehend eine selbe Wahrheit. Ich bin fast sicher, daß, wer das Evangelium neu liest, sowohl sich gleichzeitig der Aporien des Denkens Nietzsches bewußt werden kann, als auch zu entdecken vermag, daß sein Denken die christliche Theologie vor Gefahren warnen kann, die ihr sonst inhärent sind.

Diese unsere Überlegung kann man dadurch verdeutlichen, daß man auf ein Motiv der Trinitätslehre zurückgreift. Um am Dogma des dreifaltigen Gottes festzuhalten, entwickelt diese Trinitätslehre ein Modell möglicher Beziehungen in Gott und zwischen Gott, der Welt und dem Menschen. Diese Beziehungen berühren auch die christliche Existenz und Erfahrung. Das Modell, in dem diese Beziehungen dargestellt werden, bringt verschiedene Überlegungen, die uns helfen, das, worauf unsere Existenz eine Antwort sein soll, und unsere eigene Identität, das, was wir sind, besser zu verstehen.

Die Trinitätslehre, die von den Kirchenvätern entwickelt wurde und die in der Geschichte der Kirche auch nicht ohne Diskontinuität immer neu wieder aufgenommen und weiter ausgebaut wurde, geht von der Irreduktibilität einer *positiven* Vermittlung[10] im Herzen der Gottheit aus, die unter der jetzigen Voraussetzung der Schöpfung mit dem gegenseitigen *Nachaußengerichtetsein* von Gott und Mensch[11] zusammengeht, mit der *Exteriorität* der Beziehung zwischen ihnen. So betont die christliche Theologie im Nachdenken über das Trinitätsdogma eine wesentliche Grundgegebenheit, die das Subjektsein des Menschen konstituiert, die aber auch im

Werden des Menschen zum Wohle des menschlichen Lebens beiträgt: indem der Mensch das ihm immer vorgegebene Anderssein, die ihm aber auch geschenkte und mitgeteilte Fremdheit anerkennt, wird der Mensch zum Subjekt. Als Mensch Subjekt zu sein, heißt also in Beziehung zum anderen zu stehen, nicht nur indem der Mensch Gott als Ursubjekt, das auch das Ursprungsprinzip der Welt ist, anerkennt – Gott ist Schöpfer und wir werden nicht «wie Götter sein», und wenn wir es sein wollten, dann müßten wir sterben –, sondern auch indem die Exteriorität Gottes eine Exteriorität der Welt als Voraussetzung und als Folge hat. Diese Exteriorität der Welt geht dann wieder als dem Menschen vorgegebene Schöpfung diesem Menschen als Subjekt voran. Das Subjekt entsteht daher nicht mehr aus einer Beziehung zu einem neutralen, unpersönlichen und undifferenzierten «Es» der Welt, von dem aber der einzelne Mensch seine «Möglichkeit» empfängt[12]: es entsteht wenigstens genau so sehr aus der Begegnung mit einem «Du», das nicht mehr die Welt ist.

Das christliche Glaubensbekenntnis und das Denken Nietzsches stimmen also darin überein, daß die Identität des Menschen «heterogen», also vom anderen bestimmt wird, daß sie sich dadurch aufbaut, daß der Mensch Abstand von sich gewinnt. Hier wird gegen eine prometheische Sicht des Menschen angegangen, der sich selbst bestimmt, der sich selbst Zentrum der eigenen Existenz ist, der aber daran stirbt, weil er nur die Verdoppelung seiner selbst ist. Dennoch zeigt das Beispiel Nietzsches, daß diese Einsicht allein nicht reicht: noch ein anderer Aspekt des Geheimnisses, das die Wahrheit über den Menschen ist, muß hervorgehoben werden: Nicht nur muß der Mensch auf das andere ausgerichtet sein, sondern diese notwendige Exteriorität wird zum Abgrund für den Menschen, zu seiner Selbstaufgabe im vielen und zu der Orientierungslosigkeit, in der er umherirrt, wenn dieses andere nicht auch in sich eine nicht anonyme Positivität birgt, die den Mensch entdecken und der er begegnen kann[13].

In der Sprache der Theologie könnte man hier von einer *Gestalt der Welt* reden, die vorgegeben ist, die aber auch der Ort ist, an dem man das Thema der Christologie ansiedeln muß. Man kann diesen Gedanken auch so zum Ausdruck bringen: es gibt kein Subjektsein des Menschen, wenn dieser Mensch nicht seine Endlichkeit, seine Unvollkommenheit, die im Wesen seines Subjektseins eingeschrieben ist, anzuerkennen vermag. *Aber genau so wenig* gäbe es ein (menschliches) Subjekt, wenn es nicht eine Hypostase in der Gestalt eines Subjekts gäbe, die die Versöhnung der Positivität des Seins und der konkreten Bestimmtheit der einzelnen (menschlichen) Subjekte ist.

In dieser Hinsicht kann die Theologie von Nietzsche lernen, daß sie einerseits eine sehr bestimmte Theologie ist, das Ergebnis einer «Genealogie» von aufeinanderfolgenden historischen Traditionen, die diese Theologie weiter trugen und jeweils ihre greifbare Inkarnation waren, so wie jedes Denken und jede Existenz nicht ohne historische Vermittlung auskommt, daß es aber andererseits keine «Genealogie» der Theologie gäbe, wenn den historischen Erscheinungsformen nicht *tatsächlich* eine Positivität zugrunde läge, die die Vielgestaltigkeit der Erscheinungsformen bedingt, aber auch von ihr gezeigt wird, und wenn die vielen Erscheinungsformen und Aspekte der Tradition nicht die Welt als ein dialektisches Ganzes bezeichneten (allerdings als *eine* unter *verschiedenen* Weisen, diese Welt zu bezeichnen).

Nietzsche hat nicht nur diese doppelte Wahrheit geahnt, er hat sie auch deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber es ist ihm nicht gelungen, weder in seinem Werk, noch in seinem Leben, diese Wahrheit zu verwirklichen, d. h. für sich selbst zu erreichen. Nietzsche selbst bleibt hier auf eigentümliche Weise in der Schwebe, unterwegs zu dieser Wahrheit, die ihm die nicht erfüllte Verheißung einer Zukunft, die noch hätte kommen müssen, bleibt. Dadurch wird Nietzsche in der eigenen Existenz die Inkarnation einer Flucht nach vorn, als ob er, da ihm der Zugang zu einer Hypostase, in der sich ihm die Positivität des Seins eröffnet hätte, verbaut war, sich mit der *ganzen* Wirklichkeit vereinen, die Welt in all ihrer Ausgedehntheit und Unermeßlichkeit umarmen wollte, um sich in ihr zu verlieren. Sich mit allem vereinen, alles umarmen, um dort auch zu sterben. Nietzsche selbst wird wahnsinnig: die Konturen von Zeit und Raum verwischen sich. Vielleicht wird er so im eigenen Leben das deutlichste Symbol der modernen Zeit dafür, wie wichtig und notwendig *einerseits* der Platz ist, den die Christologie im Denken unserer Kultur einnimmt, wie sehr aber andererseits und gleichzeitig das, was die Christologie als Versprechen beinhaltet, noch nicht eingelöst und abwesend ist[14]. Nietzsche selbst

wird zum *ecce homo*, zum Schaubild der Aporie des Menschen. Er wird es aber im Delirium, im dionysischen Delirium.

Wenn Nietzsche uns daran erinnert, daß es kein Subjekt gäbe, wenn dieses Subjekt nicht das *Gegenüber einer Welt* hätte, dann hinterfragt er dadurch auch einen bestimmten Typ des theologischen Diskurses: eine moderne, theistische Degenerationsform der christlichen Religion, in der das trinitarische Dogma in Vergessenheit geraten ist. Der Theologe muß sich hier in Frage stellen lassen: wie hat dieser Verfall stattfinden können? Historisch ist er bestimmt Folge der Tatsache, daß man sich so verhielt und so dachte, als ob Christus nicht mehr auf die Welt hinwiese – dadurch kam man in einen Gegensatz zu der alten christlichen Tradition, in der Christus wohl und notwendigerweise, sei es auch nur indirekt, auf die Welt hinwies –, als ob Christus *das* autonome Subjekt gewesen wäre – so daß er durch das Fehlen einer Verankerung in Zeit und Raum zum zeitlosen Geist, ja Trugbild wurde –, als ob er als autonomes, absolutes Subjekt auch nicht mehr auf Gott verwiese. Dadurch wurde Christus so etwas wie eine moralische, metaphysische Sanktion unseres Lebens, Denkens und Erkennens, wie ein uniformierendes, «monotheistisches» Prinzip der Einheit. Ohne daß man sich dessen bewußt war, funktionierte er als ein theistisches Abstraktum, statt daß er Gott und den Menschen einander als unterschiedliche Personen *gegenüberstellte* und so die unverwechselbare, irreduktible *Einmaligkeit* eines jeden bewußt machte: der Mensch ist von seinem Wesen her «perspektivistisch», und Gott ist *nicht die abstrakte Gottheit, sondern* er ist der Gott *Jesu Christi*. Er ist ein bestimmter Gott, der sich auf ein Gegenüber einläßt, und in diesem Gegenüber ist er *einer unter anderen*.

Ist der beschriebene Verfall der christlichen Religion typisch westlich? Ist er die häretische Version einer Christologie, die aus ihrem Kontext in der christlichen Trinitätslehre losgelöst ist und so ihren Sinn und ihre Bedeutung verloren hat? Ist sie eine Häresie, die nicht mehr weiß, daß Gott, *der* Gott, in der Struktur des *realen* Lebens, der Geschichte und der Welt zu finden ist?

Wir können diese Fragen, die unsere Geschichte und unsere Kultur betreffen, nicht beantworten. Ich glaube aber, daß es deutlich ist, wie man im Verlauf der Entwicklung der christlichen Religion anfing, sich Gott zu nah vorzustellen, mögen die Gründe dafür nach meinem Gefühl auch nicht grundsätzlich unberechtigt gewesen sein. Man verstand Gott zu vorschnell als die pure Liebe und erstickte dadurch die Möglichkeit, sich vor Gott wirklich zu öffnen. In diesem Prozeß wird der Sohn – ohne daß man es merkt – zu einer reinen Verdoppelung des Vaters: er weist nicht mehr auf diesen hin, bringt seine Wirklichkeit nicht mehr zum Ausdruck, sondern in ihm scheint Gott unmittelbar gegeben zu sein. Als ob man das Anderssein Gottes nicht mehr aushielte und nicht mehr ertrüge und aus Ressentiment die gebührende Distanz zu Gott aufgäbe. Die Folge davon ist aber, daß man auch die eigene Identität verliert und daß dadurch, daß Gott jetzt *alles* sein *muß*, er *ipso facto nichts* mehr ist.

In demselben Maße, in dem Nietzsche dazu mahnt, die positive Gegebenheit der Welt ernstzunehmen, an der man nicht vorbei kann, die aber wichtige und heilsame Perspektiven öffnen kann, wenn man auf sie eingeht, in dem Maße erinnert er auch den Theologen an den Primat der Gestalt, an das, was einfach ist. Man soll hier an sein Plädoyer für eine *Kultur* denken, die als differenziertes Ganzes von einem Gestus der Metamorphose getragen werden soll, statt eine starre Leiche zu sein, die von den durch Nietzsche so angegriffenen «Gelehrten» seziert und dann ausgetrocknet konserviert wird. In anderen Worten: er erinnert an die Priorität des tatsächlich gegebenen Namens über die Namengebung selbst, und dies gerade, damit der Akt der Namengebung zu seinem Recht kommt. Er erinnert an die Priorität der Vergangenheit gegenüber der Zukunft, und dies für die Zukunft, damit Zukunft entstehen kann. So ist ihm eine Stellungnahme, die schon abgegeben wurde, wichtiger als ein Urteil, das noch kommen muß usw. Nur so wird eine tote Welt des Historizismus wieder in die Genealogie der Entwicklung hineingebracht, und so geschieht jetzt mit ihr mehr, als daß sie in einen vitalen Prozeß mitaufgenommen wird: sie wird zur Kultur, zur Metamorphose. Sie wird Kosmos.

Schlußfolgerungen

Es ist sehr wichtig, gerade heute Nietzsche zu lesen. Wir leben ja in einer Kultur und in einer Gesellschaft, in denen die Frage nach Sinn und die Frage nach Identität in Vergessenheit geraten sind oder verdrängt wurden. Man kann nicht

straflos in einer Gesellschaft leben, in der man mehr darum bekümmert ist, daß alles richtig und reibungslos funktioniert, als daß man symbolische Systeme noch zu würdigen wüßte. Es scheint, daß die Frage nach dem Sinn aus zwei wichtigeren Gründen beiseite geschoben wird: erstens erübrigt diese Frage sich, nachdem Ideologie und Religion Geistiges *verdinglichten*, Lebendiges in starre Formen hineinpressen wollten und so allzuoft nur Tod brachten. Nicht ohne Grund gibt es heute viele, die die herrschende Ideologie und die herrschende Religion verwerfen. Zweitens aber stört die Sinnfrage in einer säkularisierten Gesellschaft, denn sie beeinträchtigt das reibungslose Funktionieren, das nicht so geschehen könnte, wenn eine akzeptierte Symbolik zwingen würde, weiterzugehen und weiterzudenken.

Genauer gesagt: es geht heute in unseren «fortgeschrittenen Industriegesellschaften» schon nicht mehr darum zu wissen, ob die Vorstellung, die man von dem Gott hat, dem man zu dienen meint, noch zeitgemäß ist, oder ob es noch sinnvoll ist, der Kirche anzugehören, der man angehört, sondern heute scheint schon die Frage selbst nach Gott überholt zu sein und jede gesellschaftliche Situation, in der diese Frage noch gestellt wird und noch als sinnvoll erscheint, scheint ein archaisches Relikt, ein Anachronismus in unserer modernen Welt zu sein. Nietzsche zeigt uns aber, wie verlogen und wie falsch eine solche Annahme ist. Niemand, auch der Mensch unserer Zeit nicht, kommt an einer Beziehung zu Gott oder zu den Göttern vorbei. Die eigentliche Frage ist auch heute nicht, ob es einen Gott oder ob es keinen Gott gibt, sondern *welchen* Gott es gibt.

Weiter macht Nietzsche uns deutlich, daß auch die säkularisierte Vernunft sehr wohl von einer uneingestandenen, verdeckten und daher auch verzerrten Beziehung zu Gott zehrt, aber dann ist der Gott dieser Vernunft gerade der verstümmelte, blutleere Gott des Theismus, der keine Konkretheit mehr besitzt, keine Individualität. Er ist ein Gott, der paradoxerweise sowohl durch seine abstrakte Universalität als durch seine zu große Nähe zu nichts zusammenschrumpft und der uns in seinen Tod mitschleppt.

In diesem Sinn redet die moderne Vernunft nicht mehr von Gott, weil sie ihn getötet hat, obwohl dies anders geschah, als sie es sich selber vorstellt! Sie hat Gott an dem Tag getötet, als sie es nicht mehr vermochte, die Welt und die materiellen Dinge mit ihrem Gewicht, ihrem Widerstand gegen unseren Zugriff, mit ihrer Fremdheit und mit der möglichen Verheißung, die sie gerade im Widerstand und in der Fremdheit in sich bergen, wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen.

Die Lektüre Nietzsches ruft uns zum neuen Mut auf, die Welt zu Wort kommen zu lassen. In unserer Beziehung zur Wirklichkeit geht es um Tod oder Leben Gottes und um Tod oder Leben des Menschen. Der Mut, zu dem wir aufgerufen werden, wird ein wahrer Mut sein, wenn er durch die Anerkennung dessen, was uns vorgegeben ist, geht, wenn dadurch eine «Rechtfertigung der Vergänglichkeit» geschieht, die Metamorphose ist. Das ist eine schwere Aufgabe, die gegen die natürlichen «Tendenzen» in unseren Gesellschaften angeht. In diesem Mut lernt man, daß der Mensch keineswegs zu einer prometheischen Aufgabe berufen ist, die gesamte Wirklichkeit zu beherrschen, und daß es genauso falsch wäre, wenn er in eine «Heilsreligion» flieht. Das wären nur zwei Varianten einer alten Gnosis, die nur allzu schnell und allzu gern in verschiedenen Formen wieder auflebt, um über die Härte der Zeit hinwegzutrösten. Die Welt ist nicht schlecht, und es geschieht zu unserem Wohl, daß wir durch diese Welt müssen.

[1] Die fröhliche Wissenschaft 374 (II 249–250: Band- und Seitenzahl beziehen sich hier und in den folgenden Anmerkungen auf den zweiten Band der Ausgabe von Nietzsche durch Karl Schlechta (Carl Hanser Verlag, München [6]1969).

[2] Zur Genealogie der Moral, dritte Abh. 27 (II 897–899).

[3] Vgl. Die vier großen Irrtümer: Götzen-Dämmerung (II 971–978).

[4] Vgl. Jenseits von Gut und Böse 46 (II 610–611).

[5] Von den Mitleidigen: Also sprach Zarathustra, zweiter Teil (II 346–348).

[6] Das Eselsfest 1: Also sprach Zarathustra, vierter Teil (II 548–550).

[7] Von der Nächstenliebe: Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras (II 324–325).

[8] Also sprach Zarathustra, dritter Teil: Ecce Homo (II 1131–1132).

[9] Die Heimkehr: Also sprach Zarathustra, dritter Teil (II 433), wieder aufgenommen an dem in Anm. 8 angegebenen Ort.

[10] Das war in der Theologie, die Nietzsche selber kennenlernte, wohl weitgehend in Vergessenheit geraten.

[11] Man denke hier an die Unterscheidung zwischen der Zeugung des Sohnes und der Erschaffung der Welt. Diese Erschaffung beruht dann notwendigerweise auf einem freien Willensakt Gottes, auf der Überfülle seiner Selbstmitteilung, durch die er eine Beziehung zwischen sich und der Welt entstehen läßt und diese Welt in die Zeit entläßt.

[12] Das Mögliche kann niemals positive Wirklichkeit werden, wenn es nicht selbst schon eine erste Positivität, d. h. Wirklichkeit, besitzt. Man erlaube mir, hier auf mein Buch La création (Labor et Fides, Genf 1980) hinzuweisen.

[13] Man könnte noch strenger formulieren: die Heterogenität ist durch die Anerkennung der Positivität geboten.

[14] Diesbezüglich vergleiche man Jean-Luc Marion, L'Idole et la distance (Grasset, Paris 1977) §4ff. Meine Meinung ist wahrscheinlich auch von verschiedenen Arbeiten von Paul Valadier geprägt worden.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

PIERRE GISEL

1947 geboren in Genf. Studium der Theologie in Genf, Marburg und Tübingen. 1975 Promotion in Genf. Praktika als Journalist und in der kirchlichen Erwachsenenbildung. Teilnahme am interkonfessionellen Dialog. Pfarrer. Lehrtätigkeit an den Fakultäten für protestantische Theologie in Genf, Neuchâtel und Paris (reformierte Dogmatik) und an der Fakultät für katholische Theologie in Fribourg (Fundamentaltheologie). Finanzielle und theologische Leitung des Verlagshauses Labor et Fides in Genf. Professor für moderne und zeitgenössische Theologie an der Universität von Lausanne. Veröffentlichungen u.a.: Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. E. Käsemann (Beauchesne/Labor et Fides, Paris/Genf 1977); La création (Labor et fides, Genf 1980). Anschrift: Université de Lausanne, Faculté de Théologie, Rue Cité-Devant 3, CH-1005 Lausanne.

Bernard Lauret

Die Unschuld des Werdens

In Bangli auf Bali. In einem der achtzehntausend Tempel dieser Insel. Einige europäische Touristen geraten angesichts dieser balinesischen Religion, eines originellen Gemischs von Hinduismus und Animismus, in helles Entzücken. «Wenigstens sind ihre Kinder nicht von Schuldbewußtsein geplagt wie bei uns», meinen sie.

Ungeachtet der Oberflächlichkeit dieser Meinung spiegelt sie doch ein ziemlich weit verbreitetes Gefühl wider, davon jeder von uns zum Beweis zahlreiche Anekdoten beitragen könnte, die alle einen gemeinsamen Erfahrungsgrund erkennen lassen. Das Christentum wird nämlich recht oft als Schule des Schuldgefühls und seiner Verbreitung angesehen, und dies nicht nur wegen des heimlichen, wenn auch vorübergehenden Einverständnisses mit einer Moral, die Unterdrückung und Ausbeutung begünstigt, sondern auch aufgrund eines Gefühls der Frustration oder des Unbehagens, das aus dem Christentum, wie man meint, hervorgehen soll. Es fehle in den Kirchen an frischer Luft, schrieb Nietzsche.

Dieser Name kehrt beharrlich wieder, sobald es darum geht, die Gründe dieser mehr oder minder motivierten Reaktionen zu verstehen. Nietzsche ist freilich ein schwieriger Autor. Doch läßt sich aus seinen Werken wenigstens die Hoffnung ableiten, aus den unbefriedigenden Gegensätzen von «gut und bös» herauszukommen.

Lange vor Freud erstellte Nietzsche eine Diagnose des Unbehagens, unter dem unsere Kultur leidet[1]. Denn das Gefühl einer Schuldverhaftung geht weit über die Schmach oder das mehr oder weniger klare Bewußtsein einer Übertretung hinaus. Es ruht, tiefer gesehen, auf einer Diskordanz oder einem Identitätsschwund. Die christliche Botschaft soll in ihren Gesetzen und Institutionen, aber auch in ihrer Gotteslehre, unter kulturellem Gesichtspunkt (abgesehen also von den persönlichen Überzeugungen der Gläubigen, die glücklicherweise anders urteilen) dem

Menschen von heute nicht mehr erlauben, seine Identität in einer unbestreitbaren Wahrheit oder einem beispielhaften Verhalten zu finden. Warum diese Zerrissenheit, die in der Frage nach dem Sinn des Lebens deutlicher thematisch wird?

Da ist zunächst die Tatsache, daß das Ideal einer Christenheit sein Versprechen nicht eingelöst hat, wenn je dieses Ideal wahrhaft darin bestand, alle Ereignisse und Betätigungen des menschlichen Daseins, angefangen von der Geburt bis hin zum Tod, von den Berufsständen bis zu den Regeln von Sitte und Politik, mit dem einzigen Sinn des Christseins durchdringen zu wollen. An die Stelle der Behauptung einer einzigen Wahrheit trat allmählich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Ausdrücklich wird diese Frage im 19. Jahrhundert erhoben[2]; sie ist aber durch eine Reihe von Brüchen oder Gegensätzen innerhalb eines Modells entstanden, in dem der Mensch noch als Mikrokosmos eines von Gott selbst geschaffenen und von Gott geleiteten Makrokosmos erscheinen konnte. Jedoch fanden sich die Menschen infolge der Entwicklung der exakten Wissenschaften seit dem ausgehenden Mittelalter, sodann infolge der seit Descartes auftretenden modernen Philosophie der Subjektivität, dann der Aufklärung mit ihrer Entfaltung des laizistischen Geistes und endlich der Industrialisierung mit den durch sie verschärften sozialen Konflikten einer in Stücke geschlagenen Wahrheit gegenüber. Die menschliche Subjektivität, die die Welt denkt und mittels Wissenschaft und Technik schafft, fällt dem Verdacht anheim, eine Illusion zu sein, da sie selbst unter der Entdeckung ihrer geschichtlichen, wirtschaftlichen, psychologischen, linguistischen, ethnologischen oder anderen Voraussetzungen auseinanderfällt und das Wort «Krise» in aller Munde ist, ohne daß jemand das Heilmittel dafür ausfindig machen könnte.

Wo diese Bewußtwerdung gerade erst aufbricht, dort steht Nietzsche. Er schreibt, wie er selbst sagt, für die kommenden zwei Jahrhunderte. Er stellt die Zerrissenheit des Menschen fest. Der Mensch ist unter Teilwahrheiten aufgeteilt, von denen keine ihn befriedigt; die Krankheit, an der der Mensch so in sich selber leidet, ist die «größte und unheimlichste Krankheit» (II, 826)[3]. Er weiß nicht mehr, wer er ist, denn *die* Wahrheit zerfällt.

Nietzsche will diesem kranken Menschen Heilung bringen, indem er ihn der, wie er sich ausdrückt, christlichen Scharlatanerie entreißt. Es besteht also bei Nietzsche eine heftige Polemik (eine *pars destruenda*, der Teil seines Werkes, «der nein sagt») und zugleich eine positive Pädagogik (II, 1141; III, 1624). Was er zerstören oder hinwegfegen will, das ist in Wirklichkeit die Illusion eines außerhalb der Welt bereitliegenden Heils, das sich in einer die Welt, den Leib und das Werden entwertenden Lehre aussagt und so im Nihilismus landet: das Leben hat keinen Sinn mehr. «Was bedeutet Nihilismus? Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das ‹Warum›.»[4] So greift Nietzsche durch das Christentum hindurch gleichermaßen alle jene Ideale an, die seit Sokrates und Platon den Menschen von dem Werden in allen seinen Formen lostrennen, ohne daß es ihnen gelingt, da der Mensch immer kränker wird und festgestellt werden muß: «Gott ist tot», verstoßen in ein illusorisches Jenseits.

Dagegen schlägt Nietzsche eine Heilung vor, die sich durch eine lange Genesungszeit hindurchzieht, in deren Verlauf der Mensch allmählich vom Tier zum Übermenschen wird.

Wir wollen diesen Weg auf seinen drei Etappen verfolgen. Denn es besteht in Nietzsches Werk troz seiner Unvollendetheit sehr wohl eine Entwicklung und eine gewisse Kohärenz. Natürlich bemerken alle Leser und Kommentatoren das Fehlen eines systematischen Aufbaus; in den meisten Fällen drückt sich Nietzsches Denken in Aphorismen aus, sein Stil schwankt zwischen Lyrik und Polemik, und die Widersprüchlichkeiten sind zahlreich. Es ist nach dem Zeugnis des Autors selbst bekannt, daß seine eigene Krankheit damit ziemlich viel zu tun hat. Nach Durchlesen seiner Schrift «Menschliches, Allzumenschliches» bemerkt er, daß seine Aussagen zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten; seine Kopfschmerzen und die Schwäche der Sehkraft zwängen ihn zu diesem knappen, verfluchten Telegrammstil. Doch ist die Grundlinie klar ausgezogen: es geht darum, den Menschen einer abgeschlossenen Sinntotalität neurotischen Charakters zu entreißen, die ihn ihrerseits aus dem Werden herausreißt, ihn schuldig macht und unwohl in seiner Haut. Umgekehrt besteht das Heilmittel darin, ihn eine Sinnfülle entdekken zu lassen, die sich in die Unschuld des Werdens einschreibt.

Ich lese diesen Gang als Theologe, das heißt als einer, der zuerst auf jene Fragen hinhört, die Nietzsche dem christlichen Glauben stellt und dem Gespräch, das sich daraus ergeben kann.

I. Vom moralisierenden Gott zu Dionysos

Nietzsche stellt die Frage nach dem Unbehagen und dem dunklen Schuldgefühl des Menschen in seinen Überlegungen über die Tragödie. Er schreibt 1863 als 19jähriger in einer Schularbeit über den König Ödipus des Sophokles: «Die Idee der Tragödie ist also: Die Gottheit verhängt oftmals dem Menschen Leiden *ohne sein Verschulden*, nicht nach Willkür, sondern zur Wahrung einer sittlichen Weltordnung.»[5] Gleichzeitig bemerkt er, daß die Athener in diesen Vorstellungen einen ästhetischen Genuß fanden, ohne dabei deren religiösen Ursprung aus den Augen zu verlieren. Es wurde ihnen so eine Weltanschauung vermittelt, die alles, was heute auf unseren Theaterbühnen und in unseren Kirchen getrennt dargestellt wird, einschloß und zugleich überstieg. So kündet sich bereits die ästhetische Lösung an, die Nietzsches erstes großes Werk kennzeichnen wird: die Geburt der Tragödie.

Zu dieser Zeit bleibt Gott wesentlich eine abstrakte Autorität, die im Dienst einer konkreten Ordnung (der moralischen Ordnung) steht, einer Ordnung, die sich sehr wohl von ihm unabhängig machen könnte. Im vorausgehenden und in den folgenden Jahren, zu einer Zeit also, da sich Nietzsche vom Christentum löst, neigt er dazu, in diesem ein auf die Schrift (die Positivität der Offenbarung), die Priester und sogar einen Willkürgott gegründetes autoritäres System zu erblicken: «Zugrunde liegt der ungeheure Denkfehler, Theismus und Moralität zu identifizieren oder überhaupt die Moral abhängig zu machen von der Anschauung, die man von Gott hat.» Deshalb gilt in den Augen der Priester «*Philosophieren, Unglaube, Unmoralität* für ein und dasselbe.»[6] Folglich schreibt er an seine Schwester: «Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen; willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube; willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche» (III, 954). Der Glaube ist an eine illusorische Sicherheit, ja an eine Furcht vor der Wahrheit und an eine konventionelle Ordnung gebunden. Der junge Nietzsche, der in der Schule den Spitznamen «Kleiner Pastor»[7] einstecken mußte, kam aus einer Pastorenfamilie, in der jene Bindungen zur Theorie ausgearbeitet worden waren. Sein Großvater hatte 1796 ein Buch gegen die Folgen der Revolution und des Freidenkertums geschrieben[8]; derselbe Großvater erklärte 1804 den Gehorsam gegen den König von Preußen und den gegen Gott als untrennbar[9]. Der junge Nietzsche sah aber sehr schnell ein, wie illusorisch diese Sicht der Christenheit war. Er griff zuerst den totalitären Charakter des Staates und der Erziehung sowie Ideologien wie die des Sozialismus an, bevor er sich dann an das Christentum selbst heranmachte[10].

In der «Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik» (1872) spricht Nietzsche nicht vom Christentum. Später wird er indes bemerken, daß dieses Werk dem Christentum gegenüber ein aggressives Schweigen berge (II, 1109); der Umweg über Griechenland, der damals nicht ungewohnt war[11], habe ihm dazu gedient, eben dem Christentum gegenüber Abstand zu nehmen, um schließlich die Grundfrage zu stellen: Wie soll man dem Unbehagen abhelfen, worunter der moderne, in seinem Selbstverständnis hin- und hergetriebene Mensch leidet? Wie kommt es, daß der Held der griechischen Tragödie leidet, und wie überwindet er dieses Leid?

Nietzsche antwortet in metaphorischer Sprache. Die Antwort ist die Musik und das Paar Apollon-Dionysos.

Warum die Musik? Natürlich handelt es sich um eine Huldigung an Wagner, den Nietzsche zu dieser Zeit als begeisterter Schüler verehrt, aber auch um einen Hinweis auf den ersten Philosophen, den Nietzsche mit Leidenschaft liest: Schopenhauer. Dieser unterscheidet in «Die Welt als Wille und Vorstellung» die Erkenntnis und den Willen; die Erkenntnis distanziert diese Welt in der Vorstellung von sich und neigt dazu, den Menschen in einen geflügelten «Engelskopf ohne Leib»[12] zu verwandeln; der Wille ist sowohl Tat als auch Vorstellung und setzt den Leib ins Werk: «Der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib ist die Erkenntnis a posteriori des Willens.»[13] Und dieser Wille objektiviert sich in verschiedenen Formen, angefangen von den Naturkräften bis zur Kunst und vor allem der Musik, wo er rein als solcher zur Erscheinung kommt. Tatsächlich drückt sich die Musik nicht nach Art einer Vorstellung aus und existiert nur in den Körpern und in dem Augenblick, da sie gespielt wird. Hingegen erscheint in den anderen Künsten (Schopenhauer führt als Beispiel die Tragödie an) der Wille in einem Individuum, das darunter leidet, als solches von der übrigen Welt getrennt zu sein. Man weiß ja, daß Schopenhauer dachte, die Welt sei eine Illusion, und der Wille müsse auf jedes Unternehmen einer vereinzelten Verwirklichung verzichten. Darum bewundert er vor allem das Finale der

Tragödie, wenn der Held zur Resignation gelangt. Ebenso behält er vom Christentum die Weltentsagung, besonders wirksam in den Ordensgelübden.

Nietzsche übernimmt seinerseits diese Definition des Christentums, doch läßt er sich hier von der zentralen Idee der Musik und des Willens inspirieren (sie bereitet den Begriff vom Willen zur Macht vor). Freilich tut er dies in einem sehr unterschiedlichen Sinne dort, wo Schopenhauer vom «Quietiv des Willens»[14] in der Resignation des tragischen Helden spricht. Nietzsche sagt, daß Ödipus «in seinem rein passiven Verhalten seine höchste Aktivität erlangt, die weit über sein Leben hinausgreift» (I, 56).

Das Zweigestirn Apollon-Dionysos gestattet ihm diesen Denkschritt. Apollon versinnbildet das «Individuationsprinzip», die schöne Form, das Sichtbare, aber auch die zum Erfassen und Festhalten des Lebens notwendige Illusion. Dionysos dagegen verkörpert die Musik, das Auseinandersprengen des Individuationsprinzips und der Daseinsgrenzen[15]. Sei es nun, daß Ödipus das Blutschandeverbot übertritt oder Prometheus sich weigert, zwischen den Menschen und den Vorrechten der Götter eine Schranke anzuerkennen, es behauptet sich da jedenfalls ein Wille zur Überschreitung der Grenzen und zu einer Allversöhnung, die alles andere ist als Hegels Dialektik der Verneinung. Es geht nicht darum, die Grenzen eine nach der anderen durch die Arbeit des Gedankens und seiner freien Verwirklichung zu verneinen, sondern das Universale mit ganzer Hingabe innigst zu bejahen, sowohl im Leid als auch in der Freude. In der Gestalt des in Stücke gerissenen Dionysos, der dem Mythos nach wieder hergestellt wird, nachdem er in die Tiefen des Alls hinausgestreut worden war, in dieser Gestalt spricht sich bereits der Wille zur Macht aus, der aufweisen wird, wie das gesamte All zur Erneuerung findet (II, 1109; III, 376).

Die beiden Gestalten Ödipus und Prometheus nehmen den Übermenschen in der Form des Heiligen und des Künstlers vorweg. Sie sind jene Heroen, «jene wahrhaften *Menschen, jene Nicht-mehr-Tiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen*» (I, 324). Die religiöse Sicht ist offenkundig (III, 1105)[16]; es handelt sich darum, das Stadium der Schuldhaftigkeit und des Leidens zu überwinden, denn es trägt den Stempel der Individuation, die sich vom Universalen abgetrennt weiß. Dieses Leiden findet aber seine Erlösung nicht mehr im Christentum, so wie Nietzsche es versteht als Verwünschung des irdischen Lebens und Hoffnung auf eine Zuflucht im Himmel, sondern durch die Tragödie; sie ist Kunst und Religion zugleich, ein rückhaltloses Ja zum Leben und zur Einheit des Alls. «Man errät: Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn» – so wird Nietzsche später sagen (III, 773). Auf jeden Fall kündet sich in diesem Sinn des Tragischen schon die Unschuld des Werdens an, und zwar unter zwei verschiedenen Metaphern: der Metapher des Spiels (des tragischen Spiels) und der der Musik, die beide jegliche, ihrem eigenen Werden äußerliche Regel beseitigen. Indem sie so jede Möglichkeit wirklicher Übertretung unterdrükken, bejahen sie die Unschuld des Werdens (III, 376) und behaupten die Möglichkeit des Individuums, seine Identität nicht mehr in einem «Ich», sondern in einem «Werde» von universalen Dimensionen zu verwirklichen.

II. Genealogie des schuldigen Gottes

Das letzte Werk Nietzsches, die «Genealogie der Moral»[17], etwas mehr als ein Jahr vor seinem geistigen Zusammenbruch veröffentlicht, bietet eine genauere Erklärung der Ursprünge der menschlichen Krankheit. In dieser genealogischen Untersuchung geht es um ein Examen des kranken Körpers und also seiner Symptome, den Glauben an den moralischen Gott eingeschlossen. Dies geschieht in einem Rückgriff nicht auf die metaphysischen Ursachen, sondern auf die physiologischen und triebhaften Funktionsstörungen[18].

Es handelt sich nicht darum, ein ärztliches Gutachten oder ein Rezept aufzustellen, sondern einen Menschentyp oder vielmehr zwei zu zeichnen: den Kranken, den von der «Moral» des Ressentiments Vergifteten, und den Gesunden, der sich in der Perspektive der Gerechtigkeit entfaltet (in dem genannten Buch besitzt die Moral einen abschlägigen Sinn, doch kennt Nietzsche auch den üblichen Sinn einer Organisation leitender Tätigkeitsgrundsätze).

Nietzsche interpretiert den Ursprung eines Schlüsselbegriffs der Moral neu, des Begriffs vom Guten. Das Gute aber kann verschieden verstanden werden, je nachdem es sich um den einen oder anderen Menschentyp handelt.

Auf der einen Seite stehen die souveränen Individuen. Ihnen gemäß bestimmt sich das Gute

vom «Pathos der Distanz» her, durch das Gefühl, das ihnen das Recht verleiht, Werte zu schaffen und Dinge zu benennen. Schaffen, das ist das Gute, und dies ohne Rücksicht auf Nutzen oder auf Furcht. Es sind autonome Menschen von einer großen inneren Fülle. Offenbarung dieser Fülle ist ein «in allen Menschen zuckendes Bewußtsein» (II, 301). – (Nebenbei bemerkt: diese Auffassung ist recht zweideutig. Das ist der Ort, an dem Nietzsche von der «blonden Bestie» [II, 787] spricht, ein Ausdruck, den der Nazismus weidlich ausnützen wird, und zwar in einem Sinn, der dem ausdrücklichen Gedanken Nietzsches genau entgegengesetzt ist. Wir werden am Schluß noch auf diese Doppeldeutigkeit zurückkommen; hier geht es darum, sich dem kranken Menschen zu widersetzen, im Wissen, daß Nietzsche sich hier vom Bild des Kriegers inspirieren läßt).

Auf der anderen Seite stehen die Sklaven, für die das Gute nicht in dem Schaffenden, Schöpferischen liegt, sondern im Nützlichen und dem, was ihnen keine Furcht einjagt. Im Gegenschlag dazu empfinden sie den Herren und dem «Pathos der Distanz» gegenüber ein Ressentiment. Dieses Ressentiment drückt sich körperlich in der Unmöglichkeit aus, peinvolle Spuren zu vergessen, die es doch auszutilgen gilt, um frei leben zu können. Solche Spuren binden sie an Vergangenes, an andere Menschen und an Ideale, die sich herausbilden, um diese Lage der Abhängigkeit oder der Schuldhaftigkeit zu rechtfertigen. Eine solche Abhängigkeitssituation steht am Ursprung der Idee vom christlichen Gott. Tatsächlich ist die Abhängigkeit die Anerkenntnis einer Schuld (Schuld hier sozusagen im geschäftstechnischen Sinn) irgendeinem Menschen gegenüber, dann gegenüber den Ahnen, deren Gestalt schließlich in Gott verwandelt wird.

Daß diese Beweisführung in den Augen der Religionsgeschichte auf schwachen Füßen steht, ist hier nicht von Bedeutung. Wichtig ist die Genealogie im Sinne Nietzsches: Ursprung der Ideale im Leiblichen und seinen Trieben. Hier nun handelt es sich um einen Ursprung des Glaubens aus der Furcht (II, 830). Der Mensch zieht es vor, sich als abhängig zu betrachten, weil er Angst hat vor der Freiheit und vor seiner eigenen Kontingenz. Und eines Tages zieht er es auch vor, sich als schuldig zu betrachten, denn nie vermag er den Forderungen eines Gottes genugzutun, der alles von ihm verlangt, nämlich das Opfer seiner Freiheit. «Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des *Maximal Gottes*, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das *Maximum* des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht» (II, 831). Aus diesem Grund schlägt Nietzsche die entgegengesetzte Richtung vor: «Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zueinander» (ebd.).

Indessen ist dieser Atheismus nicht Sache einer willkürlichen oder eigenwilligen Entscheidung. Nietzsche weiß sehr wohl um jenen Atheismus, der dem Ressentiment einem anspruchsvollen Gott gegenüber entspringt. Er zeigt sogar, daß dieser Atheismus die logische Folge der Genealogie des christlichen Gottes ist. In der Tat wuchert die am Ursprung beider sich ergänzender und symmetrischer Gestalten (des christlichen Gottes und des sündigen Menschen) stehende Schuldhaftigkeit weiter wie ein Krebsgeschwür, das beide innerlich zerfrißt. Denn das Schuldgefühl kommt einer Geringschätzung des Lebens und seiner Möglichkeiten gleich. Der Sklave gibt nicht das Letzte her in Tat und Leben; er fürchtet sich davor, in vollen Zügen zu leben. Desgleichen hängt Gott von Menschen ab, die ihn in dem Maße anerkennen, wie sie vor dem Leben Angst empfinden. Letzten Endes bleibt Gott nichts anderes übrig, als sich für seine Schuldner aus Liebe zu opfern[19] (II, 831–833). So wie es im «Zarathustra» heißt: «Gott erstickte eines Tages an seinem allzu großen Mitleiden» (II, 499). Das Mitleid hat hier ganz deutlich einen nihilistischen Sinn, der übrigens schon in der «buddhistischen» Interpretation zu finden ist, die Schopenhauer vom Christentum liefert. Außerdem verschärft sich die Entwertung des Sinnes des Lebens in der Genealogie der Moral noch durch eine Selbstentwertung, die eine Vorahnung von dem gibt, was Freud über die Rolle der Aggressivität im Schuldgefühl sagen wird: Die Triebe, die sich nicht nach außen ausdrücken können, wenden sich gegen das Individuum selbst und fressen an ihm.

Man sieht hier, daß Nietzsche eine Art von Christentum verurteilt, die er auf Paulus zurückführt, den «Dysangelisten», und die er sehr wohl vom Evangelium Jesu unterscheidet (II, 1204; II, 1195). Wirklich hält sich Jesus sonderbarerweise außerhalb der Konfiguration der Schuldhaftigkeit (II, 1186, 1195, 1203; III, 655 usw.); er gleicht da ziemlich dem Idioten Dostojewskijs, auch wenn dieser letztere Christus nicht unter diesen Zügen hat darstellen wollen. Nietzsches Jesus lebt in einer Welt für sich; er ist verwandelt,

mit dem Gefühl der Ewigkeit erfüllt, er versteht es aber nicht, nein zu sagen. Er gehört daher nicht zum Typ des Übermenschen und verkörpert nicht den Willen zur Macht. Das Ideal wäre das «des römischen Caesars mit Christi Seele» (XVI, 353; vgl. XIV 286) in der zweiten Unschuld, der Unschuld des Nietzscheschen Werdens.

III. Die Unschuld des Werdens

Die Weltanschauung, die Nietzsche hier zu entfalten sucht, wird in ihrem Umfang durch vier Begriffe festgelegt.

Da ist zuerst der Wille zur Macht. Er hat nichts von einem Größenwahn an sich, nicht einmal etwas von einem rein subjektiven menschlichen Willen. Lange Zeit hat Nietzsche versucht, eine Art mechanistischer, von Newton inspirierter Physik zu entwerfen. Aus dieser Periode blieb ihm die Vorstellung von einer (physischen oder biologischen) Welt, die sich aus einem Bündel von Kräften zusammensetzt; doch wollte er diesen Materialismus, der in der Tat in den Nihilismus und in die Resignation ausgemündet wäre, überwinden. Die Welt ist für Nietzsche ein Universum endlicher Kräfte. Allein der Wille zur Macht erscheint als absolutes Prinzip; es erlaubt, die Werte zu verwandeln und Neues zu schaffen. Sowohl unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Psychologie als auch dem des Universums selbst ist der Wille zur Macht ein Prinzip der gesteigerten Spannung, des Bewegungsschwunges, des «Pathos der Distanz», eine Art absoluter Spontaneität[20]. An dieser Stelle scheint Nietzsche einem Gott Raum zu geben, nicht mehr einem Gott der Moral, der das Werden entwertet, sondern einem Gott der Macht, der sich in das Werden einfügt, um ihm neuen Schwung zu verleihen: «‹Gott› als Kulminationsmoment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber kein Wert-Höhepunkt» (WM § 712) – «Gott die Höchste Macht» (WM § 1035), schreibt er im Jahre 1888. Gott kann im Rahmen einer Onto-Theologie nicht als substantielles Sein gedacht werden. Er wird aber auch nicht in einer pantheistischen Sicht mit dem Werden selbst verwechselt. Gott ist kein Wertegipfel in Einheit mit dem einzigen Wert, der ewigen Wiederkehr aller Dinge, sondern er könnte der Gipfel der Macht sein, ein Ereignis.

Wollte man diese Überlegungen weiterführen, so könnte man sich hier an das erinnern, was Jüngel über die moderne Möglichkeit, Gott zu denken, geschrieben hat, gerade eben von einem christlichen Verständnis des «Todes Gottes» ausgehend[21]. Seit den Philosophen der Subjektivität mit Descartes als Anführer ist Gott als Wesen ohne Existenz aus der Welt hinausgewiesen worden. Der einzige Ort, an dem Gott außerhalb des Gotteswortes einen Sinn haben könnte, wäre die Kontingenz, ja sogar das Vergängliche. Wenn nun aber die Kontingenz entwertet wurde, so deswegen, weil man sie als das Tor zum Nichts ansah. Man kann in der Kontingenz aber auch das Mögliche sehen. Gott wäre dann jener, der den Übergang vom Nichts zum Möglichen ermöglicht, und dies im einzigartigen Geschick eines Menschen mit dem Namen Jesus, zum Nutzen aller. Doch interessiert sich Nietzsche nicht für die Begründung einer neuen Theologie.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen hat nichts zu tun mit einem rückläufigen und unerbittlichen Fatalismus, eine Vorstellung, die in Zarathustra Ekel hervorruft (II, 408 und 465). Man muß *das* sehen, *was* in dieser Rückkehr zurückkommt: es ist keine Wiederholung, sondern Ankunft einer Erneuerung, wie es J. Stambaugh gezeigt hat[22]. Was also regelmäßig wiederkehrt, das ist eine Intensität, jene Ewigkeit, wie sie alle wahre Lust wünscht («Alle Lust will Ewigkeit» – II, 473f), das schöpferische Pathos, aus einem Sinn für die Fülle heraus, in einem fortwährenden Überschreiten, das über den Tod hinausführt (WM § 617, aus den Jahren 1883–1885).

Diese Idee von der ewigen Wiederkehr, die Nietzsche wie seinen Augapfel hütet, nimmt die Vorstellungen der eschatologischen Schöpfung wieder auf und denkt sie innerhalb unserer Welt. Diese zentrale Idee allein läßt uns verstehen, was *Gerechtigkeit* ist und was *Übermensch*, und nicht umgekehrt (in dieser Hinsicht hat man zu viel Verkehrtes vorgebracht). Der Mensch wächst vom Tier zum Übermenschen auf, wenn er fähig wird, die ewige Wiederkehr zu erfahren. Dann kann er den Nihilismus überwinden, der die Welt entwertet, und jedem Ding seinen Wert zuerkennen: «Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber.»[23] Nur der Übermensch hat Zutritt zur Unschuld des Werdens, denn kein Gesetz steht mehr außerhalb seiner Tat, keine Übertretung und keine Frustration sind mehr möglich, da er sich das Prinzip selbst zu eigen gemacht hat, auf dem das Werden gründet.

Schluß

Wir haben es in der Interpretation Nietzsches vorgezogen, einen gewissen Zusammenhang in einem doch wohl unvollendeten Denken herauszustellen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß dieses Denken als ein religiöses Denken verstanden werden *kann*. Viele Nietzscheerklärer haben darauf hingewiesen. Aber dieses Denken stellt sich bewußt außerhalb des Christentums, auch wenn wir auf die Neuinterpretation Heideggers hin besser verstehen, daß Nietzsches Denken uns einlädt, aus den Verstrickungen der Onto-Theologie herauszusteigen, und wenn auch zahlreiche Aphorismen den Christen nützlicherweise zu denken geben.

Trotz dieser Betonung der Kohärenz muß zum Schluß die schwerwiegende Doppeldeutigkeit dieser Aussagen Nietzsches unterstrichen werden. Die Zerstörungsarbeit gelang Nietzsche besser[24] als die kritische Einschätzung seiner Voraussetzungen. Nun endet aber sein Denken in zweideutigen Ausgestaltungen. Ich nenne unter ihnen die des Übermenschen. Seine Identität hängt von den Schlüsselbegriffen im Denken Nietzsches ab. Die Gerechtigkeit des Übermenschen ist unmittelbar abhängig vom Machtwillen, der die Welt schafft und wieder auflöst. Daher kann sich die Gerechtigkeit sowohl als grenzenlose Grausamkeit wie auch als schöpferische Liebe erweisen. Selbst wenn die Kohärenz der Erfahrung der zweiten Lösung der Alternative zuneigen ließ, so muß man doch anerkennen, daß die Doppeldeutigkeit weiterhin besteht, denn wir haben es mit Begriffen zu tun, die jeglichen historischen Inhalts entbehren. Es ist kein Mittler oder Offenbarer am Horizont erkennbar. Das Beste und das Schlimmste sind dem Würfelspiel des Zufalls überlassen. Zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten konnte oder wollte Nietzsche keine Entscheidung fällen.

[1] Das Unbehagen in der Kultur (1930).

[2] Insbesondere bei Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (Köln, o.J.) §§ 58 ff und § 46 der Ergänzung zum 4. Buch. Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1956) II, 893 ff, und P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux: Rev. fr. de sociologie XII (1971) 295–334. Vgl. auch: Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, hg. von Dieter Arendt (Darmstadt 1974).

[3] Wir zitieren die Werke Nietzsches nach der Ausgabe von K. Schlechta, 3 Bde (München 1954–1956, [2]1960), außer gegenteiliger Angabe.

[4] Der Wille zur Macht (WM), nach der kleinen Ausgabe Kröner, § 2.

[5] Musarion-Ausgabe, 23 Bde (München 1920–1929) I, 195.

[6] A.a.O. 265.

[7] Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches, Bd. 1, Der junge Nietzsche (Leipzig 1894) 30. Für eine kritische historische Einschätzung s. Curt-Paul Janz, Nietzsche-Biographie, 3 Bde (München 1978–1979).

[8] Friedrich August Ludwig Nietzsche, Gamaliel oder über die immerwährende Dauer des Christentums zur Belehrung und Beruhigung bey der gegenwärtigen Gärung in der theologischen Welt.

[9] Beyträge zur Beförderung einer vernünftigen Denkensart über Religion, Erziehung, Unterthanenpflicht und Menschenleben.

[10] Zu diesen Punkten: G. Morel, Nietzsche. Introduction à une première lecture, 3 Bde (Paris 1970–1971). Vgl. Eda Sagarra, Tradition and Revolution. German literature and society (1830–1890).

[11] J. Taminiaux, La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand (Den Haag 1967).

[12] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 129.

[13] A.a.O. 89.

[14] A.a.O. 288.

[15] I, 27, 47, 52, 53, 83, 88 usw.

[16] Siehe die bedeutenden terminologischen Untersuchungen von M. Kämpfert, Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche (Berlin 1971).

[17] Der Antichrist, Götzen-Dämmerung und Ecce homo werden nach 1889 veröffentlicht.

[18] Vgl. J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966) 159, und in einem ganz anderen Stil B. Pautrat, Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche (Paris 1971).

[19] Vgl. was Feuerbach in seinem Buch «Das Wesen des Christentums» über die Liebe sagt: Die Liebe überwindet Gott.

[20] Der Grundsatz der Spontaneität war zuerst von Kant für den Verstand und die Vernunft zur Geltung gebracht worden, im Gegensatz zur passiven Sinnenhaftigkeit, innerhalb einer Philosophie der Subjektivität. Fichte hat das Prinzip radikalisiert, indem er erklärte, die Subjektivität – die Gottes und die des Menschen – sei «kein Sein, sondern ein reines Handeln». Fichte kritisiert schon den Personbegriff, der auf Gott angewandt wird, weil das bedeute, Gott auf den Rang eines endlichen Seienden herabzudrücken. Nietzsche selbst verleiht dem absoluten Spontaneitätsprinzip des Willens zur Macht keinerlei metaphysische Stütze mehr, und M. Heidegger hat in historischer Hinsicht Unrecht, Nietzsche in diesem Punkt in die abendländische Onto-Theologie einzureihen (Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, 200). Vgl. Bernard Lauret, Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud (München 1977) 55 ff und 195 ff.

[21] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen ^{3}1978). (Wir teilen freilich nicht die ganze Auslegung, die an anderen Stellen dieses bedeutenden Buches über Nietzsche geboten wird, doch ist das eine andere Frage).

[22] J. Stambaugh, Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche (Den Haag 1959).

[23] Ausgabe Kröner, 19 Bde (Leipzig 1899–1911, 1926) XIII, 42.

[24] Diese Zerstörung der onto-theologischen Metaphysik zugunsten der Metapher und der Fabel in einem endlosen Interpretationsprozeß hat Nietzsche eine nihilistische Nachkommenschaft eingebracht. Das ist besonders im französischen Kulturbereich fühlbar. Vgl. Vincent Descombes, Quarante-cinq ans de philosophie française 1933–1978 (Paris 1979), bes. 210ff. Da ist die ganze Auslegung auf die ewige Wiederkehr konzentriert (vor allem durch Klossowski). Wir zogen eine mehr organische Interpretation vor, die nicht mit dem Nihilismus abschließt, gegen den sich Nietzsche gewehrt hat, sondern mit der Doppeldeutigkeit seines Denkens.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD LAURET

1940 in Paris geboren. Studium der Philosophie und Theologie an der Dominikanerhochschule von Le Saulchoir in Paris und in München. Doktorat der Theologie in München (1973). Dissertation: Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud (München 1977). Mitglied der literarischen Leitung bei den Editions du Cerf (Paris). Anschrift: 142–150, rue Saint-Maur, F–75011 Paris, Frankreich.

Schlußwort

Jean Granier

Mit oder gegen Nietzsche denken

I. Einführung

Zwischen den Anzeichen, die heute auf eine Erneuerung der christlichen Existenz und des christlichen Fragens hindeuten, ist meiner Meinung nach die Auseinandersetzung mit Nietzsche durch verschiedene führende Denker im Bereich des Christentums eines der vielversprechendsten. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die Beiträge im vorliegenden Heft mit den ersten christlichen Reaktionen auf Nietzsche im letzten Jahrhundert bis zur Mitte dieses Jahrhunderts zu vergleichen[1]. Mit wenigen Ausnahmen – ich denke an Mounier, Maritain, Gabriel Marcel – versuchte man entweder, die Kritik und die Anklage Nietzsches zur Verteidigung einer erstarrten und sterilen Orthodoxie zu widerlegen, oder man übernahm einige Themen Nietzsches besonders aus dem Bereich der Ästhetik oder der Politik mit der Absicht, durch die «Erlösung» einiger Inhalte die anderen zu neutralisieren und so den gefährlichen Fragen Nietzsches aus dem Wege zu gehen. Heute hat man es dagegen mit einer ehrlichen und offenen Auseinandersetzung zu tun, die das Denken Nietzsches in seinem großen Zusammenhang und in all seinen Abstufungen so gut wie möglich verstehen will, um daraus für den christlichen Glauben zu lernen. Inspiriert von Nietzsche möchte man neue Möglichkeiten und Methoden zur Begründung und zur Vertiefung dieses Glaubens entdecken.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche: keine destruktive Mode

Es handelt sich deshalb keineswegs um eine intellektuelle Mode, wenn christliche Denker sich mit Nietzsche beschäftigen. Im Gegenteil muß man ihnen dankbar sein, weil sie sich im allgemeinen von einem selbstgefälligen ideologischen Exhibitionismus ferngehalten haben, der seit ungefähr zehn Jahren den Pariser Nietzscheanismus kennzeichnet. Das ist der Trost, den wenigstens ich aus dem mit klarer, eingehender Sorgfalt und lobenswerter Vorsicht geschriebenen Aufsatz von J. Greisch bekommen habe, der

diese aus dem Verfall des Strukturalismus entstandenen, hypermodernen Interpretationen, welche sich gern für eine mutige Erneuerung halten, aber tatsächlich nur auf hinterlistige Weise provozieren wollen[2], zusammenfassend dargestellt hat. Tatsächlich handelt es sich dort nur um eine Regression gegenüber dem Denken Nietzsches. Wenn dann der Autor sich fragt, was diese verschiedenen Variationen des Modewortes «différence» für den Theologen bedeuten könnten, findet er schließlich darin eine heilsame Warnung vor der Illusion zu meinen, die Anthropologie könne völlig die Metaphysik ablösen. Das ist eine magere Ernte, besonders dann, wenn man bedenkt, daß diese Warnung eigentlich überflüssig ist, denn sie wird bei Nietzsche selbst schon deutlich genug wenigstens für den ausgesprochen, der das Wort «Übermensch» zu lesen weiß und der nicht Nietzsche und Feuerbach durcheinanderbringt. Seien wir noch deutlicher: in diesem Zeitvertreib von Gelangweilten, den sie selbst so schön «Zertrümmerung» nennen, geht alles Positive im Denken Nietzsches verloren, schließlich sogar der «Text» und die Wahrheit Nietzsches selbst. Diese Leute werden selbst ein «Hindernis des Verstehens», ein *obstacle épistémologique* im Sinne Bachelards: sie verhindern es sowohl, Nietzsche zu verstehen, als sie auch jedes spekulative Nachdenken in der Philosophie und in der Theologie unmöglich machen möchten.

II. Das Denken Nietzsches «auf sich nehmen»

Was für alle Philosophen schon gilt, gilt mehr noch für Nietzsche: man kann ihn nicht verstehen, wenn man nicht bereit ist, sein Denken mitzudenken, sein Denken mit aller Ergriffenheit und existentieller Leidenschaft und sogar mit der Phantasie, die dazu notwendig sind, «auf sich zu nehmen».

Besonders für jemand, der als Christ groß geworden und in seinem Denken vom Christentum inspiriert und geprägt ist, geht dies nicht ohne Schmerz. Dennoch ist es heute mehr als je notwendig, solch einen harten Weg des Denkens zu gehen. Ich möchte sogar sagen, daß die Bereitschaft dazu mit der «Heiligkeit», zu der der Gläubige aufgerufen ist, zu tun hat! Deshalb kann man sich nur freuen, daß die Autoren dieses Heftes klar wußten, was auf dem Spiel stand und welcher Preis hier zu zahlen war.

Die unerbittliche Kritik des Idealismus

Die Subversion, die Nietzsche für ein allzu selbstverständliches christliches Denken bedeutet, auf sich zu nehmen, heißt an erster Stelle, jede Form des *Idealismus* unerbittlich zu kritisieren, ihm bis in die geheimsten Ecken des religiösen Instinkts nachzujagen, dorthin, wo er seine *moralischen* Hirngespinste fabriziert. Denn wie Nietzsche zeigte, ist der Idealismus wesentlich die Versuchung, eine Moral zu dekretieren, die die Vorherrschaft des Mittelmäßigen und Dekadenten als absolutes Seinsprinzip sichern soll. In dieser Moral ist das «Gute» nichts anderes als die meta-physische Projektion der nihilistischen Neigungen und Wünsche des Menschen, als eine sakralisierte *Hinterwelt*, die den Menschen für immer und widerspruchslos auf eine widernatürliche «Wahrheit» festlegen soll. Durch eine solche Moral wird das Christentum zu einem «Platonismus fürs Volk», wo Gott der Garant für die moralische Zähmung und Domestizierung des Menschen ist und ein Symbol für das *Ressentiment* gegen das Leben wird. Einen solchen Kampf gegen den Idealismus hat P. Gisel in seinem Aufsatz «*Der Perspektivismus Nietzsches und der theologische Diskurs*» mutig auf sich genommen, als er neben dem Fideismus mit Nietzsche einen Idealismus anklagte, «der vorschnell zu den grundsätzlichen ‹Werten› vorstoßen und dafür die Leiblichkeit, die materielle Dichte des Körperlichen und Sichtbaren übergehen zu können und zu dürfen meint»[3].

Die radikale Kritik des Idealismus als Quelle eines «Unbehagens in der Kultur»

Nietzsche hat dargelegt, weshalb der Idealismus nicht ohne einen starren und *rigiden Dualismus* auskommt, der zudem oft eine geistige Transzendenz, die nur intellektuell verstanden werden kann, von einer mit den Sinnen wahrnehmbaren Immanenz auch noch als *örtlich* unterschiedenem Bereich abgrenzt. Wenn die Kommentatoren von Nietzsche gelernt haben, gegen diesen alten Dualismus anzugehen, dann erwartet man heute zudem vom Philosophen und mehr noch vom Theologen, daß sie sehr genau der in neuen Formen erscheinenden Falschmünzerei, die der Idealismus schon immer trieb, auf die Schliche kommen. Denn er bemächtigt sich nur allzugerne der Vielschichtigkeit solcher Begriffe wie *Leben* und *Natur*, um sie für seine Ziele, für

sein Verständnis von Psychologie, Ethik und Religion umzudeuten.

Wenn man ja die im Christentum vorgetragenen Lehräußerungen und die konkrete kulturelle und moralische Praxis dieses Christentums analysiert, merkt man, wie ein bestimmter Mißbrauch solcher Begriffe eine systematische Nichtbeachtung des konkreten menschlichen Lebens zu rechtfertigen schien[4]. Dadurch konnte man hin und her pendeln zwischen einem Gott, den man sich als Geist und dann auch als (theoretische) Freiheit vorstellte, und einem Gott-Natur, der nicht nur der Schöpfer der gesamten materiellen Wirklichkeit ist, sondern der sie auch ein für allemal einer nicht veränderbaren Gesetzlichkeit unterworfen hat. Dadurch verwischen sich die Grenzen zwischen Gesetz und Freiheit. Nietzsche hat auf den dadurch im Menschen verursachten Schaden hingewiesen, der sich als Symptom eines «Unbehagens in der Kultur» äußert. Freud hat dann später diesen Schaden auf der Ebene der Psychoanalyse untersucht: das Unbehagen äußert sich zum Beispiel darin, daß das Sexualleben des heutigen Kulturmenschen «mitunter den Eindruck einer in Rückbildung befindlichen Funktion macht» (Freud, Das Unbehagen in der Kultur IV). Die Kultur übt ja durch eine *Pädagogik, die systematisch zum Schuldbewußtsein und so zum Schuldgefühl erzieht*, eine enorme Unterdrückung der menschlichen Triebhaftigkeit aus. Nietzsche hatte hier schon vor Freud die List des *asketischen Ideals* angeklagt, das aufrecht erhalten wurde, um die *Macht der Priester* zu sichern.

Kritik an der christlichen Moral als Quelle des Schuldbewußtseins

Gerade in diesem Punkt besteht, wenn man von einigen bisher kaum ins Gewicht fallenden Ausnahmen absieht, auch heute noch ein beunruhigendes Mißverhältnis zwischen der Empfindlichkeit, mit der man zeigt, daß man sehr wohl Nietzsches Vorwürfe verstanden hat, und der Tatsache, daß man daraus kaum Folgen für die christliche Praxis gezogen hat. Wenn das Christentum tatsächlich die Forderung nach Bekehrung ernstnehmen will, deren Bedeutung sie so hervorhebt, um sich endlich von einer verhängnisvollen Illusion zu befreien, an der es so morbide festhielt, dann sollte es keinen Augenblick vergessen, daß man nicht dadurch quitt ist mit Nietzsche und seine Argumente widerlegt hat, daß man den lebendigen Gott der Bibel und die existentielle Wirklichkeit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus betont und verherrlicht. Denn wenn das asketische Ideal und ein moralischer Dualismus sich dieses Lebens und der Inkarnation Gottes bemächtigen, dann werden diese in Munition gegen das natürliche Leben der konkreten Menschen umgewandelt und dazu verstümmelt, zur Bekämpfung der Sexualität, der Selbstbehauptung des Menschen und jeglicher Äußerung des «Todestriebes» eingesetzt zu werden.

Auf ähnliche Weise wird eine Theologie des göttlichen Erbarmens in einen Angriff gegen den Menschen verkehrt, wenn die im Kreuz verheißene Vergebung sich nur auf *Pseudosünden* beziehen soll, die man mit Verachtung für alles ernsthafte psychologische und biologische Wissen gerade deshalb für Fehler hält, um die menschliche Natur mit einem moralischen Legalismus zu vergiften. Wenigstens nach Nietzsches einschneidender Kritik sollte man damit aufhören, den Menschen dauernd Schuldgefühle beizubringen und sie zu beschämen, indem man die Triebenergien, *die den Menschen zwingen, über sich selbst hinauszuwachsen*, als Sünde verdammt! Denn gerade diese Energien entsprechen dem, was Nietzsche «die große Vernunft des Körpers» nannte. Aus diesem Recht des Körpers schöpft der Geist seine Energien. Ohne diese Energien gäbe es keine Sublimierung, und es gäbe also auch keine «Spiritualität»!

Kritik an dem Mißtrauen gegenüber allem Schöpferischen

Es gibt übrigens, wie Nietzsche nicht nachläßt zu betonen, einen inneren Zusammenhang zwischen der vom Idealismus hervorgebrachten Herabsetzung und Geringschätzung des Menschen und der Mißachtung, um nicht zu sagen dem willkürlichen Mißtrauen des Christentums gegenüber dem *schöpferischen Ausnahme-Menschen*, der noch nicht gegangene Wege gehen will. Mit einem vorschnellen Gerede von einer «Sünde des Hochmuts», hat das Christentum nur allzuoft den Stolz schöpferischer Initiativen zu brechen gewußt. Wer im Sinne Schopenhauers oder Nietzsches ein Held des Erkennens ist, steht im Christentum nicht gerade in einem Geruch von Heiligkeit. Fürchtet man den Rebellen in dem Helden oder Heiligen? Von dem, was

man im Christentum hört oder sieht, muß man den enttäuschenden Eindruck haben, daß dort gerade die bescheidenen Tugenden der «goldenen Mitte», in Wirklichkeit der fahlen, faden Mittelmäßigkeit hoch im Kurs stehen und daß sie einer für gefährlich gehaltenen Genialität und der großen, neuen Tat vorgezogen werden. Typisch Ressentiment, würde Nietzsche sagen.

Auch dem Künstler – ergeht es nicht besser im Christentum. Schlummert vielleicht ein Savonarola im Herzen der *homines religiosi*? Jedenfalls wird die Kunst von den Vorkämpfern des asketischen Ideals vehement verabscheut, denn die Kunst ist die Bejahung des Lebens, während das asketische Ideal die verzerrte Fratze des Nichts ist. Der Moralismus weist die Kunst ab, weil sie ihm mit dem Eros, der großen verbindenden Kraft des Lebens, unter einer Decke zu stecken scheint und daran noch Spaß hat. Bewundern wir die Offenheit eines Picasso: «Die Kunst ist niemals keusch.»[5] Wenn man die ontologische Rolle kennt, die Nietzsche so sehr der Kunst zuschreibt, daß er in ihr einen Schleier der Illusionen sieht, die das Leben gegen die Übergriffe eines zum absoluten Imperativ gesteigerten Willens zur Wahrheit verteidigt (man denke hier an das berühmte Wort: «Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen»), dann könnte man leicht darüber enttäuscht sein, daß das Thema der Kunst im vorliegenden Heft so wenig aufgegriffen wurde.

Kritik an dem Wunsch, daß etwas wahr sei

Ich bedauere auch, daß man nicht mehr auf die *ideologiekritische Originalität* des Denkens Nietzsches eingegangen ist. Er hat ja eine Methode der Kritik entwickelt, die *den Wert der Werte* hinterfragt. Dieses Fragen steht in der Mitte der «genealogischen Untersuchungen» Nietzsches und erlaubt ihm, dem Christentum gegenüber die *radikalsten* Fragen zu stellen. Verpflichtet Nietzsches Kritik der Werte nicht dazu, auch dort, wo man Beweise für die *Wirklichkeit* einer bestimmten Gegebenheit zu haben scheint, dennoch sich nicht mit der tatsächlichen Existenz solcher Gegebenheit abzufinden, wenn nicht gleichzeitig die *Gültigkeit* und die *Berechtigung* dessen, was sich in der Wirklichkeit siegreich durchgesetzt zu haben scheint, untersucht und begründet worden ist? So wendet sich Nietzsche zum Beispiel gegen ein bestimmtes Verständnis der göttlichen Vorsehung: «Mit einem noch so kleinen Maß von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert, oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, daß man ihn abschaffen müßte, selbst wenn er existierte. Ein Gott als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann – im Grunde ein Wort für die dümmste Art aller Zufälle...»[6]

So muß man sich bezüglich einer «Unsterblichkeit der Seele» fragen, ob sie wirklich wünschenswert ist, ob sie es *verdient*, daß wir der Existenz einer solchen zustimmen. Nietzsche jedenfalls nimmt dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele die innere Evidenz, die es zu haben scheint, weil es der Eitelkeit aller Mißratenen und Schlechtweggekommenen schmeichelt, denn diese fänden in dem Glauben, daß jeder als «unsterbliche Seele» mit jedem gleichen Rang hat, die Möglichkeit, sich vor der Tragik des Todes, der sie nicht ins Auge zu sehen vermögen, zu ducken. In seiner «Philosophie mit dem Hammer» mahnt Nietzsche, zu allererst das eigene *Verlangen* danach, daß ein bestimmtes Dogma des Christentums wahr sei, einer radikalen Kritik zu unterwerfen und bis zu dem eigentlichen Grund dieses Verlangens durchzustoßen, bevor man die eigene Überzeugung und den *Wunsch* danach, daß etwas wahr sei, für wahr gelten läßt.

III. Über Nietzsche hinausgehen mit Hilfe des Evangeliums

Dieselbe Freiheit, mit der man lernt, auf die Herausforderung Nietzsches ernsthaft und ehrlich einzugehen, erlaubt es aber auch, in einem zweiten Schritt noch weiter zu gehen, indem man, nachdem man an die Grenzen von Nietzsches Denken gestoßen ist und man die Holzwege dieses Denkens als solche hat anerkennen müssen, neu die unveränderliche Wahrheit des Evangeliums entdecken lernt. In diesem Heft wurden von den Autoren diesbezüglich viele richtige und treffende Betrachtungen angestellt[7]. Dennoch meine ich, daß diese Überlegungen oft nicht weit genug gingen, denn man suchte zu sehr nur das zu betonen, worin Nietzsche und das Evangelium *übereinstimmen*. Es kann aber nicht nur darum gehen, Nietzsche in die Nähe des Evangeliums zu rücken, sondern man muß auch den Mut haben, den abgrundtiefen Unter-

schied in einigen Grundhaltungen festzustellen. Das kann dann Anlaß sein, sich entschieden von Nietzsche abzugrenzen, mit ihm zu *brechen*. Ich möchte mich hier auf ein Beispiel dafür beschränken, um die Strategie einer solchen Haltung anzudeuten. Es handelt sich allerdings um ein nach meiner Meinung sehr grundsätzliches Beispiel.

Gegen die Reduktion des Menschen auf die Immanenz

So heilsam und notwendig es ist, mit Nietzsche den Idealismus in all seinen Formen mit höchster Entschiedenheit zu bekämpfen, so verhängnisvoll wäre es, in den Irrtum der mit großer prophetischer Kraft dargestellten Kernmythen von Nietzsches Denken zu verfallen: die Mythen des *amor fati*, der *ewigen Wiederkehr*, des *Übermenschen*. Sie beruhen auf falschen und folgenschweren Grundüberzeugungen und Grundsatzentscheidungen, von denen das Evangelium frei ist und die nur vom Evangelium aus radikal widerlegt und in ihrer Unrichtigkeit dargestellt werden können. Ich meine hiermit die Urannahme in Nietzsches Denken, *daß man nur im Kontext der absoluten und vor allem exklusiven Immanenz über die Bestimmung und das Schicksal des Menschen nachdenken soll.*

Kaum hat man dieses Bedenken gegen einen Grundsatz der Methode Nietzsches ausgesprochen, merkt man schon, wieviele Angriffsflächen die Philosophie Nietzsches hier bietet. Wenn man seinen *amor fati* oder seine Interpretation der Lehre von der ewigen Wiederkehr näher betrachtet, merkt man, wie das *fatum* und die *Wiederkehr* die Rechtfertigung einer natürlichen Selektion, aus der der Übermensch hervorkommt, sein sollen. In dieser Rechtfertigung handelt es sich dann um eine neue *Theodizee unter umgekehrtem Vorzeichen*, in der das «Leben» den Platz einnimmt, der durch den Tod Gottes freigeworden ist! Aber dann stößt man auch auf einen Widerspruch im Denken Nietzsches: *amor fati* und *ewige Wiederkehr* verweisen auf ein Ganzes, interpretieren die Totalität der Wirklichkeit. Nietzsche aber hatte doch selbst auf das *Perspektivische* in den menschlichen Interpretationen der Wirklichkeit hingewiesen, das es verbietet, affirmative oder negative Globalaussagen über die gesamte Wirklichkeit zu äußern: die Wirklichkeit als Ganzes ist uns ja nicht zugänglich.

Gegen das Böse als Entfremdung

Ähnliches kann man auch über Nietzsches Kritik eines moralischen Dualismus von Gut und Böse sagen. Bei Nietzsche hat die Mahnung, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, die Absicht, das Böse dort zu «erlösen», wo es als ein wertvolles *Mittel* erscheint, um ein wünschenswertes Ziel zu erreichen. Auch hier handelt es sich wieder um eine Art Theodizee: das Böse soll den Willen zur Macht zur Anstrengung antreiben, sich selbst zu überwinden und zum Unendlichen zu streben. Aber eine solche kreative Negativität ist etwas anderes als die konkrete Erfahrung, die der Mensch in seinem Leben vom Bösen macht. Denn in seinem Leben erfährt der Mensch, nach einem Wort von S. Weil, das Erdrücktwerden durch das *Unglück* (l'accablement du malheur). Das Böse bei Nietzsche ist aber nicht das Elend und die Entfremdung, die dem Menschen seine Menschlichkeit und Menschenwürde nehmen, sondern es ist die als Heldentum und menschliche Größe *verklärte* tragische Leidensfähigkeit. Das wirkliche Elend des Menschen aber kann kein Mensch und kein Übermensch in einem Willensakt besiegen: nur ein Gott kann es bekämpfen und abschaffen.

Gegen den Übermenschen als Versöhnung des Unversöhnbaren

Übrigens wird nach Nietzsche der Mensch durch die Bejahung dessen, was das Leben seinem Wesen nach ist, durch das Jasagen gegenüber dem Willen zur Macht, zum Übermenschen. Eine solche Interpretation des Lebens würfelt aber Unversöhnliches zusammen: das natürliche, reine Leben und das Leben als «Selbstüberwindung». Denn gerade die *Selbstüberwindung* versöhnt keineswegs die normalen Tendenzen des spontanen, biologischen Lebens mit einem Leben, *das die Werte des Menschen zu verwirklichen sucht*, sondern unterstreicht gerade den unüberwindbaren *Gegensatz* zwischen beiden. Zwar setzt die Entstehung und Entwicklung der *Kultur* als Prozeß der Menschwerdung des Menschen die Verarbeitung der natürlichen Tendenzen des spontanen Lebens voraus, aber die Kultur entsteht genauso sehr durch einen Konflikt mit dem «natürlichen» Leben. In dieser Spannung entfaltet der Mensch sich selbst und es entstehen die Ordnung der Gesellschaft, das Recht, die Ethik, die Kultur und sogar das

Verständnis dessen, was Wahrheit ist. Dagegen ist das reine, natürliche Leben «a-moralisch», schert sich nicht um Gerechtigkeit und Recht und wiegt sich selbst in Illusionen und Trugbildern, wenn diese nur die Herrschaft der Starken bestätigen und stärken.

Die «große Politik» auf der Basis der Herrschaft einer Aristokratie, die Nietzsche befürwortet, erweist sich im Rahmen dieses Gegensatzes zwischen dem natürlichen Leben und dem Leben als Selbstüberwindung wie eine unrealistische *Utopie*. Auch der Traum vom Übermenschen ist reine *Phantasie*, denn dieser Übermensch könnte unter den gegebenen Voraussetzungen nur die falsche Synthese des Unvereinbaren sein. So wäre auch «der römische Cäsar mit Christi Seele» eine reine Wahnvorstellung: Jesus würde aufhören, der Christus, d. h. der Messias und Erlöser zu sein, wenn er den Ehrgeiz der römischen Kaiser hegen würde, sich die absolute Herrschaft über die gesamte Welt zu erobern.

Gegen die absolute Bejahung nur des Lebens als Wille zur Macht

Eine andere wichtige Konsequenz, die man aus der Zurückweisung der reinen Immanenz des Nietzscheschen Denkens ziehen muß, ist, daß es eine Illusion wäre, das Leben *absolut* bejahen zu wollen. Durch den Verzicht auf die absolute Bejahung des Lebens entsteht dann auch wieder ein Raum, in dem die ethische Forderung neu als sinnvoll erlebt werden kann, auch insoweit sie die Forderung nach Solidarität mit dem Schicksal *eines jeden konkreten Individuums* ist. Dann verstellt uns auch die Vorspiegelung der Herrlichkeit dessen, was der Übermensch sein könnte, nicht mehr die Sicht auf das schreiende Unrecht, das einige im Namen der eigenen aristokratischen Übermenschlichkeit und stolzen Eigenliebe anderen antun zu dürfen meinen. Dann wehren wir uns dagegen, daß die Anhäufung solchen Unrechts die Zukunft der Menschheit in Gefahr bringt, und dann wagen wir es wieder, Sünde zu benennen, was Sünde ist. Sünde sind dann nicht das schlechte Gewissen und die Schuldkomplexe, die ein asketischer Idealismus den Menschen einreden will, sondern Sünde ist dann das, was auch die Bibel Sünde nennt. Auch die Verbrechen und Schandtaten der Reichen und Mächtigen würden dann wieder beim Namen genannt werden. Dann wäre es gerade der ethische Protest als solcher, der Ausdruck des Willens ist, *die Wirklichkeit nicht länger idealistisch zu verschleiern*, sondern ihr klar und tapfer ins Auge zu sehen.

IV. Schlußfolgerung: Für einen radikalen Realismus...

Wer wäre dann der wahre Realist? Nietzsche, der mit den Großen und Mächtigen rechnet, weil sie ihm das Material sind, aus dem er den Übermenschen schmieden zu können meint, oder Jesus, der den Satan als den «Fürsten dieser Welt» entlarvt und jeden Menschen einlädt, weiter zu sehen als diese betrügerische, lügenhafte und schäbige Welt, um Gott zu suchen.

Ja, Jesus lädt *jeden Menschen* ein. Wenn das Christentum auch nichts von einer gefühlskalten Spiritualität der Unsterblichkeit der Seele hat, es bleibt trotzdem der Raum, in dem das außergewöhnliche Ereignis stattfinden kann, durch das jeder Mensch sich in der Treue und in der Hoffnung als ein *«Ich»* gegenüber dem Leben und der Welt entdeckt[8] und dies ihm der Anlaß sein kann, ein *absolutes Gegenüber* in dem Dialog mit Gott zu werden, der ihn zu diesem Dialog auf- und in diesem Dialog herausfordert. Nietzsche kann uns helfen, hier das eigene Recht, ja die Notwendigkeit der menschlichen Kreativität zu berücksichtigen. Er zwingt uns dadurch, die Botschaft des Evangeliums neu zu lesen und als Schlüssel zu seinem Verständnis nicht mehr so schnell auf die allzu verbrauchten, die Passivität des Menschen voraussetzenden Metaphern einer Verschmelzung mit Gott und einer ewigen Gottesschau zurückzugreifen, sondern eher mit Bildern zu arbeiten, die von der Zusammenarbeit der Menschen mit Gott und ihrer Verantwortung mit ihm an dem Aufbau eines neuen Himmels und einer neuen Erde ausgehen. In dieser Sicht ist das ewige Leben dann keine Selbstauflösung des Menschen in Gott, eine glückselige, bewegungslose Trägheit, sondern der Jubel einer Teilnahme «mit Leib und Seele» am unendlichen schöpferischen Akt, der der lebendige Gott selbst ist. Könnte die frohe Botschaft für uns dann nicht bedeuten, daß auch wir Künstler in der Werkstatt Gottes sein werden?

[1] Wertvoll ist in dieser Hinsicht der Aufsatz von Yves Ledure mit seinen vielen Belegen. Die Informationen, die er bringt, werden auf glückliche Weise durch die Untersuchung von G. Penzo ergänzt.

[2] Ich bin mit G. Penzo einverstanden, wenn er seine Vorbehalte gegenüber einer vom Strukturalismus beeinflußten Interpretation von Nietzsches Texten zum Ausdruck bringt (aaO., Anm. 20).

[3] Der Aufsatz «Nietzsches Verhältnis zu Jesus» behandelt auf scharfsinnige Weise die vier großen Einflüsse, die das Christentum nach Meinung Nietzsches prägten und die Anlaß zu seiner Kritik wurden: das Judentum des Paulus, den Platonismus eines Augustinus, die Mysterienkulte und die Bewegung der Askese.

[4] Dies wurde gut hervorgehoben in dem Aufsatz von Yves Le Gal und auch in dem Aufsatz von Bernard Lauret, in dem er die «Genealogie des schuldigen Gottes» nachzeichnete.

[5] Zitiert bei A. Malraux, La tête d'obsidienne (NRF Gallimard, Paris 1974) 64.

[6] Friedrich Nietzsche, Der Antichrist 52 (In der Ausgabe von Karl Schlechta, Friedrich Nietzsche. Werke, Bd. II (Carl Hanser Verlag München ^{6}1969) 1219.

[7] Wir wollen hier ganz besonders auf die sehr interessanten Beiträge von R. Duval über «Die Einzigkeit des einzelnen und die Einsamkeit des Werdens» und von A. Uhl und Bernhard Welte hinweisen.

[8] Vgl. das fünfte Kapitel aus meinem Buch, Le discours du monde (Seuil, Paris 1977).

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

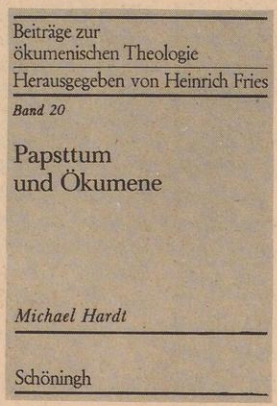
JEAN GRANIER

Studium an der Sorbonne. 1957 agrégé de philosophie. 1961–1965 Forschungsbeauftragter des Centre National de la Recherche Scientifique. 1965 Hauptassistent an der Faculté des lettres et des sciences humaines der Universität von Paris in Nanterre. 1966 Staatsdoktorat. 1967 Maître de Conférences an der Faculté des lettres der Universität von Rouen. 1970 ordentlicher Professor. Veröffentlichungen u.a.: Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Seuil, Paris 1966, ^{3}1976); Nietzsche et la question de l'être: Revue philosophique H. 4 (1970); La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique: Procès de l'objectivité de Dieu (Cerf, Paris 1969) 65–86; La pensée nietzschéenne du chaos: Revue de métaphysique et de morale Nr. 2 (1971) 129–166; Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud: Nietzsche-Studien 8 (1979) 210–224; Le discours du monde (Seuil, Paris 1977); Penser la praxis (PUF, Paris 1980). Anschrift: 80, Avenue F. Lefebvre, F–78300 Poissy, Frankreich.

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

„Die Bände dieser Reihe zeigen die Umorientierung der konfessionskundlichen ökumenischen Forschung. Die Zeit der alten Apologetik und Kontroverstheologie soll durch diese Arbeiten überwunden werden. Man strebt das Gespräch an, das profunde Kenntnisse über Position und Auffassung des Partners voraussetzt. So steht ökumenische Forschung unmittelbar im Dienste des zwischenkirchlichen Gesprächs."
(Ökumenische Rundschau)



neu

Band 20

Papsttum und Ökumene

Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts.
Von Michael Hardt
1981. ca. 208 Seiten, kart.
ca. DM 26,–.
ISBN 3-506-70770-1

Jahrhundertelang galt das Papstamt als der Inbegriff des „Unevangelischen". Die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche durch das II. Vatikanische Konzil und der ökumenische Dialog über die Papstfrage berechtigen zu der Hoffnung, daß die protestantischen Kirchen künftig einen Pastoralprimat des Papstes anerkennen könnten, zumal in ihm das Wissen um den Wert eines universalen Einheitsdienstes wächst. Zahlreiche protestantische Theologen sehen im Papstamt keinen ausreichenden Grund mehr für die Beibehaltung der Kirchentrennung, sofern das Papstamt sich in der Zukunft „unter dem Evangelium" erneuert. Ja, innerhalb einer Gemeinschaft wiederversöhnter Kirchen könnte der Papst als erster Diener des Evangeliums einen Petrusdienst auch für die protestantischen Kirchen ausüben.

918

Band 18

Frömmigkeit und Wissenschaft

Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm.
Von Karl-Ernst Apfelbacher
1978. 285 Seiten, kart.
DM 44,–.
ISBN 3-506-70768-X

Band 19

Döllinger als Theologe der Ökumene

Von Peter Neuner
1979. 265 Seiten, kart.
DM 42,–.
ISBN 3-506-70769-8

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Vorwort

Giuseppe Alberigo/Gustavo Gutiérrez

Wo steht die Kirche heute?

Da wir immer noch mehr oder weniger auf der Schwelle der achtziger Jahre stehen, schien es von Nutzen, dieses Heft einer Reflexion auf die derzeitige kirchliche Lage zu widmen. Dabei wollen wir uns um eine Deutung der heutigen Situation der christlichen Kirchen insgesamt und der katholischen Kirche insbesondere bemühen.

Wenngleich wir nicht den Anspruch erheben wollten, eine erschöpfende Beschreibung zu liefern – sei es unter phänomenologischem Gesichtswinkel oder sei es unter dem Blickwinkel der Kraftlinien und Entwicklungstendenzen –, so hat die vorbereitende Arbeit an diesem Heft uns doch dazu gebracht, die äußerste Kompliziertheit der derzeitigen kirchlichen Lage noch besser zu erkennen.

Manchmal haben wir es hier mit vielgestaltig vermischten Gegebenheiten – bis hin zur Widersprüchlichkeit – zu tun. Andere Male aber – und häufiger – stehen wir hier vor einem großen Reichtum von Leben und vor echt evangeliumsgemäßen Forderungen, Triebkräften, die von einer großherzigen Verfügbarkeit gegenüber den Anstößen der Geschichte zeugen, Anstößen, durch die die einzelnen Menschen und die Kirchen als ganze zur Umkehr gerufen werden.

Vielen wird es wohl bequemer erscheinen, die Lücken im Panorama zu unterstreichen, welches die verschiedenen Beiträge dieses Heftes zeichnen, als sich den positiven Ertrag zunutze zu machen, den diese Beiträge eingebracht haben. Und dennoch scheint es uns, daß der Versuch einer solchen positiven Erhebung gemacht worden ist und daß er auch gelungen ist in dem Maße, wie er – über die Lieferung wichtiger Elemente der Information und der Wertung hinaus – die Notwendigkeit einer «kritischen», das heißt rational engagierten und streng wissenschaftlichen, Analyse der heutigen Lage der Kirchen behauptet.

Mehr als einer hat in den letzten Jahrzehnten eine synthetische Interpretation der augenblicklichen kirchlichen Lage angeboten. Jacques Maritain hat von einer neuen Christenheit geträumt, Kardinal Suhard hat sich zur Jugend der Kirche bekannt, Johannes XXIII. hat mit seiner Vorstellung von der Kirche als einem «Garten» zugleich eine neue Saison für ihre «Kultivierung» eröffnet. Ivan Illich hat die Krise der siebziger Jahre dargestellt, wobei er vor der Gefahr einer allgemeinen Nivellierung nach dem Muster der multinationalen Konzerne gewarnt hat. Zuletzt hat J. Delumeau einen Alarmruf ausgestoßen, der gleichzeitig ein Akt der Hoffnung ist: Liegt das Christentum im Sterben?

Dieses Heft hat nicht den Ehrgeiz, eine neue «Diagnose» vorzulegen, die sich den soeben in Erinnerung gerufenen als gleichwertig an die Seite stellt. Es möchte vielmehr einen Beitrag dazu leisten, die Notwendigkeit einer angemessenen Deutung des Lebens der Kirche bewußt zu machen. Dieses Leben der Kirche ist tatsächlich ein unverzichtbarer «Locus», eine Erkenntnisquelle der theologischen Reflexion, an der die Bemühung um Einsicht in die Geschichte im Lichte des Glaubens nicht vorübergehen kann. Allzuoft bleibt die Art, wie man das kirchliche Leben wahrnimmt, eingesperrt in erstickend engen Grenzen, ist sie von verwirrenden Empirismen bestimmt, verflacht sie dadurch, daß sie sich auf die amtskirchlich-institutionellen Gegebenheiten beschränkt und die wohl viel komplexere und dichtere eigentliche kirchliche Wirklichkeit aus dem Blick verliert.

Wenn wir diese Notwendigkeit einer «kritischen» Sichtung und Deutung des Lebens der Kirche behaupten, so wollen wir damit doch nicht leugnen, daß diese nicht nur positive Aspekte, sondern auch Grenzen hat. Die auffallendste dieser Grenzen liegt in der rationalen Ebene, auf der eine solche Sichtung und Deutung sich vollzieht, wodurch sie darauf verzichtet, in die Ebene des Glaubens vorzustoßen. Als Christen sind wir uns bewußt, daß diese Ebene die entscheidende ist, wenn es darum geht, zu erkennen, wo die Kirche des Herrn Jesus *wirklich* lebt, wenn wir sie unter den Kategorien der Heilsgeschichte betrachten; als Wissenschaftler aber fühlen wir uns verpflichtet, in aller Demut die Grenzen der Erkenntnismethoden, über die wir verfügen, anzuerkennen.

Im letzten Jahrzehnt ist die Ungeduld im Blick auf die Möglichkeiten einer Reflexion auf die Kirche immer stärker geworden, und so hat die Theologie sich mit anderen Problemen befaßt – vor allem mit der Christologie –, und das Interesse der christlichen Öffentlichkeit hat sich Themen zugewandt, die unmittelbarer mit dem

Glauben und seiner Bedeutung in einer säkularisierten Welt zusammenhängen. Es handelte sich dabei sehr oft um heilsame Reaktionen auf jene Ekklesiozentrik, welche in den vorausgegangenen Jahrzehnten geherrscht hatte. Bisweilen aber hat diese Reaktion auch zu einem theoretischen Desinteresse und zugleich zu einem Nachlassen des praktischen Engagements so mancher «Arbeitswütiger» geführt. Wir glauben, daß wir betonen müssen, daß wir mit einer solchen Einstellung nicht einverstanden sind. Und dies nicht nur aus allgemeinen Gründen, sondern auch und vor allem aus einem bestimmten, die heutige kirchliche Lage betreffenden Grunde.

Tatsächlich hat das Interesse an einer ausgearbeiteten Ekklesiologie innerhalb des immer vielgestaltiger gegliederten Panoramas der Kirchen in den verschiedenen Weltgegenden, Kulturen und gesellschaftlich-politischen Verhältnissen die verschiedensten Intensitätsgrade. Es scheint uns nämlich so zu sein, daß in den Gebieten, in denen das Christentum seit vielen Jahrhunderten gefestigt ist (in der «atlantischen Zone»), in denen die Säkularisierung weit fortgeschritten ist, in denen die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse (Neokapitalismus und repräsentative Demokratie) auch den weniger begünstigten Gesellschaftsgruppen annehmbare Lebensbedingungen sichern, daß also in diesen Gebieten das Interesse für den Kirchenbegriff und die Ordnung der Kirche nachläßt aufgrund der verminderten geschichtlichen Ausstrahlungskraft einer Kirche, die voll in die umfassende Ordnung der Gesellschaft integriert ist. Hier nimmt die Kirche immer mehr nur noch eine Randstellung ein. Sie ist zu alt und müde geworden, um noch ein Ort prophetischer Verkündigung und so auch der Hoffnung und der Zukunftserwartung sein zu können.

Der größte Unterschied zwischen der Kirche des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Kirche gegen Ende unseres Jahrhunderts ist ihre Ausbreitung außerhalb dieser Gebiete und in immer unterschiedlicher gestalteten historischen Verhältnissen. In den Ländern Osteuropas wie in der Sowjetunion, in Lateinamerika wie in Asien machen die Christen Erfahrungen, die sich stark unterscheiden von denen, die im atlantischen Raum vorherrschend sind. Und eben in diesen Kirchen – von Polen bis Brasilien – können und wollen die Christen nicht auf eine schöpferische Reflexion in der Kirche und über die Kirche verzichten; eine theologische Reflexion, welche die wesentlichen Vorgaben der Bibel verbindet mit den Zeichen der Zeit, welche aus der Tiefe der Geschichte aufleuchten inmitten der Leiden und Kämpfe, welche die Armen zu bestehen haben.

Es scheint uns, daß an all diesen Orten – welche wenigstens die Hälfte aller Gebiete auf der heutigen Landkarte der Christenheit ausmachen – das christliche Denken, verstanden als neues Begreifen der Botschaft des Evangeliums, wie es von den geschichtlichen Ereignissen gefordert wird, in der Kirche einen neuen lebendigen Kontext gewinnt und gewinnen kann, der bestimmt ist durch die Einbeziehung in die Geschichte der Menschen, die in der Wahrheit Befreiung suchen. Hier geht es für die Kirche nicht mehr bloß um ihre Randstellung oder ihre völlige Ausschaltung und um die theologische Vertiefung, sondern um die unaufschiebbare Notwendigkeit, dem lebendig tätigen Glauben von Millionen von Frauen und Männern mit einer Ekklesiologie zu dienen, welche den Kirchen dazu verhilft, immer treuer der Berufung gerecht zu werden, welche der Geist Gottes ihr durch die Geschichte hindurch übermittelt.

Für diese Christen ist es eine lebensnotwendige Sache, den Glauben voller Freude innerhalb der Kirche leben zu können, und von dieser Anforderung her kann die Kirche in ihrer Gesamtheit einen verjüngenden Impuls von unschätzbarem Wert empfangen.

Wir sind uns bewußt, daß das Wort «Ekklesiologie» ein doppeldeutiger Begriff ist in dem Maße, wie dieser in der Entwicklung der «lateinischen» Theologie oft gleichbedeutend gewesen ist mit einer Ekklesiozentrik, mit einem Gefühl der Macht und der Selbstbehauptung und Vorrangstellung der Kirche innerhalb der Gesellschaft und über die Gesellschaft. In dieser Blickrichtung hat das Erste Vatikanum alles gesagt, was man sagen konnte, und sogar noch mehr als dies. Mit dem Zweiten Vatikanum hat ein in die Tiefe gehender Wandel begonnen, den es mit Geduld und mit aller Freiheit weiterzuentwikkeln gilt, der sich aber nicht auf eine vereinfachende Weise darin auflösen kann, daß man sich überhaupt weigert, über die Kirche nachzudenken. Eine viel schwerere, aber auch fruchtbarere Aufgabe ist es, neue Wege eines solchen Denkens zu suchen, das dem heutigen evangeliumsgemäßen Selbstverständnis der christlichen Gemeinden angemessen ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Langzeitig wirkende Faktoren in der heutigen Situation der Kirche

Henri-Marie Féret

Das Wort Gottes und seine Souveränität in der Kirche der Gegenwart

Die für diese Nummer Verantwortlichen waren der Ansicht, daß es von Interesse sei, einen Teil der Überlegungen, die H.-M. Féret als Antwort auf den Vorentwurf der Redaktion eingesandt hatte, im folgenden zu veröffentlichen.

Für den Gläubigen beruht die Souveränität des Wortes Gottes zunächst auf der Absolutheit des Mysteriums Gottes. Man bezieht sich hier auf die klaren biblischen Aussagen, die den souveränen *dabar* des Schöpfers betreffen, mit seinen acht Handlungen in Gen 1,1–2,3; in dem Orakel des späteren Propheten Jesaja in Jes 55,10–11; in dem Wort, das nicht an Ketten gelegt ist, obwohl sein Prophet es ist, 2 Tim 2,9; im Prolog zu Hebr 1,1–3; vor allem im unergründlichen Prolog des Johannesevangeliums und seiner Aussagen von 1,1: Das Wort war bei Gott (*pròs tòn theón*), und Gott war das Wort, bis 1,18: das Wort, das Fleisch wurde unter den Menschen und dort das Mysterium, das niemand je gesehen hat, verkündete. Wenn man also von der Souveränität des Wortes spricht, spricht man von der Souveränität Gottes selbst, die in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort innerhalb unserer Geschichte, nicht nur das letzte Wort, sondern den ersten und den letzten Buchstaben hat (Alpha und Omega, Offb 1,8; 21,6; 22,13).

Wenn Gott sein Wort an die Menschen richtet, so sollen sie es natürlich in der verständlichsten Form empfangen, um nicht zu sprechen von der freudigen Befreiung, die die Wahrheit für das Handeln mit sich bringt. Was den Begriff Offenbarung betrifft, so lehrt das Johannesevangelium, daß Befreiung und Wahrheit durch Jesus selbst verkörpert sind, (8,32,36; 14,6) gerade weil er das Wort Gottes ist. Wenn man von der Souveränität der Schrift spricht, so äußert man sich zunächst über ihre Beziehung zu Jesus, denn es wird in ihr überall von ihm gesprochen (Joh 5,39–40); Anschließend darüber, welchen Platz und welche Rolle sie tatsächlich im Offenbarungsgeschehen spielte und also auch im Glaubensleben weiterspielen muß.

Die Offenbarung wird nicht als ein System der Rechtfertigung noch der Moral noch der Ekklesiologie dargestellt, sondern als eine Geschichte. Sie hat sich ganz und gar in einem Bezugssystem von konkreten Ereignissen entwickelt, – und sie entwickelt sich noch weiter – in dem eine das Wort Gottes beachtende Hermeneutik den Relativismus, d. h. die Relation zu verschiedenen Momenten der Menschheitsgeschichte, beachten muß. Dieser Punkt sei genauer ausgeführt.

Das Zweite Vatikanum hat daran erinnert, daß das Leben der Kirche in der Zeit, in der sich die Geschichte der Menschheit abspielt, eschatologisch ist (*Lumen gentium VII*). Dies ist für die biblische Offenbarung wesentlich, und ich werde später darauf zurückkommen. Aber das Wort Gottes, das die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte mit ihrem göttlichen Licht erleuchtet, und der Geist, der sie in dieser Geschichte beseelt, indem er sie mit dem ewigen Heute Gottes verbindet, sind in der Tat Ewigkeitswerte, die die Einheit der lebendigen Tradition des Volkes Gottes durch die sukzessiven Heute der Menschheitsgeschichte hindurch stärken und auch tatsächlich allein stärken *können*. Innerhalb der wechselhaften Geschichte muß die Kirche dieses ewige Heute Gottes erkennen und integrieren, um alle Dinge in Christus und in dem Geist zusammenzufassen (Eph 1,10). Dieses ist wesentlich für ihre eschatologische Natur. Durch sie vollendet das ewige Wort an «allen Tagen bis an der Welt Ende» (Mt 28,20) ihre erlösende Inkarnation in den neuen und ewigen Bund, und der Geist des Pfingstfestes schenkt Tag um Tag das Wissen, selbstverständlich unter der Bedingung, daß sie zunächst auf dieses Wort der Schrift hört, die ganz auf Jesus, den Messias des lebendigen Gottes, gerichtet ist. In dieser göttlichen Schrift muß sie also zuerst die Antworten auf die Fragen, die die aufeinanderfolgenden Heute der Geschichte an ihren Glauben stellen, suchen, wenn diese Antworten in der Geschichte ihren eigenen Fortschritt fördern sollen, den wahren Fortschritt, den des Reiches Gottes (Mt 13,33) und nicht den stets kurzlebi-

gen der indoktrinierten Pharisäer oder der politischen Herodianer (Mk 8,15). Wie steht es gegenwärtig mit dieser Souveränität der Schrift im Leben der Kirche?

Es ist evident, daß sie anerkannt und rechtmäßig verkündet wird. Nach Leo XIII. (*Providentissimus*, 1893), Benedikt XV. (*Spiritus Paraclitus*, 1920), Johannes XXIII. in seiner Antrittspredigt in seiner Kathedrale St. Johannes im Lateran (am 23. November 1958), dem Zweiten Vatikanum (*Dei Verbum*, 1965, Nr. 24), hat Johannes Paul II. es ebenfalls in seinem Apostolischen Brief zum hundertsten Geburtstag des hl. Basilius (Doc.Cath. Nr. 1780, am 17. Februar 1980) wiederholt. Grundsatzerklärungen genügen aber nicht. Wie steht es also in der Wirklichkeit mit der Unterweisung durch den Pfarrer in Glaubensfragen und also mit ihrer Auswirkung auf das Leben der Christen? Wird die Souveränität der Schrift und des Wortes Gottes (wobei eine ganz fundamentalistische Hermeneutik hier außer acht gelassen werden kann) etwa im normalen Katechismusunterricht oder bei der Beantwortung neuer Probleme, die sich dem Glauben stellen, gewahrt, und wird sie im täglichen Leben respektiert? Leider lautet die Antwort: Nein! Und ich bin sogar der Meinung, daß sie weniger denn je in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen des kirchlichen Lebens und der Kirchen beachtet wird (daher auch die Verzögerungen auf dem Gebiet der Ökumene). *Dei Verbum*, eine der beiden einzigen dogmatischen Konstitutionen unter den sechzehn vom Zweiten Vatikanum verkündeten Dokumenten, blieb in all diesen Debatten praktisch ungehört.

Es gibt allerdings eine Ausnahme, auf deren Wichtigkeit und Verletzbarkeit wir später zurückkommen werden. Es war innerhalb der Liturgiereform bereits ein großer Fortschritt, daß die Katholiken endlich (vier Jahrhunderte, nachdem die Protestanten dies verlangt hatten) die Bibellesungen in ihrer eigenen Sprache hören konnten (auch wenn man über die benutzten Übersetzungen wegen der angeblich notwendigen Anpassungen verschiedener Meinung sein kann). Hierher rührt teilweise das wachsende Interesse des Glaubens der bescheidensten Christen für die Heilige Schrift. Aber auch ihre Enttäuschung über den Klerus, der kaum besser dazu ausgebildet ist, das Wort Gottes richtig zu hören, als sie, um sie nicht mit der sehr vereinfachten Wiedergabe von Fragen zu entmutigen, mit denen sich die Spezialisten der literarischen oder der historischen Kritik unter Mißachtung der anderen Forderungen einer integrierten Hermeneutik beschäftigen.

Abgesehen von jener Spritze biblischer Nahrung in den Basisgemeinden des Volkes Gottes muß festgestellt werden, daß der normale Glaubensunterricht sich weiterhin in Kategorien vollzieht, die immer weniger auf einer wahrhaft biblischen Theologie, und bei genauer Betrachtung, auf der Offenbarung selbst beruhen. Diese Kategorien stützen sich einmal auf die alten scholastischen Theologien und andererseits – und das kommt am häufigsten vor – auf die heute gängigen Humanwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Pädagogik usw.), die sogar gemessen am Maßstab der Vernunft umstritten sind. In diesen modernen Katechesen wird manchmal jedoch, zur Untermauerung von Behauptungen, die man schwerlich durch das Evangelium selbst rechtfertigen könnte, von der Autorität des Evangeliums Gebrauch gemacht. Manchmal werden sogar Texte zitiert, deren Sinn man grundlegend geändert hat, so wie im Falle der Glückseligkeit der Verfolgten um der Gerechtigkeit willen zum Beispiel (*dikaiosýne*, eine Vervollkommnung des «Gerechten» im biblischen Sinn), um die Kirche und die Christen einzuladen, sich in die sozialen und politischen Konflikte gegen die offensichtlichen sozialen oder andersgearteten Ungerechtigkeiten zu engagieren, durch die die modernen Gesellschaften schwere Schuld auf sich geladen haben: vgl. «Gerechtigkeit und Friede» und die Doppeldeutigkeit der Register dieses Vokabulars. Was die gängigen Probleme, die an den heutigen Glauben gestellt werden, betrifft, so weisen die Antworten niemals auf eine entschiedene Rückkehr zur göttlichen Offenbarung, die in einer biblischen Tradition beinhaltet ist, die mit Hilfe einer mit ihr homogenen Hermeneutik erforscht wurde, nämlich derjenigen der konkreten und historischen Theologie, auf die sich alle Kirchen um Paul VI. und Prof. Skydsgaard am 17. Oktober 1963 geeinigt hatten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Keines der Dokumente der römischen Kurie antwortet mit einem solchen Hinweis, nicht nur auf einige, aus dem Zusammenhang gerissene Texte, sondern auf die Katechesen der biblischen Offenbarung, um Antworten zu geben auf die schwerwiegenden Probleme, die heute an den christlichen Glauben, vor allem in der Hermeneutik, dann in der Christologie, der Ekklesiologie, der Anthropologie und der christlichen

Ethik und schließlich in den neuen Beziehungen zwischen Kirche und Welt, deren Dringlichkeit *Gaudium et Spes* seelsorgerlich betont hatte, gestellt werden.

Der Ernst der Geschehnisse, in deren Blickpunkt der eine oder andere Theologe im Augenblick steht und die von den Massenmedien natürlich mit großem Vergnügen einem breiten Publikum vorgeführt werden, rührt genau daher, daß die auch nur einigermaßen entschiedene Befragung des in der biblischen Offenbarung enthaltenen Wortes Gottes so gut wie keine Rolle darin spielen. Theologen, die diese Probleme aufmerksam verfolgen, suchen die Antwort nicht in dieser Offenbarung, sondern in den zur Zeit herrschenden Humanwissenschaften, in einer Hermeneutik von existentialistischer oder strukturalistischer Art; in einem menschlichen Zusammenleben – die Kirchen nicht ausgenommen –, soziologischer und mit Vorliebe marxistischer Art, in einer Ethik psychologischer und vor allem freudianischer Art usw. Die Theologen, die sich ersteren widersetzen, insbesondere die Theologen, welche Dokumente verfassen, die dann – mit der Autorität des Nachfolgers Petri ausgestattet – von den römischen Kongregationen veröffentlicht werden, gründen ihre Opposition auf Theologien, die ebensowenig mit der biblischen Offenbarung zu tun haben wie diejenigen, die sie kritisieren, die aber ältere Theologien weiterhin beibehalten, die oft schwer mit derjenigen des Zweiten Vatikanums vereinbar sind, etwa auf dem Gebiet der Eschatologie (*Lumen Gentium,* Kap. VII), und die die Verfasser eines jüngeren Dokumentes aus dem Jahre 1979 über die «letzten Dinge» vermutlich schwer durch einen gültigen Hinweis auf die biblische Offenbarung, nämlich unter Beachtung der Literaturgattungen, rechtfertigen könnten.

Es ist dringend notwendig, sich in solchen Fragen wieder auf die unerschütterliche traditionelle Unterscheidung, die man immer zwischen drei Ebenen des christlichen Denkens machen sollte, zu besinnen:

– Die Ebene der biblischen Offenbarung, die einzige, die letztlich eine Führung Gottes im Glauben bedeutet, vorausgesetzt, daß diese Offenbarung mit einer ihrer Natur möglichst homogenen konkreten Hermeneutik, und keinesfalls auf dem Wege einer dialektischen Analyse rationaler Art, befragt wird.

– Die Ebene der dogmatischen Definitionen, nämlich diejenige der großen ökumenischen Konzilien, die die Marksteine der lebendigen Tradition im Laufe der Geschichte setzte und die nur bedingt, daß der Relativismus ihrer an jede kulturelle Epoche gebundenen Formulierungen beachtet wird.

– Die Ebene einer oder mehrerer Theologien als Humanwissenschaften des Glaubens. Diese Theologien haben für den Gläubigen und für das Zeugnis, das die Kirche der Welt gegenüber ablegen muß, nur soweit Wert, wie sie sich – in ihrer Bemühung um die Erhellung der von Epoche zu Epoche für den Geist und das Glaubenszeugnis neu auftretenden Probleme – in ihrer Abhängigkeit gegenüber den beiden ersten Ebenen und vor allem gegenüber der erstgenannten Ebene halten.

Der Ernst der gegenwärtigen Krise rührt vor allem daher, daß alles auf der einen wie auf der anderen Seite zunächst auf die dritte dieser Ebenen abstellt, und zwar in der Geschichte der Kirche zum ersten Mal in einem solch hohen Maß, sogar im Vergleich zum Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts, dieser ersten Ursache für die heftige Reaktion der Christenheit in Form einer Rückkehr zur Schrift, die die Brüche der protestantischen Reformen nach sich zog, die auch demjenigen, der am Maßstab der biblischen Offenbarung über die Geschichte meditiert, durch ihre Dauer bedeutungsvoll erscheint.

Man sollte in all diesen theologischen Auseinandersetzungen das schwerste von allen Problemen, nämlich das hohe Maß an Glaubensverlust im Volk Gottes, das die Kirche doch sein sollte, nicht aus dem Auge verlieren. Eine stets wachsende Zahl von Menschen aller Milieus und kulturellen Ebenen im Volk Gottes weiß nicht mehr, was Gott offenbart hat, und nennt das seinen Glauben, was nur Menschenwort ist, selbst wenn es theologisch begründet ist, indem es an die Vergangenheit appelliert oder neue Wege vorschlägt. Da die Kirche zunächst eine Glaubensgemeinschaft, danach erst eine Gemeinschaft der Barmherzigkeit und dann eine Kultgemeinschaft mit der Eucharistie als Mittelpunkt ist (Ap.G. 2,42), erklärt sich das tägliche Absinken der demographischen Kurve der Kirche (vgl. die Statistiken des von Paul VI. in der Staatskanzlei eingerichteten Instituts für Statistik: 1978 gab es weniger als 18 % Katholiken auf der Welt) *vor allem* aus einer Glaubenskrise aus den soeben genannten Gründen. Luther sagt mit vollem Recht, daß «*die Kirche aus dem Wort Gottes geboren wird*». Deshalb war er auch der

Meinung: «*bonum esset Ecclesiae si Porphyrius natus non fuisset cum suis universalibus*». Heute sind die Universalien nicht mehr diejenigen des Nominalismus, sondern diejenigen der Humanwissenschaften, die die Kirche gleichermaßen vom Wort Gottes entfernen; so verschlimmert sich die Glaubenskrise immer mehr, da sie nicht mehr von diesem Wort gespeist wird, das Menschenworte, selbst wenn sie theologischer Natur sind, nicht ersetzen können. Jesus wirft den Juden vor: «Ihr suchet in der Schrift; denn ihr meint, ihr habt darin das ewige Leben; und sie ist es, die von mir zeugt; aber doch wollt ihr nicht zu mir kommen, daß ihr das Leben hättet» (Joh 5,39–40). Im Gegensatz hierzu steht der Fluch über die Schriftgelehrten, die «Gottes Gebot verlassen und der Menschen Satzungen halten» (vgl. Mk 7,6–13 und parallel den Verweis auf Jes 29,13 LXX). Lukas und Johannes beharrten auf der Notwendigkeit der Kenntnis der Schrift, um an die Auferstehung Christi als Kernstück des christlichen Glaubens zu glauben (vgl. Lk. 24,13–32; 24,44–47; Joh 20,9).

Das Geheimnis der gegen Christus gerichteten Boshaftigkeit der Schriftgelehrten sowie der Ältesten und der Hohenpriester bestand von jeher, nur konzentrierte es sich auf den historischen, aus Schriftgelehrten, Ältesten und Hohenpriestern gebildeten Sanhedrin, der den Tod Jesu beschloß und von Pilatus erwirkte, ohne die universalen Verflechtungen seiner Entscheidung mit der Sünde der Welt zu erkennen (Mt 23, 26; 1 Kor 2,8; usw.). Man geht ganz richtig in der Annahme, daß eine große Anzahl von Theologen und Exegeten in der Kirche sich ebenfalls unbewußt wie die Schriftgelehrten verhalten. Unter den Exegeten entspricht ihre Zahl denjenigen, deren Hermeneutik sich im besten Fall in der literarischen und historischen Kritik erschöpft, ohne zwar über den Weg durch diese beiden Schritte, aber über sie hinaus, vorzustoßen zur Unterscheidung der katechetischen Absichten und der seelsorgerlichen Inspirationen, in die das Charisma der göttlichen Inspirationen der Verfasser dieser Texte, durch die diese ständige Vermittler der von Gott seinem Volk geschenkten Offenbarung wurden, eingegangen ist.

Man muß gegenwärtig sogar eine Vervielfachung von Hermeneutiken feststellen, die sich in diesem Punkt zu den Büchern der Hl. Schrift insofern heterogen verhalten, als sie die literarische und historische Kritik durch Analysen ersetzen, die sich auf menschliche Systeme gründen, die nacheinander durch den Marxismus, den Freudianismus, den Existentialismus, den Strukturalismus usw. ausgearbeitet wurden. Dem Historiker zeigen sich da Anachronismen, die man lustig finden könnte, wenn sie nicht solch schlimme Folgen für den Glauben der Christen hätten. Die deutlichste Folge ist, daß diejenigen, die sich diesen Schulen anschließen, in den heiligen Texten alles suchen und finden, nur nicht das Wort Gottes, obwohl sie aufgrund ihrer Wurzeln und also ihrer Natur die Gnade und den Auftrag haben, es der Kirche zu vermitteln. Man kann von Glück sprechen, wenn es nicht soweit kommt, daß der traditionelle Kanon der Heiligen Schriften, der nur durch eine vollständige Hermeneutik gerechtfertigt werden kann, für weite Gebiete in Frage gestellt wird.

Es ist nicht zu vermeiden, daß sich die Theologen dann von den wichtigsten und notwendigen Quellen ihrer Wissenschaft entfernen, zumindest, wenn sie eine Wissenschaft sein will, die sich um das Verständnis des Glaubens bemüht. Sie erwarten ihre Erleuchtungen von den Humanwissenschaften der neuen Kultur, die gegenwärtig sich selbst in der Welt sucht und die, wie vorauszusehen war, unwidersprochen an den Glauben der Kirche neue Probleme heranträgt. Es ist daher in der Tat unvermeidlich, daß ihre Theologien für diese Probleme Antworten anbieten, die mehr mit den Humanwissenschaften, von denen sie gestellt wurden, zu tun haben, als mit dem Glauben, an den sie gestellt wurden. Obendrein stellt der Historiker meist fest, daß diese Antworten, gemessen an der schnellen Entwicklung, die sich während der phantastischen Mutation der Gegenwartsgeschichte in diesen Kulturen vollzieht, sich um einen Modetrend oder eine Generation verspäten.

Ich hatte während der letzten Sitzung des Konzils mit Begeisterung das Projekt einer *internationalen theologischen Zeitschrift*, aus der dann CONCILIUM werden sollte, begrüßt. Ich hatte damals die Vorstellung, daß sie der durch das Konzil und die wahrhaft historische ökumenische Begegnung am 17. Oktober 1963, von der ich weiter oben sprach, vorgezeichneten Linie, folgen sollte, die zunächst eine Rückkehr zur Schrift und zu den Kirchenvätern bedeuten würde. Es sei mir erlaubt, den Verantwortlichen für CONCILIUM nahezulegen, eines Tages eine Nummer der Zeitschrift der Aufstellung einer methodischen Bilanz der über hundertsechzig bis heute erschienenen Exemplare zu widmen. In

dieser Bilanz wären auf der einen Seite die Beiträge aufgeführt, die den Humanwissenschaften und den kritischen – in beiderlei Sinn des Wortes – Fragen gewidmet sind, die sie gegenwärtig an den Glauben stellen, und auf der anderen Seite die Liste der Beiträge, die der Erforschung der Schrift gewidmet sind, nicht der Befragung der Theologien, die zur Schrift nur einen lockeren oder gar keinen Bezug haben. Ohne Zweifel würde diese Bilanz einen ungehörig geringen Anteil von Beiträgen bezeugen, die unsere internationale Zeitschrift der Erforschung dessen widmet, was göttliche Offenbarung ist und nicht nur ein Überbleibsel der historischen kulturellen Schichten innerhalb der kirchlichen Jahre, die sich wie eine immer undurchdringlichere Schale um die Offenbarung legen, so daß sie in demselben Maße dem Glauben der Gläubigen immer unzugänglicher wird. Die Kirchen und ihre Theologien stellen im Laufe der Geschichte einen immer kompakter werdenden Schirm zwischen die Gläubigen und das Wort Jesu Christi, während die richtig verstandene Schrift jeder Generation wunderbar entsprechend das Zeugnis für Jesus, den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes vermitteln kann.

In dem Maße, in dem die Dinge in den Kirchen dieser Diagnostik entsprechen (die einige gewiß zu düster finden), wird es deutlich, daß die notwendigen Bemühungen um eine Erneuerung der Katechese sowohl der Erwachsenen wie der Jugend – Bemühungen, die notwendigerweise von der theologischen Ausbildung des Klerus jeden Ranges abhängen – die Glaubenskrise im christlichen Volk nur von Tag zu Tag verschlimmern können, wobei die Tragweite ihres Zeugnisses in der Welt immer mehr geschwächt wird.

Kann alles wieder in Ordnung gebracht werden? Und, vorausgesetzt, daß zuerst die alles bestimmende Hermeneutik in Ordnung gebracht wird, welche Probleme des Kirchenlebens sollen dann in der gegenwärtigen Konjunktur zunächst in Angriff genommen werden?

Die durch *Lumen Gentium* in Gang gebrachte Entwicklung der Ekklesiologie, die tatsächlich den Beitrag des Konzils darstellt, der in das lebende Gewebe der Kirche am meisten Eingang gefunden hat, muß weitergehen. Die Kirche, das sind nicht zunächst die *Amtsträger* des Volkes Gottes, das sind die *Getauften* und diejenigen, die mit ihnen ihrer Taufe entgegengehen. Welche «Ordination» zum Diakon, zum Priester oder zum Bischof die Amtsträger auch innehaben mögen, sie sind zum *Dienst* des Volkes Gottes da, und die Mitglieder des Volkes Gottes sind ihnen nicht zum Gehorsam verpflichtet. Dies ist einer der Punkte, auf den Jesus, der Begründer der apostolischen Institution, bei seinen Zwölfen den größten Nachdruck gelegt hat, wie aus Lukas hervorgeht (22,24–27). *Lumen Gentium* stellt einen ansehnlichen Fortschritt im Sinne einer Rückkehr zu diesem ekklesiologischen Grundsatz des Neuen Testaments dar. Es wäre nur wünschenswert gewesen, in dieser Konstitution die Reihenfolge der Kapitel III (*Die hierarchische Konstitution der Kirche...* ein Titel der besser ersetzt worden wäre durch: *Die Ämter in der Kirche...*) und IV (*Die Laien*) umzukehren. Man sollte also die begonnene Entwicklung fortsetzen und zuerst von den Laien sprechen und danach von den Dienern, die «ordiniert» sind zu den verschiedenen apostolischen Diensten, die Jesus unterscheidet und die er, wie alle Zeugen des Neuen Testaments nach ihm, für die seinen gewollt hat.

Es ist also zunächst dringend notwendig, daß der Schwerpunkt der Kirche sich von der Ebene einer institutionellen Kirche von Amtsträgern (wie dies heute am gängigsten im Wort Kirche selbst zum Ausdruck kommt: «Die Kirche lehrt...» «Die Kirche befiehlt oder untersagt...») auf die Ebene einer Gemeinschaft mit konkreten evangeliumsgemäßen brüderlichen Beziehungen verlagert. Noch unter dem Einfluß einer früheren Ekklesiologie (derjenigen des kanonischen Rechts von 1917) hat die Doktrin von Kapitel III von *Lumen Gentium* die Beziehungen zwischen dem Nachfolger Petri (und der römischen Zentralisation, die seit Gregor VII. ständig im Wachsen begriffen war) und dem Episkopat wieder ins Gleichgewicht gerückt. Trotzdem wurde die Priorität des Klerus, welchen Ranges auch immer, darin nicht minder aufrechterhalten. Es ist sehr bezeichnend, daß von diesem ganzen Kapitel ausschließlich die «Kollegialität» im Gedächtnis haften blieb und daß diese in Synoden, Kommissionen, Kolloquien und Sitzungen so verbreitet wurde, daß dort um die Wette in Kollegialität gemacht wurde, während fast nichts von der Sakramentalität des Episkopats hängen blieb, die manchen Bischof hätte veranlassen müssen, sich von dem, was diese angeblich «kollegialen» Kommissionen, deren Mitglied er ist oder nicht, anonym beschließen, zu distanzieren, wenn er seine persönliche Verantwortung dem ihm anvertrauten Teil der christlichen Gemeinde gegen-

über ernst nähme. Dies alles betont in Wirklichkeit noch die administrativen Zentralisationsbestrebungen, die das Konzil zugunsten einer den Basisgemeinden gemäßeren Evangelisierung, die keineswegs gefährlich, sondern im Gegenteil für die Einheit der katholischen Gemeinschaft dringend notwendig ist, hatte lockern wollen.

Wer immer diese Tatsache beobachtet und mit dem Umstand, daß das Volk Gottes immer mehr zur Minderheit wird, konfrontiert, erkennt die Dringlichkeit dessen, was ich soeben die Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche von der gegenwärtigen gesellschaftlichen und institutionellen Ebene zu einer gemeinschaftlichen Ebene nannte, auf der die Kirche durch die augenblickliche Entwicklung der Wechselbeziehung zwischen ihrer Demographie und derjenigen der Welt unweigerlich zu leben gezwungen sein wird. Diese Evolution bedingt, daß die Kirche aus evangelischen brüderlichen Beziehungen nach menschlichem Maß zu bilden ist, daß sie weniger als eine stark hierarchisierte Weltinstitution erscheinen soll, sondern in Gestalt bescheidener, aber authentisch lebendiger Zellen, die innerhalb der unterschiedlichen Gemeinschaften der neuen Welt die Rolle des Sauerteigs zu spielen haben, «bis der Teig ganz durchsäuert ist» ((Mt 13,33). Genau dieser Umstand deutet den Übergang vom Ende der Zeiten der Christenheit zum Beginn einer neuen Periode der Kirchengeschichte in der Welt «bis daß er wiederkommt» an.

Auf dieser Ebene ist es dringend notwendig, der Gesamtheit des Volkes Gottes die «*eschatologische Natur der auf dem Weg befindlichen Kirche und ihre Verbindung mit der bereits in die Ewigkeit des lebendigen Gottes eingegangenen Kirche*» zu verkünden (im richtigen Titel heißt es: die Kirche des Himmels) (*Lumen Gentium*, VII). In diesen Zeiten, die im Sinne von Hebr 1,2 seit dem Ostergeschehen Jesu und seit Pfingsten die letzten sind, muß die ganze christliche Gemeinde, Laien und Geistliche, das Heute der Geschichte der Welt im ewigen Heute des lebendigen Gottes leben. Das Heute des lebendigen Gottes muß sie im auferstandenen Jesus, der ihr den Geist sendet und der die Mitte der Offenbarung der Schrift ist, leben. In dem Maße, in dem sie dieses ewige Heute lebt, wird sie fähig, daraus das Licht und die Kraft auf jedes der aufeinanderfolgenden Heute der Geschichte der letzten Zeit und auf die immer wieder neuen Fragen, die diese Heute stellen, zu übertragen. Aus diesem Grund verleiht der auferstandene Christus (und zwar nicht vor seiner eigenen Auferstehung) den Elf «das Verständnis der Schrift», wobei er sie bittet, ihre in der letzten Zeit durch seine Auferstehung begründeten Ämter nicht anzutreten, bevor der Pfingstgeist ihnen «von oben» die nötige Kraft zu dieser eschatologischen Mission (Lk 24,45–49) gegeben hat. Dies kann nur auf der Grundlage konkreter Gemeinden von menschlichem Zuschnitt geschehen, in denen die tatsächlich Getauften, die Katechumenen und die noch zögernd Suchenden einerseits und die dem eigentlichen Haupte verantwortlichen Amtsträger (die im Dienst am Wort Gottes stehen) andererseits eine engere Verbindung mit einander eingehen können, als dies den Mitgliedern einer Kirche möglich ist, in der die Vorherrschaft institutioneller Werte unvermeidlich mit einem religiösen Individualismus ihrer Mitglieder und der Isolierung ihrer Amtsträger einhergeht, die in bezug auf den Teil des ihnen anvertrauten Volkes Gottes zu auswechselbaren Funktionären mit vorübergehenden Aufgaben werden.

Es sei noch hinzugefügt, daß es hier nicht nur um eine größere Treue gegenüber der Lehre des Neuen Testaments von der Kirche geht (obwohl dies fürs erste nicht von der Hand zu weisen ist). Es handelt sich um eine wahrnehmbare Tatsache: Vielleicht ist die Zukunft der Kirche, der «Basis» wie man es ausdrückt, noch nie in so vielen und solch starken, die Gemeinschaftlichkeit betonenden Termini beschrieben worden wie in unseren Tagen. Die scheinbar spontane Vervielfachung von «Gemeinschaften» verschiedenster Art, die zweifellos sogar durch Antiklerikalismus bedroht sind, ist heute eines der beeindruckendsten Zeichen der Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche angesichts ihrer Zukunft. Den gegenwärtig verantwortlichen Amtsträgern obliegt es, sehr behutsam zu sein, da sonst schwere Irrtümer auftreten könnten, die durch den *inimicus homo* des Gleichnisses in eben diese Gemeinden hineingetragen würden (Mt 13,24–30 und 36–43).

Es muß nicht eigens betont werden, daß diese Schwerpunktverlagerung der christlichen Gemeinden von der institutionellen Ebene auf diejenige der jede Gemeinschaft auszeichnenden zwischenmenschlichen Beziehungen das Bewußtsein für die universale Einheit der Kirche nicht verringert, sondern vielmehr stärkt. Mehrere solcher Basisgemeinden, von denen hier die Rede ist, zeugen bereits von ihrem Bedürfnis nach Verbindungen untereinander, und sie alle zu-

sammen nach bevorrechteten Verbindungen zur römischen Gemeinde, die endlich ein anderes Gesicht erhalten sollte als das einer zentralen Administration, die nicht immer einfach zu lieben ist...

Ein anderes Problem ist eng mit dem vorherigen verwandt. Die für die Kirche verantwortlichen Pfarrer beklagen sich darüber, daß es, wie sie es nennen, «keine Berufungen mehr gibt» für den geistlichen Stand und für die Ämter, die die Kirche braucht. Demzufolge vertraut man soviel wie nur irgend möglich dieser Ämter Laien an. Ihre Verantwortlichkeiten in der Kirche werden hochgeschraubt, ohne ihnen die nötige Anleitung noch die Gnaden der «Ordination» für die ihnen in dieser Weise anvertrauten Ämter zu gewähren. Man veranlaßt das Volk Gottes, den Himmel anzuflehen, daß er Berufungen schicken möge. Man akzeptiert schließlich diejenigen, die sich anbieten, auch wenn man daran zweifelt, ob sie solche Priester werden, wie die Kirche sie nötig braucht. Wie aus den Statistiken hervorgeht, wird die Krise immer schlimmer: das schlägt sich in den Zahlen der «Eintritte in die Seminare», sowie auch in den Anträgen um Laisierung von Amtsträgern, die sich fortan nicht weiter in einer normalen kanonischen Situation befinden wollen, die aber ihren Glauben an Christus und ihren Willen, der christlichen Gemeinde anzugehören, kundtun. Könnte der Herr, der die apostolische Institution für seine Kirche wollte und der versprochen hat, für ihre Bedürfnisse, deren wichtigstes dies ist, zu sorgen «alle Tage bis an der Welt Ende», seine Kirche, oder zumindest seine apostolische Institution vergessen?

Vor nunmehr über zwanzig Jahren wurde eine bereits sehr alarmierende Erhebung publiziert über diese «Krise der Berufungen», die die Seminare zu entvölkern begann oder den Orden eine immer kleiner werdende Zahl von Zöglingen zuführte. Aus diesem Anlaß habe ich in *La Vie Spirituelle* (Nr. 446, Januar 1959) einen Aufsatz zu diesen Fragen veröffentlicht. Darin wird erinnert an den unumstößlichen Unterschied zwischen der Berufung zum Praktizieren der evangelischen Räte, welche der übernatürlichen Klugheit des einzelnen – unter Berücksichtigung der besonderen Anforderungen seines Lebensstandes – entspringen und andererseits der Berufung zum Presbyterat (ich schrieb damals noch «sacerdoce», «Priestertum»), die in erster Linie von den Bedürfnissen der Gemeinden abhängt, welche die Kirche bilden, und folglich auch von der Verantwortung der Hirten dieser Gemeinden, welche geeignete Personen berufen – oder auch nicht berufen –, die ihnen in ihrem Dienst helfen können.

Kaum war dieser Aufsatz erschienen, da veranlaßten die höchsten Autoritäten der Versammlung der Kardinäle und Bischöfe Frankreichs (damals gab es noch keine allgemeine Bischofskonferenz) meine Vorgesetzten, die Veröffentlichung weiterer Artikel zu unterbinden. Der Aufsatz, so meinte man, würde die Seminare entvölkern. Ich publizierte also nicht den bereits angefangenen Artikel, in dem ich den soliden traditionellen wie auch in der neutestamentlichen Ekklesiologie begründeten und wieder ins Gedächtnis gerufenen Unterschied zwischen den beiden Berufungstypen noch präziser aufzeigen wollte. Trotzdem leerten sich die Seminare in schnellerem Tempo. Ich bewahre nur den Ordner mit dem Briefwechsel mit den höchsten Verantwortlichen zum Thema Berufung, ein Briefwechsel, der ein bezeichnendes Licht auf die damals herrschende Theologie wirft. Charles Péguy lehrte, daß es zwei Arten von Autorität gibt. Die Autorität als Befehlsgewalt und die Autorität aus Kompetenz. Erstere fordert den Gehorsam und verurteilt notfalls zum Schweigen. Ich habe gehorcht und geschwiegen: ich habe nicht den Eindruck, daß dies den Seminaren nützlich gewesen ist, auch nicht um die für die christlichen Gemeinden immer notwendiger werdenden Pfarrer zu finden. Die Autorität aus Fachkompetenz fordert und fördert die Zusammenarbeit aller bei der Suche nach der Wahrheit, die allein befreiend ist, denn ihr Name ist Jesus Christus (vgl. Joh. 8,32 und 36).

Der zunehmende Ernst der «Berufungskrise» gibt mir nach mehr als zwanzig Jahren des Schweigens vielleicht das Recht, in dieser Antwort auf eine Anfrage zu wiederholen, daß nur die Wahrheit der bereits alten und wieder ins Gedächtnis gerufenen Unterscheidung einen Ausweg aus dem Engpaß erlauben wird. Natürlich nur unter der Bedingung, daß man zum Wort Gottes, wie es in der Schrift steht, zurückkehrt, statt auf der Vermittlung ganz und gar menschlicher Aussagen zu beharren, die Jesus als die ständige Boshaftigkeit der Schriftgelehrten, die das Wort Gottes durch menschliche Traditionen ersetzen, anprangerte.

Zunächst empfiehlt sich eine kritische Untersuchung und die Reform eines ganzen Vokabu-

lars am Maßstab des Vokabulars des Neuen Testaments. «Hierarchie»? Als Befehlsgewalt oder als Dienst? (vgl Lk 22,24–27). «Lehramt», sogar «unfehlbares Lehramt»? Wäre eine zweckfreie Bestimmung der Wahrheit, ausgehend von einer eigenständigen und von der Schrift losgelösten Tradition, möglich? Das Konzil hat diese Dualität verneint und die Theorie der zwei Quellen verworfen. Es hat deutlich hervorgehoben, daß die Schrift *in der und für die Tradition* entstanden ist und sich als ihre Quelle und ihr Kriterium erhielt, als einziges Mittel, das der Tradition zur Verfügung steht, um sich ständig zu erneuern in Erklärungen, deren oberste Pflicht darin besteht, auszusagen, daß sie tatsächlich von der biblischen Offenbarung abhängen. Außerdem hat Jesus seine Jünger darum gebeten, sich nicht Meister oder Vater oder Arzt nennen zu lassen, da Christus selbst, untrennbar mit dem Vater und dem Geist verbunden, dies alles für sie bedeutete (Mt 23,8–10). Der so oft zitierte Text Lk 10,16, der für eine blinde Zustimmung (ich nenne sie so wegen ihrer Weigerung, in der biblischen Offenbarung die Begründung für das Gesagte zu sehen) in Anspruch genommen wird, muß im Rahmen der Katechese desselben Lukas von der apostolischen Unterweisung, die die Schrift interpretiert, verstanden werden (vgl. Lk 24,27, 32,44–47 und auch Joh 5,39; 20,9 usw.). Und was die unwidersprochene Unfehlbarkeit der Kirche und Petri und seiner Nachfolger als ihres Zentrums betrifft, so ist klar, daß sie tatsächlich in dem Maße diejenige der ganzen Kirche begründet, in dem ihr Glaube sich auf die Festheit des Felsens stützt, die dem Apostel zugesagt war, wenn er sich in allem, was er in bezug auf das Zeugnis seines Glaubens aussagte, zum einzigen Felsen bekennen würde, (Lk 22,32) auf dem die Kirche gebaut sein kann, und der Jesus selbst ist, der vom lebendigen Gott gesandte Sohn als Mittelpunkt der Schrift (Mt 16,16–19; 1 Kor 3,11).

Die Tiefe und die besondere Natur der apostolischen Ämter müssen, über das Vokabular der geläufigen Theologie der Berufung zu diesen Ämtern hinaus, unbedingt wieder von der von Gott verbürgten Ekklesiologie des Neuen Testaments her betrachtet werden. Angesichts der Tatsache, daß die christlichen Gemeinschaften in der Welt immer mehr zu Minderheiten werden, hat das, woran ich 1959 zum Wesen der Berufung zu kirchlichen Ämtern (diakonischen, priesterlichen und bischöflichen) erinnerte, heute eine noch größere Dringlichkeit als damals, sowohl auf der Ebene dieser ekklesiologischen Lehren des Neuen Testaments als auf der Ebene der notwendigsten Bedürfnisse dieser Gemeinschaften, zumindest, wenn man will, daß sie der Kirche Christi treu bleiben. Ganz gleich, ob es sich um Kriterien handelt, die die Auswahl von Amtsträgern bestimmen, oder um die entsprechende Rolle der Gemeinden und der für diese Wahlen verantwortlichen Hirten, um die theologische, pastorale oder liturgische Ausbildung der Berufenen, um die Bedingungen oder den Stil ihres Lebens in einer Welt, die nicht mehr eine Welt der Christenheit ist, usw.: die Berufung zum Priesteramt darf weniger denn je mit der Berufung aller Jünger Jesu zur Erstrebung der Vollkommenheit durch die freiwillige und persönliche Praktizierung der evangelischen Räte verwechselt werden. Ich sagte freiwillige Praktizierung, denn es ist widersprüchlich, von einem institutionalisierten, verpflichtenden Ratschlag des Evangeliums zu sprechen. Niemand hat das Recht, das, was der Herr ausdrücklich der freien überlegten Entscheidung eines jeden anheimgestellt hat, in Pflicht zu verwandeln. Gewiß, wenn die verantwortlichen Hirten, eine gleiche Qualifikation zum Priestertum vorausgesetzt, zu wählen haben zwischen einem Mann, der sich freiwillig, d. h. ohne jeglichen institutionellen oder andersgearteten Druck dazu entschlossen hat, nach dem Rat zur Enthaltsamkeit bis hin zum Verzicht auf die Gründung einer eigenen Familie zu leben, und andererseits einem Mann, der bereits in den Verpflichtungen des heiligen Standes der Ehe steht, so wird die größere Handlungsfreiheit des Ersteren diesem den Vorzug geben. Ich sagte: bei gleicher Qualifikation zum Amt. Für den Dienst in den Gemeinden eignet sich ein Priester, der gleichzeitig Beweglichkeit und Festigkeit im Glauben, ein gutes seelsorgerliches Urteilsvermögen, große Hingabe und einen guten Ruf, selbst unter den Nichtgläubigen, genießt, während er die Treue zu seiner Frau und die gute Erziehung seiner Kinder unter Beweis gestellt hat, besser, als ein Junggeselle ohne Urteilsvermögen, der aus unbewußtem Egoismus oder aus irgend einem anderen Grunde ledig blieb. Die pastoralen Kapitel in den Paulusbriefen (deren direkte oder indirekte Herkunft von Paulus zu diskutieren hier nicht der Ort ist) sind voll mit sehr aktuellen Gedanken zur Frage der Kriterien der Berufung zu den Ämtern durch die Gemeinden und ihre verantwortlichen Hirten.

Je mehr die Kirche, die von der gegenwärtigen Welt erwartet wird, sich also entsprechend Apostelgeschichte 2,42 auf die Basisgemeinden nach menschlichem Maß und mit starken zwischenmenschlichen Beziehungen stützt, von denen man gesagt hat, daß sie die lebendigen Zellen einer Sauerteig-Kirche und nicht mehr einer «Kirche der Christenheit» seien, um so mehr wird die Teilnahme der Getauften (und bereits der Katechumenen, während sie sich auf die Taufe vorbereiten) an der liturgischen Feier der Eucharistie ihre individualistische Natur verlieren. Dies gilt für alle Sakramente. Im Lichte des Wortes der Apostel, in der *Koinonia* der Liebe, in welcher die Hirten den Vorsitz führen werden (Ignatius von Antiochien), in der Intensität von ebenso schönen wie verinnerlichenden Liturgien, werden und sollen die Sakramentsfeiern wie seit eh und je der Ausdruck einer Kirche als Zeichen des neuen und ewigen Bundes sein.

Die ganze liturgische Erneuerung, die durch das Konzil eingeleitet wurde, muß in diesem Zentrum jeden Gemeindelebens die Quelle der notwendigen und gültigen Anpassungen der Sakramentenpraxis, von der Taufe bis zur Eucharistie, finden. Wir werden hier nur kurz etwas zu dem Sakrament sagen, das nach unserer Meinung am dringendsten neu überdacht werden muß, damit die Souveränität des Wortes Gottes besser respektiert wird.

Nach einem schüchternen Schritt in Richtung einer Wiederintegrierung des Sakraments der Buße mit dem Mittel der öffentlichen Bußfeiern durch den *Ordo poenitentiae* vom 2. Dezember 1973 mußte festgestellt werden, daß sich die so geöffneten Türen in weiten Gebieten durch ein Zurückgehen auf vorkonziliare theologische Kategorien allmählich wieder schlossen. Es stellt für jeden Theologen, der die Tiefe der Lehre von dem durch Christus, den Erlöser, vollbrachten Heil, einer für das ganze Neue Testament ganz und gar grundlegenden Lehre, für die ein Paulus soviel gekämpft und gelitten hat, ermessen kann, einen bestürzenden Rückschritt dar. Ich will mich hier darauf beschränken, meine Ansichten in wenigen Punkten darzulegen (es sei mir erlaubt, zu bemerken, daß sie nicht improvisiert sind):

Es ist dringend notwendig, zu folgenden Erkenntnissen zurückzukehren: *erstens* zu der neutestamentlichen göttlichen Offenbarung der durch den Heiland Jesus vollbrachten Erlösung, die jedem Getauften in vollem Umfang in seiner Taufe zuteil wird und sich nachher in jeder Eucharistiefeier durch ihn wiederholt;

zweitens zu der bis ins 12. Jahrhundert unangefochtenen Tradition der auf der biblischen Offenbarung gegründeten Unterscheidung zwischen den privaten Sünden des täglichen Lebens und einer notwendigen und vielseitigen persönlichen Buße des Sünders im Angesicht seines heilbringenden Gottes einerseits und den öffentlichen Sünden, welche auch die für die Gemeindedisziplin Verantwortlichen angehen, weil diese Disziplin die für jeden – bis hin zur nichtchristlichen Welt – öffentlich erkennbare Authentizität dieser Gemeinde sichern soll;

drittens zur Handhabe einer tatsächlich institutionalisierten Buße (die also je nach Zeit und Ort verschieden ist), die die immer öffentliche Exkommunikation (von veränderlicher Schwere, je nach der Schwere des öffentlichen Vergehens), die öffentliche Buße durch den Büßenden (auch sie von unterschiedlicher Schwere) und schließlich die ebenfalls öffentliche sakramentale Versöhnung beinhaltet.

Die heutige Rückkehr zu der individualistischen Praxis, deren geistliche Tyrannei schlimmer ist als die Vorschriften des mosaischen Gesetzes (es sei, sie verfalle in die ehedem nur zu gut bekannte Routine), geht anachronistischerweise auf das IV. Laterankonzil (1215) zurück und bedeutet nur Flickwerk ohne Zukunft für ein Sakrament, das für jeden Beobachter erkennbar in eine schnelle und immer totalere Nichtbeachtung fällt. Gewiß profitieren davon weder die Gemeinden noch ihre Mitglieder.

Für diesen Punkt wie für alle anderen – in der Aufzählung wurden nur diejenigen erwähnt, die am dringendsten schienen – gilt, daß allein eine rigorose Rückkehr zur biblischen Offenbarung, also zur Souveränität des Wortes Gottes, die in ihr enthalten ist, die Authentizität des inneren Lebens der Kirche als wichtigste Voraussetzung für die Wirksamkeit ihres Zeugnisses in der Welt, in der sie vorerst und für längere Zeit eine Minderheit sein wird, sichern kann.

Ich hätte hier gern einige Belege gegeben für die ständige Sorge der Kirchenväter, nichts auszusagen, was sie im Rahmen ihres seelsorgerlichen Amtes ihren christlichen Mitbrüdern gegenüber nicht auf die einzige und unverrückbare Souveränität der Schrift hätten begründen können. Es sei nur ein Fall erwähnt, in dem Augustinus sozusagen dabei ertappt wurde, in dieser Hinsicht viel Skrupel gehabt zu haben. Als der

Bischof vor der Aufgabe stand, das Ende von Vers 13 des 86. Psalms (in der Fassung der Vulgata): «Du hast meine Seele aus der Tiefe des Todes gerettet» zu kommentieren, da bat er seine Zuhörer das Zögern, das er ihnen eingestand, richtig zu verstehen: «Erhitzt euch nicht, Brüder, wenn ich selbst mir dessen, was ich euch sagen will, nicht sicher bin. *Denn ich bin ein Mensch, und was mich betrifft, so wage ich nur das zu sagen, was in der Schrift steht, jedoch nichts aus mir selbst* (nihil ex me!)» Der Sinn dieser letzten Worte bleibt der gleiche, ob es sich um die Bestätigung einer Tatsache oder um den Wunsch nach einer unerschütterlichen Entscheidung handelt: Da er nur ein Mensch ist, maßt sich der Bischof von Hippo nicht an, irgend etwas mit Bestimmtheit behaupten zu können, was in seinem geistigen Gehalt nicht Ausdruck des in der Schrift enthaltenen Wortes Gottes ist. Dabei wußte Augustinus nicht, daß *nefesch* in der biblischen Sprache der Lebendige heißt und nicht eine vom *Körper* getrennte Seele, und daß *scheol* die unterirdische Verlängerung des Grabes und des Todes bedeutet und nicht die Hölle in dem Sinne, wie er sie verstand und wie man sie uns immer noch verstehen lassen will. Also zweifelte er über die mögliche Bedeutung dieses «tiefste Hölle». Deshalb schlägt er so gut wie möglich zwei Interpretationsversuche vor, die hier nicht betrachtet werden können, und kehrt zu seinem Ausgangspunkt zurück: «Abschließend bitte ich euch, meine Brüder, mich als *einen zu betrachten, der das Wort Gottes erforscht (scrutatorem), nicht als einen, der die Kühnheit besitzt, Behauptungen aufzustellen* (da ich mir über den Sinn dieses Textes *nicht sicher bin*). (Enarr. in Ps. LXXXV, 13, §, 17; CCL XXXIX, 1966; p. 1189–1191).

Für die Gläubigen, deren Gottesglaube (in bezug auf Gehalt und Verbindlichkeit) letztlich keinen anderen Gegenstand hat als das Wort Gottes, und mehr noch für die Mitglieder der apostolischen Institution, die die schwere Verantwortung der Verwaltung dieses Wortes tragen, gebietet die Achtung seiner Souveränität im positiven Sinne, die Schrift zu bitten, «ihnen in allen Dingen den Weg der Wahrheit zu zeigen» (Hippolyt; Daniel, Sources chrétiennes 14 (1943), I, XXXI, 4; S. 125), auch in den Antworten auf die Fragen, die jede neue Generation und jede neue Kultur allein an sie stellen können und sollen. Es heißt im negativen Sinn aber auch, nicht die Kühnheit (Augustinus) zu besitzen, nur menschliche und entsprechend enttäuschende Antworten zu geben, die durch ihre eigenmächtigen Eingriffe in die einzig befreiende Souveränität des Wortes Gottes, mögen sie auch unbewußt geschehen, verderblich sind.

Aus dem Französ. übers. v. Edith- Ruser-Lindemann M.A.

HENRI-MARIE FÉRET

1904 in Vannes, Frankreich, geboren. 1922 Ordensgelübde im Dominikanerorden. 1928 Priesterweihe. Philosophische und theologische Studien an der damals noch in Belgien befindlichen Ordenshochschule von Le Saulchoir. Weitere Studien an der Ecole des Hautes-Etudes und am Institut d'Etudes Hispaniques in Paris. 1930 Promotion zum Dr. theol. 1930–1954 Professor für Kirchengeschichte an der Hochschule von Le Saulchoir. 1943–1954 Professor für biblische Katechese an verschiedenen Einrichtungen des Institut Catholique in Paris. 1958–1964 Prior des Dominikanerkonvents von Dijon. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil theologischer Berater der französischen Bischöfe. Veröffentlichungen u.a.: L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'Histoire (1942); Peuple de Dieu et pâque eucharistique (1947); neubearbeitet in: L'eucharistie pâque de l'univers (1966); Sources bibliques de la pastorale du dimanche (1948); La mort dans la tradition biblique (1951); Connaissance biblique de Dieu (1955); Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflit des deux Apôtres (1955); Pour une Eglise des béatitudes de la pauvreté (1965); La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente (1974); Christologie médiévale de saint Thomas et christologie concrète et historique pour aujourd'hui (1975); Mort et resurrection du Christ d'après les évangiles et d'après le Linceul de Turin (1980). Anschrift: Couvent Saint-Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75 Paris XIII, Frankreich.

Marie-Dominique Chenu

Die Neubelebung der trinitarischen Grundstruktur der Kirche

«Das wirklich Neue kommt uns aus der Auferstehung Christi zu, aus dem Ostergeheimnis. Es findet seine Erklärung nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. Gott tritt gleichsam zu einer Begegnung in die Welt; er ist vor uns und ruft. Er drängt. Er sendet. Er gibt Wachstum und macht frei. Jeder andere Gott ist ein falscher Gott, ein Abgott, ein toter Gott. Und es ist höchste Zeit, daß unser modernes Bewußtsein ihn zu Grabe trage. Denn dieser vielgestaltige Gott beherrscht das ‹alte› Bewußtsein des Menschen wie eine Ursache die Wirkung; er befiehlt, er organisiert, er zwingt den Menschen zur Regression und entfremdet ihn letzten Endes. Er hat nichts Prophetisches an sich; im Gegenteil, er kommt immer hinterher wie der letzte Grund für das Unerklärliche oder wie die letzte Zuflucht für die Verantwortungsscheuen. Dieser falsche Transzendente ist so alt wie der Tod. Das schöpferisch Neue hingegen kommt mit der Welt in die Welt. Es läßt sich weder erfinden noch beweisen; es offenbart sich. Ob man es nun aufnehme oder ablehne, es tritt jedenfalls wie ein Ereignis heran. Und dieses Neue kommt in die Welt durch das Wirken des Heiligen Geistes. Ohne ihn ist Gott fern, Christus im Vergangenen, das Evangelium toter Buchstabe, die Kirche bloße Organisation, die Autorität Machthaberei, die Mission Propaganda, der Kult magische Anrufung und das christliche Tun Moral von Sklaven.»

Mit solchen Worten wandte sich der damalige Metropolit von Lattaquié (Syrien), I. Hazim, heute Patriarch des Orients, 1968 in Uppsala an die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, als er über das Thema von der bleibenden Neuheit des Christentums sprach.

Es fällt nicht schwer, unter dieser provozierenden Verurteilung des in der gegenwärtigen Spiritualität immer noch wirksamen Deismus die orientalische Trinitätstheologie wiederzuerkennen, der gemäß sich die *circumincessio* des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Einheit des Geheimnisses vollendet und so die Kirche in der Geschichte gründet.

Die orientalische Theologie auf dem Konzil

Obwohl sich die orientalische Theologie weniger als andere bemerkbar machte, durchzog sie doch immer tiefgehender die langwierige Denkarbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das geschah vor allem dort, wo diese Theologie eine von der lateinischen verschiedene Auffassung vertrat. Es handelt sich da nicht um die oft erbitterten Kontroversen, in denen diese Kirchen und ihre Theologien im Lauf der Geschichte heftig aufeinanderprallten; solche theologischen Streitigkeiten blieben auf dem Konzil im Hintergrund, und der Dialog mit der Orthodoxie überstrahlte die Erinnerung an jene Kontroversen. Die Interventionen der orientalischen Prälaten nahmen durch ihre originelle Art, in das göttliche Geheimnis und dessen Darstellungen denkend einzudringen, einen wachsenden Einfluß auf das Konzil. Hier interessiert uns die Tatsache, daß der trinitarische Personalismus unmerklich und doch wirksam den Deismus zurückdrängte, dem das abendländische Denken mehr oder weniger erlegen war, und zwar bis in die Begriffssprache des Ersten Vatikanums hinein. Noch in den von der vorbereitenden Kommission für das Zweite Vatikanische Konzil erarbeiteten Texten finden sich Spuren davon; denn von einem innerlichen Verkosten und Verstehen der Herrlichkeit dessen, was trinitarische Offenbarung besagt, war in diesen Aussagen nichts zu spüren. Ja gewiß, das Dogma wurde ungeschmälert vorgetragen, doch fehlte seinen begrifflichen und spirituellen Aussagen der belebende Geist.

Ein erster Durchstoß vollzog sich in den Vorbereitungsarbeiten zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Das zeigte sich im Widerstand gegen den unter dem Titel *De deposito fidei pure custodiendo* vorbereiteten Text. Man war da zu sehr darum bemüht gewesen, das Wort Gottes in dogmatischen Formulierungen zu klarer Aussage zu bringen, ohne dabei dieses Gotteswort selbst als Ort der Begegnung mit Gott und als Gegenstand des persönlichen Glaubens aufzuwerten. Der Relator des Schemas, Bischof Guano, erklärte: «Es muß in diesem Schema die Rede sein vom Wort Gottes, aber nicht bloß in dem Sinne, die Wahrheit

auszusagen und den Verstand aufzuhellen, sondern auch so, daß das Schema den lebendigen und liebenden Gott zur Sprache bringt, Gott, der auf dem Weg über den menschlichen Geist den ganzen Menschen in seiner Schöpferkraft und Lebensmächtigkeit erfassen und durchdringen möchte.»

Schon von den ersten Sitzungen an (November 1962) erhoben sich zahlreiche kritische Stimmen, die die Zurückweisung dieses mit einer gewissen oberflächlichen Selbstsicherheit vorgetragenen Entwurfs vorausahnen ließen. Einer der deutlichsten Einsprüche kam von seiten des griechisch-melkitischen Bischofs von Akka, Hakim. Hier einige Abschnitte aus dieser Intervention:

«Die Schemata enthalten gewiß Schätze und Werte der lateinischen Theologie, und es ist uns eine Freude, den großartigen ‹intellectus fidei›, den diese Theologie für die Kirche erarbeitet hat, lobend hervorzuheben. Aber wir bedauern es, daß die Verfasser dieser Schemata in vollständiger Unkenntnis der orientalischen Katechese und Theologie, der eines Kyrill von Jerusalem, eines Maximus Confessor und eines Johannes von Damaskus, den allgemeinen Glauben für ihre besondere Theologie beschlagnahmt und das, was eine zwar gültige, aber doch nur ortsgebundene, partielle Aussage der göttlichen Offenbarung darstellt, in den Rang einer konziliaren Wahrheit erhoben haben. In der orientalischen Theologie, wo die Liturgie der effektive Ort der Glaubensvermittlung ist und die Einweisung in den Glauben sich innerhalb des sakramentalen Geheimnisses und nicht in einer abstrakten, jeder Symbolik baren Unterweisung vollzieht, wird das Geheimnis Christi unmittelbar als eine *oikonomia* dargeboten, die sich in der Geschichte abspielt, im ‹Alten Bund› vorbereitet, in Christus erfüllt und in der Zeit der Kirche verwirklicht. Die theoretischen Erklärungen, so rechtmäßig und notwendig sie auch sein mögen, lösen sich nie aus dem Strom der Schrift und der Väterzeugnisse. Gottes Anwesenheit in der Welt bekundet sich in eben diesem konkreten Charakter seines Wortes. Die Kirche, der Leib Christi, ist in genauem Sinn der authentische Ort und das lebendige Lehramt seiner Vermittlung.»

Und in einer zusätzlichen, im Plenum nicht verlesenen Bemerkung erklärt Bischof Hakim: «Die Gläubigen des Westens neigen immer zum Modalismus (und heute leider auch zum ‹Deismus› – man vergleiche die Katechismen und Lehrbücher): ein *abstrakter* Gott, den Untersuchungen des Verstandes ausgeliefert; nicht der lebendige Gott, dessen unzugängliches Geheimnis des Vaters (*theologia*) durch den Sohn und im Sohne geoffenbart wurde und daran der Mensch in der Geschichte (*oikonomia*) kraft der Anwesenheit des Heiligen Geistes teilhat. Die Lateiner vernachlässigen in der Tat die Wirklichkeit dieser konkreten Gegenwart in der Zeit und betreiben eine abstrakte Lehre, wie es dieses vorgeschlagene Schema beweist.» Es wurde bekanntlich zurückgewiesen.

Als der Text der Konstitution über die göttliche Offenbarung 1964 einer letzten Durchsicht unterzogen wurde, ergriffen mehrere orientalische Konzilsväter erneut das Wort. Wir wollen daraus die hervorragende Intervention von Bischof Neophytos Edelby über die Schriftauslegung zitieren; sie war um so bemerkenswerter, als sie der spirituellen und theologischen Gemeinschaft von Orthodoxen und Katholiken Ausdruck gab, denn sie war von Archimandrit Andreas Scrima, dem persönlichen Vertreter des Patriarchen Athenagoras, vorbereitet und vorgeschlagen worden. «Das Ziel der christlichen Exegese ist die Auslegung der Schrift im Licht des auferstandenen Christus, wie der Herr selbst seine Apostel angewiesen hat (Lk 24). Die Schrift ist eine liturgische und prophetische Wirklichkeit, Verkündigung, dann erst Buch, Zeugnis des Heiligen Geistes vom Ereignis des Christus, dessen bevorzugte Darstellung in der eucharistischen Liturgie geschieht. Durch dieses Zeugnis des Heiligen Geistes offenbart die gesamte Heilsökonomie des Wortes den Vater. Die nachtridentinische Kontroverse sah in der Schrift vor allem eine geschriebene Norm; die orientalischen Kirchen sehen in ihr die Konsekration der Heilsgeschichte unter der Gestalt des menschlichen Wortes, aber untrennbar von der eucharistischen Konsekration, in der alle Geschichte im Leib Christi zusammengefaßt ist. Zu dieser Konsekration gehört notwendig eine Epiklese der Heilsgeschichte, die Tradition; sie ist die Theophanie des Heiligen Geistes, ohne welche die Geschichte unverständlich bleibt und die Heilige Schrift toter Buchstabe» (94. Vollversammlung).

Im Verlauf derselben Sitzungen hatte Kardinal Meyer, einer von den Bischöfen der westlichen Kirche, betont: «Es gefällt uns, daß wir hier endlich eine lebendige, dynamische und umfassende Auffassung der Tradition vor uns haben, die nicht mehr in Lehrformeln eingeschnürt wird

und die sich auf Liturgie und *Praxis* der Kirche ausbreitet. Wir sind mit der Erklärung einverstanden, daß sich die Tradition nicht mehr nur von den tatsächlichen Definitionen des Lehramtes her entfaltet, sondern auch aus der Betrachtung der Gläubigen und der tiefinneren Erfahrung der geistlichen Wirklichkeiten. Schließlich begrüßen wir noch die Aussage, der gemäß die Tradition wächst und sich entwickelt, indes die Kirche nach dem Vorbild der Jungfrau Maria in ihrem Herzen bewahrt, was sie empfangen hat.»

Das Erwachen des Geistes

Die Ausarbeitung dieser erhabenen Lehre wäre, besonders auf dem Boden der dogmatischen Konstitution *De divina Revelatione* («Dei Verbum»), ein sehr fruchtbares Unternehmen in der gegenwärtigen theologischen Tätigkeit. Im Sinne des vorliegenden Heftes jedoch gilt unsere Aufmerksamkeit eher der Frage, wie sich das konkrete Leben, die Erfahrung, die *Praxis* der Kirche von dieser bei den Lateinern allzu lange im Hintergrund gehaltenen trinitarischen Glaubenssicht genährt haben.

Sagen wir gleich, daß unsere manchmal bescheidene und zu kurz geratene Untersuchung Führung und Maß aus der großen Lehre der Schule nimmt, die sich so umreißen läßt: Durch die geschichtliche Verwirklichung der beiden *Sendungen*, der des Sohnes und der des Geistes, haben wir Zutritt zur Einsicht in das göttliche Leben in seinen zwei innertrinitarischen *Hervorgängen*. Das abgründige Geheimnis der Fruchtbarkeit und der Liebe in Gott ist uns durch die beiden «Ereignisse» der Menschwerdung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes offenbar geworden. So ist die Kirche der Leib Christi und die Gemeinschaft des Geistes. Nicht ohne Grund haben die Historiker schon vor dem Konzil darauf aufmerksam gemacht, daß diese Lehre von den Sendungen und den Hervorgängen kaum im gewöhnlichen Lehrbetrieb der Kirche zur Erscheinung komme, was unserer Meinung nach der Unkenntnis der orientalischen Vätertheologie bei den Lateinern zur Last gelegt werden muß.

Was wir also im Heute der Kirche beobachten können, das ist die deutlichere Erkenntnis der Wirksamkeit des Geistes, das neuerwachte Bewußtsein des trinitarischen Fundamentes der Kirche als der treibenden Kraft einer geistlichen Erneuerung. Tatsächlich besteht Übereinstimmung im Befund, daß bei den Christen auf dem Niveau des Volkes Gottes in seinem konkreten Leben und nicht nur auf dem Gipfel der Heiligkeit der Glaube an den Geist erwacht. Wir haben zwar nicht die Zeit, alle Gesichtspunkte und Orte zu analysieren, an denen heute die anonyme oder bewußte Anwesenheit des Heiligen Geistes nachgewiesen werden kann; wir wollen sie aber doch kurz anführen.

1. Die liturgische Feier

Vielleicht ist gerade hier das einfache christliche Volk für die Erneuerung der Kirche am empfänglichsten. Und zwar sowohl in der Eucharistiefeier der Pfarrgemeinden als auch in den spontanen Gebetsgruppen, die sich rasch und vielgestaltig vermehren.

Grundlage ist die Strukturreform der Liturgie. Man hatte die Liturgie aus ihrer jahrhundertealten Routine herausgehoben; sie wurde dadurch einer aktiven Einsicht in die biblischen Lesungen, in die sakramentalen Symbole und in die Dimensionen des Mysteriums geöffnet. Aber über diese Reformtätigkeit hinaus entsteht ein spirituelles Erwachen in Gemeinschaft, das, ohne dabei die Riten selbst geringzuschätzen, diskret zur Einführung spontaner Äußerungen in Wort und Geste treibt. Es ist gewiß nicht Willkür, diesen spirituellen Charme, der den Geist des einzelnen persönlich zum Glühen bringt, dem Heiligen Geist, dem gleichsam *instinktiven* Erfühlen des Geistes zuzuschreiben. Von daher das Festliche, das man lebhaft herbeiwünscht und zuweilen nicht ohne Abkehr von den Riten in einer zurückhaltenden Freude, der die Konformisten mit griesgrämiger Überraschtheit gegenüberstehen, auch verwirklicht. Die neuen Kirchen der Dritten Welt, in denen der Animismus eine sehr kraftvolle elementare Empfindsamkeit schafft, sind natürlich von sehr viel kräftigerem Leben erfüllt als die westlichen Kirchen in der Kälte ihrer römischen Objektivität.

Diese spirituelle Belebung begünstigt das Aufkommen neuer Gebete, rhythmischer Anrufungen, passender Lieder, in neue Situationen hineingeschaffener Texte. Die Anweisung der Liturgiekommission vom 25. Januar 1969 («Eine in vollem Sinn erneuerte Liturgie kann sich nicht damit zufriedengeben, Texte von einer Sprache in eine andere zu übersetzen; Neuschöpfungen

sind notwendig») ermutigt offensichtlich zu solchem Tun.

Die grundlegenden Sakramente finden ihre im Abendland lange Zeit vernachlässigte und daher verkümmerte Strukturweite wieder, und zwar durch die fortan dem Heiligen Geist vor allem in der Eucharistie zugewiesene Bedeutung. Gerade in der Eucharistie hat eine doktrinale und spirituelle Beachtung der Grundlagen zur Erneuerung der Epiklese geführt. Daher bevorzugen zahlreiche Zelebranten die drei neuen Kanongebete, denn das erste besaß keine ausdrückliche Epiklese. Doch müssen wir feststellen, daß die Firmung, zum tiefen Bedauern der Pfarrer und Katecheten, noch nicht ihren vollen Sinn erschlossen hat, weder in der Lehre noch im Vollzug ihrer Feier selbst.

2. Das Zeugnis

Auf einem ganz anderen Gebiet, nämlich dem der Glaubensvermittlung, vollzieht sich analog eine sehr merkbare Akzentverschiebung: nicht mehr die Belehrung mit all ihrer Begriffsarbeit und ihren Abstraktionen steht an erster Stelle; vielmehr erlangt das Zeugnis mit seiner Eigentümlichkeit als einer subjektiven und mitreißenden Erfahrung neuen Wert. Der Begriff des Zeugnisgebens ist gewiß reine evangelische Tradition; doch wurde das Wort Zeugnis aus Reaktion gegen die lutherische Theologie des Glaubens und später gegen den modernistischen Begriff der Zustimmung (assentiment) mehr oder weniger verdächtigt, der Erfahrung zum Schaden der dogmatischen Objektivität und der Autorität des Lehramtes einen zu großen Platz einzuräumen. Die Krise ist überwunden, und die beiden verdächtigten Lehren fügen sich wirksam und wie natürlich in die Konzilstexte ein. Die Anleitungen für die Katechese sowohl der Erwachsenen als auch der Kinder, ebenso der Ansporn zum Dialog mit den Ungläubigen setzen das Zeugnis ganz allgemein an die vorderste Stelle, noch vor die eigentliche Unterweisung selbst. In einer kraftvollen Erklärung, in der jedes Wort von Gewicht ist, schrieb Paul VI. in seinem Brief an Kardinal Roy (1971): «Mehr als je kann heute das Wort Gottes nur dann verkündet und vernommen werden, wenn es das Zeugnis der Macht des Heiligen Geistes bei sich hat, wenn dieser also im Tun der Christen zum Wohl ihrer Brüder wirkt, dort, wo es um ihr Dasein und ihre Zukunft geht.» Und nach der Synode von 1974 macht die apostolische Ermahnung desselben Papstes in Zusammenfassung der Erfahrungen der Bischöfe das Zeugnis noch über seinen erzieherischen Wert hinaus zum Lebensnerv der Glaubensvermittlung. Die Bischöfe des Großraums Paris erklärten anläßlich ihres Besuchs in Rom (September 1977): «Die ganze Kirche muß Zeugnis geben, Zeugnis sein. Nicht wie eine Kirche, die von außen die Wahrheit an die Menschen heranträgt. Sondern als Kirche, die die Bedeutung und tiefgehende Tragweite alles wirklich Gelebten und Erlebten brüderlich teilt, klug unterscheidet und in seinem Sinn offenbar macht.»

3. Die offenbarende Tradition

«Die Evangelisierung darf nicht als eine Wahrheitsvermittlung verstanden werden, sondern als Verleiblichung des Evangeliums in der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit» (Begegnung der Kirche Italiens auf nationaler Ebene, Rom, 30. Oktober 1976). In allen Kirchen und unter den unterschiedlichsten Formen illustriert die intensive Arbeit der Pastoral diesen Grundsatz, der fortan das Leben der Kirche bestimmt, ohne freilich dem Lehramt Abbruch zu tun. Es handelt sich nicht nur um mehr oder weniger angepaßte Rezepte für eine wirksamere Pädagogik in der Katechese und in der Predigt; es geht darum, der «Pastoral» in der Glaubensgemeinde der Kirche selbst und in der Aktualisierung der offenbarenden Tradition ihre Rolle als treibende Kraft zurückzugeben. Auf diese Weise werden Lehre und Pastoral in positive Beziehung zueinander gebracht.

Tatsächlich ist die Pastoral auf diesem Niveau die sich in der Geschichte entwickelnde Überlieferung. Der Gehalt der Geschichte fügt sich in die christliche Wirklichkeit ein; die Geschichte ist ja kein bloßes Dekor auf dem Hintergrund der Bühne, ohne Einfluß auf die Darsteller selbst. Sehr wohl ist die Überlieferung Gedächtnis, und zwar treues Gedächtnis; sie ist aber auch Gegenwart, Ort, an dem sich die Synthese von Übermittlung und aktueller Erfahrung vollzieht. Und genau hier ist der Heilige Geist am Werk. Glaubensniederlage ja, aber so, wie der heilige Irenäus sagt: «eine stets neue Verwahrung des Glaubens, die das Gefäß der Sprache, darin er sich ausdrückt, immer wieder verjüngt.» Es ist, als bedürfe Christi Absicht alles dessen, was sich im Lauf der Jahrhunderte als wahrhaft menschlich

erweist, um das volle Licht zu offenbaren, das sich seit der Auferstehung auszubreiten beginnt. Die immer wirksamere Verwandlung der menschlichen Wirklichkeit wird so in gewissem Sinn zu einer *Bedingung* für die Verwirklichung Christi, und der Geist ist es, der auf dem Weg über das komplexe Zusammenspiel der menschlichen Beziehungen daran erinnert. Auf diese Weise ist die Zeit der Welt auch die Zeit des Heiligen Geistes.

Das ist Heilsökonomie, beständige Aussage der Sendung des Sohnes und der des Geistes als irdischer Ausdruck der innertrinitarischen Hervorgänge. Der Gedanke, daß die gemeinsame Glaubensintuition der Christen einschlußweise eine Erkenntnis Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erschließt, dieser Gedanke ist uns durchaus willkommen. Es ist dies ohne Zweifel der große Gewinn, den wir der Einführung der Geschichtlichkeit in den Aufbau der Kirche verdanken.

4. Die Geistesgaben

Im gleichen Zug gewinnt heute ein anderes wesentliches Teilstück des Glaubens nach einer gewissen Verkümmerung seine Sendung und seinen Sinn zurück: die Gemeinschaft der Gläubigen wächst nicht nur durch die individuelle Heiligungsgnade, sondern auch durch die «Charismen», «besondere Gnaden. Durch diese macht er [der Heilige Geist] sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen» (Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» Nr. 12).

Wie Kardinal Suenens auf dem Konzil in der Diskussionsphase des zitierten Textes bemerkte, hat sich die Kirche allezeit solcher Gemeinschaftsgnaden erfreut. Sie sind freilich von anderem Schlag als die individuellen Gnaden. Doch aus Gründen der Struktur und aus einer individualistischen Gesinnung heraus hielt man diese «Charismen» für mehr oder weniger außerordentliche Gaben, wenig ersehnenswert für gewöhnliche Christen. In dem Maße jedoch, wie das Gemeinschaftsbewußtsein des «Gottesvolkes» eine durchgreifende Belebung erfuhr, zeigte sich die Notwendigkeit dieser Geistesgaben, notwendig nicht allein dann, wenn sie von «besonderer Leuchtkraft» sind, sondern auch «schlichter und allgemeiner verbreitet» (ebd.). Hier liegen die Wurzeln für den heute allgemein anerkannten Sinn für Mitverantwortung aller im Aufbau der Kirche. Das ist nicht die geringste unter den Erweckungserscheinungen des Heiligen Geistes.

Das Typische an diesen Charismen ist, daß sie an sich nicht «institutionalisiert», ja nicht einmal von der Institution eingegeben sind. Sie entstammen, wenn man so sagen kann, der Konjunktur eines dem Gotteswort günstigen Geschehens und dessen Erfordernissen. So sind diese Gnadengaben in doppelter Hinsicht geschenkt, wie es der Christ auch erfährt, den ihre Spontaneität überrascht, sobald sie ihn fern allen Formeln und überkommener Ordnung erfassen. Der «Prophet» – diese deutlichste der Geistesgaben – ruft die Botschaft in die Situation hinein, obwohl oder gerade weil er außerhalb der etablierten Ordnung steht; er trägt seinem Volk eine jubelnde Gewißheit zu, nicht in der allgemeinen Lehre, sondern in der konkret durchzuführenden Tat, darin die Institution nicht aufhellend wirkte. Was in gewissen Schulen der Spiritualität die Unterscheidung der Geister im individuellen Leben war, das erfüllt das Charisma in den Dunkelheiten und Erschütterungen der gesellschaftlichen Ereignisse. So erbaut der Geist den Leib Christi im Zuge der sich stets erneuernden Geschichte. «Das In-der-Welt-Sein verpflichtet die Kirche zu mehr als einer bloßen Sakramentalisierung der bestehenden Ordnung. Die Kirche wird durch dieses ihr Dasein in der Welt zu einer prophetischen Kraft zugunsten eines Wandels und einer Veränderung, die den Frieden und die Gerechtigkeit unter die Menschen bringen» (Bischof Reus-Jroylan von Porto-Rico, Pastoralschreiben vom 19. November 1970).

Die Heilige Schrift wird zum Wort

«Sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit» (Constitutio dogmatica de divina revelatione, 8). Wir geben an Stelle einer Übersetzung dieses Konzilstextes einen anderen Text wieder, der sich in einem Bericht des Sekretariats für die Einheit findet und den obigen Text offenbar vorbereitet hat: «Das Wort Gottes ist nicht nur eine Quelle definierbarer Wahrheiten (...). Das

Wort Gottes ist auch in seiner in der Kirche und durch sie auf verschiedene Weise verwirklichten und aktualisierten Gegenwart ein von Gott in seiner Heilsökonomie gewirktes Mittel, um uns das Heil zukommen zu lassen. Durch sein Wort ist uns Christus gegenwärtig und erteilt uns Gnade.» *Oikonomia* ist genau der Begriff, durch den die einzige und zugleich verschiedene Rolle des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Aktualisierung des Gotteswortes ausgesagt ist.

Gott spricht heute. Die Einsicht in das Wort findet sich in der Welt, da, wo es in der Gemeinschaft Tat wird. Das Leben der Kirche *geht in* den Text *ein* und erfüllt ihn mit der Kraft des Geistes. Nicht um Aussagen des Evangeliums auf heutige Probleme anzuwenden, sondern um das Wort Gottes in der gegenwärtigen Geschichte zu lesen. Der heilige Franz von Assisi und der heilige Dominikus haben im 13. Jahrhundert in ihrer prophetischen Interpretation des Evangeliums die einzige Botschaft der frohen Kunde an die Armen neu aktualisiert, und dies in einer bestimmten geschichtlichen Situation und in einer Art Symbiose mit der Geschichte ihrer Zeit. Jetzt, im ausgehenden 20. Jahrhundert, «muß das Wort vom schlechten Reichen in Begriffe der Wirtschaft und der Politik, der Menschenrechte, der Beziehungen zwischen der Ersten, Zweiten und Dritten Welt übertragen werden» (Johannes Paul II. vor der UNO-Vollversammlung am 2. Oktober 1979). «Liebe deinen Nächsten» – die Barmherzigkeit des Samariters erstreckt sich heute, langfristig gesehen, über die Strukturen und Grenzen hinweg auf fünf Milliarden Nächste; die wörtliche Exegese des Textes ist nur noch der Unterbau, für eine Hermeneutik in den Dimensionen der Zeit und des Raumes. Da stehen Propheten der messianischen Zeit für die Völker Lateinamerikas auf und lesen ihnen das Evangelium von der Befreiung. Und so geht es weiter. Die Schrift wird zum Wort. Es überrascht nicht wenig, bei Origenes (*In Jesu nave*, Hom. 20,5) folgenden Ausspruch zu lesen, der geradezu als modernistisch gelten könnte: «Haec Scriptura, quae prius in *litteris* erat, modo, in Ecclesia Christi, revelante Domino, *loquela* effecta est.»

Natürlich bleibt der geschriebene Text der Bibel der notwendige und unersetzbare Träger des Wortes Gottes und sein radikales Kriterium sowohl im Verständnis als auch in der Institution. Es kam in der Kirche vor, und zwar gerade in «prophetischen» Zeiten, daß man einem Aktualismus nachgab, der einschlußweise jede Fortsetzung des Werkes Christi und des Geistes ablehnte und zu phantasievollen, jegliche geschichtliche Wirklichkeit innerlich aushöhlenden Gedankengebäuden führte. Doch bleibt es wahr, daß das wirksame Engagement in das geschichtliche Geschehen eine durch die Gegenwart des Heiligen Geistes gewirkte tiefere Glaubenseinsicht gewährt, die eher einer kontemplativen Erfahrung als einer spekulativen Theologie oder einer dogmatischen Entwicklung gleicht. Die Offenbarung erreicht ihre Fülle, ihren Sinn und ihre Aktualität in dem sie aufnehmenden Glauben. «Die Ereignisse bilden eine schon in sich selbst sinnvolle Heilsgeschichte. Sie enthüllen jedoch ihre Sinnfülle als Kundgabe des göttlichen Plans erst dann, wenn sie im Bewußtsein des Gottesvolkes zur Aktualisierung kommen. Man muß sehr wohl beachten, daß sich die Offenbarung nur dann in der Geschichte erfüllt, wenn sie sich zugleich im Glauben des Gottesvolkes vollendet. Mit anderen Worten: ohne eine Verinnerlichung der Offenbarung in einem menschlichen Bewußtsein gibt es keine Offenbarung im Sinne eines Wahrheitsgehaltes transzendentalen Ursprungs. Die Offenbarung bedeutet in einem Gottes Wirken in der Geschichte und Glaubenserfahrung des Gottesvolkes, eine Erfahrung, die sich als Interpretation dieses Wirkens ausdrückt. Demnach gehört die Glaubensantwort des Gottesvolkes zum Inhalt dessen, was Gottes Wort für uns bedeutet.» Mit diesen Worten stellt C. Geffré unter dem bezeichnenden Titel «Le déplacement actuel de l'herméneutique» seine Diagnose (in: Mélanges Castelli, Padua 1980, 44).

Tatsächlich sind wir in der sich entwickelnden Kirche an der Verbindungsstelle von Strukturreformen und spiritueller Erneuerung Zeuge einer Verschiebung der Schriftinterpretation. Lange vor dem Konzil schon erlebten wir die Bildung einer großen Zahl von Bibelgruppen; sie traten vereinzelt auf oder auch im Rahmen der Bewegung der Katholischen Aktion, in der die Auslegung eines Textes durch einen kompetenten Exegeten grundlegende Bedeutung besaß. Dieser Exeget führte und regelte mit beruflicher und kirchlicher Autorität die Überlegungen der Teilnehmer. Es war dies die reife Frucht der biblischen Studien, die nach der Modernistenkrise in der katholischen Kirche neuen Aufschwung und neues Ansehen gefunden hatten, übrigens zum besten einer aus ihrem abstrakten Formalismus

befreiten Katechese, in die der subjektive Ausdruck des Glaubens erst als nachträgliches Element eindrang. Seither aber sprossen in Italien, Frankreich und Spanien und mehr noch in den neuen Christenheiten Afrikas und Lateinamerikas zahlreiche winzige «Basisgemeinden», wie man sie nennt (80000 in Brasilien), in denen die entscheidende Wirksamkeit nicht mehr die Unterrichtung in objektiven Gegebenheiten ist, sondern in Gemeinschaft gelebte Glaubenserfahrungen. Sie vollziehen sich dort, wo die Gläubigen auf die alltäglichen Realitäten mit ihrem vielfältigen menschlichen Kontext und ihrem politischen Einschlag auftreffen, um da vom Evangelium aus das Wirken Gottes, die Gegenwart des Heiligen Geistes herauszulesen. Natürlich geht es nicht darum, Glaubensartikel zu definieren und zu verkünden, Schlußfolgerungen zu ziehen und sicher auch nicht Kasuistik zu treiben. Es handelt sich vielmehr um eine Interpretation der Strebungen, Bedürfnisse und Experimente des Menschen kraft einer Unterscheidung der «Zeichen der Zeit». Diese «Basisgemeinden», deren volksnahe Spontaneität sich scharf gegen die aristokratische Haltung der Bibelgruppen abhebt, sind privilegierte Orte einer neuen Auslegung des Gotteswortes, einer Neuschöpfung der Glaubenssprache, eben hier, wo sich inmitten der Errichtung der Welt von morgen das Reich Gottes erdnah aufbaut: konkretes Ineinander von Eingliederung der gesamten menschlichen Wirklichkeit in Christus und Tätigkeit des Heiligen Geistes, «der das Angesicht der Erde erneuert», mitten in den Ereignissen selbst. Der Realismus der Menschwerdung spielt sich ab im Realismus der Schöpfung *in actu*. Nach all dem Gesagten kann hier ein praktisches, zwar unausdrückliches, aber eindringliches Verständnis der doppelten Sendung des Sohnes und des Geistes erkenntlich werden.

Die Unkenntnis Gottes

In dieser Perspektive einer neuen Spiritualität interessiert uns die Veröffentlichung zahlreicher gelehrter oder volkstümlicher Werke über Gott, über unsere Gottesvorstellungen, über unsere Sprache, die Gott sagen will, von der banalsten bis zur hochwissenschaftlichen Terminologie: Können wir Gott nennen? Können wir ihn «demaskieren»? Es wäre unserer Meinung nach eine mißliche Interpretation, wollte man in solchen Fragestellungen nur atheistisches Denken heraushören. In den meisten Fällen ist der Gott, den man einer derart heftigen Kritik unterzieht, daß sogar sein kultureller «Tod» angesagt wird, nicht der Gott Jesu Christi, sondern der Gott des Deismus, ein Erbstück der entarteten Metaphysik der Aufklärung.

Wir meinen hier den Gott der Vernunft, der am Ende eines Kausalitätsschlusses steht, der sich in einer der unsrigen fremden Welt befindet, allmächtiger Richter der menschlichen Geschikke, Garant der bestehenden Ordnung mittels einer Vorsehung, deren Pläne in den irdischen Obrigkeiten investiert sind, ein in seiner Ewigkeit unwandelbarer und unerschütterlicher Gott, ohne jedes Engagement in die Geschichte der Menschen, die auf ihn das unerträgliche Geheimnis ihrer Hoffnungen und ihrer Verzweiflungen abwälzen. Ordinäre Darstellung des «Lieben Gottes», genährt von den summarischen «Beweisen» aus dem Denken der griechischen Philosophen über den Reinen Akt (Aristoteles) und die Höchste Idee (Platon). Platonismus für das Volk, so klagte Nietzsche an, und mit Recht; er wußte, was er sagte.

Dieser Deismus ist stärker, als man allgemein annimmt; er hat das Denken und die Frömmigkeit der beiden letzten Jahrhunderte geprägt. Man hat gesagt, die Christenheit zähle mehr Deisten als Christen. Die Religion des Absoluten im vulgären Verständnis vollendete sich in einer persönlichen und sozialen «Entfremdung». Katechese und Verkündigung waren in der «bourgeoisen» Gesellschaft des 19. Jahrhunderts davon angesteckt und teilweise verdorben worden; und im theologischen Lehrbetrieb dominierte einerseits ein Traktat *De Deo Uno* ohne jeden wirklichen Bezug zur Schrift, andererseits eine metaphysische Christologie ohne Rücksicht auf die Geschichte Gottes. Nun aber entdeckt man, wenn auch nicht ohne manche Abirrungen, den Gott Jesu Christi neu; zugleich wird mit dem Bekennen des Vaters das mystische Thema von der Unerkanntheit und Unerkennbarkeit Gottes, des bleibenden Geheimnisses, aufs neue sinnvoll, dieses Geheimnisses, das sich durch den Sohn offenbart, den Menschen unter den Menschen, Jesus Christus, der sicher nicht als Gewährsmann für die bestehende Ordnung angesehen werden kann.

So ist das «Geheimnis» in seiner Erfüllung – in der Zeit (Gott spricht heute) und im Raum (Gottes Wort ist in der Welt) – offen für den

Menschen, damit er daran teilhabe. Gott ist aus sich herausgetreten. Er hat sich zum Ärgernis der Heiden selbst entäußert, um wahrhaft Mensch zu werden, Mensch einfachhin. Die trinitarische Offenbarung ist das Werk des die Geschichte bestimmenden Heiligen Geistes. Sie ist das Fundament der Kirche, ihr grundlegendes Strukturprinzip.

«Die Gnade unseres Herrn *Jesus Christus*, die Liebe Gottes, des *Vaters*, und die Gemeinschaft des *Heiligen Geistes*, seien allezeit mit euch» – dieses Gebet der Begrüßung, das die eucharistische Versammlung einleitet, wird heute von den Christen mit bewußter Aufmerksamkeit gehört und verstanden.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MARIE-DOMINIQUE CHENU

Dominikaner. Ehemaliger Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir bei Paris und Professor an der Theologischen Fakultät von Paris. Er lehrte die Geschichte der mittelalterlichen Theologie in ihrem soziologischen Kontext und wandte dieselbe Methode an für das pastorale Verständnis der Kirche von heute. «Peritus privatus» beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Von 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); weitere Arbeiten zu zeitgenössischen Problemen: 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: Couvent Saint-Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75 Paris XIII, Frankreich.

Giuseppe Ruggieri

Die Wiederentdeckung der Kirche als evangelischer Gemeinschaft der Brüderlichkeit

Wenige Begriffe wurden so oft wie der Begriff Brüderlichkeit mit unrealistischem, utopischem Inhalt gefüllt. Wenige Begriffe wurden so wie dieser von unterschiedlichen Sekten und Gruppen mißbraucht, um sich damit gegeneinander und von der Gesellschaft abzugrenzen.

In einem Interview kurz vor seinem Tod, das dadurch wie zu einem Testament wurde, sieht Sartre andererseits in dem Traum von Brüderlichkeit, der von den lebendigsten Kräften der Französischen Revolution so sehr als Ideal betont wurde, den wichtigsten, aber auch heikelsten Aspekt dieser Revolution, der noch immer auf eine Antwort der Geschichte wartet[1]. Tatsächlich können nur wenige Worte so wie «Brüderlichkeit» das Bild einer neuen Gesellschaft und der in dieser Gesellschaft erhofften neuen Lebensqualität aufrufen, die von den jungen Generationen im Westen angestrebt werden und für die die noch unterdrückten Völker in den Militärdiktaturen und in den von der reichen Welt wirtschaftlich abhängigen Ländern kämpfen, zu leiden bereit sind und sogar sterben. Man kann sich daher der Anziehungskraft des in diesem Wort Brüderlichkeit lebendigen alten Traums der Menschheit auch dann nicht entziehen, wenn man weiß und nicht vergessen darf, wie oft dieses Wort sogar im Bereich des Christentums eine schwärmerische Utopie und ein rigoroses und intolerantes Sektierertum nach außen bezeichnete.

«Fraternitas» in der Sprache des Zweiten Vatikanums

Das lateinische Wort «fraternitas», das man in einem abstrakten Kontext eher mit «Brüderlichkeit», in einem konkreten eher mit «brüderliche Gemeinschaft» übersetzen muß, erscheint in den Texten des Zweiten Vatikanums sechsundzwanzigmal, wird aber dort in sehr unterschiedlichen Bedeutungen und Zusammenhängen gebraucht. Es erscheint zwölfmal in *Gaudium et Spes*, je viermal in *Lumen Gentium* und in *Presbyterorum Ordinis*, zweimal in *Apostolicam Actuositatem*, jedesmal nur einmal in *Ad Gentes*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Perfectae Caritatis* und *Unitatis Redintegratio*. Mit *fraternitas* bezeichnet man die Kirche, die sich als brüderliche Gemeinschaft um die Eucharistie sammelt (LG 26) oder einfach die Kirche als Gemeinschaft, als Familie Gottes (LG 28, PO 6). Oder man weist auf die *caritas fraternitatis*, auf die Bruderliebe als das Band hin, das die Christen untereinander verbindet (PO 9, AA 23; OE 30 handelt es sich um die Aufforderung, daß die Christen des Westens und die [getrennten] Christen des Ostens sich schon jetzt in brüderlicher Liebe zugetan seien). UR 7 weist auf die gegenseitige Brüderlichkeit hin, die auch zwischen den Christen verschiedener Konfession als Frucht der innigen Gemeinschaft der einzelnen Christen mit den drei Personen der göttlichen Dreifaltigkeit besteht. Die engste Bedeutung findet das Wort *fraternitas*, wenn es sich auf die Beziehung von Priestern (LG 28, zweimal in PO 8) oder von Ordensleuten eines Ordens untereinander (PF 15) bezieht. LG 41 spricht von der konkreten Familie als dem Ort, an dem die Bruderschaft der Liebe, *fraternitas caritatis*, aufgebaut wird.

Was aber auffällt, ist, daß in vierzehn von sechsundzwanzig Fällen (d. h. zwölfmal in *Gaudium et Spes*, in AA 14 und AG 8) *fraternitas* sich einfach auf das Zusammenleben von Menschen als solches bezieht und dort höchstens mittelbar oder an zweiter Stelle auf die Kirche hinweist. Sehr aufschlußreiche Texte sind in dieser Hinsicht die Stellen, an denen gesagt wird, daß die Kirche zum Zeichen jener Brüderlichkeit wird, die einen aufrichtigen Dialog zwischen den Menschen ermöglicht und gedeihen läßt (LG 92), oder daß das Evangelium sich immerfort der Menschheit als Ferment der Brüderlichkeit anbot (AG 8) oder daß der Christ in der Welt berufen ist, den wachsenden und unwiderstehlichen Sinn für Solidarität, der ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit sei, sorgsam zu fördern und in eine reine und wahre «Leidenschaft der Brüderlichkeit» zu läutern (AA 14).

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt man, wenn man die Stellen untersucht, an denen das Zweite Vatikanum das Wort *frater*, Bruder gebraucht. Das Wort kommt hundertsechsmal vor, vierundzwanzigmal in UR, zwanzigmal in LG, siebzehnmal in GS, vierzehnmal in PO, elfmal in AA, sechsmal in AG, fünfmal in PC, dreimal in OE und je einmal in DV, SC, CD, OT, NA, GE. Es erscheint niemals in seiner ursprünglichen, natürlichen Bedeutung, sondern es verweist auf die Heilsgeschichte oder – allerdings im Kontext der Heilsgeschichte – auf die Menschheit: Christus ist der erstgeborene unter den Brüdern, Christus entdeckt man in den Brüdern, die Christen sind Brüder, die Priester sind Brüder, die getrennten Brüder, die verstorbenen Brüder, die Mitglieder eines Ordens, alle Menschen als Brüder... Ein einziges Mal handelt es sich um die «Brüder», die Verwandten Jesu: LG 59, wo Apg 1,14 zitiert wird. Es ist auch bemerkenswert festzustellen, wie in verschiedenen Dokumenten eine jeweils andere Bedeutung in den Vordergrund tritt: in *Gaudium et Spes* verweist das Wort *frater* fünfmal von siebzehnmal auf die universale Brüderlichkeit zwischen den Menschen, in *Lumen Gentium* sind die christologische (fünfmal auf zwanzig) und die innerkirchliche (sechsmal) Bedeutung bestimmend, in *Unitatis Redintegratio* ist es die ökumenische Bedeutung: die getrennten Brüder (alle vierundzwanzig Mal!) und in *Presbyterorum Ordinis* die «klerikale» (acht von vierzehnmal).

Diese wenigen Hinweise erlauben es schon, ein erstes Ergebnis zu suggerieren: In den Texten des Konzils, die von der Kirche als von einer brüderlichen Gemeinschaft sprechen, besteht eine zweifache Spannung: alle Christen sind Brüder – die Priester sind Brüder; die Kirche ist eine brüderliche Gemeinschaft – die Menschheit soll eine brüderliche Gemeinschaft sein.

Zu der ersten Spannung kann man sagen, daß die Brüderlichkeit zwischen den Christen zum tiefen Wesen der Kirche gehört und daß alles andere sich darauf bezieht. Auch das Dokument, das sich an erster Stelle mit dem Klerus beschäftigt und daher auch die brüderliche Gemeinschaft, die die Priester untereinander haben sollen, betont, vergißt nicht, diese brüderliche Gemeinschaft in Beziehung zu der grundsätzliche-

ren und wesentlicheren Brüderlichkeit aller Christen untereinander zu setzen: die Priester sind «doch zusammen mit allen Christgläubigen Jünger des Herrn», denn «mit allen nämlich, die wiedergeboren sind im Quell der Taufe, sind die Priester Brüder unter Brüdern» (PO 9)[2]. Daher kann man von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums behaupten, daß sie an erster Stelle die wesentliche Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und ihre Gemeinschaft untereinander hervorhebt, daß daher erst an zweiter Stelle die Unterschiede zwischen den Gläubigen beachtet werden: das Konzil achtet mehr auf das, was die Gläubigen verbindet, als auf das, was sie trennt[3].

Wichtiger noch als diese erste Spannung zwischen grundsätzlicher Brüderlichkeit und den in der Kirche bestehenden Unterschieden ist es, festzustellen, daß, wenn im Zweiten Vatikanum die Kirche als eine brüderliche Gemeinschaft beschrieben wird, diese Brüderlichkeit nicht das *analogatum primarium* ist, d. h. daß der Begriff «Brüderlichkeit» (in seinem übertragenen Sinn) nicht zuallererst die Brüderlichkeit in der Kirche, sondern die universale Brüderlichkeit aller Menschen bezeichnet. Die Brüderlichkeit in der Kirche ist dann ein Zeichen dieser grundsätzlichen Brüderlichkeit aller Menschen (GS 92, AG 8), die dann wieder selbst – in der Sicht des Zweiten Vatikanums – auf dem Ereignis beruht, das die Quelle aller Brüderlichkeit ist: dem Kommen Christi als des Ersten und des Bruders der Menschen. In Christus finden sowohl die universale Brüderlichkeit unter den Menschen als die diese universale Brüderlichkeit zeichenhaft verwirklichende brüderliche Gemeinschaft in der Kirche ihre tiefste Wurzel.

In den Kontexten, in denen das Konzil den Begriff Brüderlichkeit verwendet, kann man daher die über das Konzil hinausgehende Tendenz wiedererkennen, ein nur auf die Kirche selbst ausgerichtetes Interesse zu überwinden. Die Kirche hat ihren Ursprung nicht in sich selbst: sie weist über sich hinaus: sie hat ihren Ursprung in Christus und sie verwirklicht nicht ihre Aufgabe in sich selbst und für sich selbst, sondern sie soll sich, innerhalb der Geschichte der Menschheit und für diese Menschheit, für das Ideal der Brüderlichkeit und der Solidarität einsetzen und dadurch die Geschichte mitgestalten.

Das Gewicht der Erinnerung

Die Verwendung einer bestimmten Begrifflichkeit in einem bestimmten Kontext besagt noch nichts über die vergangene Geschichte dieses Begriffes, sondern im Gegenteil kann man zum Beispiel die Verwendung des Begriffes «Brüderlichkeit» im Zweiten Vatikanum und den konkreten Kontext, in dem das geschieht, als einen der wichtigen Augenblicke oder gar Wendepunkte in der Geschichte der Kirche und der Menschheit betrachten, deren volle Bedeutung und Wirksamkeit sich aber erst in der weiteren Entwicklung der Geschichte voll entfaltet und dann auch erst völlig verarbeitet, verwirklicht und integriert wird. Daher ist es wichtig, daß wir den Sprachgebrauch des Konzils sowohl mit der vergangenen Geschichte des Begriffes Brüderlichkeit konfrontieren als ihn auch innerhalb der unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge, in denen der Begriff heute erscheint, situieren. Erst dann entdecken wir die eigentliche Bedeutung des Begriffes in den Texten des Konzils, und erst dann können wir eine erste Ahnung von den möglichen Weiterentwicklungen und Wirkungen in der Zukunft haben.

Wir müssen daher den Begriff «Brüderlichkeit» mit der Erinnerung der Kirche und der Gläubigen konfrontieren. Das ist dann der auch vom Konzil unternommene, allerdings sehr schwierige Versuch, aus dem vollen Reichtum des Evangeliums Christi zu schöpfen, um darin heute, wo die Verwirklichung von Brüderlichkeit so hart und fast aussichtslos zu sein scheint, Inspiration und Hilfe zu finden.

Zuerst ist es gut, sich die Auffassung von Kirche am Vorabend des Ersten Vatikanums zu vergegenwärtigen, um besser zu verstehen, worin das Zweite Vatikanum neue Wege geht. In einem Beitrag, in dem J. Ratzinger auf ausgezeichnete Weise diese Auffassung skizziert hat, beklagt er «die individualistische Fehlorientierung, unter der das Christentum leidet, weil es auf das Wort Bruder verzichtet hat, und das kirchliche Bewußtsein, das die Folge davon ist»[4].

Weil man in der Ekklesiologie nicht von der grundsätzlichen Brüderlichkeit aller Gläubigen ausgegangen ist, sondern faktisch meinte, daß an erster Stelle Mönche und Kleriker «Kirche» seien, ist das Gleichgewicht in der Kirche ernsthaft gestört: die «einfachen» Christen hätten demnach nur auf mittelbare, abgeleitete Weise am Wesen der Kirche teil. In seinem *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* notiert Ch. Du Cange beim Wort «fraternitas» acht unterschiedliche Bedeutungen. Davon sind fünf eindeutig in einem kirchlichen Kontext situiert, aber

von diesen fünf bezieht sich nur eine einzige auf die Kirche als solche. Sonst geht es vor allem um die zwischen Menschen bestehende Brüderlichkeit, die das «analogatum primarium» ist: «Sammlung von Brüdern, d. h. von Mönchen», «enge Beziehungen zwischen den Mönchen unterschiedlicher Klöster, die soviel gemeinsam haben, daß der Mönch aus einem Kloster als Bruder des anderen betrachtet werden kann», «Leistungen und Schenkungen an die Klöster seitens derjenigen, die die fraternitas dieser Klöster angenommen hatten»; «als Bruderschaft (fraternitas) bezeichnet man eine Gruppe von Laien, die an den Gebeten und den Benefizien der Klöster Anteil haben durften.»

Diese Fehlorientierung geht schon auf die Zeit der Kirchenväter zurück. Johannes Chrysostomus versucht, gegen sie anzugehen: das Neue Testament benenne mit dem Wort «Bruder» nicht den Mönch, sondern den Christen[5]. Aber Kassian grenzte die Mönche als *fratres*, Brüder, von anderen Christen, den *saeculares*, ab. Augustinus schwankt: im allgemeinen hält er am altchristlichen Brauch fest, alle Christen Brüder zu nennen, aber in einigen Werken schränkt er die Bedeutung des Wortes ein, um nur noch die Mönche als solche zu benennen[6].

Wie weit entfernte man sich dadurch allmählich vom Verständnis der Brüderlichkeit im Neuen Testament! Schon vorher hatte die Sekte von Qumram – wie es besonders im Damaskusdokument belegt ist – ein Verständnis der Brüderlichkeit, das sich nur auf die eigene Sekte beschränkt hätte, zu überwinden versucht[7]. Jesus überwindet nicht nur endgültig ein Verständnis von Brüderlichkeit, das sich nur auf die Angehörigen einer Gruppe beziehen würde, sondern verglichen mit dem, was Jesus über Gott und den Menschen sagte, ist ein solches eingeschränktes Verständnis geradezu ein Widersinn. In der Verkündigung Jesu ist der wahre Feind des Menschen nicht ein anderer Mensch, sondern das eigene egoistische Ich («die eigene Seele», vgl. Lk 14,26). Das Ich des Menschen soll sich daher dem anderen Menschen total und absolut öffnen. Vor allem aber schließt das Verständnis Jesu von Gott als Vater ein eingegrenztes Verständnis der Brüderlichkeit aus: Auch die sogenannten Feinde sind Söhne des einen Vaters, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,44–45)[8]. Die Neuheit der christlichen Brüderlichkeit wurzelt gerade in der neuen Beziehung der Menschen zu Gott: «Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? ... Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mk 3,33.35). Mit Recht hat man auf den wesentlichen Unterschied zwischen der stoischen, «natürlichen» Brüderlichkeit aller Menschen und dem christlichen Verständnis dieser Brüderlichkeit hingewiesen[9]. Die christliche Brüderlichkeit ist noch keine gegebene Wirklichkeit, sondern eine Aufgabe, die von demjenigen verwirklicht werden kann, der das rechte Verhältnis zum Vater gefunden hat. Brüderlichkeit ist keine schöne Feder, die die eine oder andere Ideologie oder Weltanschauung rein verbal an den Hut steckt, sondern Brüderlichkeit ist eine ernsthafte und schwere geschichtliche Aufgabe des Menschen.

Aus demselben radikal neuen Konzept von Gott folgt auch die brüderliche Gleichheit der Jünger Jesu in ihrer Gemeinschaft untereinander: «Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder» (Mt 23,8). Auch wenn dieser Satz aus dem Kontext der christlichen Gemeinden, für die Matthäus sein Evangelium schrieb, verstanden werden muß, ist er darüber hinaus ein bleibendes und gültiges Kriterium, um jede Versuchung der Macht innerhalb der christlichen Gemeinde zu beurteilen. In LG 32 findet man ein Echo des Konzils auf diesen Satz des Evangeliums: «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 (*aequalitas quoad dignitatem*) und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.»

Das Verständnis von Brüderlichkeit nach dem Evangelium schließt nicht die Verschiedenheit der Aufgaben und auch nicht verschiedene Grade der Brüderlichkeit aus. Jesus selbst verwendet das Wort Bruder auf verschiedene Weise, und er verkennt nicht die besondere Brüderlichkeit, die zwischen seinen Jüngern herrscht und herrschen soll. Aber auch die besonders intensive Brüderlichkeit zwischen den Jüngern erlaubt es ihnen keineswegs, sich von den anderen Menschen abzusetzen. Daher geben Stellen wie Lk 10,25–37 (das Gebot der Nächstenliebe und das Beispiel des Samariters) und Mt 25,31–46 («Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt...»[10]) ein Kriterium für die Brüderlichkeit an, das keineswegs auf die Kirche beschränkt

bleibt, wo nicht einmal ausdrücklich von der Kirche geredet wird, sondern wo es um eine Brüderlichkeit gegenüber allen Menschen geht. Auch wenn man daher die Christen an einer besonders starken gegenseitigen Bruderliebe erkennen soll, hat diese Bruderliebe überhaupt nichts mit einer Sektenmentalität zu tun.

Die evangelische Brüderlichkeit ist daher, gerade weil sie so viel fordert und so weitreichend ist, leicht gefährdet. Schon innerhalb der Gemeinde kann man leicht vergessen, daß es nur einen einzigen Vater und einen einzigen Herrn und Meister gibt, daß gegenüber dem einen Vater alle untereinander radikal Brüder sind, so daß in der Kirche eine Unter- und Überordnung entsteht, die die grundsätzliche Brüderlichkeit verletzt. Gerade vor dieser Gefahr warnte Mt 23,8–11. Aber auch gegenüber den Außenstehenden kann die Gemeinde den Auftrag der Brüderlichkeit gegenüber allen Menschen verletzen, um zu vergessen, daß der Vater Sonne und Regen Gerechten und Ungerechten schenkt. So kann es geschehen, daß die Gemeinde die Nichtchristen nur noch als die, «die nicht zu uns gehören», «die, die draußen sind», betrachtet (vgl. 1 Thess 4,12; 1 Kor 5,12–13; Kol 4,5), daß man mit dem Wort «Bruder» nur noch die anderen Gläubigen bezeichnet (vgl. 1 Petr 2,17; 5,9). Die brüderliche Gemeinschaft, die die Kirche ist und sein soll, muß aber gleichzeitig die Gefahr der schroffen Abgrenzung gegenüber den Außenstehenden, «die dann nicht Brüder sind», meiden. Wesentlicher als die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenstehenden ist übrigens die zwischen «dem äußeren Menschen», der der Vergänglichkeit preisgegeben ist, und «dem inneren Menschen» (vgl. 2 Kor 4,16). Wie Augustinus in seinem Buch *De civitate Dei* darlegt, geht es schließlich nicht darum, ob jemand der sichtbaren Gemeinschaft der Christen angehört oder nicht. Sondern es wird eine grundsätzlichere Unterscheidung zwischen den Menschen geben, die allerdings erst am Ende der Welt offenbar wird, wie das auch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–43) und das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47–50) einschärfen.

Zudem darf die christliche Gemeinde nicht vergessen: Jesus hat, «um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Laßt uns deshalb zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen» (Hebr 13,12–13). Wenn die Jünger Jesus nachfolgen wollen, müssen sie bereit sein, jede auch noch so heilig erscheinende Stadt oder Gruppe zu verlassen und «draußen zu stehen». Aber auch dann macht die christliche Gemeinde, die als die neue Gemeinschaft der Brüder aus «den Nahen» und denen, «die einst in der Ferne waren», aus Juden und Heiden entstanden ist (vgl. Eph 2,11–22), zwar die Erfahrung, daß die «Brüder» aus dem Judentum (vgl. Röm 9,3) dem Christentum weitgehend fernbleiben und die Predigt des Evangeliums ablehnen, sie hat dann aber selber keinen Grund, den Juden gegenüber die Brüderlichkeit aufzukündigen oder die alte Erwählung Israels zu verachten: «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,19). Auch hier ist es das christliche Verständnis von Gott, das den Christen verbietet, jemanden von der brüderlichen Liebe auszuschließen, um die Brüderlichkeit nur auf die Kirche, die dadurch zur Sekte würde, zu beschränken: der Gott Jesu Christi bricht alle Einschränkungen und alle Begrenzungen der brüderlichen Liebe auf, so daß sie weit wird wie die Unendlichkeit von Gottes Liebe.

Brüderlichkeit als Anbetung

Gelegentlich versucht man die Brüderlichkeit als Lebens- und Wesensform der Kirche dadurch zu diskreditieren, daß man sie als eine Gleichmacherei verunglimpft, die einer demokratischen Mode der Zeit nachgibt und die daher den Geist der modernen Welt mit dem Geist des Christentums verwechselt. Ein solcher Vorwurf erweist sich als lächerlich, wenn man bedenkt, daß die Urkirche, welche in einer gegenüber der heutigen doch sehr autoritären Welt lebte, verschiedene Formen von «Demokratie» kannte, die viel weiter gingen als die, die heute in der Kirche bestehen. Man denke zum Beispiel nur an die Wahl der Bischöfe.

Brüderlichkeit in der Kirche ist daher etwas ganz anderes als eine unkritische Anpassung an den modernen Zeitgeist. Sie beruht im Gegenteil auf der Vorstellung von Gott selbst in der Verkündigung und im eigenen Leben und Handeln Jesu. Die Wahl zwischen einer Kirche der Brüderlichkeit und einer Kirche der hierarchischen Über- und Unterordnung wäre demnach eine Wahl zwischen einem Gottesbild einerseits, das auf dem Evangelium Jesu beruht, und religiösen und sozialen Vorstellungen andererseits, die sich keineswegs auf das Evangelium berufen können, sondern ihre Plausibilität und Legitimität sonst-

woher holen. Wenige Texte sagen dies so deutlich wie Lk 22,24–30: Es soll einen grundsätzlichen Unterschied geben zwischen der Weise, auf die die Könige über ihre Völker herrschen, und dem Leben in der christlichen Gemeinde: in dieser Gemeinde ist derjenige der Größte, der dient. Dienst ist daher der Inhalt jeder Autorität in der Gemeinde der Jünger[11]. Jesus, der seinen Jüngern in seinem eigenen Leben und Handeln zeigt, wer und wie Gott ist, ist nicht wie der, der bei Tisch sitzt, um sich bedienen zu lassen, sondern er ist unter seinen Jüngern wie der, der dient. Er beschreibt sogar die eigene Wiederkunft, wenn er als der Menschensohn kommen wird, um die Welt zu richten, als ein Dienen am Tisch: «Selig die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt. Amen, ich sage euch, er wird sich gürten, sie am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen» (Lk 12,37).

Das Neue Testament beschränkt sich nicht darauf, die Wurzel der christlichen Brüderlichkeit in der Tatsache, daß Gott der Vater aller ist, zu suchen, sondern es verankert diese Brüderlichkeit im Geheimnis des dreieinigen Gottes selbst: Gott selbst ist Gemeinschaft. Der Vater hat alles dem Sohn übergeben. Diese Gabe ist das Leben und Wesen von Gott selbst. Deshalb kann nur der Geist, der der gegenseitige Austausch zwischen Vater und Sohn ist, die Gläubigen in die Wahrheit einführen und ihnen eine Ahnung von der Tiefe und der Höhe des Geheimnisses Gottes geben. Die Kirche hat sich sehr schwer getan, dieses Geheimnis des dreieinigen Gottes in seiner Radikalität zu verstehen, denn bis ins vierte Jahrhundert bestand die Tendenz, den Sohn dem Vater unterzuordnen, bis man verstand, daß die «Einheit des Prinzips» in Gott, die göttliche «mon-archia», durch die der Vater den Sohn zeugt und beide den Geist hervorbringen, so daß am Anfang der Vater steht, keineswegs eine Zweitrangigkeit des Sohnes oder des Geistes bedeutet. Im Leben der Dreifaltigkeit ist alles Fülle des Austausches und der Kommunion. In diesem Rahmen ist der Gehorsam des Sohnes – und in seiner Nachfolge dann auch jeder christliche Gehorsam – nicht ein «Sichunterordnen», sondern ein Geben und Nehmen, ein Austausch, der nur in Freiheit geschehen kann. Gerade in dieser Totalität der Kommunion wird der Gehorsam eine radikale Selbsthingabe, statt in rein äußerer, augendienerischer Servilität zu degenerieren. Die Logik des Herrschens und Kriechens verliert hier jede Gültigkeit. An ihre Stelle tritt die Logik eines Lebens, das geteilt wird, das man sich gegenseitig schenkt.

Eine Kirche, die meint, daß Unter- und Überordnung zu ihrem Wesen gehören, zeigt, daß sie das Geheimnis Gottes nicht voll verstanden hat. Natürlich bleibt jede Kirche, nicht zuletzt weil sie auch eine Kirche unterwegs ist, die in sich Zwietracht und Sünde kennt, angewiesen auf eine Kirchenordnung, die sich in bestimmten Vorschriften und in Gesetzen niederschlägt. Paulus selbst, der wie niemand die christliche Freiheit verteidigt, hat nicht gezögert, seine volle Autorität einzusetzen, um einige Konflikte zu entscheiden, aber auch dann galt: «Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude» (2 Kor 1,24).

Daher weiß auch eine christliche Gemeinschaft, die die Brüderlichkeit radikal ernstnehmen will, nicht ein für allemal, wie sie konkret diese Brüderlichkeit leben will. Das Finden eines richtigen Stils der Brüderlichkeit hat darum sehr mit einer Praxis der Anbetung zu tun, denn eine solche Anbetung ist die Anerkennung der Tiefe des Geheimnisses des dreieinigen Gottes, und sie ist das Wissen darum, daß auch wir berufen sind, an dieser Gemeinschaft des Lebens in Gott durch unsere Brüderlichkeit Anteil zu haben. Das schließt eine Dialektik innerhalb der christlichen Gemeinschaft nicht aus. Auf dem harten Weg zur Brüderlichkeit sind Mißverständnisse und Spannungen nicht ausgeschlossen, man kann sogar den Eindruck haben, der andere sei feige und heuchle, und ihn deshalb für schuldig halten, wie es der in Gal 2,11 ff berichtete Konflikt zwischen Petrus und Paulus schon für die frühe Kirche zeigt. Aber in der Praxis der Anbetung überwindet man jede Dialektik im Bewußtsein, daß die Gemeinschaft, die uns geschenkt wurde, stärker ist als jede Zwietracht und jeder Konflikt. Daher sollen alle Gläubigen sich dessen bewußt sein, «daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar einüben, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Heiligen Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen» (UR 7).

Man kann sich die Gemeinschaft mit Gott nicht als eine Beute aneignen: sie wird uns geschenkt. Aber auch er, der in Gottesgestalt war, achtete das Gottgleichsein nicht als Beutestück,

an dem er krampfhaft festhielt, sondern gerade er entäußerte sich selbst, um uns nahe zu kommen (vgl. Phil 2,6–7). Nur wenn man sich anbetend dieser Selbsthingabe und diesem Dienst Jesu anschließt, kann man eintreten in das Geheimnis des Vaters, des Sohnes und des Geistes, durch das auch die Brüderlichkeit zwischen den Menschen möglich wird.

Daher ist der Widerstand dagegen, daß in der Struktur und in den Organisationsformen der Kirche die radikale Brüderlichkeit jener «wahren Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde» entsteht und sichtbar wird und diese ständig mit der größeren Gemeinschaft, die Gott uns in seiner Selbstmitteilung schenkt, konfrontiert und von ihr herausgefordert wird, ein Widerstand gegen den Gott Jesu Christi selbst. Daher haben die Anstrengungen, daß in der Kirche wahre Formen der Brüderlichkeit und des gegenseitigen Austausches gefunden werden, gar nichts mit einer pathologischen Gleichmacherei oder mit einem modischen Hang nach Demokratisierung zu tun. Sondern diese Suche nach neuen Strukturen und Institutionen, von der Wiederbelebung der alten Praxis, Konzile und Synoden zusammenzurufen, bis zu einer ehrlichen Sorge dafür, daß die Entscheidungsprozesse in der Kirche von vielen mitgetragen werden und daß jeder sich mit seinen Bedürfnissen angenommen und in seiner Meinung ernstgenommen fühlt, von der Dezentralisierung in der Kirche und der Wiederentdeckung der eigenen Verantwortung der Ortskirchen bis zur Überwindung des so unheilsamen Dualismus Klerus – Laien, diese Suche ist Zeichen von einem unverfälschten Glaubenssinn, nachdem dieser Glaube wieder die Begegnung mit der Herrlichkeit und der Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren hat, der uns nahe gekommen ist, weil es in ihm keine Ferne gibt, sondern weil alles in ihm die unmittelbare Gegenwart von Gemeinschaft und Austausch ist.

Brüderlichkeit als «Brotgenossenschaft»

Im Vulgärlateinischen des Mittelalters gab es ein Wort, das die Erfahrung des Zusammenlebens und der Schicksalsgemeinschaft zwischen den Menschen treffend zum Ausdruck brachte, und das heute nicht nur in den romanischen Sprachen weiterlebt: *companio*, zusammengesetzt aus den altlateinischen Worten *cum*, mit, und *panis*, Brot: derjenige, der sein Brot mit (einem anderen) teilt, «Brotgenosse»[12].

Die Christen sind Brüder, weil sie zusammen das Brot brechen. Es handelt sich hier um eine Tischgemeinschaft, die eine Lebensgemeinschaft, allerdings im Zeichen des Kreuzes, ist, so daß auch das Kreuz das Urteil über den Wert dieser Tischgemeinschaft spricht. Denn wenn ein ärmerer oder schwächerer Bruder vom gemeinsamen Tisch ausgeschlossen wird oder man ihn in einer Ecke hungern läßt, dann muß Paulus sagen: «Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr» (1 Kor 11,20). Die Brüderlichkeit innerhalb der Kirche ist eine radikale «compania», eine tiefe Brotgemeinschaft, die Bereitschaft, mit jedem, wo er kulturell, religiös und sozial auch steht, das Brot zu teilen. Wenn diese Bereitschaft fehlen würde, dann wäre die Eucharistie der christlichen Gemeinde wie ein obskurer Ritus irgendeiner Sekte, der nicht mehr an Jesus erinnert, der keine Angst hatte, mit Sündern und Zöllnern zusammen zu essen, dann wäre solche Eucharistie die Geringschätzung der Schande, der Jesus sich aussetzte, als er «draußen» gekreuzigt wurde.

Die brüderliche christliche Gemeinschaft erneuert aber jedesmal, was Christus getan hat, wenn sie eine Schranke zwischen den Menschen niederreißt und wenn sie den Mut findet, sich wirklich mit den Marginalisierten und Ausgestoßenen, d. h. mit den «Letzten» zu solidarisieren. Hier muß die Gemeinde ihre Religiosität vor jeder Verzerrung bewahren: davor, daß sie nur in der Innerlichkeit bestünde oder sich auf die Vertröstung und Bestätigung nur in der eigenen Gruppe beschränkte, davor, daß das Zusammensein der Gemeinde nur religiös-folkloristisch angehauchte soziale Gemütlichkeit und Geselligkeit wäre und davor, daß sie sich selbstgerecht moralisierend von den «Schlechten» absetzt, um sich mit den «Guten» und «Frommen» zu identifizieren.

Der Sinn des Christusereignisses, wie es uns im Gedächtnis des Neuen Testaments bewahrt wurde, liegt nicht darin, daß es eine vage, zu nichts Konkretem, zu keiner Parteinahme verpflichtende Kundgabe der Liebe Gottes zu den Menschen wäre. Sondern dieser Sinn offenbart sich an solchen Stellen wie dem Gleichnis vom verlorenen Schaf oder vom verlorenen Sohn, wie in dem Bericht darüber, daß Jesus nicht nur mit seinen Jüngern täglich Mahl hielt, sondern auch mit den Zöllnern und Sündern. In Jesus holt Gott

jetzt denjenigen zu sich, der bisher «draußen» stand, der ihm fern war. In ihm ruft er noch heute diejenigen, denen die herrschende Kultur und Religiosität keine Zukunftschance geben.

In Jesus wird die Liebe Gottes ex-zentrisch, führt sie uns aus dem ruhigen und sicheren Kreis derjenigen hinaus, «die sind wie wir», so wie vorher Gott selbst bereit war, in Jesus aus der strahlenden Mitte und dem hellen Licht der in Gott geteilten Liebe hinauszugehen. In dem Geheimnis der Kenosis, der Selbstentäußerung und des Todes Gottes ist Gott tatsächlich «hinabgestiegen in das Reich des Todes», denn gerade dort, wo Gott ewig abwesend und wo er unendlich entfernt zu sein schien, wird jetzt die Frohbotschaft verkündet[13].

In Jesus zeigt Gott sich als das Geheimnis, das gerade deshalb alles umarmen und umschließen kann, weil er auf die Suche dessen geht, was am meisten entfernt ist, «was verloren ist». Deshalb gibt es mehr Freude über einen Sünder, der sich bekehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die der Bekehrung nicht bedürfen. Das ist auch der Grund, weshalb es in der Botschaft des Evangeliums gleichzeitig heißt «Selig, ihr Armen» und «Aber weh euch, die ihr reich seid» (Lk 6,20.24), denn bei dem Armen, dem Zurückgestoßenen, ist der Ort, an dem wir stehen müssen, wenn wir verstehen wollen, wer der Gott Jesu Christi ist. Die reiche Vielfalt an Bedeutungen, die «Armut», «Arme», «arm» in der Bibel annehmen und die man nicht auf eine einzige Bedeutung reduzieren kann, müßten uns davor warnen, die Armen einfach nur als eine der unterschiedlichen sozialen Gruppen zu betrachten, deren Existenz man in einer bestimmten Gesellschaft durch die eine oder andere sozialwissenschaftliche oder andere Theorie erklären kann, die dann auch die Gründe für die Konflikte in solcher Gesellschaft darlegt und also sowohl die Konflikte als die Existenz der Armen als Gruppe quasi rechtfertigt. Nein, der Arme ist kein Objekt irgendeiner Erklärung oder Feststellung, er ist auch nicht ein Objekt der Betreuung, «dem man hilft»: er ist ein anderes Subjekt, mit dem man das Brot bricht, mit dem man zusammensteht, mit dem man «Kompagnon» ist, mit dem man leidet, kämpft, sich freut.

Ausgehend von dieser «Brotgenossenschaft», dieser «compania», entdeckt die christliche Brüderlichkeit, wie sie Zeichen sein kann. Sie entdeckt den Armen als ein anderes Subjekt, das überall ist und ihn überall herausfordert: als ein in diesem Sinn «universales» Subjekt, wie es auch «der Kleine», «der Besiegte», «der Geschlagene», «der Ermordete», ja «der Sünder» ist. Denn nur derjenige, dem es gelingt, diesem überall anwesenden «Fernsten» nahezukommen, um mit ihm zu sein, kann eintreten in die Breite, die Tiefe und die Höhe Gottes, der alles umfaßt und der nicht will, daß irgend etwas oder irgend jemand verloren geht, sondern daß alles gerettet wird. Nur die christliche Brüderlichkeit führt also dorthin, wo zuvor die Lüge, die überall den «Feind» entdecken und ausstoßen will, den Tod gesät und die Hoffnung ausgelöscht hat. Die christliche Brüderlichkeit aber wird dann dort die Wahrheit der Liebe offenbar machen, die uns in Christus als Sieg über den Tod bekannt wird. Nur hier, bei denen, die «draußen», am äußersten Rand stehen, bei den «Letzten» wird das Evangelium in seiner ganzen befreienden Kraft offenbar[14].

Brüderlichkeit in der Kirche bedeutet mehr als die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, in der man sich auf die gleiche Weise verhält, dieselben religiösen Überzeugungen teilt, denselben kulturellen Geschmack und dieselben kulturellen und religiösen Ziele hat. Die christliche Brüderlichkeit muß weit werden, um atmen zu können, wie die Geschichte der Menschheit atmet, damit ihr Herz schlägt, wie das Herz der Geschichte, damit sie jedes Anzeichen, jeden Keim der Solidarität aufgreift und fördert, damit diese Solidarität «in eine reine und wahre Leidenschaft der Brüderlichkeit» geläutert wird (AA 14).

Um das aber erreichen zu können, muß sie sich der erstickenden Logik der Macht und des Besitzes entziehen. Nur derjenige, der das, was er erreicht hat und ist, nicht als eine Beute betrachtet, an der er krampfhaft festhält, sondern der bereit ist, sich zu verleugnen und sich für gering zu schätzen, kann das Äußerste und Letzte, kann den Äußersten und Letzten erreichen. Es geht hier um zwei Aspekte der christlichen Brüderlichkeit, die sehr eng zusammenhängen: die Brüderlichkeit als Alternative zu der Versuchung der Macht und der autoritären Logik der Herrschaft oder der Gewalt und die Brüderlichkeit als «compania», radikale «Brotgenossenschaft» mit den Letzten und Fernsten. Nur eine Kirche, die selbst brüderlich und arm ist und dies schon auf der Ebene der Beziehungen der unterschiedlichen Angehörigen dieser Kirche untereinander, wird den Armen tatsächlich eine Frohbotschaft

verkünden können. Nur so wird die Verkündigung des Evangeliums mehr bedeuten, als das irgendein politisches Programm kann, um Ankündigung und Offenbarung der Freiheit zu sein, zu der Jesus uns befreit hat.

Die Brüderlichkeit als Kairos

Die neue Selbstmitteilung Gottes in Christus Jesus verpflichtet also die Kirche, eine brüderliche Gemeinschaft zu sein, damit sie den Armen die Frohbotschaft verkünden kann. Die konkreten Organisationsformen und Strukturen, die diese Kirche sich gibt, müssen dazu ein wahrhaftes Zusammenleben von Brüdern und eine wirkliche «Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde« ermöglichen, in der man alles untereinander teilt und den Ärmsten und Letzten der Erde «companio» wird.

Die Selbstmitteilung Gottes mit allen Folgen, die sie für das Leben in der glaubenden Gemeinschaft hat, bedeutet auf diese Weise auch einen *kairos*, der uns geschenkt wird, eine günstige Zeit, die Chance wahrzunehmen, die die Gnade Gottes uns ist und die wir als Kirche, die die Kirchen nicht verraten dürfen. Diese Kirchen stehen heute vor der großen Herausforderung unserer heutigen Zeit, die als solche auch eine Kehrtwendung bedeutet. Schon Nikolaus von Kues ahnte, als er 1453 sein Werk *De pace fidei* schrieb, das große Problem, das auf die Christenheit in der Zukunft zukam. Der christliche Glaube würde bei den großen religiösen und kulturellen Gegensätzen, die sich am Vorabend der Neuzeit ankündigten, nicht Partei für eine Gruppe oder für eine Religion ergreifen dürfen. Vielmehr sei der christliche Glaube berufen, für den Frieden zu arbeiten, indem er jeder Religion und jedem Volk das eigene Verlangen nach der Wahrheit bewußt machen und indem er so die dort schon bestehende Wahrheit fördern würde. So versuchte Nikolaus von Kues den Islam, den großen historischen «Erzfeind» des Christentums offen zu würdigen und seine Inspiration und Ziele zu verstehen.

Die allgemeine Haltung der westlichen Christenheit war aber eine andere: sie führte im Namen des Glaubens Kriege, ging für den Glauben auf Eroberung aus. Als weiterhin im Westen die Völker neue Formen des brüderlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens anstrebten, waren sie gezwungen, sich bei dieser Suche von der Kirche abzusetzen. Um eine allen gemeinsame Basis des Zusammenlebens zu finden, konnte man nicht vom christlichen Glauben ausgehen. Man griff zurück auf das «Naturrecht», um die grundsätzlichen Rechte des Menschen gegenüber jeder, auch religiöser, Intoleranz zu betonen. Es entstand eine «Laienkultur»: im Säkularisierungsprozeß emanzipierte sich eine profane Welt von der Kirche, und der Traum von der Brüderlichkeit wurde zusammen mit dem von der Freiheit und der Gleichheit unabhängig von jedem Glauben geträumt.

Dennoch erweisen sich ein solcher Traum und eine solche Suche als eine große Illusion, wenn man meint, auf jeden Glauben verzichten zu können. In der Kultur des Westens wurde fortan einem abstrakten, blutleeren Ideal vom Menschen gehuldigt, in dem er kein Gesicht mehr hat, keinen konkreten Namen, keine Hände, die er dem anderen in Freundschaft reichen kann. Der abstrakte Mensch wird austauschbar und anonym, und das Kapital kann über ihn nach Belieben verfügen. Der Westen vernichtete im Namen dieser abstrakten Wesenheit des Menschen Völker, Kulturen, Zivilisationen. Vor allem in Amerika, aber auch in Afrika und Asien, ist das westliche Ideal und Modell des Menschen ein Instrument der *tabula rasa* und der Vernichtung. Auch die Kirche wurde hier mitschuldig, und ihre Mission, die Verkündigung der Frohbotschaft über den Gott Jesu Christi, ging zusammen mit der kulturellen Unterwerfung nichteuropäischer Völker unter die abstrakte westliche Vorstellung der Menschlichkeit und so auch unter die westliche Menschheit.

Nicht alle haben sich in der christlichen Kirche bei dieser unheilvollen Allianz der Kirche mit der Macht des Westens wohl gefühlt, und sie beunruhigten das Gewissen der Kirche selbst, wie schon Las Casas, der für die Indianer Amerikas das Recht, auf ihre Weise Mensch zu sein, forderte, oder wie näher zu uns Charles de Foucauld, der zeigte, wie man als Christ sowohl in der Welt des Islams anwesend sein kann als auch diesen Islam und sein Heiliges Buch, den Koran, zu respektieren vermag.

Dennoch hat diese unheilige Allianz sehr lange gedauert, auch wenn heute die Vorherrschaft der abstrakten Menschlichkeit des Westens nicht mehr unbefragt von der sonstigen Welt hingenommen wird. Hier könnte die Kirche versucht sein, den Einfluß wiedergewinnen zu wollen, den sie in der Neuzeit verloren hat, indem sie sich in dem neu entstehenden Leerraum der zerbrök-

kelnden Plausibilität des abstrakten Menschenbildes des Westens zur einzigen Institution erklärt, die etwas über das gemeinsame, wahre Wesen der Menschen sagen kann und die in der Geschichte der Menschheit Wege zu einem neuen Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft und auf der Welt und zu einer Neuentdekkung des Menschen in seiner eigentlichen Würde weist. Denn zwar ist der Westen noch immer der große militärische und wirtschaftliche Machtfaktor auf dieser Welt, er hat aber die moralische Autorität, bestimmen zu dürfen, wie die Würde des Menschen aussieht, verspielt. So könnten die christlichen Kirchen und besonders die katholische meinen, jetzt sei der Augenblick der großen historischen Rache gekommen, in dem die Kirche die frühere Macht und das frühere gesellschaftliche und religiöse Ansehen wiedererobern könne.

Wenn die Kirche sich aber auf einen solchen Weg machen würde, dann müßte sie mit dem brechen, was sie auf dem Zweiten Vatikanum gesagt hat. Oder, von einer anderen Perspektive aus betrachtet, dann müßte sie darauf verzichten, sich und die eigenen Strukturen in Gehorsam gegenüber Jesus zu befragen, der durch das Kreuz, armes Zeichen des befremdenden Reichtums Gottes, einfaches Zeichen einer radikalen Brüderlichkeit, die alles zu teilen bereit ist, unscheinbare Wurzel der christlichen Brüderlichkeit, siegte und herrscht. Eine solche Kirche würde sich schadenfroh der großen Sinnkrisen der heutigen Gesellschaft bemächtigen, um sich selbst als die neue Führungsmacht und die große Autorität in den Vordergrund zu stellen.

Dann muß die Kirche Texte wie LG 8 aus ihrem Gedächtnis verdrängen, wo gesagt wird, daß die Kirche berufen ist, auf der Welt keinen anderen Weg einzuschlagen als den Weg, den Jesus in Knechtgestalt als Diener der Menschen gegangen ist, und daß sie wie er in Demut und Selbstverleugnung in der Welt anwesend sein soll. Dann müßte sie der Versuchung nachgeben, ausgehend von ihrem Anspruch, allein die letzte Wahrheit über den Menschen zu besitzen, ihre alte *potestas in temporalibus* auf die eine oder andere Weise wiederanzustreben oder herstellen zu wollen.

Die Brüderlichkeit aber, die Jesus predigte, weist in eine ganz andere Richtung. Die Jünger Jesu müssen in der Welt zeigen, wie wenig Gott irgendeiner irdischen Herrlichkeit und Macht ähnlich ist, denn er zögerte nicht, sich mit Ausgestoßenen und Verachteten an einen Tisch zu setzen. So werden die Jünger Jesu Zeichen einer neuen Brüderlichkeit sein, in deren Kreis alle hineintreten können, die den Gott anbeten, der über Gerechte und Ungerechte regnen läßt, der von den Mächtigen ermordet wurde und der in all dem seine fremde, unseren Vorstellungen so entgegengesetzte Allmacht gezeigt hat.

Damit aber die Kirche eine solche Brüderlichkeit in der Welt verkünden kann, muß sie diese zuerst in ihrem eigenen Leben einüben. In der Kirche selbst muß man bereit sein, sich gegenseitig am Tisch zu bedienen. In dieser Kirche darf man die Sünder und Zöllner nicht vom Tisch vertreiben, sondern man muß mit ihnen das Brot brechen und teilen.

Die Kirche geht daher geradezu gegen eine neue Gemeinsamkeit der Menschen an, wenn sie ihre Lehre als das vorstellt, was allen Menschen gemeinsam sein soll, wenn sie sich allen als die Institution, die die sichere und absolute Wahrheit über die letzte Bestimmung des Menschen und der Dinge garantiert, aufdrängen will. Das, was allen Menschen wahrhaft gemeinsam ist und sein soll, das, was als solches dann die Wurzel echter Brüderlichkeit ist, kann nur dadurch bezeugt werden, daß man selber lebt aus der Liebe eines Vaters, die immer neu geschenkt wird, und daß man diese Liebe in der demütigen Annahme des anderen, im selbstverständlichen Teilen mit ihm, im Dienst am Tisch, in der Einfachheit und in der Freude dabei kundtut.

Wenn die Kirche auf diese Weise das, was den Menschen gemeinsam ist, sehen und spüren und würdigen läßt, dann wird sie im gleichen Augenblick «Lehrerin in Menschlichkeit», da sie darauf verzichtet, als solche genannt und anerkannt zu werden. Denn dann ist die Kirche selbst durch das, was sie ist, und nicht durch das, was sie zu sein vorgibt, ein Zeugnis, das all diejenigen zusammenbringt, die den Frieden Gottes verkünden wollen, welcher so teuer erkauft wurde von ihm, der von seinen Brüdern verlassen wurde, der in seiner absoluten Einsamkeit allen so nahe kam, von den Missetätern, mit denen er gekreuzigt wurde, bis zu denjenigen, die dort wohnen, «wo Gott nicht ist». Ja, er ist wahrlich für unsere Sünden gekreuzigt worden. Er ist abgestiegen in das Reich des Todes, in die Hölle!

[1] Siehe vor allem den zweiten Teil des Interviews in Le nouvel observateur vom 17. März 1980, 53 ff.

[2] Seit Justinus (Apologia I 65) und Tertullian (De baptismo 20 5) werden in der traditionellen Lehre der Kirche die Taufe als eine Geburt, in der der Getaufte Gott als Vater und die Kirche als Mutter empfängt, und die christliche Brüderlichkeit in Zusammenhang gebracht. Diese Taufe hat Folgen, die man nicht rückgängig machen kann und deretwegen Octavius von Milevi den Text von Jes 66,5 in der Übersetzung der Septuaginta auf die Beziehung zwischen Katholiken und Donatisten anwandte: «... denjenigen, die euch hassen (...) und die nicht eure Brüder genannt werden wollen, werdet ihr trotzdem antworten: ihr seid unsere Brüder.» (Zitiert nach J. Ratzinger, Stichwort «Fraternité: Dictionnaire de Spiritualité VII 1153.) Übrigens spielt in der gesamten Geschichte der Kirche das Thema der Taufe als unzerstörbares Fundament der Gemeinschaft zwischen den Christen, auch mit den getrennten Christen, eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, die Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen.

[3] Dies gilt auch dann, wenn man tatsächlich feststellen muß, daß es in den ekklesiologischen Texten des Zweiten Vatikanums Hinweise genug auf eine andere Ekklesiologie gibt, die anders denkt. Vgl. A. Acerbi, Due Ecclesiologie. Ecclesiologa giuridica ed ecclesiologia di communione nella Lumen Gentium (Bologna 1975).

[4] J. Ratzinger, aaO. 1161.

[5] Vgl. die Hinweise bei Ratzinger, aaO. 1155.

[6] Vgl. Ch. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens II (Rom 1961) 336. Für die fortschreitende Verwendung des Wortes «Bruder» zur Bezeichnung von Mönchen und Klerikern vgl. außer dem schon erwähnten Beitrag von J. Ratzinger K.H. Schelkle, Stichwort «Bruder»: Reallexikon für Antike und Christentum II 631–640 und B. Kötting, Stichwort «Genossenschaft»: ebd. X 144–145. Auch wenn die These von A. von Harnack, das Wort «Bruder» verschwinde seit dem dritten Jahrhundert allmählich aus der christlichen Literatur, einiger Korrekturen bedarf, erweist sie sich doch als grundsätzlich richtig, vgl. J. O'Callaghan, Persistencia de trato de «hermano» entre los cristianos del siglo V: Anal. Sacra Tarrac. (1961) 1–5.

[7] Vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumramsekte I–II (Tübingen 1957), hier I 127–130.

[8] Vgl. H. Braun, aaO. II 83–99.

[9] J. Ratzinger, aaO. 1142.

[10] Gelegentlich wird allerdings eine kirchliche Interpretation der Perikope verteidigt, nach der die «Geringen» die christlichen Missionare seien und die Heiden danach beurteilt werden, wie sie diese aufgenommen haben. Vgl. neuerdings G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Quaestiones disputatae 79, Freiburg 1977) 63–82, bes. 79–82.

[11] Für eine Vertiefung dieses Motivs in bezug auf die Bedeutung der Ämter in der Kirche, vgl. G. Ruggieri, Ministeri e ruoli sociali: Versch., Ministeri e ruoli soziali (Turin 1978) 7–19.

[12] Auch im Deutschen zum Beispiel gibt es Worte, die vom alten «companio» herkommen: Kumpan, Kumpanei (als Weiterentwicklung oder als Neuentleihung auch Kumpel, Kompagnon, Kompanie, Anm. d. Üb.). Zur Vertiefung des Themas «compania» s. G. Ruggieri, La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980) und G. Ruggieri: I. Mancini/G. Ruggieri, Fede e cultura (o.O. 1979) 49–83.

[13] Für eine Vertiefung des Themas «hinabgestiegen in das Reich des Todes»: H.U. von Balthasar, Der Gang zu den Toten: Mysterium Salutis III/2 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1969) 227–255.

[14] Hiervon muß man ausgehen, wenn man die Tatsache, daß der Arme im Bewußtsein der Kirche besonders in Lateinamerika eine besondere Stelle einzunehmen anfängt, in ihrer richtigen Bedeutung verstehen will. Vgl. neuerdings R. Muñoz, Evangelio y liberación en America latina. La teologia pastoral de Puebla (Santiago de Chile 1980) 25–38.

Aus dem Italienischen übersetzt von Karel Hermans

GIUSEPPE RUGGIERI

Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule San Paolo in Catania (Sizilien). Mitglied des Instituts für Religionswissenschaften in Bologna und der Redaktion der Zeitschrift dieses Instituts: «Cristianesimo nella storia». Veröffentlichungen u.a.: Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1, 3–4 (= Analecta Gregoriana 166, Rom 1968); Sapienza e storia. Per una teologia politica della comunità cristiana (Mailand 1971); Chiamati alla verità. Saggi sulla responsabilità della fede e della teologia (Mailand 1975); La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980); außerdem an verschiedenen Gemeinschaftswerken beteiligt: G. Ruggieri/R. Albani, Cattolici comunisti? Originalità e contraddizioni di un'esperienza ‹lontana› (Brescia 1978); G. Alberigo/G. Ruggieri/G. Piana, La chiesa italiana nell'oggi della fede (o. O. 1979); I. Mancini/G. Ruggieri, Fede e cultura (o. O. 1979). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I–95121 Catania, Italien.

Joseph Komonchak

Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen

Wie mir Professor Alberigo sagte, soll mein Aufsatz darlegen, «wie die Integration und die Spannung zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche einen der permanenten Aspekte der theologischen Struktur der Kirche bildet». Wir beginnen damit, daß wir zwei Auffassungen über diese Beziehungen besehen.

Die erste kann man als eine Sicht «von oben nach unten», als eine Ekklesiologie «von oben» bezeichnen. Für sie ist die Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen die zwischen einem Ganzen und seinen Bestandteilen. Philosophisch wird das Ganze als ein *totum potestativum* verstanden, worin geringere Realitäten an der Natur teilhaben, die eine ihnen vorausliegende und sie übersteigende Realität im Vollmaß besitzt[1]. Organisatorisch liegt sämtliche Autorität in einem Zentralorgan oder -amt, von wo aus sie wie bei einer modernen transnationalen Körperschaft auf regionale Ämter verteilt wird. Theologisch ist diese Auffassung mit dem verbunden, was zuweilen als eine «christomonistische Sicht» der Kirche bezeichnet wird. Danach wird die Gewalt, die der auferstandene Christus im Himmel und auf Erden besitzt, in erster Linie und voll auf Petrus (oder den Papst) übertragen und dann von diesem anderen (den Aposteln oder Bischöfen) zugeteilt, von denen sie dann wiederum auf andere (Priester und Diakone) verteilt wird. Sehr oft führt diese Sicht zu einer Identifizierung der Universalkirche mit der Kirche von Rom, so daß die Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen zur Beziehung dieser Kirche zu den anderen Kirchen wird, so als ob die Kirche von Rom nicht selbst eine Ortskirche wäre.

In der zweiten Sicht, in der «von unten nach oben», wird das Ganze nicht als den Teilen vorausliegend gedacht; vielmehr kommt das Ganze mittels, in und aus den Verwirklichungen seiner vielen konstituierenden Teile zustande. Alle inneren, distinktiven Elemente, welche die Realität ausmachen, werden individuell verwirklicht, und die Beziehungen, welche die individuellen Verwirklichungen zu einem einzigen Ganzen machen, gründen in einer gemeinsamen Beteiligung an einer sie alle konstituierenden Realität. Philosophisch sind die Beziehungen wechselseitige Vermittlungen, und das Ganze ist kokonstituiert. Organisatorisch ergeben sich die verschiedenen Bande zwischen den einzelnen Verwirklichungen, mit Einschluß der zentralen, einigenden Autorität, aus der vorausliegenden gemeinsamen Beteiligung an einer einzigen Realität, die sie zum Ausdruck bringen und in deren Dienst sie stehen. Theologisch verbindet sich diese Sicht mit einem pneumatologischen oder trinitarischen Kirchenbild, wonach jede örtliche Selbstverwirklichung die volle geistliche Realität der gemeinsamen Teilhabe am Heiligen Geiste Christi zum Ausdruck bringt. Für diese zweite Auffassung tönt die Frage, die für diesen Aufsatz gestellt ist, wohl ein wenig seltsam, denn nach ihr ist die «Universalkirche» nicht eine Realität, die von der «Ortskirchen» getrennt wäre; vielmehr ist die Universalkirche diese Gemeinschaft der Ortskirchen.

Mit leichter Übertreibung kann man sagen, die Ekklesiologie habe sich in diesem Jahrhundert von der ersten auf die zweite Auffassung hinbewegt. Idealtypisch gesehen stellt das Erste Vatikanum die erste, und das Zweite Vatikanum die zweite Auffassung dar. Historisch gesehen führte die erste Sicht zu einer Bewegung der Zentralisation durch Rom, die nun schon über tausend Jahre gedauert hat. Das Zweite Vatikanum stellt das erste, immer noch im Entstehen begriffene Bemühen dar, die theoretische und praktische Überlegenheit der zweiten Sicht ins Gedächtnis zurückzurufen und wiederherzustellen, die in der Ekklesiologie des ersten Jahrtausends vorgeherrscht hat[2].

Ebenfalls idealtypisch machen sich die Vertreter der ersten Ansicht ein «gesellschaftliches Modell» der Kirche, und die Befürworter der zweiten ein «Communio-Modell» zu eigen. Es geht indes nicht darum, ob die Kirche eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft sei, sondern um die Frage, welche dieser beiden Auffassungen in einer Theologie der Kirche und in einer entsprechenden Kirchenleitung vorherrschen solle. Anders gesagt, geht es darum, ob formelle Fragen

betreffend die Autoritätsverteilung vorwiegen sollen oder materielle Fragen nach der Natur der gemeinsamen Realität, welche die soziale Körperschaft konstituiert, worin die Autorität ihren Platz hat und verteilt wird.

Diese Frage bestimmte die Konzilsdiskussionen, worin «Lumen Gentium» ausgearbeitet wurde, so sehr, daß die Errungenschaften wie die Schwächen dieses Dokuments unverständlich sind, wenn man dies nicht weiß[3]. In «Lumen Gentium» folgen die Erörterungen über die Autorität (Kap. 3) den Ausführungen über die geistliche Wirklichkeit der Kirche als Mysterium und Gottesvolk (Kap. 1–2). Doch war keine wirkliche Integration der beiden Auffassungen möglich, und das dritte Kapitel hatte so viele Einzelbestimmungen zu enthalten, daß man eine adäquate Lösung vieler theologischer und praktischer Schwierigkeiten einer ungewissen Zukunft überließ. Manche Elemente nachkonziliarer Entwicklungen in der katholischen Kirche lassen sich als Weiterführung der Debatten ansehen, die das Konzil nicht gelöst hat.

Im Folgenden will ich kurz eine theologische Interpretation und Verteidigung einer Ekklesiologie der Universalkirche vornehmen, die mit der Ortskirche beginnt (eine Ekklesiologie «von unten»), und dann auf einige Schwierigkeiten aufmerksam machen, die der praktischen Verwirklichung dieser Sicht in der römisch-katholischen Kirche von heute entgegenstehen.

Kapitel 1 und 2 von «Lumen Gentium» lassen sich als ausführliche Darlegungen dessen verstehen, was zusammenfassend festgestellt wird, wenn die Kirche eine «Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe» genannt wird (L.G. 8) oder eine «Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit» (L.G. 9). Diese beiden Sinnreihen bedürfen natürlich noch genauer Abklärungen in bezug auf die biblischen, traditionellen, liturgischen und theologischen Bilder und Aussagen, von denen diese Kapitel strotzen; sie haben aber den Vorteil, daß sie summarische Formulierungen bieten, nach denen sich eine Diskussion richten kann. Wie in «Lumen Gentium» selbst wird im Folgenden nicht vergessen, daß diese Gemeinschaft oder Communio eine sichtbare gesellschaftliche Realität darstellt; es geht aber um die Frage, was diese sichtbare gesellschaftliche Realität ist.

Die Kirche als eine «Gemeinschaft» oder «Communio» zu bezeichnen, will besagen, daß die Kirche einen gemeinsamen Sinn und Wert zustande bringt[4]. Nach den Formulierungen des Konzils besteht dieser gemeinsame Sinn und Wert, welcher die Kirche konstituiert und auszeichnet, in Glaube, Hoffnung und Liebe, worin die Christen miteinander das erlösende Gotteswort empfangen und im Ausblick auf die Erfüllung seiner Verheißung in ihrem Leben liebend Gott und dem Nächsten dienen. Alles übrige in der Kirche steht im Dienst dieser zentralen, konstitutiven Realität, ohne die nicht die Kirche Gottes zustande käme, sondern etwas anderes.

Die so verwirklichte gesellschaftliche Realität ist zugleich die *Ecclesia de Trinitate* – Gottesvolk, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes – und die *Ecclesia de hominibus*. Die herrlichen biblischen, traditionellen, liturgischen Bilder, Symbole und Aussagen gelten kraft der Gnade von einer ganz menschlichen Gemeinschaft und werden in ganz konkreten Reihen von Erfahrungen, Verständnissen, Urteilen, Aussagen, Entscheidung, Taten, Beziehungen, Strukturen usw. verwirklicht. Diese Reihen von Betätigungen, die auch vom Sozialwissenschaftler erforscht werden können, gehören zur theologischen «Ontologie», der Kirche[5]. Das, was der Geist erschafft, kommt in verschiedenen und durch verschiedene ganz menschliche Formen und Muster gesellschaftlicher Beziehungen zustande.

Falls diese Formen und Muster, worin die Kirche sich verwirklicht, nicht beachtet, konkret beschrieben und verstanden werden, geraten die Ekklesiologien in Gefahr, die Kirche (um eine Kritik von Marx gegenüber Feuerbach zu übernehmen) als ein außerhalb der Welt liegendes abstraktes Sein aufzufassen. Falls aber den erschaffenen Subjekten und Konstituenten der Selbstverwirklichung der Kirche Beachtung geschenkt wird, wird die Kirche als eine Gruppe menschlicher Subjekte verstanden, die in eine gemeinsame Aufgabe der Selbstverwirklichung engagiert sind. Die Kirche ist nicht selbst die göttliche Initiative in Wort und Gnade, sondern die freie menschliche Antwort, die durch dieses Wort und diese Gnade erschaffen wird. Als solche ist sie stets in erster Linie eine konkrete Realität, diese Gruppe von Männern und Frauen, zu dieser Zeit und an diesem Ort, in dieser Kultur, im Ansprechen auf das Wort und die Gnade, wodurch Gott sie in Christus vereint.

Zudem ist es nicht ein abstraktes Wort, das verkündet und im Glauben angenommen wird, sondern ein Wort, das eine besondere Situation

erhellt, auf besondere Fragen antwortet und sich in verschiedenen Sprachen, Symbolen, Gesten, Riten usw. ausdrückt. Die Erlösungsgnade ist stets konkret, eine Überwindung von bestimmten Sündenmomenten, eine Befreiung von bestimmten Fesseln und Hörigkeiten. Die Kirche, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe zustande kommt, ist nicht ein außerhalb der Kultur, Geschichte und Gesellschaft stehender Bereich, sondern ein in menschlichen Gemeinschaften bestimmter Orte, Zeiten und Kulturen konkretes Offenbarwerden der einen transzendenten Erlösungsgnade Gottes. Nach den Worten von Hervé Legrand ist die Ortskirche «die Antwort auf ein Evangelium, das man in einer menschlichen Stätte (Kultur) in seiner eigenen Sprache vernommen hat»[6].

Doch wenn, wie Legrand sagt, die Kirche an Pfingsten als «universal» ins Dasein gerufen wurde, ist es nicht widersprüchlich, sondern bloß paradox, wenn man sagt: «Die Universalität der Kirche sind stets eine konkrete Universalität, die nur in ihrer Partikularität besteht»[7]. Es gibt keine universale Kirche außer in und durch die Selbstverwirklichung von Ortskirchen. Die universale Kirche sind «die von Gott geliebten in Rom», «die Kirche Gottes, die in Korinth ist», «die Kirche Asiens», «die Kirchen Galatiens», «die Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind», «die heiligen Brüder in Kolossä, die an Christus glauben», «die Kirche der Thessaloniker» und sämtliche weiteren Kirchen, die seit den Tagen der Apostel an irgendeinem Ort gegründet worden sind. Dies will nicht besagen, daß die Universalkirche bloß die Sammlung oder Totalsumme aller Einzelkirchen sei, denn das, was Männer und Frauen an einem bestimmten Ort zur Kirche macht, ist auch das, was eine andere Gruppe an einem anderen Ort zur Kirche macht: zu einer Lebens- und Liebesgemeinschaft, und die Wahrheit wird überall durch das eine Wort, die eine Taufe, die eine Eucharistie, den einen Geist unter dem einen Gott und Vater von allen verwirklicht.

Diese Communio ist es, die es einem Katholiken ermöglicht, eine Bruderschaft gemeinsamer Antwort nicht nur durch die Jahrhunderte[8], sondern auch durch die Kulturen hindurch zu entdecken. So wie Augustinus nicht weniger Katholik war, weil er so ausgeprägt ein Afrikaner des fünften Jahrhunderts war, so sind Einzelkirchen heute nicht weniger katholisch, weil sie ausgeprägt afrikanisch, asiatisch, europäisch, lateinamerikanisch usw. sind. Für eine richtige Ekklesiologie könnte nichts so verhängnisvoll sein, wie wenn man Einheit und Universalität, Besonderheit und Katholizität gegeneinander ausspielen würde.

Der in den letzten hundertfünfzig Jahren erfolgte Aufstieg der Ekklesiologie zum Status einer zentralen theologischen Disziplin kann als Teilelement der Bewegung angesehen werden, in der die Kirche sich mehr und mehr als «ein Prozeß der Selbstkonstituierung, als ein Selbstvollzug»[9] versteht. Die Kirche war schon von jeher ein solcher Prozeß, doch ist sie in diesem geschichtlich bewußten Zeitalter sich dieses sie selbst konstituierenden Vollzugs bewußt geworden. Aber dieses existentielle Innewerden ihres geschichtlichen Selbstvollzugs macht die Frage nach den ihn leitenden Prinzipien nur um so dringlicher. Auf dem Ersten Vatikanum war es die Rolle des Papstes in dieser Selbstverwirklichung der universalen Kirche, die am stärksten und nahezu ausschließlich hervorgehoben wurde; auf dem Zweiten Vatikanum wurde seine Rolle in einen angemesseneren ekklesiologischen Kontext versetzt durch die Betonung der Tätigkeiten und Dienste, zumal der des Bischofs, wodurch die Ortskirchen sich selbst und somit die Universalkirche verwirklichen.

Das Konzil selbst lieferte jedoch nicht eine voll ausgearbeitete Theologie der Ortskirche[10], und in seinen Diskussionen über ein Dienstamt für die Universalkirche tat es kaum mehr, als daß es den Aussagen des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes Aussagen über das Bischofskollegium an die Seite stellte[11]. Es wurde angelegentlich darauf geachtet, daß die Betonung der Kollegialität der Bischöfe nicht der Souveränität des Papstes implizit Schranken setze. Desgleichen wurden die Beziehungen zwischen dem Bischofskollegium und dem einzelnen Ortsbischof in absichtlich offene Formulierungen gefaßt. Weil das Konzil davon absah, über manche disputierte Punkte zu entscheiden, geht die Kontroverse zwischen einer Sicht der Kirche «von unten» und einer Sicht «von oben» in Theorie und Praxis immer noch weiter. Es wird von Nutzen sein, wenigstens in aller Kürze einige Grundzüge dieses nachkonziliaren Ringens festzuhalten.

Da haben wir zuallererst die simple Tatsache, daß die katholische Kirche, so wie sie heute existiert, das Ergebnis jahrhundertelanger Entwicklung ist. Auch die Geschichte hat ihre Trägheitsgesetze, und eine zentralisierende Bewe-

gung, die tausend Jahre hinter sich hat, kann nicht in bloß fünfzehn Jahren in ihrer Richtung bedeutend geändert oder gar umgekehrt werden. Beziehungs- und Abhängigkeitsmuster sind zur Gewohnheit geworden, zu etwas, das man für feststehend erachtet. Überdies wurde vor allem im Verlauf des letzten Jahrhunderts eine ausgearbeitete Theorie aufgestellt, um sie zu legitimieren. Obschon gesagt werden kann, daß diese Theorie «von oben nach unten» nicht den kirchlichen Realitäten entspricht, wie sie im ersten Jahrtausend des Lebens der Kirche gelebt und in der Lehre des Zweiten Vatikanums zurückgewonnen wurden, wäre es lächerlich, zu leugnen, daß sie immer noch ihre Anhänger hat und in manchen römischen Kreisen noch vorzuherrschen scheint.

Einige Anzeichen dafür, wie mächtig diese Sicht weiterhin ist, zeigen sich in den Diskussionen in dem Gremium, das für die Abfassung des neuen Kirchenrechtskodex verantwortlich ist. Ein für Buch II «De Populo Dei» vorgesehener Kanon sagt, daß die Gläubigen verpflichtet sind, in Gemeinschaft mit der Universalkirche zu sein und so ihre Pflicht gegenüber der Universalkirche und der Einzelkirche zu erfüllen. Ein Bischof schlug vor, die Ortskirche an erster Stelle zu erwähnen, da «die Eingliederung in die Universalkirche vermittels der Einzelkirche geschieht». Der Relator wies die Anregung zurück, denn «Christus habe die Kirche als eine universale Einheit gegründet»[12]. In der Diskussion über die «Lex Ecclesiae Fundamentalis» wurden frühere Aussagen über die kollegiale Bedeutung der Bischofssynode gestrichen, so daß diese Körperschaft nun lediglich als ein Organ erscheint, das dem Papst auf der gleichen Ebene wie die Kardinäle zur Seite steht[13]. Einzelne Konsultoren sind der Auffassung, daß die Bischofskonferenzen «ex delegatione Summi Pontificis» handeln[14]. Eine Anregung, zu der kraftvollen Bejahung der universalen ordentlichen obersten Autorität des Papstes eine Aussage hinzuzufügen, daß diese Gewalt begrenzt sei durch «die Vollmacht der Bischöfe, die gleichfalls eine Gewalt göttlichen Rechtes ist», wurde zurückgewiesen mit der Begründung, der Papst könne seine Autorität allzeit ausüben[15]. Diese Freiheit wird auch bekräftigt, wenn ein Kanon bestimmt, daß der Papst in Communio mit den anderen Bischöfen handle, aber nicht kollegial zu handeln brauche[16], und wenn in verschiedenen Kanones die Möglichkeit des Bischofskollegiums, die Initiative zu kollegialem Handeln zu ergreifen, erheblich eingeschränkt wird[17]. Diese Entscheide haben zur kumulativen Wirkung, die «sollicitudo omnium ecclesiarum» in den Händen des Papstes zu konzentrieren.

Ein zweites Element in den heutigen Spannungen ergibt sich aus dem, was die Soziologen «Ethnozentrik» nennen. Diese kann viele Formen annehmen: die Meinung, die eigene Kultur (Zivilisation) sei überlegen; eine vom Klassendenken geprägte normative Begriffsbestimmung der Kultur; das Heimweh nach der früheren, einfacheren Zeit; ein naiver Fortschrittsglaube usw. Wenn eine dieser Formen vorherrscht, besteht die Tendenz, die Kirche mit partikulären kulturellen Gegebenheiten zu identifizieren und die Unterschiede zwischen dem, was christlich, und dem, was bloß eine kulturelle Variable ist, zu ignorieren oder zu übersehen. Diese Unterscheidung ist jedoch nur leicht in Theorie und Reflexion, so wenn beispielsweise das «Wesen» der Kirche von ihren «Formen» unterschieden wird. Wie schwierig es in der Praxis ist, diese Unterscheidung zu machen, merkt jeder, der schon versucht hat, die beiden bei sich selbst oder bei seiner eigenen «Form» von Kirche auseinanderzuhalten. Es ist keine leichte Aufgabe, die Kirche als eine jeder partikulären Selbstverwirklichung vorausliegende Realität aufzufassen.

Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten betreffen sämtliche Kirchen, zumindest in Gestalt einer Versuchung, ob es sich nun um die zentralen Kreise in Rom, um die alten Kirchen oder um die «jungen» Kirchen handelt. Wenn heute viele solche Spannungen erlebt werden in den Bemühungen der Kirchen in Afrika und Asien, den Boden für eine einheimische Verwirklichung der Kirche freizulegen, so steht zu erwarten, daß sie noch heftiger werden, wenn Ortskirchen immer effektiver zu Subjekten ihrer eigenen Selbstverwirklichung werden. Ethnozentrik ist nicht nur eine eurozentristische Versuchung. Man muß sich auf eine lange Periode des «Aushandelns» der legitimen Unterschiede und der gemeinsamen wesentlichen Elemente gefaßt machen.

Zum Beispiel sollen an der Bischofssynode von 1980 die Bischöfe von Ghana folgende Bemerkungen gemacht haben: «Das Problem, das gegen das christliche Familienleben in Ghana ankämpft, ist die christliche Ehe selbst.» Wie sie sagen, wird in vielen afrikanischen Stammestraditionen die Ehe als eine Reihe von Schritten

betrachtet, die über eine lange Zeitperiode hin erfolgen, und die sich schließlich als dauerndes Band erweist, wenn das Paar ein Kind hat. Sie involviert tief die ganzen Familien des Gatten und der Gattin und ihr ganzes Stammesdorf. Die afrikanischen Bischöfe beklagten, daß das Gesetz und der Eheritus der Kirche in ihrer gegenwärtigen Form nicht eine sinnvolle Adaptation an die afrikanische Kulturwirklichkeit zulassen[18].

Diese Bemerkungen werfen die Frage auf, was genau unter «christlicher Ehe» zu verstehen ist. Freilich ist es leicht zu sagen, was die westliche, europäische Christenheit darunter versteht. Aber wieviel von dem, was als christliche Ehe gilt, ist wirklich christlich, und wieviel davon ist westlich? Ist die Identifizierung der Heirat mit einem einzigen Moment des formellen Jawortes von Mann und Frau einzig ein christliches Element oder lediglich eine Auffassung, die sich zur Hauptsache aus westlichen Rationalisierungs- und Individualisierungsmodellen ergibt? Geht, wenn in diesen Modellen etwas Gültiges gewonnen wird, nicht auch etwas Gültiges verloren? Läßt sich die christliche Ehe in einem anderen Kontext nicht als ein Vorgang verstehen, der sich über längere Zeit hinzieht und nicht nur das Brautpaar, sondern auch seine Familie und seinen Stamm angeht? Wo liegt in all dem das «Wesen» der Ehe, und was sind bloß ihre «Formen»[19]?

Schließlich ist zu sagen, daß die Gemeinschaft unter den Kirchen immer noch eines treffenden theologischen und strukturellen Ausdrucks harrt. Wie notwendig diese sind, erhellt in der «Nota explicativa praevia» zum dritten Kapitel von «Lumen Gentium», wo man sich zu sagen bemüht, was «Communio» bedeutet. Danach ist diese «nicht irgendein unbestimmtes Gefühl (affectus), sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist». Dies ist in mancher Hinsicht eine sehr unzulängliche Erklärung. Nur wenige werden behaupten, daß sich die Communio in unbestimmten Gefühlen erschöpfe, doch läßt sich sicherlich etwas mehr bieten als die selbst eher unbestimmten Hinweise auf eine «organische Wirklichkeit» mit einer «rechtlichen Gestalt», die «von der Liebe beseelt» ist. Die Liebe deckt schließlich eine Menge von Sünden zu. Die Geschichte der Bilder von caput-corpus zeigt, wie ungenau der Begriff «organische Wirklichkeit» ist. Und von einer rechtlichen Gestalt zu sprechen, ohne auf weitere wesentliche konstituierende Elemente – wie das Gotteswort, die Sakramente, die Traditionen, die Gebräuche usw. – hinzuweisen, heißt die Dinge allzusehr vereinfachen[20].

Die Notwendigkeit, außerkonziliare Strukturen der Communio zu entwickeln, ist vielen durch die Feststellung klar geworden, daß manche Dokumente, die von Rom nach dem Konzil herausgegeben worden sind, das gleiche Schicksal der Kritik erlitten haben, das den ersten Vorlagen beschieden war, die den Vätern des Zweiten Vatikanums präsentiert worden waren. Diese Parallelität veranlaßt zu der Frage, ob die durch das Zweite Vatikanum vorgenommene Umgestaltung der ursprünglichen Vorlagen immer noch als etwas Gutes angesehen wird. Wenn ja, müssen dann nicht einige reguläre Verfahren vorhanden sein, worin die Stimmen der Kirchen vernommen und ernstgenommen werden können, bevor Dokumente herausgegeben werden, die das Leben der Gesamtkirche betreffen?

Letztlich wird eine wahre Communio der Kirchen einzig dann möglich sein, wenn die einzelnen Ortskirchen die Verantwortung für ihre Selbstverwirklichung übernehmen. Dies erheischt erstens die Entwicklung des synodalen Prinzips auf der Ebene der einzelnen Ortskirchen – ein Vorgang, der eben erst begonnen hat, noch mit vielen Unvollkommenheiten behaftet ist und vielen Stellen immer noch verdächtig vorkommt[21]. Zweitens müssen sich die Kirchen mehr bewußt sein, daß sie selbst die primären Subjekte der Kirchenverwirklichung in ihrer Zeit, an ihrem Ort und in ihrer Kultur sind. Einerseits ist es nicht klar, daß die Kirchen und ihre Bischöfe sich dessen immer deutlich bewußt sind. Zuweilen, wenn man sich die Fernsehreportagen über die vielen Reisen des Papstes ansieht, fragt man sich, ob nicht die Ansicht weit verbreitet ist, «daß es heute dank des Fernsehens nur einen einzigen Bischof gibt, Johannes Paul II.»[22]. Andererseits ist den Ortskirchen die Freiheit gegeben worden, im eigenen Namen zu handeln. Selbst wenn feststände, daß die Situation in Holland schlimm genug war, um die Intervention Roms zu rechtfertigen, könnte man immer noch ernste Vorbehalte anbringen in bezug auf das dabei verwendete Instrument, und man kann nur hoffen, daß es, bevor es als Präzedenzfall für künftige Interventionen genommen wird, einer sorgfältigen ekklesiologischen Kritik unterzogen wird.

In allen diesen Spannungen geht es um die

Frage, von der wir ausgegangen sind: ob und wie – um eine Aussage des Konzils zu übernehmen – «diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen (*in unum conspirans varietas*) in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche zeigt» (L.G. 23).

[1] Dieses Begriffs bediente sich Thomas von Aquin, um für die Einheit des Weihesakraments einzutreten; vgl. Sentenzenkommentar IV, d. 24, q. 2, a. 1 ad 2.

[2] Vgl. Y. Congar, De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle: L'épiscopat et l'Eglise universelle = Unam Sanctam 39 (Paris 1961) 227–260.

[3] Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium» (Bologna 1975).

[4] Vgl. Bernard Lonergan, Method in Theology (New York 1972) 79; 356–358.

[5] «Wir können und müssen von Anfang an unser Verständnis der Kirche als eines Leibes oder einer Gemeinschaft von Menschen, die aber auf das Wirken Gottes ansprechen, festigen. In diesem Sinn besagt die Ontologie der Kirche in erster Linie den menschlich subjektiven Pol der Beziehung» (Claude Welch, The Reality of the Church (New York 1958) 48).

[6] H. Legrand, Inverser Babel, mission de l'Eglise: Spiritus 43 (1970) 334.

[7] Legrand, aaO. 329.

[8] H. de Lubac, Mèditation sur l'Eglise (Paris ^{3}1953) 41–47.

[9] Lonergan, Method in Theology, 363.

[10] E. Lanne, L'Eglise locale et l'Eglise universelle: Irénikon 43 (1970) 481–511.

[11] G. Dejaifve, Un tournant décisif de l'ecclésiologie á Vatican II (Paris 1978) 109–127.

[12] Communicationes 12 (1980) 80.

[13] AaO. 8 (1980) 1976) 98–101.

[14] AaO. 9 (1977) 288. 290.

[15] AaO. 8(1976) 89.

[16] AaO. 8 (1976) 98.

[17] AaO. 8 (1976) 102–105; 9 (1977) 84–90. 107–109.

[18] The Catholic News 93 (oct. 16, 1980) 9.

[19] Weitere Beispiele in J. N'Dayen, Das Verhältnis der Ortskirchen zu Rom und die Rolle der Bischofskonferenz Schwarzafrikas: CONCILIUM 13 (1977) 382–386.

[20] Für ein Beispiel der Verkürzung der Communio auf subordinatio und consensio vgl. Communicationes 8 (1976) 103–104, wo gesagt wird: Sollten tausend Bischöfe sich gegen den Zölibat erklären, so bliebe dem Papst keine andere Wahl, als sie zu exkommunizieren!

[21] In den Vereinigten Staaten gab es dafür drei Beispiele: die Ausarbeitung des nationalen katechetischen Direktoriums, die Erklärung der Bischöfe über die moralischen Werte und die 1976 in Detroit abgehaltene Call to Action Conference. Alle drei wurden, namentlich in ihren Endstadien, ernstlich beeinträchtigt. Zu den Befürchtungen, die in Rom aufkamen, vgl. Communicationes 9 (1977) 285–286.

[22] Diese Bemerkung hat offenbar ein französischer Bischof am Vorabend des Besuchs Johannes Pauls II. in Frankreich gemacht. Vgl. Informations Catholiques Internationales 548 (mars 1980) 20.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack/New York geboren. Studium der Philosophie im St. Joseph's Seminary, Yonkers/New York. Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat der Theologie. 1963 Priesterweihe. Nach drei Jahren Seelsorgsdienst in einer Pfarrei lehrte er zehn Jahre lang systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor an der Abteilung für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Er veröffentlichte Artikel über Ekklesiologie, Theologie des kirchlichen Amtes, Theologie der Befreiung und Ordination von Frauen in Zeitschriften wie «Theological Studies» und «CONCILIUM». Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D. C., 20064, USA.

Georg Kretschmar

Die eschatologische Spannung im heutigen Leben der Kirchen

I.

Leben der Kirche, das gibt es nicht ohne die Spannung zwischen Gottes Verheißung für sein Volk und unserer alltäglichen Erfahrung. Das ist ein Satz, der eine dogmatische und eine empirische Aussage miteinander verbindet. Auf diese Verbindung stoßen wir aber unvermeidlich, wenn wir versuchen, die Kirche in der Geschichte zu verstehen. Kirche begegnet dem Historiker wie dem Zeitgenossen als ein Sozialverband. Die Einheit dieses Sozialverbandes ist aber nicht durch eine vorgegebene Kultur, Sprachgemeinschaft oder gesellschaftliche Schichtung bestimmt – so sehr dies alles für die konkrete Gestalt von Kirchen Bedeutung hat –, sondern durch eine in geschichtlicher Tradition vermittelte Überzeugung. Christen selbst müßten vom Glauben reden, der unter dem Evangelium immer neu, von Generation zu Generation, von Ort zu Ort geweckt wird. Wäre es anders, dann gäbe es keine Kontinuität zwischen einer ‹christlichen Zivilisation›, von der wir – vielleicht – herkommen, und einer uns – möglicherweise wieder – bevorstehenden Diaspora-Existenz.

Auch der nur beschreibende Historiker wird nicht umhinkönnen, wenn er es mit dem Phänomen der Kirche oder auch nur einzelner Kirchen zu tun hat, von der Überzeugung, dem Glauben der Christen zu sprechen, mögen immer statistische oder demoskopische Erhebungen die Diskrepanz zwischen dem bloßstellen, was offizielle und verbindliche Lehre ist und was bei einer Mehrzahl der einzelnen Christen als abrufbar konstatiert werden kann. Die Diskrepanz, die mit dieser Aussage angesprochen wird, ist nicht dasselbe wie die eschatologische Spannung. Aber indirekt bestätigt sie eben doch, daß für das Kirche-Sein der Kirche andere Faktoren den Ausschlag geben als für die Identität eines Stammes, einer Nation oder einer Gewerkschaft. Kirche hängt immer an dem ihr vorgegebenen Evangelium

Diese Botschaft weist aber über die Kirche hinaus. Das Wort ‹Evangelium› ist ja nur eine Chiffre, eine schon apostolische Kurzformel für die Zusage, daß in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Gottes Verheißungen für seine Schöpfung in Erfüllung gehen. Das Evangelium selbst ist eschatologische Botschaft, Zusage heilvoller Welt und erfüllten Menschseins unter Gott in Christus. Das mythologische apokalyptische Denken der christlichen Frühzeit mag uns im Rückblick leicht naiver erscheinen, als es bei genauerem Hinsehen berechtigt wäre. Doch wie immer wir mit diesen Überlieferungen und Denktraditionen umgehen, schon die alte Kirche hat sie bekanntlich in die anderen Kategorien des griechischen Denkens übersetzt, und im Fortgang der Mission hat sich dieser Übertragungsvorgang immer neu wiederholt, wenn auch die altkirchlichen Ausformulierungen grundlegende Bedeutung behalten. Doch weil ‹Erfüllung› alle unsere Erfahrungsmöglichkeiten transzendiert, können auch alle Übersetzungen der apokalyptischen Bilder der Frühzeit nur Hinweischarakter haben. Aber bereits in unverzichtbaren Worten wie ‹Verheißung› und ‹Zukunft› ist das Moment der Zeiterstreckung enthalten. Wer sagt, daß Kirche vom Evangelium lebt, sagt damit eben, daß dieser Sozialverband auf eine Zukunft ausgerichtet ist, die sich in der Gegenwart ankündigt, aber von ihr noch nicht erreicht ist. Weil diese Zukunft in der Kirche schon beginnt, deshalb kann sie – die Kirche – als neue Heilswirklichkeit mitten in einer verlorenen Welt gepriesen werden. Daß sie erst beginnt, schafft eben die eschatologische Spannung. Sie hat immer zur Kirche gehört, aber sie ist in wechselnden Epochen nicht immer gleich intensiv und nicht immer in gleicher Weise erfahren worden. Die Frage ist, wieweit und wo sie in unseren Kirchen heute das Glauben, Handeln, Hoffen bestimmt.

Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß diese Hoffnung von Anfang an zwei Gesichter hatte: Die Kirche schaut aus nach ihrer eigenen Vollendung und nach der neuen Schöpfung. Wenn wir ‹Reich Gottes› als Chiffre für diese Erneuerung und Heimholung der Welt verstehen dürfen, dann ist in den uralten Eucharistiegebeten der Didache, die noch aus der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert stammen, beides miteinander verbunden: «Gedenke, Herr, Deiner Kirche, sie zu retten von allem Bösen und sie zu vollenden in Deiner Liebe. Und sammle sie von

den vier Winden, die Geheiligte, in Dein Reich, das Du ihr bereitet hast» (10,5). Der Akzent liegt hier auf der Zukunft der Kirche. Auch die bekannte Definition des II. Vatikanischen Konzils ordnet ‹Kirche› und ‹Reich Gottes› zusammen, obgleich sie mit völlig anderen Begriffen arbeit und gerade die Zukunft der Welt in den Blick nimmt, wenn sie die Kirche in Christus «gleichsam als Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» beschreibt (LG 1). Beide Texte mögen abstrakt theologisch scheinen. Kommen wir dem wirklichen Leben der Kirche nicht näher, wenn wir diese beiden Aspekte dort orten, wo man deutlich von der Unzulänglichkeit, ja der Schuld der Kirche spricht und wo man fordert, daß sie Weltverantwortung wahrzunehmen habe, ‹Kirche für die anderen› sein müsse? Das mag so sein. Aber diese Konkretisierungen lassen zumindest dem ersten Anschein nach gerade die eschatologische Dimension ausgeblendet. Vielleicht ist dies einer der Gründe dafür, daß jahrelange Diskussionen hier so wenig in Bewegung gebracht haben. Aber dieser erste Anschein trügt.

II.

Die Kirche wartet noch auf ihre eigene Vollendung. Im Blick auf den einzelnen Christen ist das so unbestritten, daß man von einer Banalität reden könnte, ginge es dabei nicht tatsächlich um Beschreibung und Deutung eines ganzen Menschenlebens in Gelingen, Versagen, Bewahrung. Aber es gilt doch auch von der Gemeinschaft der Christen, der Kirche, die Mutter der Glaubenden ist und dennoch ‹ecclesia viatorum›, Kirche auf dem Wege, nicht nur in dem Sinn, den das bekannte englische Kirchenlied besingt: «... she waits for consummation... Till with the vision glorious / her longing eyes are blest, / and the great church victorious / will be the church at rest»[1]. Die Verheißung des Sieges und der Vollendung ist nicht Garantie für ein Rechtbehalten in allen Stücken. Das augustinische Modell, das von der Erwählung Gottes ausging, und die Kirche in der Geschichte als ‹corpus permixtum›, Mischung von Guten und Bösen, beschrieb, behält gewiß seine Gültigkeit, schon deshalb, weil Kirche imer auch Personengemeinschaft ist. Aber es reicht doch nicht zu, die Vollendung der Kirche primär als die Offenbarung ihrer verborgenen Heiligkeit in der Scheidung von wahrhaft Glaubenden und Heuchlern zu beschreiben. Auch das alte Kontroversthema, in welchem Sinne der (getaufte) Sünder zur Kirche gehört, verliert damit an Bedeutung. Erwartung der Vollendung schließt für uns heute auch Hoffnung auf Erneuerung der Kirche mit ein. Es scheint mir die theologische und pastorale Aufgabe der Gegenwart zu sein, die vielfältigen Erwartungen an die Kirchen und erst recht die ebenso verbreitete Enttäuschung über sie in diese große eschatologische Hoffnung einzubringen.

Dahinter steht ein unabweisbares theologisches Problem. Wir müssen lernen, deutlich nicht nur von Sündern in der Kirche oder einer Kirche der Sünder zu reden, sondern auch von Sünden der Kirche – nicht allein von ihrer Unvollkommenheit. Damit ist nicht die saloppe Unbefangenheit gemeint, in der heute bisweilen sich mutig wähnende Gruppen oder Gremien sich mit einem Federstrich von allem lossagen, was bisher galt. Nein, es geht darum, konkretes Versagen als Schuld einer Kirche einzugestehen, in der Gewißheit, daß Gottes Vergebung und unsere Lernbereitschaft zu den fundamentalen Formen der Gnade gehören, durch die Gott seine Kirche in sein Reich sammelt[2]. Gewiß gibt es seit Jahren Stimmen, christliche Stimmen, die von kirchlicher Schuld im Zusammenhang von Themen wie Antisemitismus oder kompromittierendem Paktieren mit den jeweils Mächtigen sprechen. Aber warum haben solche Erklärungen einzelner Gruppen aufs ganze gesehen doch so wenig befreiend gewirkt? Wir haben in der Tradition nur wenige Beispiele dafür, daß eine Kirche angemessen und glaubwürdig von ihrer Schuld gesprochen hat.

Auch das kirchliche Schuldbekenntnis, auf das ich nun verweisen will, war von Anfang an umstritten. Es handelt sich um die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – eines damals erst sieben Wochen zuvor gebildeten Leitungsgremiums – vom 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart, ausgesprochen gegenüber einer repräsentativen Delegation des – ebenfalls noch im Aufbau begriffenen – Ökumenischen Rates der Kirchen. Hier wird von einer «Solidarität der Schuld» mit dem deutschen Volk gesprochen und dies dann folgendermaßen ausgeführt: «Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir

lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.»[3]

Es ist historisch nicht bestreitbar, daß diese Erklärung neue Gemeinschaft mit anderen Kirchen der Ökumene ermöglicht hat, insofern also ‹Sammlung› bewirkte. Sie zerriß auch nicht Kontinuität, sondern bestätigte gerade im Schuldbekenntnis Identität. Es sollte auch darin ein echter Akt der Buße sein, daß es, wie ausdrücklich gesagt wurde, «um eine Bereinigung zwischen Gott und uns» ging. Die Weise, in der das Versagen der Kirche angesprochen wurde, behaftete sie bei dem Widerspruch zwischen Auftrag und Verheißung einerseits, dem faktischen Verhalten andererseits. Man hätte Grund, dies als Bewußtsein der eschatologischen Spannung zu sehen.

Und dennoch blieb damals vieles umstritten und ungeklärt, selbst die Autoren und Mitunterzeichner gaben unterschiedliche Erläuterungen. Wie verhalten sich ‹kirchliche› und ‹politische› Schuld zueinander? Worin liegt die Identität der hier Sprechenden mit dem ganzen Volk, die sie von einer «Solidarität der Schuld» reden ließ? Nur darin, daß sie eben auch Glieder dieses Volkes waren? Hatten sie dann aber irgendeine Legitimation zu solcher Rede für die anderen? Oder ging es um ein priesterliches Bekenntnis für das Volk – die Unterzeichner selbst waren zweifellos keine Anhänger des Nationalsozialismus gewesen? Aber wäre dann nicht kirchliche Identität durch eine nur vorgeschobene Solidarität mit dem Volk erkauft? Aber in welchem Sinne geht es hier überhaupt um Kirche? Redet hier nicht der Kreis der in böser Zeit treugebliebenen Amtsträger, nicht das Volk Gottes? Stehen wir damit nicht aber auf einmal wieder vor dem augustinischen Modell der Kirche als ‹corpus permixtum›?

Das sind alles keine rhetorischen Fragen; sie sind damals aufgebrochen, ohne daß es gelang, sie aufzuarbeiten. Recht und Bedeutung des ‹Stuttgarter Schuldbekenntnisses› sollen durch diese Feststellung nicht geschmälert werden. Es spricht auch nicht gegen die ‹Erklärung›, daß sie zu neuen Fragen führte. Aber daß diese Fragen offen blieben, hat doch dazu beigetragen, daß die Öffentlichkeit, die Mehrzahl der Getauften, an diesem ‹Stuttgarter Schuldbekenntnis› vorbeilebten und viele es eher als Peinlichkeit, nicht als Befreiung empfanden. Aber damit stellt sich das Thema der Identität einer ihr Versagen als Schuld aussprechenden Kirche nur noch einmal.

Sicher gibt es das Phänomen einer unbußfertigen Hierarchie und von Gemeinden, die für ihre Einsichten keine Hilfe ‹bei denen oben› finden. Aber damals lagen die Dinge komplizierter – obgleich viele Gemeinden sich gerade durch diese Schulderklärung von ihren Bischöfen verraten fühlten. Das eigentliche Problem ist es doch, daß sich in dem Bereich, in dem wir die eschatologische Spannung als Versagen der Kirche gegenüber ihrem Auftrag am stärksten erfahren, Einsichten so schwer vermitteln lassen. Wo ist dann bei solchem Aneinander-Vorbeireden die Kirche? Aber auch in derartiger Verwirrung gilt, daß Kirche sich nur erneuern kann, wenn sie bereit ist, in allen ihren Ständen, allen Gruppierungen von Vergebung zu leben und dies auch auszusprechen. Das ist allerdings keine lösende Formel, sondern Hinweis auf Erfahrungen und Aufgaben. Gerade wenn Kirche nach ihrer eigenen Vollendung fragt, kann sie nur von sich wegblikken auf den Gott, der sie durch Glaube und Taufe gesammelt hat, also durch Christus im Heiligen Geist, und der sie allein vollenden wird, auch durch Versagen und Schuld hindurch.

III.

Ein lösendes Wort schien dagegen für viele die Formulierung Dietrich Bonhoeffers aus seiner Haft in Tegel zu sein, daß die Kirche zu lernen habe, «Kirche für andere» zu sein. Im ‹Entwurf einer Arbeit› vom Sommer 1944 hieß es skizzenhaft: «Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‹religiöses› zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‹Dasein-für-andere›, in der Teilnahme am Sein Jesu.» Daraus folgt: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was

ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‹für-andere-dazusein›.»[4]

Das ist ein Entwurf, der die Kirche gerade davon fortzurufen schien, nur um sich selber zu kreisen, nach der eigenen Identität oder Vervollkommnung zu fragen. Das eschatologische Thema ist der Dienst an der Welt. Die eschatologische Spannung erwächst daraus, daß die Kirche leidend und lernend einzusehen hat, daß Gott auch in der Welt um sie herum am Werke ist. Nur im Sich-überschreiten kann sie glaubwürdiges Werkzeug für die Heimholung der Welt sein, nicht in die Kirche, sondern zu Gott, ihrem Schöpfer. Die Gedankengänge Bonhoeffers sind der Formel des II. Vatikanums von der Kirche als «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» näher, als wir wohl erwarten würden. Allerdings ist für den Mann in der Zelle der Christ so sehr in die Vereinsamung gestoßen, daß er nicht von der Kirche als Zeichen, sondern nur noch vom «menschlichen Vorbild» schreibt. Die Frage nach der Identität der Kirche, ja eigentlich ihrer Sakramentalität ist damit nicht abgewiesen, sie stellt sich nur in einem anderen Rahmen. Bonhoeffer schrieb damals hiervon in Andeutungen, vor allem der Chiffre von der «Arkandisziplin»[5].

Bonhoeffers Entwurf hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren. Der Ruf nach einer armen Kirche und einer Kirche der Armen ist in einer ungeahnten Breitenwirkung laut geworden, wenn auch mit neuen Akzenten. «Kirche für die anderen» ist ein Appell geworden, den einzelne und Gruppen in politische und soziale Aktivitäten umgesetzt haben, in Solidarisierung mit den Armen dieser Welt. Nicht immer hat dies etwas mit der eschatologischen Spannung im Leben der Kirche heute zu tun. Erfahren wird sie aber dort, wo man nach dem spezifischen Auftrag der Kirche zum Dienst an der Welt fragt. Dieser Dienst, mit dem die Kirche steht oder fällt, ist seit den Tagen der Apostel die Verkündigung des Christusevangeliums, verbunden mit Fürbitte und Liebestaten – nicht die Verwandlung der Welt in eine neue Gesellschaft. Aber die Verkündigung des Evangeliums geschieht jeweils unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen und verändert sie zugleich. Die Verantwortung der Liebe für den Nächsten erschöpft sich nicht in individueller Caritas, selbst die Fürbitte bedarf, um konkret zu sein, der Prüfung der Situation. Die Spannung erwächst dann daraus, daß der spezifische Auftrag der Kirche zum Dienst an anderen nicht nur die Kirche, sondern auch die Eigentendenzen der Gesellschaft transzendiert und in eben dieser Gesellschaft mit den hier zur Verfügung stehenden Mitteln geleistet werden soll. Daraus ergeben sich die Verpflichtungen zur Kooperation mit ‹anderen› und für kirchliche Eigenständigkeit – nicht aus Profilsucht, sondern vom Auftrag her.

Das wird in der Regel in Detailentscheidungen erfahren. Daß die Kirchen im südlichen Afrika in der Stellung zur Apartheidsideologie der Buren gespalten sind, ist bekannt; ebenso, daß manche Kirchen, besonders in Namibia, der afrikanischen Befreiungsbewegung zuneigen. Hier geht es sicher nicht nur um beliebiges politisches Ermessen, es steht das Gewissen auf dem Spiel. Es ist auch vom Evangelium her nicht belanglos, wenn Kirchengrenzen und damit die Grenzen konkreter Kommunion durch die Hautfarbe bestimmt werden. Unter solchen Rahmenbedingungen, die keine über dem Streit stehende Neutralität zulassen, zeigt sich kirchliche Verantwortung etwa darin, daß auch die Situation nach einem möglichen Machtwechsel bedacht wird, daß die heute Mächtigen dann die Unterdrückten werden können und deshalb schon jetzt Sicherungen gegenüber der Gefahr eines neuen umgekehrten Rassismus aufgebaut werden sollen. Bereits solche Überlegungen afrikanischer Kirchenmänner bringen Distanz zu den heute Herrschenden wie zu militärischen Befreiungsbewegungen.

In völlig anderer Weise zeigt sich die gleiche Spannung bei der sich immer neu stellenden Frage, wieweit eine Kirche eigene Institutionen sozialen Engagements vom Kindergarten bis zur Schule und zum Krankenhaus aufbauen oder unterhalten soll und wieweit es nicht gerade Aufgabe des Christen wäre, in solchen vom Staat oder einem anderen Träger pluralistisch geführten Einrichtungen dienend mitzuarbeiten. In Westdeutschland etwa wird diskutiert, ob kirchliche Mitarbeiter sich im Rahmen der allgemeinen Gewerkschaften organisieren sollen, oder ob hier eigene Formen zu entwickeln sind, Sozialkonflikte auszutragen, weil etwa für Streik in der Kirche kein Platz sei. Die Entscheidungen im Einzelfall werden immer im Rahmen der jeweiligen Vorgegebenheiten fallen. Aber gerade wenn man davon ausgehen muß, daß Gottes Volk in der Welt zugleich Dienstgemeinschaft für die Welt zu sein hat, wird man nicht ausblenden

können, daß es eben in unseren Gesellschaften im Streit steht, was Hilfe für den Menschen ist, etwa Hilfe für eine Frau bei ungewollter Schwangerschaft. Solcher Streit wird dann in der Regel ein Argument für den Aufbau eigener christlicher sozialer Einrichtungen sein. Aber die Spannungen und Konflikte der Gesellschaft lassen sich aus ihnen nicht ausschließen. Versuche, zu Lösungen zu kommen, können dann auch Modellcharakter für die Gesellschaft gewinnen, also selbst zu einer Form des Dienstes an ‹anderen› werden. Nur hat die Kirche eben nicht die Verheißung, daß ihre Schulen oder Krankenhäuser immer besser sein müßten als solche unter anderer Trägerschaft, ebensowenig wie dem einzelnen Christen verheißen ist, daß er als Arbeiter, Kaufmann, Arzt tüchtiger wäre als seine nichtchristlichen Kollegen. Und dennoch bleibt die Welt als Gesellschaft das der Kirche wie dem Christen zugewiesene Feld der Bewährung. In den Widersprüchlichkeiten dieser Aussagen spiegelt sich eben auch die eschatologische Spannung im Leben der Kirchen. Diese letzten Überlegungen sollten verdeutlichen, daß die beiden Aspekte der Hoffnung zusammengehören, daß die Kirche auf ihre Vollendung wartet und zugleich zum Dienst an der Welt berufen ist. Nur eine Kirche, die aus Vergebung lebt, kann Kirche für andere sein und wird gerade so ihre Identität wahren, weil diese Identität allein in der Sendung durch Christus und der Gabe des Geistes gründet.

[1] Aus: The church's one foundation ... von S.S. Wesley (1864).

[2] Das ist noch keine Stellungnahme zu der Frage nach der Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit der Kirche, aber eine Aussage darüber, wie Gott seine Kirche bei der Wahrheit hält.

[3] Zitiert nach: Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939–45. Darstellung und Dokumentation (München 1973) 361; zum Verlauf 273–286 (dort weitere Literatur).

[4] Widerstand und Ergebung, hg. von E. Bethge, Neuausgabe (München 1970) 414ff.

[5] Brief vom 30.4.44 an E. Bethge (306); vom 5.5.44 ebenfalls an E. Bethge: «Es gibt Stufen der Erkenntnis und der Bedeutsamkeit; d.h. es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung gehütet werden» (312); vgl. ‹Gedanken zum Tauftag›, Mai 44 (bes. 328).

GEORG KRETSCHMAR

1925 in Landeshut/Schlesien geboren. 1956 Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Hamburg, seit 1967 Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät München; Arbeiten besonders zur Patristik, Reformation und Liturgiegeschichte; Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Kommission des Lutherischen Weltbundes für den Dialog mit den Orthodoxen Kirchen. Z. Zt. Vorbereitung eines Kommentars zu den Pastoralbriefen. Anschrift: Pommernstraße 32, D–8012 Ottobrunn.

Messianische Zeichen in der Geschichte

Duraisamy Amalorpavadass

Die Armen ohne Stimme und ohne Macht

«Den Armen» gilt ein besonderes Interesse – nicht allein in der jüdisch-christlichen Tradition, sondern ebenso in den religiösen Traditionen der Länder Asiens und in unserer zeitgenössischen Geschichte und Gesellschaft. Sie bilden ein Thema, das sich durch die gesamte Bibel hinzieht.

I. «Die Armen» – ein interessantes Thema

Die Armen stellen eine Gruppe dar, mit der die Kommunisten und andere ideologische Gruppen sich zu identifizieren trachten und deren Sache sie angeblich zu der ihren machen. Politiker jeder Couleur und Einstellung suchen ihre eigenen politischen Ambitionen zur Geltung zu bringen, indem sie Schlagworte gebrauchen und Versprechungen machen, die mit dem Problem der Armen zusammenhängen. Aber die Armen sind schon lange gewitzigt genug, um derartige Mätzchen zu durchschauen. Sie befinden sich derzeit in einem Prozeß der zunehmenden Desillusionierung und lehnen es ab, sich entsprechenden Gehirnwäschen zu unterziehen.

In der Kirche selbst sind «die Armen», «die Kirche der Armen», «das Zeugnis der Armut» und «der einfache, arme Lebensstil» zu zentralen Themen und zu Höhepunkten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden. Seitdem haben Fragen wie «Was ist religiös motivierte Armut», «Wer sind die Armen», «Was bedeutet Kirche der Armen» die Aufmerksamkeit der verschiedensten Gruppen der Kirche in Anspruch genommen. Auch CONCILIUM hat schon mehrere Hefte diesem Thema gewidmet.

Vor dem Hintergrund dieser Tatsache hat man uns eingeladen, über die Armen nachzudenken, jene Gruppe von Menschen, die weder Macht noch Stimme haben.

II. Armut – ein positiver Begriff und eine totale Realität

Aus einer umfassenden Perspektive und einem tieferen Verständnis gesehen ist Armut ein positiver Begriff und eine totale Realität: Zunächst einmal ist sie ein Dreieck von Realitäten; zum zweiten wirkt sie konstituierend für die Humanisierung der Menschen, die christliche Jüngerschaft und das religiöse Leben; zum dritten hat sie eine dreifache Implikation.

1. Zunächst ist Armut ein Dreieck von Realitäten

Dies gilt es im rechten Zusammenhang zu sehen und zu begreifen:

a. Vor dem Hintergrund religiöser Traditionen und des kulturellen Erbes Indiens und anderer asiatischer Länder: Sie ist der fließende Strom des uralten Suchens unseres Volkes nach Moksha (Erlösung/Befreiung).

b. In bezug auf die Tatsache sozialer Ungerechtigkeit im heutigen Indien und den Ländern der Dritten Welt: Die Realität der indischen Gesellschaft von heute in ihrem Zustand von Abhängigkeit und sozialer Ungerechtigkeit bildet das Problem Nr. 1 für das Land und für die Welt. Die Armen haben keinen Platz in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, daher ihr Kampf für eine neue und gerechte Gesellschaft.

c. Im Licht der biblischen Offenbarung: Sie ruft nach spiritueller Einsicht und theologischer Interpretation der Begriffe der Armut und des Armen.

Hier handelt es sich um drei Seiten einer einzigen Realität, und ihre Konvergenz macht sie zu einem einzigen Ganzen (Dreieck) und ermöglicht erst eine adäquate Definition der Armut.

Unter allen drei Aspekten ist das Thema unbestreitbar umfassend, positiv und konvergent. Die genannten Aspekte durchdringen einander und machen aus den verschieden akzentuierten Thematiken in dynamischer Form ein einziges zusammenhängendes Ganzes. Sie stellen eine harte Herausforderung dar und sind in relevanter Weise aufs Praktische ausgerichtet.

2. *Zum zweiten bewirkt Armut* a) eine Humanisierung der Menschen, b) eine christliche Jüngerschaft und c) religiöses Leben überhaupt.

Armut bildet den Kern christlicher Jüngerschaft und ist zugleich ihr Preis. So gesehen ist sie

ein unerläßliches Element christlichen Lebens und ein Faktor der christlichen Erneuerung aus der Perspektive und dem Programm des Zweiten Vatikanums. Sie impliziert eine richtige Ordnung der Werte und eine grundsätzliche Festsetzung der Prioritäten. Sie ruft nach einem radikalen Verständnis des Evangeliums und der Lehre vom Reich Gottes, nach einer klaren Entscheidung und Bereitschaft, Risiken auf sich zu nehmen. Sie besteht darin, sich selbst zu verlieren um des Evangeliums und des Reiches Gottes willen, in totaler und vorbehaltloser Gefolgschaft Jesu, des Herrn und Meisters.

Armut weckt ferner religiöses Leben und ist dessen konstituierendes Element oder Wesensgehalt. Als Forderung und Konsequenz des religiösen Lebens ist Armut ein Freisein nach allen Seiten und eine Verfügbarkeit für den Dienst an allen. In diesem Dienst sind die religiösen Menschen wahrhaft «die Armen» und sehnen sich dabei nach einer anderen Welt und einer neuen Gesellschaft; sie wirken für das Kommen einer neuen Ordnung der Dinge, des Reiches Gottes, das sich gerade im Augenblick vor ihnen auftut.

Christliche Jüngerschaft sowie religiöses Leben sind leere Worte und entbehren jeder Grundlage, solange sie nicht eine Verkörperung finden in einer authentischen, voll entfalteten Menschlichkeit. Ein Christ und ein religiöser Mensch sind in erster Linie wahrhaft menschliche Persönlichkeiten und sollten daher einen Prozeß der Humanisierung durchlaufen haben. Sie sollten diesen Prozeß fortführen in dem Maße, wie sie bemüht sind, ihre christliche Jüngerschaft und ihr religiöses Engagement in ihrem Leben zu verwirklichen.

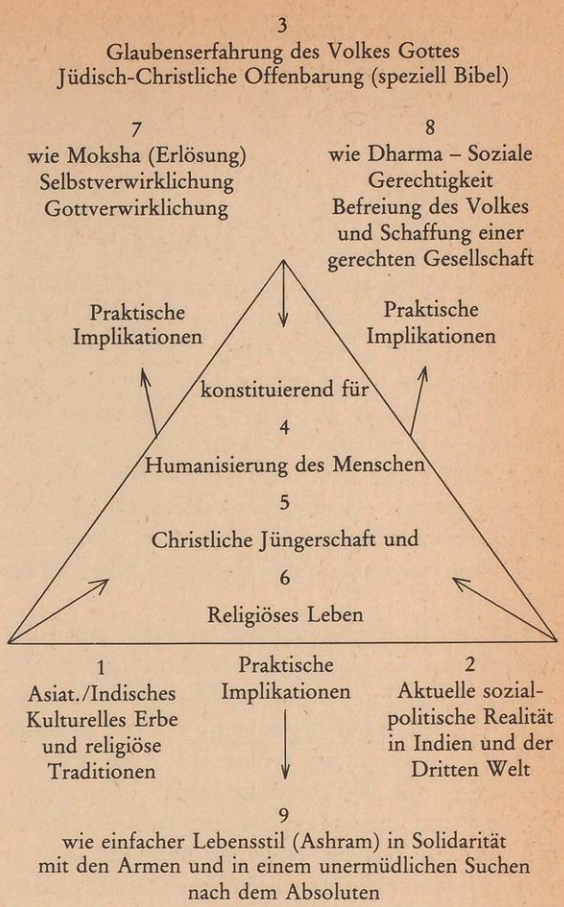
3. Zum dritten hat das Thema der Armut eine dreifache Implikation, Forderung und Konsequenz in einer dynamischen Spannung und einer dialektischen Interaktion als Ergebnis einer spirituellen Einsicht und einer theologischen Interpretation:

Moksha (Erlösung) als Selbstverwirklichung und Gottverwirklichung wird das Ziel.

Dharma (Gerechtigkeit): Befreiung und soziale Gerechtigkeit, Humanisierung der Menschen und Schaffung einer «dharmischen» (gerechten) Gesellschaft sind die unmittelbaren Zielpunkte.

Ashram findet seinen Ausdruck in einer Lebensform der Armut und Einfachheit und einer echten Identifizierung mit den Armen.

Das oben Gesagte läßt sich besser in folgendem Diagramm ausdrücken:



III. Der Arme vor dem Hintergrund der religiösen Traditionen Indiens

Das ist ein umfassendes Thema. In unserem Zusammenhang genügt es, einige Haupttendenzen und Schlüsselbegriffe in dem religiösen Suchen und Streben Indiens zu berücksichtigen.

Zuerst von allem: Das Leben strömt wie ein Fluß. Wir brauchen nur in ihn einzutauchen und werden vorwärtsgetragen. *Solcher Art ist die religiöse Tradition und das kulturelle Erbe Indiens* oder irgendeines anderen Landes in der genannten Hinsicht.

1. Moksha

Leben und Geschichte werden in Indien als eine Reise (*yatra*) angesehen, und ihr letztes Ziel ist die Erlangung des *Moksha*, der Erlösung von dem endlosen Kreis des Lebens (Geburt und Wiedergeburt) und des Genusses der vollkommenen Befreiung. Das Ziel, das erreicht werden

soll, ist die allerwichtigste Wirklichkeit. Daher ist es vergleichbar mit einer Zielscheibe, auf die jemand mit Pfeil und Bogen zielt. Um dieses Ziel zu erreichen, soll man den Weg (*marga*) wählen und auf ihm gehen und soll die entsprechenden Mittel (*sadhana*) ergreifen und sie regelmäßig betätigen. Nach Auffassung der *Gnana marga*, des Pfades der kontemplativen Weisheit, ist Unwissenheit oder mangelnde Erkenntnis (*avidya*) die tiefste Wurzel allen Übels und jeglicher Versklavung. Ihre Überwindung ist der Weg des *Moksha*. Und das Mittel zu ihrer Überwindung ist das Wissen, die Erkenntnis. Gemeint ist eine intuitive und mystische Erkenntnis (*vidya*). Das ist die Befreiung und das ist die Selbstverwirklichung (*Atman – Jeevatman*) wie auch zugleich die Verwirklichung des Absoluten (*Brahman* oder *Paramatman*) in der letztendlichen Einheit des Alls.

Hierin liegt die Radikalität der indischen Spiritualität und Religiosität. Hier bekommen wir die Verbindung von Armut und Moksha zu fassen. Die «Armen» sind diejenigen, die sich um der Erreichung des Zieles willen von allen anderen Bereichen der Wirklichkeit lösen. Diese Gnanayogis sind tatsächlich arm und haben keinerlei Stimme und Macht, denn sie befinden sich in einer Ganzheitlichkeit (Schweigen) und in einer Fülle der Kraft (indem sie Gott besitzen und die Befreiung vollziehen).

2. Die vierfachen Ziele des Lebens (Purusharthas)

Vom Menschen wird erwartet, daß er in seinem Leben nach einem vierfachen Ziel strebt: *Dharma* (Gerechtigkeit), *Artha* (Besitz), *Kama* (Freude) und *Moksha* (Erlösung, Befreiung). Seit den Zeiten der Veda ist das höchste und oberste Ziel die Moksha. Das Mittel, sie zu erreichen, ist die Beobachtung des Dharma bei dem Erwerb von Besitz und der Freude am Genuß. Besitz und Genuß sind gut, vorausgesetzt sie stehen im Einklang mit Dharma, der sozialen Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: Artha und Kama sollten vom Dharma reguliert und diesem untergeordnet bleiben, damit sie alle zusammen zur Erreichung des Moksha führen (*artha-dharma-kama* und *moksha*). Der Gedanke an Besitz von Vermögen oder Lebensfreude kann nicht unabhängig vom Ganzen gedacht werden, im Vergessen der Gesellschaft und ohne Anteilnahme am Geschick der Brüder und Schwestern.

3. Rta und Dharma, Karma

Rta ist die kosmische Harmonie oder der Rhythmus im Universum, der durch das ewige Gesetz verwirklicht wird. Diese Harmonie ist das Modell und Vorbild für soziale Ordnung und persönliches Leben und sollte sich in diesen widerspiegeln und sie verkörpern durch die Praktizierung von *Dharma* (Gerechtigkeit) und den Vollzug des *Karma* (innerhalb der Familie, der Gesellschaft, der beruflichen Pflichten und kultischen Handlungen). Immer wenn diese soziale Ordnung (*Dharma*) verletzt ist und die Gesellschaft sich in Disharmonie mit der *Rta* befindet, gilt es hier Wandel zu schaffen oder die Harmonie wiederherzustellen durch die Beobachtung des Dharma in einer uneigennützigen Weise (*niskama karma*). Das bedeutet Armut und Gerechtigkeit, Teilen und Gemeinschaft mit anderen.

4. Die fünffache Hülle (kosas) des Makro- und des Mikrokosmos

Unserem hinduistischen Verständnis entsprechend besteht das Universum (Makrokosmos) und der Mensch (Mikrokosmos) seiner Zusammensetzung nach aus fünf Schichten oder Hüllen. Das drückt sich in konkreter und sichtbarer Form aus und verkörpert sich in dem Tempel, der von fünffachen Abgrenzungsmauern und Gängen (*avaranas*) umgeben ist. In der agamischen Spiritualität ist der Tempel die symbolische Darstellung der Struktur dieser Welt und des Einzelnen, in deren beiden Innerstem der höchste Geist (*Brahman*) wohnt.

Nun ist aber der Besuch des Tempels bei einer Pilgerfahrt oder zum Gebet (*puja*) eine Bewegung in konzentrischen Kreisen und der Innenwendung des Ich, bis man das Heiligtum des Tempels erreicht, das *Mulasthanam* (Zentrum der Konvergenz) oder *garba-graha* (Schoß), wo die Gottheit (der Herr) wohnt und sein Dharshan erreichbar ist. So geschieht die Loslösung von den fünf Kosas im Hinblick auf Bindung und Anhänglichkeit an Gott den Herrn. Die Transzendierung der Kosas geschieht um des Innewohnens Gottes willen. Armut ist daher Erlangung von Universalität und Gemeinschaft. Die Armen sind diejenigen, die eins sind mit anderen und mit Gott durch den Prozeß der Loslösung in der Bewegung hin zu höheren Zielen.

5. Die vier Ashramas des Lebens

Wenn das Leben eine Pilgerfahrt ist, so besteht es aus verschiedenen Stadien oder Etappen. Man gelangt zur Fülle des Lebens und erreicht sein letztes Ziel, indem man vier Stadien durchläuft: *Bramacharya*, den Zustand des Schülerseins und der Initiation in das Erwachsenenleben durch das Studium der Veden und das Suchen nach Brahman. *Grahasthya*, den Zustand, in dem man eine Ehe eingeht und einen Haushalt zu führen hat und sich mit seiner Person in die Zusammenhänge der Welt hineinstellt und seine Pflichten in Familie, Gesellschaft und Beruf wahrnimmt, in Entsprechung zu den verschiedenen Formen des Dharma. *Vanaprasthya*: In diesem Zustand kann der Mensch im Leben selbst versinken und das letzte Ziel aus den Augen verlieren. Daher zieht er sich zusammen mit seiner Familie zu einer geistigen Erneuerung in die Wälder zurück. Denn eben dies ist nicht ideal, wenn man in seiner Aufmerksamkeit geteilt ist. Daher tritt man schließlich in den vierten und abschließenden Zustand ein: das Leben der völligen Entsagung (*Sannyasa*).

Selbst wenn man nicht physisch diese vier Stadien durchläuft, sollten zumindest die Werte und Schwerpunkte dieser Stadien im Leben eines jeden verkörpert und gelebt werden.

6. Sannyasa

Das letzte der vier Stadien des Lebens besteht in einem völligen Verzicht auf die Welt und einer totalen Preisgabe an das Letztgültige. Es ist eine totale Aufgabe von allem, um Gott zu besitzen durch Selbstverwirklichung und Gotteserfahrung. Die Sannyasis sind Verkörperungen des Höchsten, und die letzte Gottverwirklichung ist der Hauptinhalt des Sannyasa. Daher geht man von der Annahme aus, sie wüßten und lehrten nichts anderes als Gotteserfahrung. Als *jeevanmukta*, als jemand, der das andere Ufer des Lebens erreicht hat, gehört man nicht mehr dieser Welt an und hat keinen Platz mehr in dieser Gesellschaft. Dabei begibt sich der Mensch selbst weg vom Zentrum von Macht, Einfluß und Ansehen, wahrt Schweigen, und seine Kommunikation besteht im Schweigen. In diesem Sinne sind die Sannyasis auch die Armen Indiens, und sie sind daher willentlich «ohne Macht und ohne Stimme».

7. Ashram

Alles, was wir eben gesagt haben, ist in einem gewissen Sinne in dem zusammengefaßt und institutionalisiert, was man «Ashram» nennt. Es ist dies eine Verkörperung aller dieser Ideale in Gestalt eines bestimmten Lebensstiles. Ashram ist ein Ort oder Zustand intensiven und anhaltenden geistigen Suchens nach dem Absoluten durch eine Gruppe von Menschen, die sich um einen Guru scharen und sich von ihm führen lassen. Dieses Bemühen wird gefördert durch Verzicht und Loslösung, in einer Atmosphäre des Schweigens, des Friedens und der Freude. Der Lebensstil ist dabei notwendig einfach, entsprechend der indischen Tradition und des dadurch gegebenen Rahmens, aber auch als echter Ausdruck eines Lebens der Kontemplation. Das Leben ist dem Gebet und bzw. oder dem Dienst gewidmet. Es ist offen für alle und heißt alle willkommen, Männer und Frauen aller Religionen, Stände und Rassen. Die Ashramiten sind daher wahrhaft arm entsprechend der Qualifizierung als «ohne Macht und ohne Stimme». Doch besitzen sie eine spirituelle und moralische Kraft, und ihre Lebensform ist beredter als ihre Stimme.

Aus den obigen Überlegungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Materielle Armut ist unerläßlich für den Geist der Armut und dessen Ausdruck. Sie schließt ein Teilen mit anderen ein und ein freiwilliges Abgeben an die Bedürftigen. Es ist gleichbedeutend mit Gotteserfahrung oder Selbstverwirklichung (*sat-cit-ananda*). So ist Armut sinnlos, wenn sie keine kosmische Dimension, keinen Gemeinschaftsbezug und keine spirituelle Erfahrung hat. Daher die radikale Forderung der Armut und die Herausforderungen, die sie an religiöse Persönlichkeiten richtet, wahrhaft und wirklich «arm» zu sein und sich für ein Leben «ohne Macht» und ohne Stimme» zu entscheiden.

IV. Die «Armen» in bezug auf die Realität der Dritten Welt

Um Verständnis für die Armen zu gewinnen, genügt es nicht, auf asiatische oder indische religiöse Traditionen und Kultur Bezug zu nehmen. Man muß unbedingt auch die soziale Wirklichkeit Indiens, Asiens sowie anderer Länder der Dritten Welt berücksichtigen.

Sei es auf der großen Ebene der Welt, Asiens und Indiens oder auf der kleinen Ebene eines

Dorfes oder einer Stadt – wir leben in einer Gesellschaft, die geprägt ist durch Armut, Unwissenheit, Unterdrückung, Ausbeutung, Versklavung und Ungerechtigkeit aller Art. Nahezu 20 Prozent der Weltbevölkerung sind reich und beherrschend, besitzen und genießen 80 Prozent des Reichtums an Land und Kapital und genießen die meisten Güter der Welt und die Früchte der Entwicklung. Sie besitzen alle Macht und üben in sämtlichen Lebensbereichen alle Macht aus: sozio-ökonomische, politische, kulturelle und bildungsmäßige. So verursachen sie Armut und Elend für die andern. Die 80 Prozent sind arm und werden beherrscht, sind Opfer der sozialen Mechanismen und den verschiedensten Formen von Ungerechtigkeit ausgesetzt. Allein in Indien sind 70 Prozent Analphabeten, und 50 Prozent leben unterhalb des Existenzminimums. Diese Hälfte der indischen Gesellschaft oder der Dritten Welt ist in einen untermenschlichen Zustand gedrängt, zur Nicht-Existenz verurteilt, zu Unpersonen gemacht. In ihrer eigenen Gesellschaft sind sie in die Randbezirke gedrängt, da sie in ihr weder Platz noch Rolle noch Existenz haben. Bewußt oder unbewußt, offen oder insgeheim scheinen Religion, Kultur und Bildung eine ideologische Rolle gespielt zu haben, die dem herrschenden System einen Sinn gibt, den Status quo legitimiert, indem sie bisweilen die soziale Kontrolle erleichtert und einen Ausgleich in der kommenden Welt verspricht.

Diese allseitige Abhängigkeit der Massen von der herrschenden Minorität und den verschiedensten Formen des Unrechts, das anderen zugefügt wird, ist die wirkliche Quelle der Unterdrückung und des Leidens der Massen. Es handelt sich hier keineswegs nur um ungerechte Einzelpersonen und Gruppen, sondern um ungerechte Strukturen – wirtschaftliche, soziale oder politische. Wir haben es zu tun mit einem im System wurzelnden Übel, mit einer strukturellen Ungerechtigkeit, mit organisierter Unterdrückung und institutionalisierter Gewalttat.

Die Kirche als Gemeinschaft der Christen und als Institution ist nicht neutral in dieser Sache und ebensowenig jede andere Religion. Als konstituierendes Element der menschlichen Gesellschaft und in deren Strukturen wirkende Kraft ist die Kirche in vollem Umfang und schlechthin ein Teil der ungerechten Gesellschaft. Es gibt keine Neutralität in einem so miteinander verflochtenen und in Wechselwirkung stehenden komplexen Mechanismus, wie es die Gesellschaft ist. Denn sich nicht entscheiden bedeutet, sich entscheiden; nicht dagegen angehen, bedeutet zustimmen; nicht auf seiten der Ausgebeuteten stehen, bedeutet auf seiten der Ausbeuter sein; mit den Beherrschten nicht solidarisch sein, bedeutet die Herrschenden unterstützen.

In dieser Situation ist die große Mehrheit unseres Volkes dadurch, daß sie zu Unpersonen herabgesetzt und an den Rand des Hauptstromes der Gesellschaft gedrängt ist, zu Menschen ohne Macht und ohne Stimme geworden. Sie werden hilflos, und ihre Situation ist hoffnungslos. Für ihr Sprechen besteht kein Bedarf. Wenn sie wagten zu sprechen, so würde dies entweder nicht gehört oder überhört, als kümmere sich niemand um das, was sie sagen. Oder sie werden zum Schweigen gebracht durch Drohungen oder Gewaltanwendung der herrschenden Gruppe. So können die unterdrückten Massen angesichts ihres Loses resignieren, es ihrem vorbestimmten Schicksal zuschreiben und eine Lebensform des Schweigens und der Machtlosigkeit entwickeln. In ihrem aussichtslosen Kampf könnte es aussehen, als hörten nicht nur die Menschen, sondern auch Gott nicht ihren Schrei. Das Schweigen der Menschen und ihre ausbleibende Reaktion könnte den Anschein erwecken, als bestehe ein Zusammenhang zwischen diesem und einem tatsächlichen Schweigen Gottes, wie es sich bisweilen bekundet, in den Verhaltensweisen und Reaktionen der «religiösen» Menschen, Institutionen, Führer und Gemeinschaften.

V. Das biblische Verständnis der Armen als Menschen «ohne Macht und ohne Stimme»

Einerseits werden, wie es die religiöse Tradition Indiens ergibt, manche Menschen arm durch eine freiwillige Loslösung von den irdischen Gütern und den totalen Verzicht auf alles, aufgrund ihres ehrlichen und vorbehaltlosen religiösen Strebens nach Moksha (Erlösung, Befreiung) und ihrer Bereitschaft, alles in Gott zu finden. Diese freiwillige Armut und Einfachheit in ihrer Lebensform wird zur Vorbedingung wie zur Folgerung der Gotteserfahrung und Selbstverwirklichung. Dadurch daß sie arm werden, werden sie freiwillig zu Menschen ohne Macht und Stimme. Andererseits drängt, entsprechend der sozialen Analyse der Zustände in Asien, eine kleine herrschende Gruppe von Reichen und Mächtigen die große Mehrheit in die Situation der «Armen» und «Elenden». Unter diesen Umständen und als

deren Folge werden sie zu Menschen ohne Macht und Stimme.

Vor diesem zweifachen Hintergrund müssen wir entscheiden, wer die wirklich «Armen» sind gemäß der Bibel, in welcher Weise sie ein messianisches Zeichen in der Geschichte darstellen, in welchem Sinne sie machtlos und ohne Stimme sind, und wie die Revolution des Reiches Gottes sie machtvoll macht und ihnen eine Stimme verleiht. Wenn dies aber so ist, – was ist dann diese Macht, was ist die Botschaft ihrer Stimme, und was ist die von ihnen machtvoll verkündete und in beredter Weise von ihnen zu Wort gebrachte frohe Botschaft?

Im Alten Testament finden wir zwei Bedeutungen des Begriffes «arm». Die erste meint die *materiell «Armen»*, die Mittellosen, Elenden. Das hebräische Wort *anaw* und das griechische Wort *ptochós* bezieht sich dagegen auf die «Unterdrückten» und «Ausgebeuteten», die «Gedemütigten» und «Versklavten», auf die Opfer der Ungerechtigkeit, die ihrer Menschenwürde Beraubten und zu Unpersonen Gemachten, auf diejenigen, die zu Wertlosen und Unfähigen geworden sind – nicht durch ihr Versagen, sondern durch das Eingreifen der Herrschenden. Dieser zweite Sinn entwickelt sich aus dem ersten. Der Begriff des Armen als Mittellosen, materiell Armen und Unterdrückten erfährt einen Wandel und bekommt eine *religiöse oder spirituelle Bedeutung* während des Exils und danach. Die Armen sind diejenigen, die demütig und schlicht sind, die sich nicht auf sich selbst verlassen, sondern ihr ganzes Vertrauen auf Gott setzen und von ihm ihren Schutz und ihre Befreiung erwarten. Das bedeutet Geist der Armut und Armut des Geistes oder Armut im religiösen Sinne. Es ist eine Loslösung von irdischen Gütern und menschlicher Macht, ein Sich-Verlassen auf Gott und ein Vertrauen auf Ihn und sein erlösendes Wirken.

Nun schließen aber diese beiden Bedeutungen einander keineswegs aus. Sie ergeben zusammen ein richtiges und umfassendes Bild des «Armen».

Geistige Armut basiert auf materieller. Man kann nicht behaupten, daß man zugleich mit der Erfahrung der Mittellosigkeit und Unterdrükkung notwendig und immer auf Gott vertraut. Doch ist es die Erfahrung, daß man niemand ist und keinen Wert besitzt, der Zustand der Machtlosigkeit und des Nicht-gehört-Werdens, die den Menschen dazu bringt, daß er sich Gott zuwendet, zu Ihm um Hilfe und Eingreifen ruft und auf Wandel und Befreiung hofft. Gott seinerseits ignoriert und vergißt ihn nicht, sondern kommt zu ihm und nimmt sich seiner an. Er ergreift Partei für den Armen, macht seine Sache zu der eigenen und ist entschlossen, seine Lage zu ändern und eine neue brüderliche Gesellschaft zu schaffen.

Im Neuen Testament ist Jesus ebensowenig neutral. Er verkörpert Gottes Vorliebe für die Armen. Er identifiziert sich mit ihnen und bezieht in aller Klarheit Stellung für sie. Armut und Mittellosigkeit sind der Preis christlicher Jüngerschaft. Jünger Jesu sein und arm sein bedeutet dasselbe (Mt 10; Lk 9,1–6). Jesu Jünger müssen arm sein und leiden, um Jünger Christi zu werden und zu sein. Jünger sein heißt mit dem Herrn identifiziert sein (Der Jünger ist nicht über seinem Meister; es genügt ihm, dem Meister gleich zu sein), die Werte des Evangeliums zu verwirklichen und des Reiches Gottes würdig zu sein, das heißt des freien, ungeschuldeten Geschenkes Gottes: seiner Liebe. Ein solches Leben bedeutet Entscheidung für Werte und deren Priorität. Das aber muß zu Konflikten, Herausforderung und Wagnis führen, namentlich auf der praktischen Ebene. Zu den Risiken gehören die der Verleumdung und Verfolgung. Die Jünger Jesu werden Opfer von Unterdrückung und Ungerechtigkeit; sie werden verbannt, über sie wird das Scherbengericht gehalten, sie werden in der Gesellschaft isoliert und an den Rand gedrängt; und schließlich ist es durchaus möglich, daß sie getötet werden. Diese Gefolgschaft Jesu schließt unter anderem auch eine Loslösung vom Reichtum ein. Die Geschichte von dem reichen jungen Mann (Mk 10,17–22) ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Obwohl er Jesus folgen möchte, kann er seinen Besitz nicht aufgeben und ihn mit den Armen teilen. Reichtum ist ein unüberwindliches Hindernis für das Heil des Menschen. Reichtum macht den Menschen ichsüchtig, läßt ihn Gott vergessen, ihn zu einem praktischen Atheisten und einem herzlosen Menschen werden, der sich von seinem Nächsten abschließt und kein Empfinden hat für den Armen. Er raubt nicht allein dem andern seine Menschenwürde, sondern entmenschlicht zunächst den Reichen selbst und festigt damit den Weg zu Herrschaft und Unterdrückung. Das ist veranschaulicht in dem Gleichnis von dem reichen Grundherrn (Lk 12, 16–21).

Nun beziehen sich aber Amt und Sendung Jesu auf die Armen. In seiner einleitenden Rede in der

Synagoge von Nazareth entwirft Jesus das Manifest seines Dienstauftrages (Lk 4,16–21). Soweit die Menschen seinen Worten zuhörten, wurde Gottes Eingreifen zugunsten der Armen wirksam, und ein neues Zeitalter dämmerte auf, die Endzeit der Erlösungsgeschichte wurde eingeleitet; eine neue Gesellschaft, das Reich Gottes, seine endgültige und allumfassende Herrschaft brach an, und eine neue Ordnung der Dinge brach auf inmitten der alten Welt. Jesus erklärte seinen Dienst als Dienst der Verkündigung der Frohen Botschaft an die Armen, der Zusage der Freiheit an die Gefangenen, des Augenlichtes an die Blinden und der Freiheit an die Unterdrückten. Die Erlösung und Befreiung, wie sie von Jesus verkündet wurde, ist umfassend: politisch, sozial, wirtschaftlich, geistig-religiös, historisch und eschatologisch, irdisch und himmlisch. Diese soziale Ausrichtung seiner Sendung wurde von Jesus selbst bestätigt in seiner Antwort an die Johannes-Jünger hinsichtlich seiner Identität als Messias (Lk 7,18–23; Mt 11,2–6). Die Bedeutung seiner Sendung findet sich über jeden Zweifel bestätigt und hervorgehoben in seinen Seligpreisungen, wie sie von Lukas niedergeschrieben sind.

Die Seligpreisungen nach Lukas (6,20–23), verglichen mit der Wiedergabe des Matthäus (5,1–12), richten sich *primär und direkt* an die Armen als die wirklich Notleidenden, die materiell Mittellosen und in äußerster Not Befindlichen, an die Armen, verstanden als Opfer der Ungerechtigkeit, als Randgruppe und als Menschen, die in unmenschlichen Bedingungen leben unterhalb des Existenzminimums. Sie schließen *sekundär und folgerichtig* auch diejenigen ein, die geistig arm sind, die sich auf Gott verlassen und von Ihm einen Wandel ihrer Lage erwarten, und die rufen nach seinem Eingreifen und der Befreiung durch Ihn. Die drei Seligpreisungen des Lukas sind praktisch eine einzige Seligpreisung. «Selig die Armen», denn die Armen und Unterdrückten sind gesegnet. «Selig» hinfort und glückselig, weil sie nicht mehr arm zu sein brauchen. Denn eine totale Revolution zu ihren Gunsten ist in Gang gesetzt worden, und sie säubert die ganze Welt. Das Reich Gottes, das aufdämmert, gehört ihnen. Sie allein können darin eintreten. Dieses Reich ist der Zustand, in dem die Menschen sich vollkommen für Gott öffnen und seine väterliche, bedingungslos gewährte und völlig ungeschuldete Liebe annehmen. Unter dem Eindruck dieses Geschehens werden sie diese Liebe ausstrahlen und weitergeben an alle Menschen als ihre Schwestern und Brüder, die zusammengerufen sind zu einer Gemeinschaft der Freiheit und so eine neue Bruderschaft durch das Teilen bilden. Diese Revolution will alle Menschen befreien, arme wie reiche, Unterdrückte wie Unterdrücker, denn alle haben es nötig gerettet zu werden und sollten daher um Sicherheit, Gerechtigkeit und Befreiung auf Gott blicken. Das wird sie von allen Formen der Unterdrückung befreien.

VI. Zusammenfassung

In diesem Reich, in der neuen Gemeinschaft der Freiheit, in dieser allumfassenden Gemeinschaft, in dieser Bruderschaft und Schwesterschaft besitzen alle Macht, besitzen alle eine Stimme. Die Macht der Armen ist die Macht des befreienden Gottes und die Dynamik seines schaffenden und rettenden Wortes. Die Stimme der Armen ist die Stimme des Geistes, die Stimme des Jubels und die Stimme der Verkündigung der Frohen Botschaft der Machttaten Gottes an den Armen. In diesem Sinne ist der Lobgesang Marias, das *Magnifikat*, der Gesang vom Reiche Gottes, die Hymne vom neuen Zeitalter, der Weckruf der Revolution. Es ist das Lob der Armen, der bisher Machtlosen und Stimmlosen, die nun die Machttaten des einen Mächtigen verkünden wollen:

Hochpreist meine Seele den Herrn,
denn er hat herabgeblickt auf die Niedrigkeit seiner Magd.
Großes hat an mir getan der Allmächtige.
Er hat gezeigt die Kraft seines Armes.
Er hat Machthaber vom Thron gestürzt und Niedrige erhoben.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DURAISAMY S. AMALORPAVADASS

1932 in Indien geboren. 1959 Ordination zum Priester der Erzdiözese Pondicherry. Dann Fachstudien am Institut Catholique in Paris. Dort Promotion zum Dr. theol. und zum Magister in Pastoralkatechetik mit zwei Dissertationen zu den Themen «Destinée de l'Eglise dans l'Inde d'aujourd'hui» (Fayard/Mame, Paris 1966); «L'Inde a la rencontre du Seigneur» (Edition Spes, Paris 1964). – Seit 1967 als Gründer und Leiter des National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre of India in Bangalore tätig. Durch die Katholische Bischofskonferenz Indiens zum Sekretär der drei nationalen bischöflichen Kommissionen für Liturgie, Katechese und

Bibelfragen ernannt. Mitglied verschiedener internationaler Vereinigungen. Regelmäßige Teilnahme an internationalen Kongressen, Konferenzen und Studienseminaren. Berater einiger Behörden der Römischen Kurie. Sekretär für besondere Aufgaben der Römischen Bischofssynode 1974. Mitglied der vatikanischen Delegation bei der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi und bei der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980. Seit 1976 Mitglied der Gemischten Arbeitsgruppe der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Gründer und 1959–1965 Herausgeber der Monatszeitschrift «Thozhan». Gründer und seit 1967 Herausgeber der Monatsschrift «Word and Worship». Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze in indischen und ausländischen Zeitschriften; zwei Schriftenreihen: «Biblical Themes» (6 Broschüren); «Mission Theology of our Times» (12 Bücher); ferner viele andere Bücher zu katechetischen, liturgischen, biblischen und ökumenischen Themen. Anschrift: National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, Post Bag 577, Bangalore 560 005, Indien.

Ngindu Mushete

Das Verhältnis der Kirche der Christenheit zu den neuen Kulturen der Dritten Welt

Ein Zeichen der Zeit

Das Problem der Integration des Christentums in die bodenständige Kultur ist an der Tagesordnung. Dieses Thema ist insbesondere in den jungen Kirchen immer wieder Gegenstand von zahlreichen Befragungen und mehr oder weniger glücklichen Stellungnahmen. Es geht nicht an, die Antwort auf eine der Fragen, die nach Ansicht der afrikanischen Bischöfe für die Evangelisierung der zeitgenössischen Welt von grundsätzlicher Bedeutung ist, als eine Modeerscheinung abzutun.

Nach reiflicher Überlegung zu den Problemen der Evangelisierung in Verbindung mit der Arbeit der Weltbischofssynode im Jahr 1974 gaben die auf dieser Synode anwesenden Bischöfe Afrikas und Madagaskars folgende Erklärung ab: «Der Aufbau unserer Kirchen muß sich im ständigen Kontakt zum Leben unserer Gemeinden vollziehen. Ausgehend von unseren Gemeinden bringen wir zu dem Treffen der katholischen Welt nicht nur unsere spezifischen kulturellen und künstlerischen Erfahrungen mit... sondern ein eigenes theologisches Denken, das sich bemüht, auf die Fragen zu antworten, die unsere verschiedenen historischen Hintergründe und die gegenwärtige Entwicklung unserer Gesellschaftsstrukturen mit sich bringen. Dieses theologische Denken berücksichtigt gleichzeitig die authentische Tradition der Kirche, betrachtet unsere christlichen Gemeinden mit Aufmerksamkeit und respektiert unsere Traditionen und unsere Sprachen, das heißt, unsere Philosophien.»[1]

In diesem Evangelisierungskonzept betrachten die Bischöfe Afrikas und Madagaskars «eine gewisse Anpassungstheologie der Einverleibung als vollkommen überholt. Die jungen Kirchen Afrikas und Madagaskars können auf diese grundsätzliche Forderung nicht verzichten. Da sie den theologischen Pluralismus in der Einheit des Glaubens effektiv zulassen, müssen sie mit allen Mitteln eine afrikanische theologische Forschung unterstützen. Eine afrikanische Theologie, die sich dem eigensten Streben der afrikanischen Völker gegenüber öffnet, hilft dem Christentum, sich in das Leben der Völker des schwarzen Kontinents wirksam zu integrieren.»[2]

Diese Überlegungen wurden von der Versammlung des SECAM (Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar), die 1975 anläßlich des Heiligen Jahres in Rom tagte, wiederaufgenommen und weiterentwikkelt. Von den abschließenden Resolutionen der Versammlung wollen wir uns die folgende vor Augen halten: «Dem Episkopat Afrikas wird empfohlen, die Integrierung in die bodenständige Kultur, d. h. die Einverleibung der christlichen Botschaft, als ein grundlegendes Problem, das wesentlich mit der Evangelisierung dieses Kontinents verknüpft ist, so wie sie im übrigen

mit der Evangelisierung jeden Teils der Welt wesentlich verknüpft ist, zu untersuchen und zu bearbeiten. Denn nur auf dem Wege einer effektiven Verschmelzung mit der einheimischen Kultur kann die christliche Religion ihren Anspruch, eine universale Religion zu sein, verwirklichen.»[3]

Die soeben zitierten Texte drücken gleichzeitig das Gewicht, die Komplexität und die Tragweite des Phänomens der Integration des Christentums in die bodenständige Kultur aus.

Zu den drei wichtigsten Arbeiten gehören folgende Titel: *Emancipation d'églises sous tutelles. Essais sur l'ère post-missionnaire* (Die Emanzipation der bevormundeten Kirchen. Essais über das nach missionarische Zeitalter) von Meinrad Hebga aus Kamerun[4]; *Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Theologische Überlegungen Schwarz-Afrikas, Ein Grundsatzproblem) von Bimampi Kweshi aus Zaire[5]; *Jalons pour une Théologie africaine. Essai d'une hermeneutique du vodou dahoméen.* Entwürfe für eine afrikanische Theologie. Versuch über eine Hermeneutik des Vodou von Dahomey) von B. Ado Kounou aus Benin[6], zahlreiche Zeitschriftenartikel und ein Bündel von Themen, Gedanken und Formeln, die ebenfalls das Denken beschäftigen und Ausdruck einer ständig wachsenden Bewegung sind. Klerus und Laien, Ordensleute und Ordensfrauen werden von einer den Grund streifenden Woge mitgerissen.

Ich werde im Nachfolgenden versuchen, die Bedeutung dieser Bewegung zu analysieren, indem ich nacheinander folgende Punkte schematisch umreißen werde: I. Der Prozeß der Vermittlung der Botschaft des Evangeliums. II. Das Einbezogensein unserer Kirchen in den Kolonisationsprozeß. III. Der Ausblick auf eine neue Missionsepoche.

I. Der Prozeß der Vermittlung der Botschaft des Evangeliums

In jeder Epoche sieht sich die Kirche dem gleichen Problem gegenübergestellt: sie soll die Botschaft des Evangeliums einem gewandelten Bewußtsein verständlich machen. Aus welchem Fundus holt man die Antworten auf die neuen Fragestellungen der Wissenschaft und auf die neuen Verunsicherungen des Gewissens?

Dieses delikate und vielschichtige Problem hat sich nie mit mehr Nachdruck gestellt als in den vergangenen Jahrzehnten. Nie zuvor war das Bewußtsein für die historische Sonderstellung des Christentums so lebendig, ohne von der neuen positiven Anerkennung der großen nichtchristlichen Religionen seit dem Zweiten Vatikanum zu sprechen, und, wie C. Geffré und J.-P. Jossua[7] feststellten, war auch das Bewußtsein eines gewissen Verlusts seines universellen Anspruchs nie so deutlich, und noch nie entdeckte man so intensiv die religiösen und kulturellen Begebenheiten außerhalb des christlichen Westens.

Das ist jedoch nicht alles, und es muß noch mehr dazu gesagt werden. Der gesamte Wandlungsprozeß, den wir unter der Bezeichnung des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts zusammenfassen können, vollzog sich offensichtlich außerhalb des Einflusses der Kirche, manchmal sogar trotz ihrer Warnungen oder der Ermahnungen ihrer Amtsträger. Die institutionelle Entwicklung der Religionswissenschaften stellt neben der Theologie und der scholastischen Philosophie vielleicht diejenige Tatsache dar, die das christliche und vor allem das katholische Bewußtsein in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts in Europa am meisten beunruhigten.

Dieser Umstand ist der Grund für die religiöse Krise, die die katholische Kirche dieser Epoche erschüttert hat, eine Krise, die unter dem zweideutigen Begriff «Modernismus»[8] in die Geschichte eingegangen ist. Was in unserer Zeit dem Wirken des Evangeliums entgegensteht, das ist weder genau das, was man Häresie nennen könnte, noch eine aggressive Ablehnung – obwohl die Häresie noch weite Gebiete umfaßt, und obwohl der militante Atheismus in gewissen Gebieten eine organisierte Bewegung darstellt – es ist vielmehr ein diffuses Denken, das all diesen neuen Instrumenten, die die Vernunft sich selbst gegeben hat, anhaftet (Maschinen, politischen Institutionen, kritischen Methoden usw.) und die zu einem System zu werden drohen. Ob man dieses System nun Liberalismus, Rationalismus oder Idealismus nennt, tut nicht viel zur Sache, es handelt sich immer um eine Doktrin, deren Kernpunkt die Verehrung des vergöttlichten Menschen und nicht die Anbetung des menschgewordenen Gottes ist.

Das Problem der Integration des Christentums in die eigene Kultur stellt sich mit außergewöhnlicher Schärfe für die jungen Kirchen der Dritten Welt, deren kulturelle Wurzel nicht

Athen oder Rom sind. Es geht nicht darum sich *anzupassen*, sich innerhalb derselben sich wandelnden Kultur zu verjüngen. Es geht darum, eine verständnisvolle und wegweisende Theologie aufzubauen, eine Theologie, in der die lokalen Kulturen nicht nur beschrieben werden, sondern wirklich integriert sind in ein weitläufigeres Gesamtkonzept, eine Theologie, die ein kritisches Überdenken der Grundaussagen des christlichen Bestandes ermöglicht (*Ad Gentes*, Nr. 22). Das ist eine außerordentlich schwierige Aufgabe, für die historische Information und guter Wille allein keine genügenden Voraussetzungen sind. Das Risiko ist groß und permanent, daß die religiöse Wahrheit mit den Denksystemen, die historisch dazu gedient haben, sie auszudrücken, verwechselt wird[9]. Wie Pater Bimwenyi in bezug auf Afrika schrieb: «Der Dialog zwischen dem afrikanischen Gestern und unserem Heute im Hinblick auf unser Morgen findet nicht zwischen dem Gestern Afrikas und seinem aufgewühlten Heute, sondern zwischen dem Heute Afrikas und dem Heute des Westens, ebenso wie mit dem Gestern dieses selben Westens statt», und er fügt hinzu: «Das Gestern des Christentums kann von Afrika nicht in Anspruch genommen werden als sein eigenes wirkliches Gestern, denn Afrika hat keine Rolle gespielt, weder in den Häresien der Antike noch in den vorhandenen Schismen, die wir alle nur aus der Evangelisierung kennen und die wir erleiden: Protestanten, Orthodoxe, Katholiken kommen alle erfüllt von Leidenschaft für Jesus Christus, aber untereinander geteilt. Sie bewerfen sich gegenseitig mit Steinen und laden uns ein, dasselbe zu tun oder sie noch zu übertreffen... Das ist die schwere Hypothek, die wir erben. Dieses Erbe ist nicht nur in einem Punkt belastend. Wir müssen unterscheiden, Gottes Wort erkennen, Gottes Botschaft, die unverändert an jede Epoche und an jedes Volk gerichtet ist und die das Bewußtsein Afrikas erreichen und ihm ermöglichen soll, sich *von innen heraus zu erneuern, weil das lebenswichtig ist* und es nur so die vier lebenswichtigen Funktionen jeglicher Gemeinde, die aus dem Wort Gottes hervorgeht, ausüben kann... nämlich die liturgische oder kulturelle Funktion, die ethische oder moralische Funktion, die juristische Funktion und die theologische Funktion»[10].

Wir wissen jedoch, daß es nur zwei Methoden gibt, eine Verbindung zwischen der Tradition und der Gegenwart, dem Alten und dem Neuen, zwischen Gottes Wort und dem Bewußtsein der Menschen herzustellen. Zwei Methoden, das heißt, zwei Denkrichtungen, zwei Arten von Maßnahmen, zwei Lösungen des Problems.

Die erste Methode besteht darin als *Erstes und vor allen Dingen* die Tradition festzulegen (die eigentlich die Identitätsgeschichte der christlichen Wahrheit ist), um sie ganz zu besitzen und sowohl ihren Wortlaut als ihren Geist gut zu verstehen, oder genauer gesagt, den Geist ihrer Äußerungen; danach, die Aufmerksamkeit dem Denken der Welt, in der man lebt, zu widmen, um es unter all seinen Aspekten in Wort und Geist zu kennen; schließlich zu unterscheiden, worin es mit dem Geist der Tradition übereinstimmt und worin es ihm zuwiderläuft, um sich das erste Element, das Substanz besitzt, anzueignen und das zweite, das schlecht ist, zu verwerfen.

Die zweite Methode besteht darin, *zunächst und vor allen anderen Dingen* das heutige Denken festzulegen, seine Sprache zu übernehmen, sich von seinen Prinzipien zu nähren, sich mit seinem Geist durchdringen zu lassen; danach die Aufmerksamkeit auf die Tradition zu lenken; schließlich alles, was in ihr dem heutigen Denken nicht entspricht, zu verwerfen und das Übrige aufzunehmen.

Das sind die Prinzipien dieser beiden Methoden. Wir wollen nun die Folgen untersuchen.

Im ersten Fall erhält man entweder eine Bestätigung der Tradition und ihres Ausdrucks, indem man eine neuen Zugang zu ihren Reichtümern findet, oder man erhält einen noch nicht veröffentlichten Ausdruck, welcher der traditionellen Darlegung Präzision hinzufügt und der eine bessere Unterscheidung von verwandten, aber verdorbenen Doktrinen erlaubt und hilft, sie besser zu besitzen und zu praktizieren.

Im zweiten Fall erhält man ein Bild der Tradition, in dem sie sich selbst nicht erkennen würde. Denn das Bild ist nicht nur neu, sondern seine Neuheit beinhaltet eine Veränderung und nicht eine Präzision, und wenn sie identisch bleibt, dann verliert sie in den Augen aufmerksamer Beobachter ihren ursprünglichen Sinn, denn sie ist deformiert und ihrer Substanz entleert durch eine ihr nicht gemäße Interpretation.

Die erste Methode wird von denjenigen angewandt, die man orthodoxe Reformatoren oder besser noch christliche Denker nennen könnte. Im Ergebnis gibt sie dem christlichen Denken eine neue Form, die ihren Geist bebehält. Das ist

die Methode eines Athanasius, eines Thomas von Aquin und eines John Henry Newman.

Die zweite Methode wird von den heterodoxen Reformatoren, die man richtiger Neuerer nennen würde, angewandt. Sie führt dazu, der Religion eine neue Form zu geben, die dem Geist entgegengesetzt ist, also eine neue Religion zu erschaffen, die sich von derjenigen, die der Stifter gewollt hat, unterscheidet. Das ist die Methode eines Arius zum Beispiel oder eines Loisy.

Halten wir, um diesen Absatz zu beschließen, fest, daß diese beiden Lösungen und diese beiden Methoden, die wir soeben skizziert haben, auf den ersten Blick den Eindruck erwecken können, als könnten sie den Geist ausschalten. Es könnte sogar vorkommen, daß ein Denker erstere zu wählen glaubt, während er sich der zweiten bedient; es kann vor allem passieren, daß man unbemerkt von der ersten in die zweite gleitet und daß man sich, ohne es gewollt zu haben, im Lager der Gegner wiederfindet. Ohne die Zukunft allzusehr vorwegzunehmen, läßt sich bereits sagen, daß dieses tragische Abenteuer häufig solchen passiert ist, die man Modernisten nennt. Mangels einer genügenden philosophischen und religiösen Vorbereitung sind sie vom rechten Glauben zum Ketzertum übergewechselt, ohne daß man den Augenblick, in dem sie den Rubikon überschritten, genau bestimmen könnte.

Dies lehrt uns, Gedanken, die noch nicht ausgegoren sind, oder noch erforscht werden, vorsichtig zu beurteilen. Wenn ein Gedankenwerk vollendet ist, ist es leicht festzustellen, zu welchem Reformtyp es gehört. Angesichts seiner ersten Anfänge und ersten Schritte ist eine Unterscheidung unbequem. Das können wir im übrigen im Evangelium lesen (Mt 13,23–30). Weizen und Unkraut sind zuerst nicht zu trennen, denn, wie der Hausherr sagt: Indem man das Unkraut ausrauft, könnte man gleichzeitig den Weizen ausraufen.

II. Was unsere Kirchen in den historischen Kolonisationsprozeß mithineinbringen

Wir erkennen es immer besser: ganz allgemein hat sich die Evangelisierung der Dritten Welt trotz des Edelmuts der Missionare vor einem Hintergrund von Gewalt und Unterdrückung vollzogen. Einige Beispiele mögen genügen, um diese brutale Behauptung zu veranschaulichen.

Die Eroberung Lateinamerikas fing an an dem Tag, an dem die Eroberung Spaniens vollendet war. Die großen Entdeckungen setzten ein, als die Rückeroberung Spaniens aus der Herrschaft des Islams beendet war. Die Zweideutigkeit dieser historischen Situation ist bekannt. Nachher hat die Evangelisierung als Antrieb oder als Rechtfertigung für das große Abenteuer der Eroberung herhalten müssen, und die Päpste haben die Könige Spaniens und Portugals dazu bevollmächtigt, die Welt, die sie gerade eroberten, zu evangelisieren.

E. Dussel sagt dazu folgendes: «Die Christenheit Indiens, die in der Peripherie ansässig ist, ist kolonial. Das Adjektiv kolonial gehört wesentlich zu ihr; wir sind die einzige koloniale Christenheit. Und wenn zu untersuchen ist, in welchem Sinn wir kolonial sind, so heißt das, auf theologischer, philosophischer und historischer Ebene zu entdecken, was es heißt, daß wir lateinamerikanische Christen sind. Aufzuhören ‹kolonial› zu sein, bedeutet, sich zu befreien, universal zu werden, aber nicht durch die Unterdrückung einer Kultur. Erst seit dem Konzil von 1962 ist es möglich geworden, sich einer Evangelisierung zuzuwenden, die uns, wie ich meine, die universale Bekehrung ermöglichen wird, das heißt, diejenige Afrikas und Asiens, nachdem die Grenze der Kultur der Mittelmeerländer überschritten wurde.»[11]

Es ist bekannt, daß das afrikanische Christentum eng mit der kolonialen Situation verbunden ist und unter ihrer Zweideutigkeit leidet. Warum sollte man das nicht unterstreichen? Die Evangelisierung Afrikas vollzog sich vor einem Hintergrund von Gewalt und legitimierter Herabsetzung der afrikanischen Völker und ihrer Identität. Mit einem Wort, das eigentlich eines langen Kommentars bedürfte, die Missionare verstanden es weder noch waren sie physisch in der Lage (wie hätten sie es auch sein sollen?), der Politik der *tabula rasa* zu entsagen, um den afrikanischen Menschen mit seinen tiefsten Sehnsüchten und mit seiner besonderen Sicht der Welt, des Menschen und Gottes ernst zu nehmen. Eine der Thesen der Afrikanischen Kulturgesellschaft lautet, daß in allen Beziehungen, die sich zwischen Afrika und Europa ergeben haben, *«Europa sich für den Ort der Universalität der Menschheit ausgegeben hat und immer noch ausgibt»*[12].

Dieses Urteil mag streng scheinen. Es ist aber historisch begründet. Die Evangelisierung der Dritten Welt hat, um das Wort Enrique Dussels aufzunehmen, «den anderen» schrecklich ignoriert. Ein großer Teil der christlichen Welt wurde

auf die Negierung der Humanität der menschlichen Gegenden, die man entdeckte, aufgebaut. Wenn man Lateinamerika bereist, ist es schmerzlich zu sehen, was die «zivilisatorische Mission» sowohl der Kolonialherren als auch der Kirchenmänner, die sie begleiteten, dort angerichtet hat. Ganze Völker wurden der Christenheit und der Kirche einverleibt, ohne daß man sich gefragt hätte, wer sie seien, was ihre Hoffnungen waren und woraufhin sie lebten.

III. Perspektiven einer neuen Epoche in der Mission

Nicht aus Masochismus oder aus Freude an Selbstvorwürfen ist es wichtig, an diese traurige Geschichte zu erinnern. Es ist dies vielmehr, um zur Wahrheit zu gelangen. Um zu prüfen, ob der Prozeß wirklich abgeschlossen ist. Vor allen Dingen, um zu prüfen, ob wir wirklich bereit sind, die theoretischen und praktischen Folgen eines theologischen Pluralismus über eine Bestätigung von Prinzipien und die Erklärung guter Vorsätze hinaus zu akzeptieren. Wir müssen begreifen, daß jegliche echte Evangelisierung die Übersetzung der zu übermittelnden Botschaft miteinbeziehen muß. Mit Übersetzung ist eine Darstellung gemeint, deren Bedeutung erfaßt und empfangen werden kann, die von denjenigen, an die sie sich richtet, aufgenommen werden kann, die schließlich in der Ausarbeitung ihrer eigenen Theologie interpretiert werden kann, um den Aufbau einer Kirche aus eigener Kraft zu ermöglichen. Wir wollen damit andeuten, daß alles, was sich auf die göttliche Natur der Kirche bezieht, neu überdacht werden muß: dabei handelt es sich um eine Übung, die dort, wo man vor der übermenschlichen Aufgabe steht, diese Kirche *an einem bestimmten Ort ins Leben zu rufen* und sie mit allen ihren Organen auszustatten, dringend notwendig und unverzichtbar wird. Es ist nicht schwer, den Vorschlag einer afrikanischen oder asiatischen Theologie zu kritisieren und sich darüber ironisch auszulassen. Macht man sich aber genügend klar, daß Evangelisation nicht das Aufzwingen einer Abhandlung oder eines Modells meint, sondern die Übermittlung einer Botschaft, die dem Leben aller Menschen Sinn und Wert verleiht, ganz gleich in welchem Kulturbereich sie leben? Unter dieser Bedingung und nur unter dieser Bedingung kann die Evangelisierung humanisierend wirken, d. h. Entwicklung, kulturelle Reaktivierung, Beseelung, Bewußtwerdung, kurzum Heil bedeuten.

Mir scheint, daß da das eigentliche Problem liegt. Auf der Ebene seiner Kultur stirbt ein Volk, lebt es jahrhundertelang auf Sparflamme oder wird wiedergeboren. Und letztlich stellt sich das Problem von Entwicklung und Heil ebenfalls auf der Ebene der Kultur, das heißt, auf der Ebene der Interpretation der Welt durch ein Volk.

In der Kirche muß dieser Prozeß der Identitätsfindung und der Befreiung der Völker zuerst erkannt werden, damit diese sich als Völker wiederfinden und ihre Eigenart wiederentdecken können. Dieses impliziert, daß dem Willen der Völker, sich gesellschaftlich so zu bilden, wie es ihnen gemäß ist und für sich selbst eine Kirche nach ihren eigenen Traditionen und Fähigkeiten aufzubauen, genüge getan wird (*Ad Gentes* Nr. 22). Die Weltbischofskonferenz über die Evangelisierung der Welt der Gegenwart im Jahr 1974 war zweifelsohne ein Ort, an dem diese Forderung mit Schärfe und Tiefe zum Ausdruck kam. Sie umfaßt das ganze Problem der einzelnen Kirchen, in Klarschrift auf der Ebene der Gesamtkirche dargestellt. Wenn sie es jedoch wirklich einsehen würde, müßte die Kirche den Völkern, die sie evangelisiert hat, für gewisse enge Anschauungen, für gewisse Äußerungen eines eurozentrischen Triumphalismus und für gewisse Assoziationen zu säkularen Interessen um Verzeihung bitten.

Das Zweite Vatikanum lädt uns ein, unsere Ansichten über die Natur der Kirche zu revidieren. Im Zentrum stand ihre Bejahung einer wahren Katholizität. Das Konzil bestätigt, daß die Kirche gleichzeitig *einheitlich und verschieden* ist. Nicht unterschiedlich wider Willen und mangels Besserem, sondern aus der Notwendigkeit ihrer Natur und ihrer Mission. Die Kirche Jesu Christi entsteht aus der Gemeinschaft von vielfältigen Ortskirchen. «Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. Daher schließlich zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft hinsichtlich der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitli-

chen Hilfsmittel. Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolks berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: «Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes» (1 Petr 4,10).

Schlußüberlegungen

Der Einsatz ist von größtem Gewicht. Es kommt darauf an, unsere Verschiedenheit (Identität) zu bewahren, ohne der verkündeten Botschaft Abbruch zu tun. Dies kann nur durch eine hermeneutische Auslegung ermöglicht werden. Man kann nur dann in gültiger Weise in einer anderen Kultur über den Sinn Gottes sprechen, wenn man selbst in seiner eigenen Kultur fest verankert ist: *niemand kann ohne Standort reden*. Man kann die Begegnung mit einer anderen Religion nur auf dem Weg der Tradition, als Verständigungsmittel erleben. In dieser Weise entwickelt sich die Hermeneutik in dem Maße zum Dialog, als man selbst auf dem Boden seiner eigenen Tradition bleibt und wo man das eigene historische Bewußtsein erkennt. Das ist ein wichtiger Gedanke. Die christliche Sprache erscheint inmitten einer vorher bestehenden religiösen Sprache, für die sie die Verantwortung übernimmt, sie vollendet und verwandelt. Anders ausgedrückt, die menschliche und religiöse Erfahrung der Völker stellt den Ort dar, von dem aus man Christus erkennen und begegnen kann.

Man erkennt, was hieraus für die christliche Mission folgt: sie kann nicht mehr, wie früher, von einer abstrakt zugestandenen Universalität des Christentums ausgehen, sondern nur von seiner Partikularität. Eine abstrakte Betrachtungsweise des Christentums als allgemeine Religion kann leicht zum Imperialismus führen.

Wenn wir das Christentum als eine Religion neben anderen Religionen sehen, sind wir gezwungen, Gott nicht als von vornherein einer einzigen exklusiven, intoleranten und erobernden Tradition verhaftet zu betrachten, sondern als *eschatologisches Problem* der Begegnung der Kulturen mit ihren unüberwindlichen Unterschiedlichkeiten. Man entdeckt Gott in den Begegnungen, die er hervorruft. Und sein Antlitz wird erst am jüngsten Tag sichtbar werden. «Ich war fremd und Ihr habt mich aufgenommen» (Mt 25, 35). Ja, «Gott offenbart sich immer, indem er die Zeichen zerreißt, die jedoch wie ehedem der Vorhang im Tempel, seine Ankunft anzeigen. Er schenkt sich nur in den Spannungen und dem Aufbau der Gemeinschaft der Menschen», schreibt M. Certeau in sehr feinfühliger Weise[13]. L. Hurbon führt weiter aus: «Angesichts einer Kultur von afrikanischem, asiatischem oder afroamerikanischem Typ verhält sich das Christentum als eine a priori universale Religion und weigert sich, die Eigenart ihrer Sprache anzuerkennen. Aber gerade auf dem Boden dieser Eigenarten sollte es seine Mission in den anderen Kulturen betreiben. Hinzu kommt nämlich, daß jegliche Mission zunächst eine Beleidigung der Kulturen darstellt. Jede Ankündigung der Ankunft des Reiches ereignet sich eben genau dort, wo verschiedene Kulturen aufeinanderstoßen.»[14]

Diese Überlegungen, die hier leider nicht weiter ausgeführt werden können, entspringen der richtigen Überzeugung, daß die Kirche sich nicht mit dem Reich Gottes identifiziert. Anders ausgedrückt: die Kirche besitzt weder Jesus Christus noch das ewige Heil. Im Grunde ist der Ausdruck Heil ein Synonym für Reich, das heißt, es bedeutet die Anwesenheit Gottes als Heilbringer, der durch Christus im Kosmos und in allen historischen Epochen und insbesondere im Innersten eines jeden Menschen, der es wünscht, handelt. Denn Gott bewirkt das Heil des Menschen durch die Anstrengung, die der Mensch selbst zu seinem Heil vollbringt. Man kann also sagen, daß prinzipiell das Heil und die Welt des Menschen und seine Geschichte koexistent sind. Das Heil vermählt sich mit dem Schicksal des Menschen, um es zu vollenden. Das Wirken der Evangelisierung ist mit den Windungen, den Sprüngen und den Erneuerungen der Geschichte verbunden[15]. So gesehen, ist das Reich nichts anderes als die zum Geist Christi bekehrte Welt. Es ist also weit davon entfernt, sich der Welt zu widersetzen, so wie es auch weit davon entfernt ist, sich nur auf sich selbst zu beziehen. Es ist also nicht mehr gezwungen, sich zurückzuziehen oder sich in fataler Weise in einer parallelen Geschichte einzurichten.

An dieser Stelle nähern wir uns wieder den Perspektiven, die durch das Zweite Vatikanum eröffnet wurden. *Gaudium et Spes* stellt die Kirche mitten in die Welt, nicht ihr gegenüber. Die Probleme der Menschen unserer Zeit sind es, die den Christen und die Kirche fesseln. Diese Kirche behauptet nicht mehr, ausgestattet mit der Gewichtigkeit eines allgemein anerkannten

Lehramts, den Anspruch, eine fertige Lösung anzubieten, sondern sie ist, nach der glücklichen Formulierung Johannes' XXIII., bereit, mit allen Menschen guten Willens danach zu suchen, indem sie gewillt ist, nicht nur auf die Spezialisten für die technischen Seiten dieser Probleme zu hören, sondern die Überlegungen, die durch das Evangelium Jesu Christi inspiriert werden, mit all denjenigen, die über unsere Zeit nachdenken, gemeinsam zu beraten. Das stets wachsende Bewußtsein dafür, daß die Welt selbst ein Sakrament Gottes ist, kann sicherlich zu einer Erweiterung der durch das Zweite Vatikanum eröffneten Perspektiven führen. Wäre es wirklich abwegig, sich die anderen Religionen als Sakramente der verschiedenen Aspekte des Reichs vorzustellen? Die Säkularisierung der Welt schreitet immer weiter voran, diejenige der Kirche ebenfalls. Vermutlich ist es ihre Aufgabe, in der Welt eher als Sauerteig zu wirken, denn als Stadt auf dem Berg. Sobald sich die Welt in aller Deutlichkeit als das Sakrament Gottes erweisen wird, wird die Rolle der Kirche (in ihrer historischen Form) und aller anderen Religionen aufhören zu bestehen. Die Welt wird selbst Kirche sein, das heißt, das wahre Volk Gottes in der ganzen Würde der Sohnschaft seiner Glieder, die endgültig für und durch Christus begründet ist.

Dies alles führt uns dazu, den fundamentalen Fragen über die Rolle der Kirche nachzugehen – der kleinen Herde Christi, die von Tag zu Tag mehr eine Minderheit wird. In welcher Weise kann sie den anderen Religionen und Kulturen der Ort ihrer Vollendung in Christus sein? Wie sind diese an ihr orientiert? (*Lumen Gentium*, Nr. 16). Müssen die anderen Religionen, um ihre Vollendung in Christus zu erfahren, in Christus sterben und wiedergeboren werden, oder muß die Ortskirche ebenfalls in die Wasser dieser Religionen untertauchen und im Glanze ihrer messianischen Rolle wiederauftauchen, ganz so wie ihr göttlicher Begründer, als er von seinem Wegbereiter getauft wurde?

Von daher wird das Missionsprojekt für alle Menschen verständlich, eine Mission, die nicht eine Erscheinung des Christentums ist, sondern aus der eschatologischen Hoffnung geboren wird. Für das Zweite Vatikanische Konzil bestand die missionarische Verantwortung der Kirche gerade in der Zurückführung der Werte der anderen Religionen auf Christus, den Begründer aller Werte. Am Ende der Zeiten wird sie vollkommen vollendet sein (*Ad Gentes*, Nr. 9). Wenn also die Kirche selbst einer Vollendung am Ende der Zeiten entgegenstrebt (*Lumen Gentium*, Nr. 5), kann man dann sagen, daß die Kirche und die anderen Religionen ihre Vollendung in Christus finden sollen, im Innern des Reiches, am Ende der Zeiten? Gibt es also eine gemeinsame Vollendung, eine gemeinsame Bekehrung, eine gemeinsame Ergänzung, die alle Religionen, das Christentum inbegriffen, zu ihrer Vollendung in dem totalen Christus hinführen, der das eschatologische Reich darstellt? Oder ist es eher so, wie es Teilhard de Chardin ausdrückt, wenn er von den Buddhisten und den Anhängern des Konfuzius spricht: Könnten wir unseren Geist nicht ein wenig an dem kraftvollen Saft, der in ihren Adern fließt, bereichern und ihnen gleichzeitig die Mittel, ihn zu beleben, liefern? Könnten wir nicht versuchen, uns selbst zu vervollständigen, indem wir sie bekehren?

Wir befinden uns mit solchen Gedanken in Übereinstimmung mit Professor J. Mbiti, der ausdrücklich erklärt: «Das Christentum hat viel zu lange und viel zu viel gesprochen; vielleicht hat es zu wenig zugehört. Viel zu lange hatte es über andere Kulturen und Gesellschaftsformen geurteilt, während es sich selbst jeglicher Kritik entzog. *Möglicherweise ist die Zeit gekommen, in der das Christentum des Westens sich den anderen Religionen und Kulturen mit mehr Bescheidenheit nähern sollte, wenn es hier und in Afrika wirksam werden soll. Das Christentum muß das Erbe der Tradition mit beweglichem Geist und der Bereitschaft, es zu verändern und durch ihn verändert zu werden, angehen.* Insbesondere möchte ich unsere Mitbrüder in Europa und Amerika bitten, uns zu erlauben, Dinge zu tun, die in ihren Augen Irrtümer sind; erlaubt uns, auf unserem Kontinent mit dem Christentum Verwirrung zu stiften, ganz so, wie ihr es, um es freundlich auszudrücken, in Europa und Amerika habt tun können. Wenn wir über bestimmte Themen des Christentums oder anderen akademischen Stoff sprechen oder schreiben, dann erwartet nicht, daß wir das Vokabular und die Art und Weise, die in Amerika gebräuchlich sind, übernehmen. Erlaubt uns, gewisse Dinge auf unsere eigene Weise zu sagen, ob wir im Irrtum sind oder nicht. *Wir stehen hier vor allem vor der Aufgabe, das unveränderbare Evangelium so gut wie möglich zu vermitteln.*»[16]

Dies sind in Kürze einige der Fragen, die mir bei der Meditation über das Leitthema dieses Heftes kamen. Schließlich habe ich mich gefragt,

ob es nach so vielen Jahrhunderten der Trennung zwischen der christlichen Theologie und den nichtwestlichen Kulturen vielleicht zu früh ist, um beide Seiten in einer gültigen Weise zu vereinen, ohne daß eine zweifache Purifizierung stattgefunden hätte: einmal diejenige der wissenschaftlichen westlichen Kultur, die von unbewußten verweigernden Postulaten geleitet ist, und diejenige der christlichen Theologien, die in veralteten Formeln und Methoden befangen sind. Ein solches Werk braucht gewiß noch viel Zeit. Und ich glaube an die Macht des geduldigen Wartens. Ich weiß von vielen Theologen der Dritten Welt, die im Augenblick im Stillen daran arbeiten, günstige Bedingungen zu schaffen für eine neue Welt des Denkens, in der der christliche Glaube und die menschliche Vernunft aufeinander zugehen könnten. Wie Brückenbauer arbeiten sie an einer Verbindung zwischen lose nebeneinanderstehenden Arkaden[17].

[1] Erklärung der Bischöfe Afrikas und Madagaskars: Die Evangelisation in gemeinsamer Verantwortung betreiben. In: La Documentation catholique 1974, Nr. 1664, 995.

[2] Ebd.

[3] Zitiert von Kardinal P. Zoungrana in: Bulletin de Théologie africaine Bd. II, Nr. 4, 142.

[4] Culture et religions: Présence africaine 1976, 174.

[5] (Löwen 1977) 296f.

[6] Col. Le Sycomore (Namur/Paris 1979) Bd. I, 347f.; Bd. II, 245f.

[7] CONCILIUM 16 (1980/2) 124.

[8] Eine aufschlußreiche Arbeit zu diesem Thema: E. Poulet, Histoire, Dogme et critique dans la crise moderniste (Paris 1962). Der eilige Leser kann sich erkundigen bei G. Tresmontant, La crise moderniste (Paris 1979).

[9] Kardinal Malula, L'evêque africain hier et aujourd'hui (Kinshasa 1980).

[10] O. Bimwenyi Kweshi, Inculturation en Afrique et attitudes agents de l'évangelisation, In: Bulletin de Théologie africaine, Bd. III, Nr. 5, 6–7.

[11] E. Dussel, Histoire et Théologie de la libération (Paris 1974) 71–72.

[12] Vgl. La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité. Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens, organisée par la Société Africaine de Culture et Terre Entière avec la collaboration des Amis italiens de Présence Africaine (Brazzaville, 21–26 février 1974, Paris 1973). Vgl. ebenfalls Civilisation noire et église catholique, Colloque d'Abidjan, 12–17 September 1977, Présence Africaine, Paris 1978.

[13] M. de Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence, (Paris 1969) S. 224.

[14] L. Hurbon, Dieu dans le vaudou haitien (Paris 1972) 239–240.

[15] Wenn es eine universale «Offenbarung» gibt, die über die historische (jüdisch-christliche) Offenbarung hinausgeht, dann gibt es auch ein Wort Gottes außerhalb der Kirche und ein Heil, das durch nichtchristliche religiöse Mittel und sogar durch «profane» Meditationen, die in demselben Maße differenziert sind wie die Ideale der Menschen, erreicht werden kann. Die Kirche zeigt ihre Bereitschaft und ihr Bemühen, alle menschlichen Regungen zu begreifen und zu achten. In dem Maße, in dem sie authentisch sind, bedeuten sie eine «Vorbereitung» auf das Evangelium» (*Lumen Gentium*, Nr. 16).

[16] Zitiert von R. De Haes, La théologie des religions après Vatican II, in: La pertinence du Christianisme en Afrique. VIe Semaine Théologique organisée par la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa (1972) 437.

[17] Diese Überzeugung war die Grundlage für die Gründung der Association Œcuménique des Théologiens du Tiers Monde im Jahr 1976. Vgl. O. Bimwenyi Kweshi, Déplacements, A l'origine de l'association Œcuménique du Tiers-Monde, in: Bulletin de Théologie africaine, Bd. II, Nr. 3, 41–53. Die Publikationen dieser Gemeinschaft bedeuten ohne Zweifel hervorragende Ereignisse in der Geschichte der theologischen Bewegung der Gegenwart. Hierzu seien zitiert Ch. Abesamis und andere, Theologiens du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-Es-Salaam et ses Prolongements (L'Harmattan, Paris 1978); Kofi Appiah-Kubi und andere, Libération ou adaption? La théologie africaine s'interroge. Colloque d'Accra (L'Harmattan, Paris 1979); Virginia Fabella, Asia's struggle for full Humanity: Towards a relevant Theology; Papers from the Asian Theological Conference (Maryknoll, New York 1979).

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

NGINDU MUSHETE

1937 geboren. Studien an der Universität Lovanium in Kinshasa und an der Sorbonne in Paris. 1973 Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über die Religionsphilosophie Lucien Laberthonnières. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät von Kinshasa. Er gehört zum Gründerkreis der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt und ist Herausgeber des «Bulletin de Théologie Africaine», des offiziellen Organs der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen u.a.: Unité et pluralité de la Théologie: Revue du Clergé Africain (1967); Foi chrétienne et raison historique chez L. Laberthonnière: Revue d'Histoire Ecclésiastique (1974); Authenticité et christianisme en Afrique. Le cas du Zaire: Le Monde Moderne (1976); Le problème de connaissance religieuse d'après L. Laberthonnière (1978); La Théologie Africaine. De la polémique à l'irénisme ciritique: Bulletin de Théologie Africaine (1980). Anschrift: B.P. 823, Kinshasa XI, Republik Zaïre.

Kari Elisabeth Børresen

Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche

Eine persönliche Bemerkung

In Norwegen ist die römisch-katholische Kirche ganz und gar in der Minderheit (1978 ungefähr 13000 Mitglieder bei einer Gesamtbevölkerung von etwas mehr als vier Millionen), und der sozio-kulturelle Kontext, in den sie sich einordnet, ist nicht oder nicht mehr patriarchalisch[1]. In ihrer missionarischen Ausrichtung legt diese Kirche nicht den Akzent auf die Aspekte der Lehre, welche in offensichtlichem Widerspruch zu dem sie umgebenden Milieu steht; ein Beispiel dafür ist die Unterordnung der Frau, die als Erbe der klassischen (patristischen und scholastischen) Theologie noch heute in der institutionellen Kirche weiterlebt.

Ich war zehn Jahre alt, als meine Mutter katholisch wurde, in einer Zeit, als das Phänomen der Konversion, wenn es sich ereignete, meist eine intellektuelle und gesellschaftliche Elite betraf. Ich habe also nicht die Sozialisation patriarchalischer Art mitgemacht, die bei den aus traditionell-katholischen Kreisen stammenden Mädchen üblich war. Als ich 1951 nach Frankreich kam, erlebte ich einen Kulturschock: ich wurde mit Frauen konfrontiert, die nach meinem Empfinden ein negatives Bild ihrer selbst besaßen. Nach und nach begriff ich, daß diese Einstellung mit der Lehre und den von Grund auf androzentrischen Institutionen der römisch-katholischen Kirche zu tun hatte.

Um diese Lehre und den Einfluß, den sie ausübte, zu erforschen, begann ich bereits 1961, also noch vor dem II. Vatikanischen Konzil und lange, bevor die «Women's Studies» und die «Feminist Theology» an der Tagesordnung waren, mit meinen Untersuchungen im Bereich der theologischen Anthropologie[2].

Ich habe diese persönliche Entwicklung nachzeichnen müssen, um deutlich zu machen, daß ich weder für die aus sogenannten katholischen Ländern stammenden und in ihre Gesellschaft entsprechend integrierten Frauen noch für jene, die sich von einer solchen patriarchalischen Erziehung freigemacht haben, repräsentativ bin. Letztere bleiben häufig durch die konformistische Erziehung, die sie erhielten, und den inneren Bruch, der daraus folgte, in ihrer Persönlichkeit beschädigt. Meiner skandinavischen Herkunft verdanke ich das Privileg, den theologischen und kirchlichen Androzentrismus als einen von *außen* kommenden, fremden Faktor erörtern zu können. Ich glaube, daß mir dies erlaubt, einen neuen, unbefangeneren Zugang zu suchen.

Die gegenwärtige Situation

In dem Bereich, den man am besten als die atlantische Zivilisation bezeichnet (Westeuropa und Nordamerika), sind die Frauen seit einigen Jahrzehnten – in der Theorie, aber weithin auch in der Praxis – im juridischen, im ökonomischen und im physiologischen Bereich den Männern gleichgestellt. Wenn die Frauen sich von den patriarchalischen Strukturen, welche die der Geschichte bekannten Gesellschaften prägten, emanzipieren konnten, so ist dies meiner Meinung nach jener Entwicklung zu verdanken, die ich die biologische Revolution nenne. Diese Revolution, vielleicht die bedeutendste der Menschheitsgeschichte, ist auf die (*künstlichen!*) Interventionen der Medizin zurückzuführen, die das alte (*natürliche!*) Gleichgewicht zwischen Fruchtbarkeit und Sterblichkeit verändert haben. Wenn die fast völlige Eindämmung der Kindersterblichkeit mit der Geburtenkontrolle durch wirksame Empfängnisverhütungsmittel einhergeht, werden die physischen und psychischen Kräfte der Frau nicht mehr durch ihre Funktion in der Fortpflanzung erschöpft. Daraus ergibt sich ein Überschuß an Energie, die für außerfamiliäre Aktivitäten verfügbar ist. Die Mutterrolle betrifft nur noch einen Teil des Lebens der Frau neben ihrer beruflichen Tätigkeit. Es versteht sich von selbst, daß der Akzent, der in der patriarchalischen Sozialisation der Frauen bisher auf die Funktion als Mutter gelegt wurde, insofern die Fortpflanzung die Daseinsberechtigung der Frau selbst darstellte, von physiologischen Realitäten abhing. Vor der biologischen Revolution waren die Gesellschaften mit hoher Kindersterblichkeit auf die Fähigkeiten der Frau im Dienste der Fortpflanzung angewie-

sen, um zu überleben. Im Fall von Überbevölkerung im Hinblick auf die verfügbaren Ressourcen besaßen die bekannten Mittel zur Empfängnisverhütung und Abtreibung nur geringe Wirksamkeit. Daher diente die Kindstötung vor allem der Neugeborenen zur Beschränkung des Fortpflanzungspotentials. Dieses System verringerte die Zahl der Schwangerschaften nicht wesentlich; das heißt, die Kontrolle über das Bevölkerungswachstum ließ die Energien der Frau nicht frei werden.

Die moderne Bewegung für die Frauenbefreiung erscheint mir daher als das Ergebnis der biologischen Revolution. Jeder Kampf um Befreiung setzt einen schöpferisch genutzten Überschuß an Energie voraus. Eine wirksame Kontrazeption ist die *conditio sine qua non* jeglicher Frauenbefreiung. Ohne die Kontrolle über ihre eigene Fruchtbarkeit im Sinne einer *freiwilligen* Fruchtbarkeit kann keine Frau ihr familiäres und berufliches Leben frei gestalten. Es ist klar, daß diese Wahlfreiheit jedem patriarchalischen System, in dem der Mann über die Fortpflanzungsfähigkeit der als Eigentum des Mannes geltenden Frau bestimmt, radikal entgegensteht.

I. Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung

Die klassische Synthese

Die Begründung der klassischen Lehre über die Beziehung zwischen Frau und Mann findet sich in der Schöpfungserzählung (Gen 1,26f. und 2,18–24). Es ist wichtig festzustellen, daß die beiden Kapitel damals als eine einzige Erzählung angesehen wurden[3]. Man braucht kein Exeget zu sein, um zu bemerken, daß der erste Text klar sagt, Mann und Frau seien nach dem Bild Gottes geschaffen, während der zweite der Erschaffung Adams den Vorrang einräumt. In der spätjüdischen Deutung wird Gen 1,26f. mit Blick auf den Vers Gen 2,7 gelesen, den man im Sinne einer Bevorzugung Adams versteht. Die Erschaffung Evas, von der Gen 2,18–24 erzählt, wird im Sinne einer hierarchischen Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern gedeutet: die Frau wird *aus* dem Mann (materielle Abhängigkeit) und *für* den Mann (existentielle Abhängigkeit) geschaffen. Allein das menschliche Wesen männlichen Geschlechts ist theomorph, die Frau ist es nicht. Ein Beispiel dieser rabbinischen Exegese finden wir in 1 Kor 11,7: «Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.»[4]

Jede Rede von Gott und seiner Beziehung zur Menschheit, also die Theologie im eigentlichen Sinn, wird von einer menschlichen Erfahrung bestimmt, die ihren historischen Ort hat und damit sozio-kulturell bedingt ist. Die Schrift und ihre jüdisch-christliche Deutung entstammen einem gemeinsamen patriarchalischen Kontext. Ebenso wie der Mann theomorph ist, wird Gott mit männlichen Metaphern beschrieben wie etwa König, Richter, Patriarch-Gatte und Vater[5]. Die klassische christliche Lehre hat diese androzentrischen Formulierungen, in denen Gott andromorph ist, beibehalten.

Andererseits gaben die Kirchenväter Gen 1,26f. gegenüber der von 1 Kor 11,7 nahegelegten Exegese den Vorzug. Und um die Schwierigkeit zu lösen, die sich aus dem bei wörtlichem Verständnis widersprüchlichen Charakter dieser beiden Schrifttexte ergab, griffen sie zur allegorischen Methode des Philo von Alexandrien (geboren zwischen 15 und 10 vor Christus). In seiner Interpretation von Gen 2,7 und 18–24 im Vergleich zu Gen 1,26f. unterscheidet Philo zwei Funktionen der menschlichen Seele, wobei die eine, höhere, den Mann und die andere, niedrigere, die Frau darstellt[6].

Augustinus verbindet diese allegorische Exegese mit einer dualistischen Definition des menschlichen Wesens. In seinen Augen ist die sexuelle Differenzierung auf den Körper beschränkt; Mann und Frau haben eine Seele von gleicher, ungeschlechtlicher, weil geistiger Natur. Aus der Tatsache, daß das Bild Gottes nur der vernunftbegabten Seele innewohnt, die hier aufgrund eines aus der platonischen Anthropologie stammenden patristischen *a priori* dem geschlechtlichen Leib entgegengesetzt wird, geht klar hervor, daß die Frau mit demselben Recht wie der Mann das göttliche Bild besitzt. Da sie jedoch *für* den Mann erschaffen worden ist und sich sexuell von ihm unterscheidet, ist die Frau nicht imstande, die Erhabenheit dieses Bildes zu symbolisieren. In Anbetracht der Tatsache, daß die körperliche Unterschiedlichkeit von Mann und Frau die Verschiedenartigkeit der Funktionen der nach dem Bild Gottes geschaffenen menschlichen Seele repräsentiert, schreibt Augustinus: «Die Frau mit ihrem Mann ist Bild Got-

tes, so daß die Gesamtheit dieser menschlichen Substanz ein einziges Bild darstellt (Gen 1,26f.); wenn sie jedoch als Gehilfin des Mannes betrachtet wird (Gen 2,18), im Hinblick auf das, was nur ihr allein eigen ist, dann ist sie nicht Bild Gottes (1 Kor 11,7). Dagegen ist der Mann hinsichtlich dessen, was nur ihm eigen ist, Bild Gottes, und zwar ein ebenso vollkommenes, ebenso vollständiges Bild, wie wenn die Frau ihm zugesellt ist, um mit ihm eins zu sein.»[7]

Trotz der spiritualistischen Interpretation des göttlichen Bildes, die lediglich die ungeschlechtliche Seele berücksichtigt, hält die klassische Lehre das männliche Geschlecht in einem ursprünglichen Sinne für theomorph[8]. Es herrscht demnach zwischen Menschlichkeit und Weiblichkeit eine Unterschiedlichkeit, die es in dieser androzentrischen Sicht zwischen Menschlichkeit und Männlichkeit nicht gibt. Der Mann ist das exemplarische und normative menschliche Wesen; die Frau definiert sich dadurch, daß sie anders ist.

Die klassische Lehre behält so die hierarchische Interpretation von Gen 2,7 und 18–24 bei. Die *einzige* Daseinsberechtigung der Frau in ihrer sexuellen Andersartigkeit liegt darin, daß sie in der Fortpflanzung ihre – untergeordnete – Rolle spielt[9]. In gleicher Weise, wie es einen Unterschied zwischen Menschlichkeit und Weiblichkeit gibt, besteht ein Unterschied zwischen der Bestimmung der Frau als Geschlechtswesen und ihrer Bestimmung als ungeschlechtliches, theomorphes menschliches Wesen. Während sie in der Schöpfungsordnung aufgrund ihres Frauseins untergeordnet ist, ist sie in der Heilsordnung als Bild Gottes dem Mann gleichgestellt[10].

Die heutige Lehre

Die moderne theologische Anthropologie zieht nicht mehr in Zweifel, daß die Frau nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Gen 1,26f. wird wörtlich interpretiert, ungeachtet der durch die Exegese von 1 Kor 11,7 hervorgerufenen Schwierigkeit. Die dualistische Definition des menschlichen Wesens, auf die sich die klassische Lehre bezog, wird gleichermaßen fallengelassen. Das, was die Besonderheit des Menschen ausmacht, wird nicht mehr auf einer Ebene jenseits des Sexuellen angesiedelt; die Gottesebenbildlichkeit gilt für den Menschen in seiner Ganzheit als Frau oder Mann. Die Erzählung Gen 2,18–24 wird nicht mehr im Sinne einer existentiellen Abhängigkeit Evas gegenüber Adam gedeutet. An der Idee der Mutterrolle als Daseinsberechtigung der Frau hält man nichtsdestoweniger fest, wenn auch nicht ganz so nachdrücklich wie in der klassischen Lehre.

Es ist ebenfalls wichtig festzustellen, daß der insistierende Gebrauch des Begriffs «Komplementarität» deutlich unterstreicht, daß die Rolle der Frau und die des Mannes nicht vertauschbar sind. Hierbei handelt es sich um eine Definition spezifisch weiblicher oder männlicher Funktionen, die ganz und gar auf der Linie der klassischen Interpretation der Frau als für die Fortpflanzung benötigter Gehilfin liegt.

Der Gesichtspunkt der Unterordnung wird – zumindest in der Theorie – im Dunkeln gelassen, weil er mit dem soziokulturellen Kontext der atlantischen Zivilisation unvereinbar ist. Dies bringt eine Inkohärenz in die moderne theologische Anthropologie: die androzentrischen Prämissen werden aufgegeben, aber die Schlußfolgerungen, die sich daraus ableiten, läßt man bestehen. Diese Inkohärenz stellen wir insbesondere in der Christologie und der Ekklesiologie fest.

Die patristische Typologie, welche Christus zum neuen Adam und die Kirche zur neuen Eva macht, eine auf biblische Wurzeln zurückgehende Typologie (Hos 2,18f.; 2 Kor 11,2; Eph 5,32), liefert uns ein Schlüsselbeispiel. Die Hierarchie der Geschlechter findet man hier von der Schöpfungsordnung auf die Heilsordnung übertragen: das männliche Element steht für den göttlichen Partner, das weibliche Element für den menschlichen Partner. Die Analogie beruht auf der in einem patriarchalischen Kontext selbstverständlichen Unterordnung der Frau unter den Mann; Theozentrismus und Androzentrismus werden in eine Parallele gesetzt. Die hierarchische Beziehung zwischen Adam und Eva und folglich zwischen Mann und Frau allgemein dient dazu, die ontologische Hierarchie zwischen Gott und der Schöpfung zu beschreiben. Ohne das *a priori* einer untergeordneten Stellung der Frau wird die Symbolik sinnentleert.

Zukunftsperspektiven

Die androzentrische Übereinstimmung zwischen der biblischen Grundlage und ihrer klassischen Interpretation ist im Begriff zu zersplit-

tern. Der Zusammenbruch der patriarchalischen Strukturen bedeutet in der Tat eine echte Revolution, die jede menschliche Rede von Gott betrifft. Es handelt sich um eine kopernikanische Wende, um eine radikalere Herausforderung als alles, was die Geschichte der christlichen Lehräußerungen bisher kannte. Diese Revolution wird sich auf die gesamte Theologie ausbreiten und den Gottesbegriff ebenso erfassen wie die theologische Anthropologie, die Christologie ebenso wie die Ekklesiologie. Sie wird nicht nur die sprachlichen Äußerungen des Menschen über das Göttliche verändern, sondern auch das Symbolsystem. Wie alle anderen Symbolwelten hat sich die christliche Symbolik in bestimmten sozio-kulturellen Zusammenhängen herausgebildet, *in casu* in einem androzentrischen Kontext. Wenn der Kontext wechselt, wie es heute der Fall ist, verlieren die bestehenden Symbole ihre Fähigkeit zu bedeuten, und man muß neue Symbole schaffen.

Betrachten wir den Begriff Gott. Wenn die Gottebenbildlichkeit sich sowohl bei der Frau als auch beim Mann findet, wird man, um Gott beschreiben zu können, weibliche und männliche Metaphern verwenden müssen. Wenn alle beide, Frau und Mann, theomorph sind, wird Gott nicht mehr einzig und allein andromorph, sondern anthropomorph beschrieben werden. Natürlich ist jede menschliche Terminologie unangemessen, um die göttliche Transzendenz zum Ausdruck zu bringen. Dennoch kann die Verbindung beider Metaphertypen die Gesamtheit des Göttlichen sichtbar machen, da diese Metaphern der Gesamtheit des Menschlichen nachgebildet sind[11]. Daraus folgt, daß die ontologische Beziehung zwischen Gott und der Menschheit durch die Brautsymbolik nicht mehr angemessen dargestellt werden kann. Diese setzt in der Tat eine androzentrische Ausrichtung der Inkarnation voraus: Gott ist im exemplarischen Geschlecht Mensch geworden (*homo = vir factus est*). Die Hierarchie der Geschlechtsrollen auf die Heilsordnung zu übertragen, indem man Christus gegenüber der als ihm untergeordnete Gattin beschriebenen Kirche eine symbolisch männliche Funktion zuweist, verliert seinen Sinn und wird damit außerhalb eines patriarchalischen Kontextes unverständlich. Diese Symbolik trotz des sozio-kulturellen Wandels weitervermitteln zu wollen, wäre sogar schädlich, denn dies hieße, die androzentrischen Strukturen der Kirche zu legitimieren.

II. Frauen und Männer in der Kirche

Bis in unsere Tage hat die römisch-katholische Kirche die untergeordnete Stellung der Frau in der Gesellschaft ebenso wie in ihrer eigenen Mitte stets gefördert. In einem veränderten historischen Kontext zwang die Entwicklung der atlantischen Gesellschaft in eine nicht-patriarchalische Richtung die Kirche zur Anpassung. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird sie nicht müde, den Grundsatz der Gleichwertigkeit von Frauen und Männern in der Gesellschaft zu bekräftigen. Dabei ist jedoch anzumerken, daß diese Art von Texten immer mit Vorbehalten einhergeht, die sich aus der sogenannten Komplementarität der beiden Geschlechter ableiten. Es ist die Rede von spezifischen Aufgaben für die Frauen; das heißt, wenn das klassische Schema der sexuellen Hierarchie fallengelassen worden ist, so hält man doch eindeutig an der vom Geschlecht des einzelnen abhängigen Rollenverteilung fest[12].

Die zu Recht behauptete Gleichwertigkeit betrifft im übrigen nicht die institutionelle Kirche. Von den Ämtern, die eine Weihe erfordern, ausgeschlossen, sind die Frauen *ipso facto* auch von jeder kirchenrechtlichen Gewalt ausgeschlossen. Diese Situation ist ihnen mit den nichtordinierten Männern gemeinsam; aber selbst innerhalb des Laienstandes zeigt sich die untergeordnete Stellung der Frau im ausgesprochen androzentrischen Charakter des *Codex Iuris Canonici* von 1917, an dessen Revision gegenwärtig gearbeitet wird.

Zwei Dokumente des ordentlichen Lehramts aus der Zeit nach dem II. Vatikanum zeugen vom Fortleben des aus der klassischen Lehre ererbten Androzentrismus. Das erste betrifft die Schöpfungsordnung, das zweite bezieht das Thema auf die Heilsordnung. Der eine wie der andere Text sind frappante Beispiele für die Inkonsequenz, die darin besteht, an einer Schlußfolgerung festzuhalten, deren Prämissen man nicht mehr aufrechterhält. Wir haben es also mit Texten zu tun, die typisch sind für eine Phase des Übergangs. Sie versuchen, auf die Fragen zu antworten, die durch die biologische Revolution und die sich daraus für die Frauen ergebende Befreiung aufgeworfen wurden.

Die Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) betritt insofern Neuland, als sie das Prinzip der Kontrolle der menschlichen Fruchtbarkeit akzeptiert. Sie bricht also die traditionelle Verknüp-

fung von sexueller Aktivität und Fortpflanzung, die vor der biologischen Revolution durchaus erklärlich war und der klassischen Moraltheologie natürlich ihren Kontext lieferte. Aber indem sie die Legitimität der wirksamen, für «künstlich» erklärten Empfängnisverhütungsmittel bestreitet, widersetzt sie sich dem von ihr allerdings bejahten Grundsatz einer freiwilligen Fruchtbarkeit, die sie übrigens mit dem sehr androzentrischen Ausdruck *paternitas conscia* bezeichnet[13]. (Dem deutschen Begriff der verantworteten Elternschaft haftet diese den romanischen Sprachen gemeinsame Androzentrik freilich nicht mehr an. Anm. d. Ü.)

Die Argumentation zugunsten derjenigen Methoden, die als «natürlich» bezeichnet werden und eine Enthaltsamkeit voraussetzen (wiederum der androzentrische Ausdruck, denn *continentia* assoziiert die Zurückhaltung des Samens), knüpft deutlich an der augustinischen Tradition an, derzufolge das Gut der Fortpflanzung das Übel der Begehrlichkeit aufhebt, während die Liebe der Ehegatten sich durch sexuelle Enthaltsamkeit ausdrückt[14].

Die Methode, die während der Phase des Eisprungs den Geschlechtsverkehr ausschließt, besitzt insofern androzentrischen Charakter, als viele Frauen gerade in dieser Zeit über eine stärkere Orgasmusfähigkeit verfügen als in anderen Phasen des Monatszyklus[15]. Bedeutsamer indessen ist die Tatsache, daß die Zurückweisung der wirksamen Verhütungsmittel eine Ablehnung der Verfügung der Frauen über ihre eigene Funktion bei der Fortpflanzung bedeutet. In diesem Sinne stellt sich die Enzyklika *Humanae Vitae* der Frauenbefreiung entgegen, welche die biologische Revolution ermöglicht hat. Sie trägt dazu bei, den traditionellen Vorrang der Mutterrolle im Leben der Frauen und die nicht weniger traditionelle Verteilung der Aufgaben zwischen Männern und Frauen in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.

Die Erklärung *Inter insigniores* (1977) bleibt bei einer analogen Rollenverteilung innerhalb der Kirche, indem sie das Amtspriestertum als spezifisch männliche Funktion definiert. Die Argumentation stützt sich auf die patristische Typologie, derzufolge die Rolle Christi eine männliche, die der Kirche eine weibliche ist. Die logische Inkonsequenz zwischen den Prämissen und der Schlußfolgerung ist offensichtlich, denn die Erklärung schließt die Unterordnung der Frau als Grund aus und beruft sich gleichzeitig auf patristische und scholastische Texte, die sie voraussetzen. Beachten wir die Aufrechterhaltung der Position, nach der allein der Mann theomorph sein soll: nur ein Mensch männlichen Geschlechts könne *in persona Christi* handeln, das heißt, Christus vergegenwärtigen, sein Bild sein [16]. Dies bedeutet, daß die Erklärung den androzentrischen Charakter der heutigen Christologie und Ekklesiologie nur noch verschärft. Die Lehre, nach der Frau und Mann gleichermaßen dem Bild Gottes entsprechen, ist in diesem zentralen Bereich der systematischen Theologie noch nicht ernstgenommen worden. Die neue meta-androzentrische Sicht wird eine völlige Umkehrung der dogmatischen Formulierungen erfordern und das Schema, nach dem die Rollen der beiden Geschlechter grundsätzlich nicht vertauschbar sind, überwinden müssen.

III. Wie weit ist die Kirche?

Auf die Herausforderung der biologischen Revolution antwortet die Kirche mit einem langsamen, zurückhaltenden *aggiornamento*. Dieser Prozeß ist keine Eigentümlichkeit der römisch-katholischen Kirche; er ist auch in anderen kirchlichen Gemeinschaften zu finden[17]. Wenn die Kirche beinahe zweitausend Jahre hindurch am Leben geblieben ist, so hat sie dies ihrer Fähigkeit zur Anpassung an wechselnde sozio-kulturelle Zusammenhänge zu verdanken. Diese Art von Evolution vollzieht sich jedes Mal *a posteriori* in dem Sinne, daß die kirchlichen Institutionen keine prophetische Funktion ausüben. Heute ist der Abstand zwischen sozio-kultureller Wirklichkeit und Wirklichkeit der Kirche aufgrund des Verfalls der patriarchalischen Strukturen in der atlantischen Zivilisation deutlicher als je zuvor. Deshalb wird die Kirche von vielen Frauen als Hindernis zwischen Christus und ihnen angesehen. Muß die Befreiung der Frau in und mit der Kirche oder außerhalb der Kirche und gegen sie stattfinden? Diese brennende Frage stellen sich diese Frauen.

Wie ist es für eine Frau, die nicht nach dem patriarchalischen Schema sozialisiert worden ist, möglich, in der römisch-katholischen Kirche zu bleiben? Diese Frage wird mir oft von Freunden, Studenten oder Kollegen beiderlei Geschlechts gestellt. Ich versuche, darauf zu antworten, indem ich zwischen der de facto massiv androzentrischen institutionellen Kirche und der Kirche

als Heilsinstrument Christi einen Unterschied mache. Die Wirklichkeit der Inkarnation setzt voraus, daß das Heilswerk sich unter vergänglichen menschlichen Bedingungen entfaltet. Die menschliche Existenz verlangt, daß Gott sich uns in menschlichen Formen und einer menschlichen Sprache offenbart. Der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) hat dieses hermeneutische Prinzip bereits sehr treffend zum Ausdruck gebracht: Christus spricht zu uns menschlich (*humaniter*) von Gott[18]. Wer menschlich sagt, meint bedingt durch eine bestimmte Kultur, *in casu* eine patriarchalische Gesellschaft. Der androzentrische Charakter der biblischen Offenbarung ist ein historisches Faktum.

Es gäbe positive Zeichen aufzuzeigen, und unsere Arbeit möchte konstruktiv sein, indem sie ein theologisches Korrektiv anbietet. Die Schrift liefert brauchbare Texte, aber sie in apologetischer Absicht überzubewerten, um damit eine positive Einstellung zur Frau nachzuweisen, hieße, es an geschichtlichem Verständnis fehlen zu lassen, ganz zu schweigen von der Anwendung des *sola scriptura*, die dies bedeuten würde. Man muß bereit sein, der Problematik, die eine Schriftoffenbarung und eine Tradition patriarchalischen Charakters mit sich bringen, ins Auge zu sehen und sich deren Schwierigkeit nicht zu verhehlen.

Im Laufe der Geschichte offenbart sich Gott immer wieder durch Christus in der Einheit des Heiligen Geistes und mit Hilfe der Kirche. Diese dynamische Offenbarung vollzieht sich notwendig und wird sich immer vollziehen mittels der menschlichen Sprache verschiedener Kulturen. Wenn der historische Kontext aufhört, ein patriarchalischer zu sein, wird der Diskurs ebenfalls aufhören, androzentrisch zu sein; er wird im vollen Wortsinn menschlich, weiblich und männlich, sein.

Persönlich zweifle ich nicht daran, daß die Frauenbefreiung sich künftig in und mit der vom lebendigmachenden Heiligen Geist geleiteten Kirche ereignen wird. Sie wird sich zunächst auf die Lehraussagen und die theologische Symbolik erstrecken und dann auch den rechtlichen und institutionellen Aspekt der Kirche erfassen.

Die Übergangsphase, die wir durchleben, droht für die Frauen und Männer, die sich der Reichweite der notwendigen Umwälzung bewußt sind, mühselig zu werden. Erasmus, ein großer Glaubender der Kirche, der Kirche als einer Heilswirklichkeit, ungeachtet dessen, was die insitutionelle Kirche seiner Zeit war, Erasmus liefert uns das Zauberwort für diese Situation: «Fero igitur hanc Ecclesiam donec videro meliorem; et eadem me ferre coagitur, donec ipse fiam melior» (Ich ertrage diese Kirche, solange bis ich sie besser erlebe, und sie ist gezwungen, mich zu ertragen, solange bis ich selbst besser werde)[19]. Wir müssen also diese Kirche ertragen, die in ihrer Theologie, ihrer Symbolik und ihren Institutionen so androzentrisch ist, bis wir erleben, daß sie aufhört, auf dem Weg, der zu Christus führt, ein Hindernis zu sein, um in ihm das Heilsinstrument zu werden. Und die Kirche ist sehr wohl gezwungen, uns zu ertragen, uns Frauen, die wir vielleicht keine Propheten sind, aber wenigstens nicht im patriarchalischen System sozialisiert wurden..., bis wir uns bessern! Überlassen wir es dem Heiligen Geist, zu bestimmen, worin dieses «besser» besteht; es wird sicherlich weder frauen- noch männerzentriert sein!

[1] Siehe Natalie Rogoff Ramsøe (Hg.), Norwegian Society (Oslo/London/New York 1974).

[2] Eine Zusammenfassung meiner Arbeiten siehe in Kari Elisabeth Børresen, Male – Female. A Critique of Traditional Christian Theology: Temenos 13 (1977) 31–42.

[3] Die Hypothese von den zwei Quellen wurde erst 1711 von Henning Bernard Witter vorgebracht.

[4] Siehe Jacob S. Jervell, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Göttingen 1960).

[5] Zur ausnahmsweise geschehenden Verwendung weiblicher Metaphern im Alten Testament siehe Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia 1979).

[6] Siehe Richard A. Baer, Philo's Use of the Categories Male and Female (Leiden 1970).

[7] De Trinitate, XII, 7, 10 vgl. De Genesi ad litteram III, 22, 34.

[8] Vgl. die Interpretation von 1 Kor 11,7 bei Thomas von Aquin, Summa theologiae, I, 93, 4, ad 1: Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro secundum quod non invenitur in muliere; nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. (Aber was gewisse zweitrangige Eigenschaften anbelangt, befindet sich das Bild Gottes im Mann in einer Weise, die sich so bei der Frau nicht zeigt; in der Tat ist der Mann Ausgangspunkt und Ziel der Frau, so wie Gott Ausgangspunkt und Ziel der ganzen Schöpfung ist.)

[9] Augustinus drückt dies in De Genesi ad litteram IX 5,9 folgendermaßen aus: Wenn die Frau dem Mann nicht als Gehilfin gegeben wäre, um Kinder mit ihr zu zeugen, worin

sollte sie ihm dann eine Hilfe sein?... Für ein gemeinsames Leben und gegenseitige Unterhaltung – wie sehr ist da doch die Gesellschaft zweier Freunde der zwischen einem Mann und einer Frau vorzuziehen!

[10] Siehe Kari Elisabeth Børresen, Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Oslo/Paris 1968). Eine Zusammenfassung in meinem Artikel Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie: CONCILIUM 12 (1976) 10–17.

[11] Siehe Kari Elisabeth Børresen, Christ notre mère. La théologie de Julienne de Norwich: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13 (1978) 320–329.

[12] Vgl. Gaudium et spes 9,29 et 60; Paul VI., Apostolisches Schreiben Octogesima adveniens 13: Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 410–411; Paul VI., Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Frauenkommission: Acta Apostolicae Sedis 63 (1976) 197–201; Erklärung von Weihbischof Cordes, dem Leiter der Delegation des Heiligen Stuhls, vor der Weltkonferenz der Vereinten Nationen zum Jahrzehnt der Frau: Osservatore Romano, Wochenausgabe 33 (12.8.1980) 14: Es ist also ganz klar, daß die Frau als solche Abbild Gottes und Abglanz seiner göttlichen Vollkommenheit ist. Um ihre Persönlichkeit voll zu verwirklichen, muß sie sich als Frau entfalten. Ihr Vorbild kann nicht der männliche Mensch, sondern allein Gott sein, weil sie nach seinem Bild geschaffen ist. (Es gilt zu beachten, daß die Frau theomorph ist bei einer entsprechenden Überwindung des andromorphen Gottes, aber gleichzeitigem Festhalten an der Besonderheit männlicher und weiblicher Rollen.)

[13] Humanae vitae II,10: Acta Apostolicae Sedis 60 (1968) 487.

[14] Augustinus spricht von «bene uti malo», vgl. De bono conjugali III,3; De conjugiis adulterinis II,12. Er ist im übrigen gegen die von den Manichäern angewandte Methode der Empfängnisverhütung, nämlich die fruchtbare Periode der Frau zu meiden. Vgl. de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum II,18,65. Contra Faustum Manichaeum XV, 7. Zu der durch Enthaltsamkeit ausgedrückten Liebe vgl. De sermone Domini in monte I, XV, 41–42.

[15] Siehe Richard C. Friedman, Stephen W. Hurt, Michael S. Arnoff, Behaviour and the Menstrual Cycle: Signs 5 (1980) 727–728.

[16] Inter insigniores V: Acta Apostolicae Sedis 69 (1977) 109.

[17] Vgl. das norwegische Gesetz vom 9. Juni 1978 über die Gleichheit der Geschlechter, das für die internen Regeln der kirchlichen Gemeinschaften Ausnahmen zuläßt. (Act relating to equal Status between the Sexes n. 45 of 9 June 1978, § 2: The act relates to discrimination between women and men in all areas, with the exception of international conditions in religious communities.)

[18] Nicolas de Cusa, De principio, Philosophisch-theologische Schriften II (Wien 1966) 228; vgl. Dialogus de Genesi, Opera omnia IV (Hamburg 1959) 114.

[19] Erasmus, Hyperaspites I, Ausgewählte Schriften 4 (Darmstadt 1969) 248.

Aus dem Französ. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

KARI ELISABETH BØRRESEN

1932 in Oslo, Norwegen, geboren. 1960 Magister artium mit einer Arbeit aus dem Gebiet der Ideengeschichte. 1968 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Oslo. Weitere Studien und Forschungsarbeit im Ausland, vor allem in Paris und Rom. Veröffentlichungen: Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Oslo/Paris 1979) (italien. Ausgabe: Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino, Assisi 1979; engl. Ausg.: The nature and role of woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington 1981); Anthropologie médiévale et théologie mariale (Oslo 1971); außerdem mehrere Artikel zur theologischen Anthropologie. Derzeit «Forschungsattachée» des Norwegischen Rates für wissenschaftliche Forschung. 1977–1979 Gastprofessorin an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana; 1981 Gastprofessorin an der Autonomen Fakultät für protestantische Theologie (Lehrstuhl für Ökumenik) der Universität Genf. Seit 1979 Mitglied des Rates der Internationalen Vereinigung für patristische Studien. Anschrift: Oscars gate 46 b, Oslo 2, Norwegen.

Carlos Alberto Libânio Christo

Der Mensch in der Masse und das Gebet

Das Phänomen der Vermassung in der Gesellschaft ist dadurch charakterisiert, daß die Individualität des einzelnen in den Hintergrund tritt und dafür die anonyme Allgemeinheit der Masse und des Kollektivs bestimmend wird. Diese Vermassung ist ein typisches Phänomen der Gesellschaften, die vom technischen Fortschritt profitieren. Wir wollen hier aber nicht untersuchen, wie diese Vermassung in den sozialistischen Gesellschaften geschieht, sondern wir wollen uns auf die Länder beschränken, die sowohl dem kapitalistischen System zuzurechnen sind als auch christlich genannt werden. Besonders auf die Länder Lateinamerikas wollen wir eingehen, und es ist unsere Absicht, sowohl die strukturellen Ursachen der Vermassung zu untersuchen, als auch uns zu fragen, was das alles mit dem Gebet zu tun haben kann.

Die pragmatische Philosophie des Kapitalismus verteidigt die Freiheit des Individuums und bringt diese Freiheit in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kapitalbesitz. Die Gesellschaftsstrukturen und die Gesetzgebung der kapitalistischen Länder begünstigen die Interessen und die Gewinnchancen der Kapitaleigentümer, die auch die Eigentümer der Produktionsmittel sind. Der bürgerliche Staat steht also mit seinen Institutionen auf der Seite der «Klasse» der Kapitaleigentümer. Der Wettbewerb, die Konkurrenz, der Kampf um die Märkte: das sind die grundsätzlichen «Werte», die angestrebt werden, die Ziele menschlicher Verwirklichung. Dem widerspricht durchaus nicht die Tatsache, daß diese egoistischen «Werte» und Antriebe des menschlichen Handelns nicht allzu häufig öffentlich ausgesprochen werden, sondern daß man die Freiheit des Individuums in den Vordergrund schiebt.

Die große Mehrheit der lateinamerikanischen Bevölkerung hat aber kaum die Möglichkeit, als freie Individuen in einen solchen Wettkampf einzutreten: ihnen bleibt nur zu produzieren und zu konsumieren. Sie leben ihr Leben nicht als einen *biographischen Prozeß* der bewußten Lebensgestaltung, Wahrnehmung und historischen Verwirklichung des Sinns ihres Daseins, sondern als einen rein biologischen Prozeß, in dem es um das nackte Überleben geht. Die (meistens abhängige) Arbeit ist in diesem Leben der grundsätzliche Wert. Diese Arbeit erscheint als eine Wirklichkeit, die mit den konkreten Eigentumsverhältnissen nichts zu tun hat. Auch im Reden der Kirche über die Arbeit wird sie nicht anders vorgestellt. Jetzt aber besteht der Kapitalismus gerade darin, daß die Mehrheit der Bevölkerung nicht über die Kapitalgüter, die Produktionsmittel und über die konkreten Früchte der Arbeit verfügt. Der Arbeiter bestimmt nicht einmal sein eigenes Leben, ist nicht Subjekt des eigenen Daseins, denn es hängt von den politischen und wirtschaftlichen Wechselfällen auf dem Arbeitsmarkt ab, ob er Arbeit findet oder nicht. Der Arbeiter verfügt nur über seine Arbeitskraft, eine Ware, die der Arbeitgeber mit einem sogenannten Lohn oder Gehalt aufkauft, dessen Wert nicht dem Wert der tatsächlichen Arbeitsleistung des Arbeiters entspricht. Der Kapitalist bereichert sich an dem Unterschied zwischen dem Wert dieser erbrachten Arbeitsleistung und dem dafür gezahlten Lohn: an dem Mehrwert.

Die Kapitaleigentümer kontrollieren auch die großen Kommunikationsmittel: Rundfunk und Fernsehen, Zeitungen und Zeitschriften, Film und Schallplattenmarkt, mit denen sie die Strukturen der Ausbeutung legitimieren und aufrechterhalten. Diese Massenmedien vermitteln die Ideologie der gesellschaftlich herrschenden Klasse. Sie fördern auf diese Weise den Verkauf der Industrieprodukte, indem sie Lebensgewohnheiten und Wertvorstellungen propagieren, wonach der Konsum als ein höchstes Lebensziel erscheint. Derjenige wird in der Gesellschaft als der Erfolgreiche betrachtet, der am meisten aus seinem Leben gemacht hat, der über die materiellen Güter verfügt, die Wohlstand und menschliches Glück symbolisieren und garantieren.

Das hat weitgehende Folgen für das Subjektsein des Menschen, das jetzt der Vermassung ausgesetzt ist. Die sich nach den Produktionsmöglichkeiten und Profitaussichten ständig ändernden Konsumangebote fordern eine dauernde Veränderung des Geschmacks, der Gewohnheiten, der Auffassungen. Das, was eine Person sich wünscht und wofür sie sich entscheidet,

unterliegt der beschleunigten Gefahr, schon durch neue Angebote und Möglichkeiten überholt zu sein. Um die Inanspruchnahme der neuen Konsumangebote des Marktes zu fördern, manipuliert die Werbung die inneren Schichten der menschlichen Persönlichkeit, reizt sie durch die oft rasende Abwechslung immer neuer Bilder, Bedeutungen, Symbole. Der innere Kern der Persönlichkeit wird dadurch bedroht: das «System» reduziert das Individuum auf das, was es aus ihm als Produzenten oder Konsumenten herausholen will. Das Individuum wird reine Äußerlichkeit, ein anonymes Element in der Menge der Produzierenden und Konsumierenden. Die herrschende Ideologie bemächtigt sich auch des Lebens der Christen, die sich im eigenen Gebetsleben bedroht fühlen.

Die Kultur der Stadt als allgemeine Norm

Das Gebet erinnert die Christen noch oft genug an das vormoderne Leben auf dem Land, das noch nicht von dem Lärm und dem grellen Licht einer elektronischen Zivilisation gestört wurde. Es erinnert an die Einsamkeit der Felder und die Stille der Natur. Man kann dies zum Beispiel an den Bildchen und sonstigen Druckerzeugnissen erkennen, die dem Betenden und Meditierenden helfen sollen, dem Vater auf persönliche und intime Weise zu begegnen: es sind reproduzierte Photographien von einsamen Wäldern und Bäumen in der Landschaft, von stillen Seen oder von der Weite des Ozeans, von grünen Hügeln oder majestätischen Bergipfeln. In ihnen zeigt und verliert sich unser verborgenes Verlangen, den durch die Massenmedien bedrohten Frieden wiederzufinden. In ihnen drückt sich auch unsere Schwierigkeit, in der Modernität einer städtischen Gesellschaft beten zu können, aus. Stark ist die Sehnsucht nach einem Gebet, wodurch man der Stadt entfliehen kann. Andererseits scheint ein solches Gebet nur möglich, wenn man dieser Stadt schon entflohen ist. Das ist schwer, weil die Stadt dennoch der Ort zu bleiben scheint, an dem sich die Existenz des modernen Menschen entscheidet.

Auch auf dem Land ist die Stadt mit ihrer Kultur durch den Einfluß der Kommunikationsmedien allgegenwärtig. Die Elektronik bringt die Stadt überall hin: sie ist nicht nur ein geographisch bestimmter Ort. Fernsehen, Rundfunk, Telephon und Auto verringern den Abstand zwischen Stadt und Land: die Wüste und die Einsamkeit, in der man beten kann, sind auch auf den Bergen und in den Wäldern kaum noch zu finden.

Wie kann man in der Massengesellschaft noch beten? Diese Frage ist die Frage danach, wie man die eigene betende Innerlichkeit schützen, bewahren und gar stärken kann in einer Gesellschaft, die sich durch die Mittel zur Verbreitung ihrer Ideologie in die Subjektivität des Menschen drängt und die immer einen Abgrund aufreißt zwischen der Tatsache, daß wir einerseits berufen sind, Kinder Gottes zu sein, daß wir andererseits Opfer der Strukturen und der Unterdrükkung in der kapitalistischen Gesellschaft sind.

Ein neuer Ort, an dem Gott sich offenbaren kann

Man kann nicht gegen den technischen Fortschritt, gegen die Entstehung einer Massengesellschaft und gegen das Umsichgreifen einer städtischen Zivilisation angehen oder so tun, als ob es dies alles nicht gäbe, als ob man im Spanien einer heiligen Teresa von Avila oder im Frankreich der Kleinen Theresia, der Theresia vom Kinde Jesu, lebte. Zwar gibt es noch einige Klöster, in denen Ordensleute in sehr strenger Klausur leben und so das Privileg genießen, von der Welt kaum gestört zu werden, aber uns interessiert hier die Frage, wie alle Gläubigen zu der Intimität mit dem Vater, zu der alle berufen sind und die das Gebet als Lebenspraxis ist, gelangen können. Wie ist ein solches Gebet in der Massengesellschaft möglich? Die Antwort kann man hier nicht geben, wenn man nicht auch über die Gründe und die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung nachdenkt.

Wenn wir das Gebet nicht nur als das Ergebnis einer bestimmten religiösen «Technik» betrachten, die auch noch heute geistige und religiöse «Erfahrungen» ermöglicht, sondern wenn wir das Gebet als die Gnade und die Initiative des Geistes in unserem Leben verstehen, dann müssen wir uns fragen: Wo redet der Vater heute zu uns? Entdecken wir ihn in der Stille des Waldes, in der Weite und in der Einsamkeit eines verlassenen Strandes? Oder entdecken wir ihn inmitten der Welt? Wenn Gott heute in unserem Leben zu schweigen scheint, schweigt *er*, oder haben *wir* uns von dem Ort, an dem er redet, von dem *Ort seiner Theophanie* entfernt? Elija meinte, daß Gott sich offenbaren würde in einem starken, heftigen Sturm, der die Berge zerriß und die

Felsen zerbrach, oder im Erdbeben oder im Feuer. Gott war aber *nicht dort*: er zeigte sich in einem sanften, leisen Säuseln (1 Kön 19,11–12). Nicht ohne Schmerz und Zerstörung seiner alten Meinung lernte Elija den neuen Ort von Gottes Offenbarung kennen.

In Lateinamerika ist der Ort, an dem Gott sich vorzugsweise offenbart, zwar kein geographischer Ort, dennoch ist er ein besonderer Ort, ein *gesellschaftlicher Ort*: der Ort, an dem die Unterdrückten leben (vgl. Mt 25,31–46). Von diesem Ort aus gesehen hat ein Gebet, daß sich vom Volk der Armen und Unterdrückten entfernt in der Meinung, dadurch dem Vater näher zu kommen, oder hat ein Dualismus, der die christliche Praxis der Nächstenliebe hier von einer Praxis des Gebetes in der kontemplativen Einsamkeit dort abgrenzt, keine Berechtigung. Ein solcher Ort ist jedenfalls nicht der Ort, an dem man dem Vater begegnet. In der Bibel wird die Bekehrung zu Gott unmittelbar mit der Entscheidung, dem Unterdrückten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in Zusammenhang gebracht (Jer 22,13–16; 31,34; Jes 5,7; 6,4–6; 58,6–7; Am 7,10ff; 1 Joh 4,19–21). Sich der liebenden Gegenwart des Vaters zu öffnen, heißt auch: den Ruf der Armen zu hören. Die Umkehr ist nicht nur eine neue Weise zu fühlen, sie bedeutet vor allem ein neues Handeln. Das durch die Predigt von Johannes dem Täufer bekehrte und neu motivierte Volk fragt: *«Was sollen wir tun?»* (Lk 3,10). Der Glaube bedeutet auch die Entscheidung, in der Liebe aus sich herauszugehen (1 Kor 13,2; Jak 1,14–15) und etwas gegen das bestehende Unrecht und die bestehende Ungleichheit zu tun: «Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon, und wer zu essen hat, der handle ebenso» (Lk 3,11).

Wer in seinem Gebet von dem sozialen Ort, an dem die Armen leben, und von ihrer Not nach Befreiung ausgeht, der widersetzt sich dem Einfluß, den die Massenmedien ausüben, und allem, was die Vermassung in der Gesellschaft begünstigt. Er bündelt die Kräfte seiner Subjektivität, um sich dagegen zu verteidigen. Er identifiziert sich auf «organische» Weise (Gramsci) mit den Unterdrückten. Dadurch neutralisiert er in sich die Verlockung der Konsumangebote, die den Menschen auf eine Rolle als Produzenten und Konsumenten reduzieren. In der Begegnung mit dem marginalisierten Menschen, dort wo auch Gott ist (Mt 25,31–46), findet auch eine neue Begegnung des Menschen mit sich selbst statt. Und Gott selbst schweigt nicht mehr, wo eine Gemeinschaft das Wort der Unterdrückten hört. In Lateinamerika, wo sich die Gemeinschaft der Kirche in den letzten Jahren mit dem unterdrückten Volk im abhängigen Kapitalismus der Peripherie, der nur etwa fünf Prozent der Bevölkerung zugute kommt, identifiziert, hat man deshalb niemals von einem «Tod Gottes» reden hören. In allen Anzeichen der Befreiung entdekken die Christen die Anwesenheit Gottes. Diese Gegenwart erfährt man also nicht nur in inneren Gefühlen oder subjektiven Phänomenen. Wenn man Gott nur auf diese Weise «wahrnehmen« würde, bedeutete dies eine *Privatisierung* des Glaubens, die sich nicht mehr auf das Evangelium berufen kann, sondern die eher in einer heidnischen, der äußeren Welt gegenüber gleichgültigen oder feindlichen Mystik ihre Wurzel hat. Als der Täufer fragen ließ: «Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?», verwies Jesus auf das, was man sehen und hören konnte, auf konkrete Ereignisse, die eine neue veränderte Wirklichkeit ankündigten und offenbarten: «Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder. Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Lk 7,20–22).

In einer Gesellschaft und in einer Kultur der Vermassung, in der die Kirche selbst zu einer reinen Dienstleistungsinstitution der profanen Gesellschaft zu werden droht, indem sie kulturelle Funktionen übernimmt und in der Erziehung und der Caritas tätig ist, kann die Kirche nur ihre eigene Identität wiederfinden, wenn sie sich mit den Armen für die Armen unter den Armen engagiert. Nur indem sie dort, wo die Unterdrückten in der Gesellschaft leben, auch ihren eigenen Ort findet und dort mit ihnen gegen eine Gesellschaft des Konsums angeht, wird die Gemeinschaft der Kirche davor bewahrt, daß sie von den Herrschenden für ihre Interessen vereinnahmt wird und daß sie die bestehenden Strukturen einer ungerechten Gesellschaft legitimiert und sakralisiert.

Die Einheit zwischen Gebet und Aktion

Das Gebet des Christen zementiert die Einheit zwischen einem Erkennen aus dem Glauben und einem Leben und Handeln aus der Liebe, zwi-

schen Sein und Handeln, Wesen und Existenz des Menschen. Durch unser Gebet wird unser Handeln ein Handeln, das dem Evangelium näher kommt. Und in unserem Gebet atmet unser Glaube und findet er seine Lebendigkeit. Beten heißt die Widerstände, die einer tatkräftigen Liebe noch im Wege stehen, abzubauen. Beten heißt eine evangelische Sensibilität, ein tiefes Gespür für unsere Aufgabe als Christ zu entwikkeln, so daß das Leben Christi in unserem Leben anwesend ist und in unserem Leben wirkt. Beten heißt, die Wirklichkeit mit den Augen Gottes zu sehen. Vor allem das Gebet eröffnet uns den Raum, in dem wir durch den Geist, der in uns wirkt, die Fülle der Freiheit in unseren Beziehungen zu den Menschen und in unserer Haltung gegenüber den Dingen und gegenüber der Welt anstreben können.

Ein Glaube, der vom Gebet ernährt wird, erlaubt es uns, dauernd gegen die Auswirkungen einer schädlichen Ideologie, die die anonyme Massengesellschaft hervorbringen will, zu kämpfen und mit dieser Ideologie zu brechen. Ein solcher Glaube entreißt uns der Sünde, befreit uns von einer Haltung, in der wir uns selbst verschließen, uns in uns selbst verkriechen. Dieser Glaube und dieses Gebet schenken uns die Offenheit für die Gnade, die unser Leben und Handeln verändert. Durch sie lernen wir es, die Geschichte neu zu verstehen. Dadurch werden wir vor einer zu unmittelbaren, zu beschränkten, zu rationalistischen und zu einseitig wissenschaftlichen Interpretation der Ereignisse bewahrt; wir verabsolutieren nicht mehr das Bild der Gesellschaft und der Geschichte, das die Massenmedien uns einreden möchten. Sondern auf eine tiefe Weise haben wir eine Ahnung vom absoluten Sinn dieser Geschichte, und unser Leben findet eine Verwurzelung dort, wo auch die letzte Bedeutung dieser Geschichte zu finden ist.

Es wird uns dann gelingen, von der Verblendung einer Ideologie, die Folge des Unrechts und der Sünde in der Geschichte der Menschheit und in den Strukturen der Gesellschaft ist, geheilt zu werden, wenn wir uns in einer befreienden Praxis engagieren. Dann wird es uns auch möglich, kritisch über unser bisheriges privates Gebet und unser Beten in der Gemeinschaft nachzudenken, um das abzulegen, was dieses Gebet an Entfremdung bedeutete. Wir werden nicht länger nur auf der Ebene des Bewußtseins und des Betens die gesellschaftlichen und persönlichen Gegensätze und Konflikte versöhnen wollen, d. h. eigentlich sie verdrängen und vertuschen. Diese Konflikte sollen auf der Ebene der Wirklichkeit ausgetragen werden. Sie sollen dort eine gerechte Lösung finden. Unser Gebet wird dann nicht länger die Wirklichkeit zudecken, sondern es wird uns die Wirklichkeit besser zeigen.

Jedes Gebet ist auf die eine oder andere Weise «ideologisch». Es gibt kein «chemisch reines» Gebet, wie es das Lob von Engeln wäre. Man kann das Gebet nicht aus einer konkreten historischen Situation und aus einem bestimmten kulturellen Kontext, die es zum Ausdruck bringt, loslösen. Daher ist es wichtig zu wissen, aus welcher «ideologischen» Quelle dieses Gebet sich nährt: aus dem trüben Satz in der Retorte, in der das Gift, das unseren Glauben betäubt und unsere Sicht auf die Wirklichkeit verdunkelt, gemischt wurde, oder aus dem lebendigen und lebenspendenden Wasser der Vereinigung und Zusammenarbeit mit dem Volk, das uns an der bisherigen Unterseite der Geschichte eine breite Furche der Hoffnung öffnet, in der der Strom, der zur Verheißung führt, mächtig fließen kann.

Diese Vereinigung mit dem Volk wird dadurch möglich, daß die Offenbarung und das historische Erkennen miteinander vermittelt werden, daß unser christlicher Glaube unter den konkreten historischen Bedingungen in einem bewußten, gezielten und effizienten historischen Handeln Dichte und Fülle bekommt. Diesen mit der Geschichte und mit dem eigenen Leben in der Gesellschaft vermittelten Glauben könnte man «Ideologie» nennen, da er eine befreiende Überzeugung von der Wahrheit ist, die die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und die Hoffnung der Armen aufnimmt und gegen die herrschende Ideologie des Unrechts ankämpft.

Nur frömmelnd in den ganzen Tag hineinzubeten, reicht natürlich nicht, um zu einer solchen gegenseitigen Befruchtung von Glauben, geschichtlichem Erkennen und Handeln zu gelangen und um mit der herrschenden Ideologie zu brechen. Wir wollen nicht bestreiten, daß auch ein naiv frommer Mensch durch sein Gebet Gott begegnet, aber dieses Gebet ist so lange entfremdend, als es über die bestehende Uneinigkeit zwischen den Menschen hinwegsieht und hinwegbetet oder meint, die bestehende Ungleichheit in der Gesellschaft könne auf der psychologischen Ebene der guten Absichten überwunden oder durch ein Wunder Gottes, das wir durch unser Gebet herabbitten, aufgehoben werden.

Die politische Dimension des Gebetes

Wenn das christliche Gebet von denjenigen ausgeht, die durch ihre reine Existenz ein Vorwurf an die Adresse einer Gesellschaft sind, welche Menschen zur Masse macht, und die zur gleichen Zeit der Ort sind, an dem Gott sich vor allem offenbart, dann befähigt dieses Gebet zu einer heilsamen und tiefen Kritik an dieser Gesellschaft. Das Gebet bekommt dann eine politische Dimension, in der das Streben nach der Einheit mit Gott mit dem Streben nach der Einheit im Volk zusammengeht. Der christliche Glaube hat als objektives Kriterium die Bitte Jesu «Alle sollen eins sein» (Joh 17,21). Die Sehnsucht nach dieser Einheit als Suche nach der Versöhnung wird durch den Geist in unserem Innersten geweckt, aber die Wirklichkeit dieser Wirkung des Geistes drängt uns dazu, in einem konkreten politischen Projekt des Aufbaus einer gerechteren Gesellschaft diese Einheit und Versöhnung sichtbar und effizient anzustreben. Der Kampf um eine bessere Gesellschaft in der Zukunft und um gerechtere Strukturen in dieser Gesellschaft ist dann der Weg, auf dem immer neue Schritte, und seien diese auch nur vorläufige Fortschritte, gemacht werden auf eine endgültige Befreiung hin, die erst dann voll verwirklicht sein wird, wenn das Reich Gottes in seiner Fülle offenbart wird, die aber auch schon vor der Eschatologie immer mehr durchbricht und befreit.

Religionsphänomenologisch ist es möglich, daß jemand meint, an den tiefsten und erlesensten geistigen Genüssen und Erkenntnissen Anteil zu haben, ohne die Ängste derjenigen zu teilen, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten. Man kann Ekstasen erleben und Visionen haben, ohne etwas von den Gegensätzen und der Uneinigkeit zwischen den verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft zu ahnen. Aber dann handelt es sich nicht um das Gebet und um die Spiritualität der Befreiung, die das Evangelium uns lehrt und von uns fordert. Das christliche Gebet darf keine Flucht, keine reine Vertröstung, kein unverbindliches Vergnügen und kein Opium sein. Es darf sich nicht narzißtisch mit meditativen Selbstbespiegelungen und mit tiefbeglückender Grübelei über das eigene Ich beschäftigen. Sondern das Gebet verbindet die Anerkennung der Heiligkeit Gottes mit der Bitte des Vaterunsers, die gleichzeitig Verheißung und Aufgabe ist: «Dein Reich komme.» Dieses Reich wird das Ende der Klassenkämpfe sein, nicht durch die Vertuschung dieses Kampfes, sondern durch das Ende des Unrechts, das ihn hervorruft. Es ist das Ende der persönlichen und der gesellschaftlichen Sünde, die Vernichtung der ungerechten Strukturen der Gesellschaft, die Menschen ihre Menschlichkeit nehmen. Dieses Reich bedeutet Dankbarkeit, Freude und Friede, die auf der Gerechtigkeit gebaut sind. Es bedeutet die radikale Veränderung der gesamten Wirklichkeit. Dann wird wahr, was im Buch der Offenbarung steht: «Seht die Wohnung Gottes unter den Menschen. Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen» (21,3–4).

Beten können in einem Zeitalter der Elektronik

Der technische Fortschritt birgt in sich die Gefahr, daß das Beten zur anonymen Massenveranstaltung degradiert wird: große Menschenmengen, die zu Gottesdiensten zusammenkommen, effizient organisierte, große internationale eucharistische Kongresse, Gottesdienste im Fernsehen. Zwar ist es nichts Negatives, daß die Kirchen für ihr Recht kämpfen, öffentlich und frei aufzutreten und auch als große religiöse Gemeinschaften sichtbar zu werden. Ja, sie müssen es, aber nicht, indem sie für einen solchen Auftritt den zu hohen politischen Preis der Bestätigung und Heiligung einer bürgerlichen Gesellschaft bezahlen, einer neuen Christenheit, in der die Kirche die Macht des Staates auf religiöser Ebene legitimiert und sich selbst mit der Macht und dem Glanz des Staates ziert. Der bürgerliche Staat möchte nur allzu gern zu seiner ideologischen Rechtfertigung das Gewicht der Kirche in der Gesellschaft nützen, möchte sich wieder wie früher das Christentum zudienste machen und schreckt nicht davor zurück, sogar die liturgischen Gottesdienste manipulieren zu wollen. Nicht nur kompromittiert der Staat dadurch die Kirche, sondern die Gottesdienste werden zum Götzendienst, wenn sie eine ungerechte Ordnung heiligen und legitimieren, in der man der Kirche eine Freiheit zugesteht, die man dem Volk verweigert, wie es der konkrete Fall in Argentinien, Chile und Guatemala ist.

Hier ist es Aufgabe der Christen, sich im Leben der Gesellschaft Freiräume zu erkämpfen,

die deshalb Freiräume des christlichen Gebetes sein können, weil in ihnen der Arme zählt und eine Stimme hat, weil er in ihnen frei wird und frei ist. Diese Aufgabe haben die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika auf sich genommen. In ihnen erkämpfen die Armen sich neu das Recht, sich zu organisieren, im kritischen Bewußtsein durch die Konfrontation zwischen den Aussagen der Bibel und den Gegebenheiten des eigenen Lebens zu wachsen, zu reden. Die Bibel ist dann nicht ein Schaufenster im Museum, in dem man mehr oder weniger gut konservierte, interessante Ereignisse aus der Vergangenheit bewundern kann. Sondern man «erbetet» sich die Bibel als einen Spiegel, in dem die christliche Gemeinschaft *sich selbst sieht und befragt*.

Diese Gemeinschaften werden auf diese Weise zum Ort, an dem sich Gott den Armen offenbart. An diesem Ort kann man aber auch eine neue Motivation zum eigenen persönlichen Gebet, einen neuen Sinn und neue Möglichkeiten dieses Gebets entdecken. Hier geht es nicht mehr um ein nostalgisches Verlangen, sich von der Stadt zu entfernen, um beten zu können, sondern hier findet man in seiner städtischen Gesellschaft und Kultur selbst Zeiten und Freiräume des Betens. Das heißt nicht, daß das Beten nach wie vor nicht hart sein kann, weil der Mensch in diesem Beten die «Wüste» seiner Einsamkeit erfährt. Aber dennoch nimmt dieses Gebet die Routine, die Last und den Kampf des Tages in die Intimität der Liebe mit hinein, in eine Einheit, wie sie die wahre christliche Mystik kannte, die aber auch sich wirklich liebende Ehepaare in ihrem gemeinsamen Leben und Sorgen erfahren können.

Man muß keine Berge besteigen, keine besonderen Wohnungen bauen, um dem Vater zu begegnen, «denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg 17,28). Es genügt, daß wir uns seiner Anwesenheit öffnen, daß wir es zulassen, daß der Geist in uns betet. Denn dann werden wir zu einer Liebe befähigt, die die Liebe ist, mit der Jesus die Seinen liebte. Dann öffnen wir uns dem Nächsten, lieben den Bruder, den wir sehen (1 Joh 4,19–21), geben ihm unser Leben und Arbeiten. Dann haben wir nicht nur den Glauben, sondern auch die Werke, weil wir besonders demjenigen zur Seite stehen, der es am meisten braucht: dem Bruder oder der Schwester, die ohne Kleidung sind und ohne das tägliche Brot (Jak 2,14–15).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

CARLOS ALBERTO LIBANIO CHRISTO
(GENANNT «FREI BETTO»)

1944 in Belo Horizonte, Brasilien, geboren. 1962–1964 Nationalleiter der Christlichen Studierenden Jugend (JEC). Im Juli 1964 erste Gefängnishaft unter dem brasilianischen Militärregime. 1965 Eintritt in den Dominikanerorden. 1969 feierliches Ordensgelübde als Laienbruder. Studierte Philosophie und Theologie im Studentat der Dominikaner in São Paulo, im Instituto de Filosofia e Teologia von São Paulo und an der Faculdade Cristo Rei der Jesuiten in Sao Leopoldo, Rio Grande do Sul. Wegen Hilfeleistung für politische Flüchtlinge war er 1969–1973 vier Jahre im Gefängnis. Seit 1974 leistete er Pastoralarbeit in der Erzdiözese Vitória im Bundesstaat Espírito Santo, und zwar als Helfer beim Aufbau von Basisgemeinden. Seit 1979 ist er verantwortlich für die Arbeiterpastoral von São Bernardo do Campo, São Paulo. Im Februar 1980 organisierte er den IV. Internationalen Ökumenischen Kongreß von Theologen der Dritten Welt. Er ist Mitglied der Arbeitsgruppe für Volksbildung des Instituts «Sedes Sapientiae» in São Paulo, der Internationalen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt und Assessor des Ökumenischen Zentrums Antônio Valdivieso in Managua. Veröffentlichungen u.a.: Cartas da Prisão (Rio de Janeiro 1975); Oração na Ação (Rio de Janeiro 1978); Diário de Puebla (Rio de Janeiro 1979); Puebla para o Povo (Petrópolis 1979). Die Briefe, die er im Gefängnis schrieb, wurden ins Italienische, Französische, Englische, Deutsche, Niederländische, Schwedische und Spanische übersetzt. Anschrift: Rua Caiubi 126, Perdizes, 05010 S. Paulo, S.P., Brasilien.

Hat das Konzil noch Gültigkeit?

Antonio Acerbi

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem veränderten historischen Kontext

Hat das Vorhaben des Konzils, die Kirche auf eine neue Weise in der Welt von heute gegenwärtig zu machen, eigentlich noch Gültigkeit? Oder – wenn man die Frage nicht in solch radikaler Weise formulieren will – was am Konzil behält seinen Sinn für heute und für die voraussehbare Zukunft, und was ist dagegen mit dem Verlauf der Zeit und dem Wechsel des Klimas hinfällig geworden?

Diese Frage ist nicht unberechtigt. Sie gilt für jedes Dokument, das historisch bestimmt und begrenzt ist – weil es einem ganz konkreten historischen Kontext verbunden ist und weil es daher gar nicht die Absicht hat, Sätze von abstrakter Gültigkeit auszusagen, sondern vielmehr in eine vorgegebene historische Situation hinein sprechen will – und das gleichzeitig doch mit normativer Autorität auftritt, welche die Grenzen des historischen Kontextes, in welchem es formuliert wurde, überschreitet. Wir müssen uns daher fragen, wie und in welchem Ausmaße ein Text, der «gestern» im Rahmen und in Abhängigkeit von ideellen, gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen, die nicht mehr die unseren sind, noch Sinn haben kann[1].

Im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil kann man diesem Problem nicht ausweichen: weder in der Ebene der tatsächlichen Gegebenheiten, weil es nun einmal Leute gibt, die erklären, sie seien heute weder für noch gegen das Konzil, sondern sie befänden sich einfach in einer anderen Situation[2]; noch in der Ebene des Grundsätzlichen, weil das Konzil selbst erklärt hat, es wolle es mit den Menschen und den Problemen seiner Zeit aufnehmen, und damit konnte es seine historische Bedingtheit gar nicht verhehlen, sondern hat sie im Gegenteil ausdrücklich proklamiert. Nicht neue dogmatische Definitionen und Grundsatzerklärungen, sondern ein umfassendes, unter pastoralen Aspekten angelegtes Überdenken der gesamten Sendung der Kirche und der vorgegebenen Bedingungen für ihre Umsetzung in die Tat angesichts der Situation des Menschen und der Weltgesellschaft unserer (oder besser: seiner) Zeit: das war das Programm des Konzils. Sein Verhältnis zum historischen Augenblick ist also nicht rein zufällig, so daß wir uns sehr wohl fragen können, ob die Aussagen des Konzils auch heute noch gelten, in einer Situation, die wir heute als zutiefst verschieden empfinden von derjenigen, welche den Konzilsdokumenten ihr Kolorit gegeben hat.

Neue Erfahrungen der Kirche, die gereift sind außerhalb Europas, und in ihrer Folge der Niedergang der zentralen Rolle der mitteleuropäischen Theologie, das Auftreten neuer ethischer und kultureller Verhaltensmuster in der westlichen Welt, die Legitimationskrise der Institutionen – all dies sind einige der Phänomene, die dazu beigetragen haben, daß sich gewisse Probleme, die das Konzil aufgegriffen hatte, heute unter einem ganz anderen Begriffsraster darstellen: Mein denke nur an die Frage des Priesteramtes, dessen Problematik sich tiefgreifend verändert hat durch die Erfahrung der lateinamerikanischen «Basisgemeinden», oder auch an die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, der Sexualität und der Autorität in der Kirche.

Die Veränderung des allgemeinen Klimas in der westlichen Gesellschaft

Ich habe nicht die Absicht, jene Faktoren der Veränderung, die den überzeitlichen Wert gewisser Aussagen des Konzils ganz neu zur Diskussion gestellt haben, unterzubewerten. Ich möchte aber doch festhalten, daß der entscheidende Faktor dafür, daß uns das Konzil heute schon fremd anmutet, das allgemeine Klima in der Gesellschaft der westlichen Welt ist. Ich beschränke meine Beobachtungen auf diese Gesellschaft in der westlichen Welt, wobei ich mir bewußt bin, was diese Beschränkung bedeutet.

Es bereitet mir keine Schwierigkeiten zuzugeben, daß für manch einen – vor allem aus der Generation derer, die das Konzil miterlebt haben, und vor allem auch, soweit sie ein waches theologisches Empfinden haben – die Faktoren der Kontinuität und der fortbestehenden Gültigkeit gegenüber denen eines Bruches als die be-

herrschenden im Vordergrund stehen. Im allgemeinen aber und vor allem für die allerjüngste Generation hat die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas das Konzil in eine weite Ferne entschwinden lassen, so daß es als ein umfassendes Ereignis, als Träger eines nicht aus fragmentarischen einzelnen Aussagen zusammengesetzten Sinnes und einer Dynamik, die alle Dimensionen des kirchlichen Lebens zu einer Einheit zusammenschließt, an Bedeutung verloren hat.

In den siebziger Jahren hat die gesamte Welt ihre Erfahrungen machen müssen mit den Belastungen durch den internationalen Wettstreit um die Kontrolle über die Rohstoffquellen. In diesen Jahren schickten sich der Block der westlichen Länder und der Block der sozialistischen Länder an, eine Strategie zur Kontrolle der Energiequellen und der Bodenschätze unseres Planeten zu entwickeln, die sich in der Hauptsache auf das Prinzip einer friedlichen Durchdringung der Länder, welche im Besitz dieser Reichtümer sind, gründete. Dabei bediente man sich des Mittels der Überlassung von Technologien oder von Privilegien einräumenden Handelsverträgen. Man schloß aber auch nicht die Möglichkeit von Interventionen und militärischen Besetzungsaktionen aus. Diese Strategie, die geboren wurde aus der voraussehbaren Verknappung von Energie- und Rohstoffquellen und den apokalyptischen Vorstellungen des Massachusetts Institute of Technology und des Club of Rome formuliert das Ressourcenproblem so, als wäre es ausschließlich mit der Natur verknüpft – mit den sogenannten «Grenzen des Wachstums» – und nicht auch mit dem (guten oder schlechten) Willen des Menschen.

Es handelt sich hier also um eine brutalrealistische, konservative Strategie ohne jeden Mut zur Zukunft. In den Ansätzen zeichnet sie sich schon zu Beginn des Jahrzehnts ab, und in der Folge hat sie dann den Ost-West-Gegensatz jeder ideellen Bedeutung beraubt – weil Sozialismus und Kapitalismus offensichtlich nur zwei verschiedene Etikettierungen ein und desselben Macht- und Besitzplanes sind –, und sie hat den explosiven Gegensatz zwischen Nord und Süd, zwischen den blockfreien Ländern und den Ländern der Dritten Welt einerseits und den Ländern der beiden Blöcke andererseits nur noch verschärft. 1973, anläßlich des Jom-Kippur-Krieges, haben dann die arabischen Ölproduzenten, gefolgt von den anderen ölproduzierenden Ländern, ganz konsequent jene preispolitische Offensive entfesselt, welche das Finanzsystem vieler Länder aus den Angeln gehoben hat und sie in die Krise gestürzt hat, mag es sich dabei nun um reiche oder arme Länder, um Länder des Westens oder um andere handeln.

Eine Folge von all dem war psychologischer Art: Man wurde sich bewußt, daß gewisse Sicherheiten dahingeschwunden sind, unter ihnen auch seit langem liebgewordene und gehätschelte Lebensentwürfe, und daß düstere Wolken die Aussichten auf Frieden und auf einen wachsenden Wohlstand für jeden einzelnen und für die Gesellschaft verstellten. Die siebziger Jahre werden im Gedächtnis der Nachwelt vielleicht als die Zeit des großen Alarmrufes für die Wohlstandswelt haften bleiben. Das Empfinden für die wachsende Unsicherheit der politischen und wirtschaftlichen Bedingungen der Welt breitete sich aus, was dazu beitrug, ein Empfinden des Mißtrauens aufkommen zu lassen: Keine Machtorganisation, keine Institution welcher Art auch immer und keine politische Kraft schien mehr die ausreichende Fähigkeit zu haben, Sicherheit garantieren zu können. Es kam zu einer Zunahme von Gewalt innerhalb des Gewebes der Gesellschaft, zum Niedergang der sozialen Gesinnung. Das Interesse des einzelnen und seiner Privatwelt meldete sich wieder zu Wort. Im gesamten Westen – wenn auch in unterschiedlichem Maße – war dieses Jahrzehnt gekennzeichnet durch eine Kultur des Ichs und durch ein wachsendes Interesse an den Werten der persönlichen Identität, während im Bereich der Wirtschaft die Einzelinitiative und die Mobilisierung sozialer Energien von unten her (bisweilen in korporativen und konservativen Formen) neuen Raum beanspruchten.

Der Kontrast zum Klima der sechziger Jahre konnte gar nicht größer sein. Damals schien eine Welt, die ihre endgültige Form aus den Wiederaufbaujahren nach dem Krieg angenommen hatte und die übermütig geworden war angesichts ihrer wirtschaftlichen Entwicklung und der Aussichten auf einen weltweiten Frieden, aufgebrochen zu sein – wenn auch unter den unvermeidlichen Schwierigkeiten – in Richtung auf eine Epoche des friedlichen Fortschritts und der Zusammenarbeit. Ein wahrer Strom gemeinsamer Energien, die gespeist waren aus der Einsicht in die Notwendigkeit politischer und bürgerlicher Beteiligung an der Verantwortung, schien sich wie eine befruchtende und erneuernde Flut auch über die gesellschaftlichen Institutionen zu ergie-

ßen. Diesem Klima konnten sich natürlich auch die Christen nicht entziehen, und im Konzil wird tatsächlich auch das Bild einer Welt transparent, die im Aufbruch ist und an der die Kirche zustimmend und bestätigend mitarbeiten will.

Es ist der Klimawechsel – ich wiederhole es noch einmal –, der uns zu fragen zwingt, nicht nur ob diese oder jene Aussage des Konzils eine bleibende Gültigkeit hat, sondern ob das Konzil überhaupt einen einheitlichen Bedeutungsgehalt gehabt hat und ob nicht dieser Bedeutungsgehalt auch ungeachtet, nein gerade aufgrund der geschehenen Veränderungen noch in der Kirche übernommen und durchgehalten werden kann und muß. Dieser umfassende Bedeutungsgehalt wird auch das grundlegende hermeneutische Kriterium für die Interpretation der Konzilsdokumente liefern.

Die Begründung einer neuen Legitimität

Ich möchte eine These vorlegen, die ich hier nicht beweisen kann, die mir aber dazu dient, eine Antwort auf die einleitende Frage zu geben: Das Konzil ist nicht in erster Linie eine Maschine zur Fabrikation von Dokumenten gewesen. Es war vielmehr eine große geistliche Erfahrung, welche über die Bischöfe und Theologen hinaus die katholische Kirche und die gesamte Christenheit mit einbezogen hat. Diese geistliche Erfahrung hat sich als Prinzip einer neuen ideellen und praktischen Legitimität dargestellt: Manche Wirklichkeiten, die vor dem Konzil in der Kirche noch keine legitime Geltung hatten, haben so einen neuen, Legitimität und verpflichtende Kraft verleihenden Rechtstitel erhalten; und das Gegenteil ergab sich damit für andere Ideen und praktische Verhaltensweisen. Die Konzilsdokumente sind nichts anderes als die Übersetzung dieses Legitimitätsprinzips in «normative» Texte. Mit anderen Worten: Die geistliche Erfahrung des Konzils ist der «Ort», an dem die Dokumente einzuordnen sind und Sinn erhalten, und darum ist diese geistliche Erfahrung auch das grundlegende hermeneutische Kriterium.

Eine gewisse Parallele bietet sich an in der Beziehung zwischen dem antifaschistischen Widerstand in Italien in den Jahren 1943–1945 und der republikanischen Verfassung von 1948: Die neue ideelle und politische Ordnung, die von dieser Verfassung geregelt wird, findet im Widerstand die Begründung ihrer eigenen Legitimität und das tragende hermeneutische Kriterium[3]. Der normative Text ist daher zwar revidierbar, aber nur innerhalb des Rahmens, den das Gründungsgeschehen bildet. Dieses kann tatsächlich nicht außer Kurs gesetzt werden, ohne die Legitimität der gesamten ideellen und politischen Ordnung zu untergraben.

Es ist wohl klar, daß es im Falle des Konzils nicht darum geht, diese beiden Aspekte voneinander zu trennen: ein geistliches Ereignis, das begriffen werden könnte unabhängig oder – schlimmer – gegen die Texte; oder auch Texte, die einfach in einem ganz anderen Kontext interpretiert werden könnten, der von einer andersartigen Erfahrung als der im Konzil erlebten (oder gar einer ihr entgegengesetzten Erfahrung) geliefert werden könnte. Das begründende Ereignis und die Dokumente nehmen einander in Anspruch und erhellen einander gegenseitig: Der Sinn des Ereignisses hat sich tatsächlich in die Texte hinein übersetzt und ist nicht mehr unter Absehen von diesen Texten zu erschließen; die Dokumente aber müssen, um in ihrem wirklichen Wert verstanden zu werden, durch den Raster der geistlichen Erfahrung gesehen werden, welche das begründende Geschehen war. Die Aufgabe des Interpreten ist genau die, diese wechselseitige Abhängigkeit zu begreifen und daraus die tragenden Linien der neuen Legitimität aufscheinen zu lassen, die begründet ist in der geistlichen Erfahrung und besiegelt durch die Texte. Die Interpretationsarbeit wird so auch die eventuell in den Dokumenten vorhandene Schichtung ins Licht rücken können. Es kann sich daher ergeben, daß nicht alle Texte im gleichen Maße die begründende geistliche Erfahrung widerspiegeln. Man hätte es dann in einem solchen Falle mit einer Rangordnung innerhalb der Dokumente zu tun je nach ihrer mehr oder weniger unmittelbaren Beziehung zum Begründungsgeschehen und daher auch mit einem verschiedenartigen Grad an Revidierbarkeit oder geradezu an Revisionsbedürftigkeit – immer unter der Voraussetzung, daß ein gewisser Text noch eine Sicht der Dinge widerspiegelt, die von der geistlichen Erfahrung des Konzils überwunden worden ist.

Die geistliche Erfahrung des Konzils

Meines Erachtens war die Erfahrung des Konzils, wenn man sie auf eine Formel bringen will, die Reform der Kirche im Blick auf die Sendung

unter dem Zeichen des Wortes Gottes. Während des Konzils konnte man Zeuge eines einzigartigen und verblüffenden Phänomens werden: Eine sehr große gesellschaftliche Gruppe, eine jahrhundertealte und aufs stärkste gefestigte Institution begab sich mit außerordentlichem Ernst in einen Zustand der Prüfung, wie sie ihre Sendung noch getreuer ausführen könnte. Die katholische Gemeinschaft in allen ihren Schichten und in ihren bedeutendsten Exponenten, angefangen bei Papst Johannes XXIII., welcher den Anstoß zu diesem Unternehmen gegeben hatte, der dann von Paul VI. und den Konzilsvätern aufgenommen worden war, die katholische Gemeinschaft – wie ich schon sagte – stellte die Ausdrucksformen ihres Lebens, ihre bisherige pastorale Erfahrung, ihre traditionelle gesellschaftliche Struktur und ihr kulturelles Erbe zur Diskussion.

Die Reform der Kirche – denn dies ist es, worum es sich handelte – wurde aber nicht verstanden und geplant als eine Anpassung an die Zeiten oder als eine Rationalisierung nach Mustern, die von den profanen Wissenschaften entlehnt wären, auch nicht als Anpassung an die Erfordernisse des heutigen Bewußtseins. Etwas von alledem ist – wenigstens teilweise – auch im Konzilsgeschehen wirksam gewesen. Aber es hat sicherlich nicht den Ton angegeben. Die eigentliche Bedeutung des konziliaren Kraftaktes ist anderswo zu suchen. Die Kirche, die sich Fragen nach ihrer Sendung und nach der Bedingungen für die Ausübung dieser Sendung stellte, hatte die Absicht, die menschlichen Sicherheiten, die ihr aus ihrer Vergangenheit zugekommen waren, abzulegen, um sich in eine Haltung des Horchens und Gehorchens gegenüber dem Wort Gottes zu begeben und so von neuem die Freiheit und die Kraft zu gewinnen, welche ihr aus der Treue gegenüber dem Evangelium zukommen.

Die Perspektiven des kirchlichen Lebens, die sich dann im Konzil behauptet haben, sind sicherlich geschichtlich gewachsen, aber sie sind gedacht und gewollt als Weisen einer unmittelbaren und treueren Verbundenheit mit dem Wort Gottes. Von daher haben die Neuerungen des Konzils ihre Vitalität und ihre Einheit empfangen. Die Ideen, die zunächst von dem einen oder dem anderen Theologen vorgebracht und nur von einigen mehr oder weniger großen Kreisen aufgenommen worden waren, wurden nun in ein umfassendes Projekt der Erneuerung der Kirche und ihrer Anwesenheit in der Welt aufgenommen, welches all diesen zunächst noch vereinzelten Ideen eine einigende Dynamik und wechselseitige Beziehung untereinander verlieh. So vollzieht sich hier in einem gewissen Sinne eine «Perichorese» zwischen diesen Ideen, in der die Erfahrung der Kirche mit einer Reform aus Treue zum Evangelium und in der Kraft des Geistes Gottes Fleisch annahm, so daß es nun nicht mehr möglich ist, die eine Idee zu bejahen und gleichzeitig die andere außer acht zu lassen, oder den einen Teil anzunehmen und den anderen abzulehnen. Die Idee der Reform selbst als einer konstitutiven, wesensbegründenden Dimension der Kirche («ecclesia semper reformanda») empfing ihre Geltung als Norm und ihre konkreten Bedeutungsgehalte aus der Idee von der Kirche als «Geheimnis», aus der Idee ihrer wesentlich eschatologischen Natur und ihrer Beziehung zum Reich Gottes, ihrer Geschichtlichkeit und der in dieser Geschichte wirksamen Sünde, schließlich aus der Idee vom relativen Charakter («Zeichen und Instrument») der institutionellen Komponenten der Kirche.

Die zentrale Bedeutung des Wortes Gottes, die konstitutive Rolle der Liturgien, die in allen Teilen des Gottesvolkes verbreiteten Charismen, die katholische Einheit der Kirche als Körperschaft, die Rolle des «Sakramentes der heilbringenden Einheit», welche man der sichtbaren Dimension der Kirche zuerkannte, waren weitere Ideen, die es ermöglichten, die Beziehungen innerhalb der Kirche und unter den verschiedenen christlichen Gemeinschaften neu zu durchdenken.

In derselben geistlichen Atmosphäre aber entfalteten sich die tragenden Ideen für eine neue und evangeliumsgemäße Beziehung zur Welt: die positive Bedeutung der Welt — auch im Gericht über die Sünde –, die Bejahung der Freiheit, die Aufmerksamkeit und das Zuhörenkönnen, mit denen man der Welt begegnet, das der Kirche und der Welt gemeinsame Ausgespanntsein in Richtung auf das Reich Gottes; und vor allem die Idee, welche der ganzen Konstitution «Gaudium et spes» zugrundeliegt, das heißt, daß die Kirche und die Welt einander treffen können auf einem gemeinsamen Boden, nämlich der Wahrheit des Evangeliums über den Menschen und des Achtens auf das Aufkommen neuer schöpferischer Möglichkeiten in der Geschichte (die «Zeichen der Zeit»).

Abschließend dazu ist zu sagen: Die Erfahrung der Kirche, die sich selbst im Geiste des Evangeliums reformiert, ist der Horizont, inner-

halb dessen die Konzilsdokumente einzuordnen sind und innerhalb dessen sich die unwiderruflichen Gegebenheiten, die sich allen kulturellen Veränderungen entziehen, bestimmen lassen. Wenn das Konzil nur eine Anpassung an den kulturellen Kontext seiner Zeit gesucht hätte, wären im Grunde genommen jene beiden Einstellungen im Recht, die – von entgegengesetzten Seiten aus, nämlich von der progressistischen und von der konservativen Seite aus – damit enden, daß sie gerade im Namen der Geschichtlichkeit das Konzil seines Bedeutungsgehaltes berauben.

In Wirklichkeit aber schließt gerade die Hauptintention des Konzils aus, daß man es als innerlich abhängig von seinem historischen Kontext versteht. Es ist vielmehr gerade diese Intention, die es ermöglicht, das Überholte vom bleibend Gültigen zu unterscheiden. Die richtige Einstellung, so scheint mir, ist diejenige einer Rezeption der Konzilstexte im Licht der Konzilserfahrung, die als Kriterium zu nehmen ist bei der kritischen Überprüfung der Konzilstexte selbst, um so das jeweilige Maß zu erkennen, in dem sie das Zeichen einer unzureichenden Aufnahme des konziliaren Impulses tragen oder – mit anderen Worten – substantiell von der kulturellen und gesellschaftlichen Situation des Augenblicks abhängen, in dem das Konzil stattfand.

Es ist vorauszusehen, daß sich gegen diese progressive Interpretation der Konzilstexte eine talmudische Interpretation erheben wird, bei der der Respekt vor dem Buchstaben des Textes, jedes beliebigen Textes, die Ideeneinheit zertrümmert, in der diese Texte erst Leben empfangen, die es erst ermöglicht, deren eigene Grenze zu überwinden. Diese talmudische Interpretation dagegen ermöglicht die Entleerung dieser Texte mittels einer Einordnung in einen ideellen und praktischen Kontext, der gar nicht ihr ursprünglicher ist. Ein Beispiel der dem Konzil treu bleibenden Interpretation mittels der Überwindung des Buchstabens des Konzils ist bekanntlich die Liturgiereform gewesen, deren Regelungen – zum Beispiel hinsichtlich der Volkssprachen – die Normen der Konzilskonstitution «*Sacrosanctum Concilium*» weit hinter sich gelassen haben, aber in Treue zu den die Konstitution selbst inspirierenden Prinzipien.

Es scheint, daß derzeit eine der wichtigsten Phasen in der Rezeption des Zweiten Vatikanums zu Ende kommt, nämlich die Revision des Codex Iuris Canonici. Die Übertragung gewisser Aussagen aus dem Kontext der vom Evangelium inspirierten Reform, in dem sie entstanden sind, in den juridischen Kontext ist eine der heikelsten und – offen gesagt – der gefährlichsten Operationen. Es wird auch von der Fähigkeit dessen, der den Codex zum Zweck der Anpassung an das Konzil revidiert hat, abhängen, ob die Rezeption des Konzils auch auf den institutionellen Wegen weitergehen wird, oder ob das Konzil schließlich der Vergessenheit anheimfällt bei denen, die dann einwenden können, es habe nicht die Kraft gehabt, die kanonischen Strukturen wirklich zu verändern, und habe im Grunde genommen nur die Funktion gehabt, innerhalb der bestehenden Ordnung die Gewichte neu zu verteilen; oder aber es wird – im Gegenteil – als ständiges Prinzip der Kritik und der Kontestation der nachkonziliaren kanonischen Ordnung angerufen werden[4].

Um der Treue zum Konzil willen über das Konzil hinaus

An diesem Punkt wäre es interessant, wenn wir die Konzilsdokumente analysieren und so im Detail prüfen könnten, welche Formulierungen der grundlegenden Intention des Konzils vollkommen angemessen sind, welche im Gegenteil einer Weiterentwicklung oder einer Korrektur bedürfen und welche unrettbar überholt sind. Aber dies ist hier natürlich nicht möglich. Sicherlich ist niemand der Meinung, es genügte, eine Liste von Ideen aufzustellen und diese dann in drei Klassen einzuteilen. Andererseits hat ja dieses ganze Heft von CONCILIUM die Zielsetzung, dieses Problem zu klären.

Die zu Beginn dieses Beitrags geäußerte Diagnose, daß nämlich das Empfinden der Fremdheit gegenüber dem Konzil vor allem auf die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas zurückgehe, drängt uns nun dazu, zumindest auf ein Dokument zu reflektieren, das mehr als die anderen das Zeichen des geschichtlichen Augenblicks trägt, die Konstitution «Gaudium et spes» über die Kirche in der heutigen Welt.

In dieser Konstitution wurde ein kirchlicher Konsens zustande gebracht über die Aussage, daß die Kirche und die Gesellschaft in der Wahrheit des Evangeliums über den Menschen einen Ort der Begegnung und der gegenseitigen Anerkennung finden müssen. Die christliche Anthropologie als ideales «Medium» für die Beziehung

zwischen Kirche und Welt zu wählen, bedeutet, die betreffenden Bezugsgrößen radikal neu zu fassen. Das «Geheimnis» des geschaffenen und erlösten Menschen in ihren Mittelpunkt zu rükken, bedeutet zu sagen, daß im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte das «Geheimnis Christi» steht, in dem der Mensch und sein Wirken Sinn und Erfüllung finden. Im Mittelpunkt steht also *nicht* die Kirche, die zwar vielfältige und wesentliche Verbindungen mit dem «Geheimnis Christi» hat, die sich aber nicht einfach mit ihm identifizieren läßt und ihm auch nicht angemessen Ausdruck verschaffen kann.

Diese beiden Gegebenheiten – die zentrale Stellung des Geheimnisses und die Ungleichwertigkeit zwischen ihm und der Kirche – haben dazu beigetragen, daß man ohne Ressentiments die gesellschaftliche «Marginalität», die «Randstellung» der Kirche gelten gelassen hat und daß man den gesellschaftlichen Prozeß der Säkularisierung nicht notwendigerweise als eine Ablehnung der Rolle und heilbringenden Gegenwart Christi empfindet. Die Hinnahme der gesellschaftlichen Randstellung der Kirche bringt – als die Kehrseite dieses Sachverhaltes – den Verzicht auf eine Führungsrolle in der Gesellschaft mit sich: «Die Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts hat nicht mehr die Führungsrolle in der Zivilisation und die Förderung der Entwicklung der Völker in die Hand zu nehmen; wohl aber hat sie den Sauerteig des Evangeliums in diese Zivilisation, in diese Strukturen der menschlichen Gesellschaft hineinzubringen.»[5]

Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist also nicht einzufangen in die Modelle einer «katholischen Soziallehre», wenigstens nicht, wenn man darunter ein abstraktes und geschichtsloses System von regulativen Prinzipien für die Gesellschaftsordnung versteht, welches auf Vollständigkeit und Unveränderlichkeit zielt, ohne jedes Empfinden für die konkreten Lebensbedingungen und die neuen Wirklichkeiten der geschichtlichen Entwicklung, ein System, in welchem sich der Wille der Kirche ausdrückt, im Blick auf die Gestaltung des Lebens und die Entscheidung der Gesellschaft eine Führungsrolle wahrzunehmen. Statt dessen vertraut die Kirche hinsichtlich ihrer Anwesenheit in der Welt auf die erhellende, kritische und aufbauende Kraft der evangelischen Botschaft inmitten der historischen Situationen.

Das versetzt die Kirche gegenüber den die Geschichte gestaltenden Bewegungen in eine Haltung, die weder Konkurrenz noch Identifizierung, weder Unterordnung noch Oberhoheit bedeutet. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Aufgabe der Unterscheidung, wobei Sympathie und kritisches Urteil gleichzeitig sowohl die Solidarität der Christen mit der menschlichen Geschichte beweisen, insofern diese Geschichte Schauplatz der erlösenden und schöpferischen Liebe Gottes ist, wie sie auch ihr Abstandhalten sichtbar machen, insofern sich in dieser Geschichte die menschliche Gottlosigkeit offenbart.

Mir scheint, an diesem Punkt wird deutlich, daß die Wahl der christlichen Anthropologie als idealer Ort für die Ansiedlung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt so zuinnerst einerseits mit dem theologischen Denken des Konzils und andererseits mit dem Willen zu einer evangeliumsgemäßen Anwesenheit der Kirche in der Welt – nicht mittels institutioneller Mittel und mittels Macht, sondern mittels Zeugnis und Dienst – verknüpft ist, daß sie nicht abgelehnt werden kann, ohne daß man damit die grundlegende Zielsetzung des Konzils und in letzter Konsequenz die Legitimität des neuen Kurses in Frage stellen würde.

Dennoch stimmt es, daß «Gaudium et spes» diese Wahl in Begriffe gekleidet hat, die von einem beschränkten kulturellen und historischen Kontext gezeichnet sind. Im Vordergrund steht hier das Interesse an jenen Dimensionen der menschlichen Erfahrung, die vom personalistischen Denken ins Licht gerückt wurden, und sodann für jene Werte, die unveränderliche Bezugspunkte für das menschliche Leben darstellen. Nur wenig oder gar keine Beachtung finden dagegen die Auswirkungen von Gegebenheiten und die positive und nicht bloß problematische Bedeutung neuer Wirklichkeiten, die in der Geschichte der Menschheit auftreten, vor allem in unserer Zeit. Diese Grenze macht sich besonders bemerkbar bei der Behandlung gewisser Themen, die Knotenpunkte für ein evangeliumsgemäßes Verständnis des Menschen sind: Ich denke zum Beispiel an die beiden Themen Frieden und Armut[6].

Die politischen und kulturellen Ereignisse der siebziger Jahre haben jedoch gezeigt, daß das Begriffspaar «Reichtum-Armut» der entscheidende Angelpunkt für das internationale politische Gleichgewicht ist (und daß es daher aufs engste verknüpft ist mit dem Thema Frieden); es hat sich aber auch gezeigt, daß dieses Begriffs-

paar ebenfalls der Ort ist, an dem sich das Bewußtsein für neue Dimensionen der menschlichen Erfahrung am lebhaftesten bemerkbar macht und der daher auch zum kritischen Angelpunkt für ein evangeliumsgemäßes Selbstverständnis des Menschen wird.

In der heutigen Situation ist das Bemühen der Kirche, die evangelische Armut zu praktizieren, nicht nur eine Sache der bloß inneren Reform, sondern es stellt den bevorzugten Schauplatz für die Begegnung zwischen der Botschaft des Evangeliums und den Erwartungen der Menschen und Völker dar, die zerrieben werden zwischen einer bloß ideologischen Verkündigung von Freiheit einerseits und der Wirklichkeit von Strukturen, die beherrscht sind von den Starken, von Strukturen, in denen die Schwachen Gefahr laufen, ausgemerzt oder als bloße Werkzeuge benutzt zu werden.

In einer Weltgesellschaft, in der das Problem des Zugangs zu den Energiequellen und zu den Rohstoffen auch die letzten ideellen Schleier zerrissen hat, die bisher die wirklichen Gründe der Regierungen und der wirtschaftlichen Apparate bemäntelt hatten, und in der die Verhärtung des Wettbewerbs die Berücksichtigung der Rechte derjenigen, die nicht die Machtmittel haben, sie durchzusetzen, brutal ausschließt, kann die Entscheidung für die evangelische Armut nichts anderes bedeuten, als sich der Abhängigkeit der Situationen der Armut von den Situationen der Macht bewußt zu werden und sich konsequenterweise auf die Seite der Armen zu schlagen und sich zu beteiligen an ihrem gemeinsamen Einsatz für das Ziel, selbst Verantwortung übernehmen zu können für ihre eigene Zukunft. Die alarmierende Erkenntnis, daß dem Wohlstand Gefahr droht, verdrängt derzeit die Armen und ihre Rechte aus dem Bewußtsein der fortgeschrittenen Nationen. Die einen und die anderen innerhalb des einen Horizontes des christlichen Bewußtseins zusammenzuhalten, ist die erste Aufgabe der Kirche. Das Ideal der Armut bedeutet für die Kirche heute vor allem eine Herausforderung zu dauernder Verfügbarkeit für diese wesentliche Aufgabe im Dienste an der allgemeinen Gerechtigkeit und des universalen Friedens, wobei die Christen auch für sich selbst ihre Erfahrungen mit der Armut und mit dem Widerstand der Mächtigen machen werden.

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils muß aber meines Erachtens auch das Annehmen der neuen anthropologischen Wirklichkeiten mit einschließen, die aus der Krise der neokapitalistischen Wohlstandsideologie entstehen. Heute erkennen wir deutlicher zugespitzt als in der Vergangenheit, daß der neokapitalistische «Wohlstand» (ebenso wie die autoritär verordnete Planwirtschaft des DIAMAT) nur das Übergewicht der Nöte der «Armen» über die Nöte der «Reichen» bestätigt und auf lange Sicht zu einer ökonomistischen Nivellierung des Menschen führt. Unter dem Banner des Fortschritts der Produktion und des «Wohlstands» wird in Wirklichkeit die Unterordnung des Menschen unter den Fetisch des Konsumgegenstandes und des «Bruttonationalproduktes» eingeschmuggelt.

Wenn die Krise des Weltwirtschaftssystems im Ergebnis zu einer krassen Machtpolitik oder – bei den einzelnen – zum Überhandnehmen des Individual- oder Kollektivegoismus führt, so nimmt man doch auch in gewissen Bevölkerungsschichten, vor allem unter der jungen Generation, ein wachsendes «Kulturbedürfnis» wahr, hier verstanden als neues Suchen nach Sinn und nicht nach Zugängen zur Macht, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Kontemplation» als einer Form nichtinstrumentaler Erkenntnis, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Kommunikation» als Grundlage echterer Formen der Sozialisierung, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Frieden», nach einem Frieden, der ausgedehnt wird bis auf die Tiere und die natürliche Umwelt. Zugrunde liegt all dem ein anderes Bedürfnis, das sich frontal gegen die bürgerliche Tradition und die orthodox-marxistische Tradition wendet, das Bedürfnis nach einer neuen Identität, nach einem neuen Stil menschlicher Existenz, nach einer neuen Weise zu sein. In diesem Bedürfnis vereint sich das Verlangen nach einem sinnvollen und stimmigen Leben mit dem Verlangen nach einem Leben in Frieden, nach der Möglichkeit, sich in aller Freiheit zum Ausdruck bringen zu können, betrachtend erkennen zu können. All dies hat eine wahrhaft revolutionäre Kraft an sich, und obwohl es im tiefsten Wesen eine Sache von Laien ist, ist es dasjenige Element unserer heutigen Kultur, in dem die größte Nähe zum Geist des Evangeliums zum Ausdruck kommt.

Nicht eine menschliche Entwicklung ohne jede Beziehung zu ihrer materiellen Basis – denn die Befreiung des Menschen geschieht immer auf dem Wege über die Erreichung der Gleichberechtigung bei der Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse –, aber doch in erster Linie der

Fortschritt durch die Vermehrung der persönlichen und gemeinschaftlichen Freiheit zum Ausgestalten der Werte, aus denen der einzelne und die Gemeinschaft leben wollen; Fortschritt durch freiwilligen Verzicht auf Herrschaft, auf Besitz, auf Erfolg und gesellschaftliche Anerkennung: Das ist ein «Zeichen der Zeit», inmitten dessen die Kirche aufgerufen ist, der Botschaft von einem Gott Widerhall zu verschaffen, der selbst höchste Freiheit und unentgeltlich schenkende Freigebigkeit und unendliche Gabe an den Menschen ist, weil dieser sich selbst geoffenbart hat als die Freiheit, die Freigebigkeit und die Gabe seiner selbst.

Die Rezeption des Konzils – das gilt sowohl für die Konstitution «*Gaudium et spes*» wie für die übrigen Dokumente – ist also nicht ein Akt mechanischer Übersetzung. Sie ist vielmehr eine Aufgabe, die Mut und Phantasie fordert, jene Phantasie, die auch die Enzyklika «*Octogesima adveniens*» von den Christen fordert und an der es heute in jenen Teilen der Welt, die zählen und die Sitz und Stimme in der Völkerversammlung haben, fehlt. Wird die Kirche lernen, gegen den Strom zu schwimmen? Dies zu wünschen bedeutet nicht nur, sich ein aller Mühe wertes Ziel vorzunehmen, sondern auch sein Vertrauen auf Gottes Geist zu setzen, der die Kirche beseelt und trägt – heute genauso wie in den Jahren des Konzils.

[1] Mit unserer Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen wir nicht allein. Sie steht vielmehr auch im Mittelpunkt des Beitrags von Karl Rahner zum Thema «Il significato permanente del Vaticano II»: Il Regno doc. 1980/3, 73–77. – Über die allgemeine Thematik der Rezeption von Konzilien vgl.: Yves Congar, Die Rezeption als ekklesiologisches Problem: CONCILIUM 8 (1972/8–9) 500–514.

[2] In diesem Sinne vgl. J.-P. Jossua, Il metodo teologico conciliare e la teologia oggi (relazione al convegno «Ricezione del concilio nella vita della chiesa e della società», Bologna, 3.–7. dicembre 1975): Il Regno doc. 1976/5, 132–133. – Zum Problem im allgemeinen vgl.: Le déplacement de la théologie (Actes du colloque méthodologique de février 1976), hg. vom Institut Catholique in Paris (1977). Außerdem: das Heft zum Thema «Neue Orte des Theologietreibens»: CONCILIUM 14 (1978/5).

[3] Zur Bedeutung des antifaschistischen Widerstandes für die italienische Verfassung von 1948 vgl.: J. Stuart Woolf (Hg.), The Rebirth of Italy 1943–1950 (London 1972), vor allem den Essai von E. Gheli; R. Ruffili (Hg.), Constituente e lotta politica (Florenz 1978); ds. (Hg.), Cultura politica e partiti nell'età della Costituente (2 Bde.) (Bologna 1979).

[4] Zum Verhältnis zwischen den Konzilsdokumenten und dem zuletzt bekannt gewordenen Entwurf einer «Lex Ecclesiae Fundamentalis» vgl.: A. Abelli, Ein Grundgesetz der Restauration? Zum Entwurf einer «Lex fundamentalis» der Kirche: Herder Korrespondenz 33 (1979/1) 36–43.

[5] M.-D. Chenu, Consecratio mundi: Nouv. Rev. Théol. (1964, 615.

[6] Zu einer detaillierten Analyse der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» und der Frage ihrer heute noch gültigen Aussagen vgl.: A. Acerbi, La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progretti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni (Mailand 1979) 182–232.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTONIO ACERBI

1935 in Lodi bei Mailand geboren. 1958 Promotion zum Dr. iur. an der Katholischen Universität in Mailand. 1964 Priesterweihe. 1972 Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät in Mailand. Befaßt sich mit Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen gentium» (Bologna 1975); Il diritto della chiesa. Tensioni e sviluppi nella storia (Brescia 1977); La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e società negli ultimi cento anni (Mailand 1979). Anschrift: Istituto per le Scienze Religiose, Via S. Vitale 114, I–40.125 Bologna, Italien.

Berichte

Gabriel Marc

Der quantitative Bestand der katholischen Kirche

Statistischer Befund, Bedeutung und Ausblick

Mit der Entkolonisierung geht das Zeitalter der Mission zu Ende. Die Verkündigung des Evangeliums verlangt fortan neue Mittel und eine andere Einstellung.

Ein Blick auf die Religionskarte zeigt, daß sich die Religionen auf geographisch genau umrissene Gebiete verteilen, was von der Kraft der geschichtlichen Bande zwischen Kulturen, Völkern und Religionen zeugt. Wenn auch in vielen Ländern religiöse Minderheiten bestehen, so kann doch in sehr wenigen von einem wirklichen religiösen Pluralismus gesprochen werden. Religiöse Minderheiten finden sich in den Gebieten mit weißer Bevölkerung, vor allem jedoch in Afrika, wo der traditionelle Animismus dem missionarischen Druck des Islams, dann aber auch dem der christlichen Konfessionen offensichtlich weicht. Die missionarische Ausbreitung einer Religion kann sich fast ausschließlich nur im geographischen Raum einer anderen Religion oder mittels des eigenen Geburtenzuwachses vollziehen.

Die großen Religionen, eine jede in ihrer Ausbreitungszone, befinden sich auf dem Rückzug, und dies unter dem vereinten Druck der technischen Zivilisation, der Verstädterung, der Bevölkerungsfluktuation und der Massenmedien. In allen Kontinenten entstehen Zonen religiöser Leere – ebenso viele offene Räume für die religiöse Verkündigung.

So stellt sich die Frage, ob der Katholizismus (und allgemeiner genommen das Christentum) darauf vorbereitet ist, dieses neue Missionszeitalter erfolgreich zu bestehen, während er doch in seinem eigenen geschichtlichen Raum einer Abwendung der Menschen von der überkommenen Religion gegenübersteht.

Die Antwort läßt sich natürlich nicht auf ein paar knappen Seiten entfalten. Darum werden wir uns hier auf einige wenige Elemente beschränken, jene nämlich, die sich aus einer Gegenüberstellung der Daten aus dem Statistischen Jahrbuch der Kirche, dem Weltbericht der United Bible Societies, den Jahrbüchern der UNO und denen der Weltbank ergeben. Drei Gesichtspunkte sollen dabei in Erwägung gezogen werden. Sie genügen zur Erhellung unserer Gedanken über die Mission.

1. Die «natürliche Bewegungserscheinung» der katholischen Bevölkerung

1.1. Anfang 1978 meldet die katholische Kirche nahezu 750 Millionen Getaufte, das sind 18% der Weltbevölkerung. Die Gesamtheit der Christen aller Bekenntnisse nähert sich den 1200 Millionen, fast 29% der Weltbevölkerung.

Zwei große katholische Gebiete vereinigen auf sich 90% aller Getauften: Europa und Nordamerika (die «westliche Welt») mit zusammen 44%, Lateinamerika und die Philippinen mit zusammen 46%. Der Rest verteilt sich auf Asien (2%), Afrika (7%) und Ozeanien (1%).

Zweifellos weiß jeder informierte Beobachter um die aus diesen Zahlen ersichtliche Wirklichkeit, von der die westliche Mentalität freilich noch nicht durchdrungen ist: *Es gibt in Lateinamerika mehr Katholiken als in Europa: es gibt außerhalb der westlichen Welt mehr Katholiken als innerhalb ihrer; der einzige Kontinent, auf dem der Katholizismus unter sich ist, heißt Lateinamerika.* Der Sitz der Kirche aber ist in Europa. Von diesem Kontinent gehen weiterhin die vielfältigen Normen aus, die der ganzen Welt auferlegt werden. Immer noch kommen aus diesem Kontinent die meisten Führungskräfte der Kirche. Das ist eine Verzerrung, die, wird sie nicht einer Korrektur unterzogen, sich schließlich als lähmend erweisen und sogar Konflikte verursachen wird.

1.2. Die katholische Kirche ist geburtenfreundlich. Teilt man jedoch die Katholiken nach der durchschnittlichen Geburtenquote jener Länder ein, in denen sie leben, und vergleicht man das Ergebnis mit der gleichen, nun für die gesamte Weltbevölkerung erstellten Klassifizierung, so ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede. 44% der Katholiken (68% der Protestanten), aber nur 27% der Menschen insgesamt leben in Ländern mit sehr niedriger Geburtenziffer, weniger als 20 Promille. Hingegen leben 39% der Katholiken (27% der Protestanten) und 31% der gesamten Menschheit in Ländern üppi-

ger Geburtenzahl: mehr als 35 Promille. Auch hier also stellt man im Katholizismus einen Kontrast fest zwischen einer müden westlichen Welt und einem gärenden afrikanischen und lateinamerikanischen Kontinent. Daraus ergeben sich zwei Schlußfolgerungen:

– Fast die Hälfte der Katholiken lebt in Ländern, in denen die Jugendlichen unter 16 Jahren nur 25% und in selteneren Fällen 30% der Bevölkerung ausmachen, während die andere Hälfte in Ländern lebt, in denen der Anteil dieser Jugendlichen über 40% liegt. Die Bevölkerung der in der Kirche tonangebenden Länder ist zu veraltet, um nicht die gesamte Weltkirche mit einer vorherrschend rückwärtsgewandten, traditionsgebundenen und konservativen Haltung zu belasten. Auf einer Erde, die 36% Jugendliche zählt, ist das mit Sicherheit ein Handicap.

– Die Masse der nicht-westlichen Katholiken wird in der Kirche zahlenmäßig bei andererseits gleicher Lage der Dinge mehr und mehr Gewicht bekommen. Wenn diese Christen weiterhin in untergebener Stellung gehalten werden, ohne ihre Kulturen in die zu schaffenden kirchlichen Normen eintragen zu können, dann ist ein langsames Abbröckeln zu fürchten, wenn nicht gar ein Bruch, dessen erste Umrisse ja bereits festliegen.

1.3. Man kann diese demographischen Daten dazu benützen, die katholische Bevölkerung zum Beispiel des Jahres 2000 vorauszuberechnen. Doch muß dabei ein wichtiges Korrektiv beachtet werden. Vergleicht man nämlich in allen Ländern der Welt die Zahl der Taufen in der katholischen Bevölkerung mit der Geburtenziffer der Gesamtbevölkerung, so stellt sich heraus, daß die erstgenannte Zahl fast überall niedriger liegt als die zweite. Einzige Ausnahmen sind die kleinen, kraftvollen Christenheiten Asiens, Zentral- und Ostafrikas, Nigeriens, auch Nordamerikas, Australiens und Neuseelands mit ihren sehr kinderreichen katholischen Immigranten. Eine Erschöpfungserscheinung des missionarischen Schwungs und ein Sinken des Ansehens der katholischen Religion sind nicht von der Hand zu weisen.

Unter Anwendung des genannten Korrektivs läßt sich die Gesamtzahl der Katholiken im Jahre 2000 auf 950 Millionen schätzen, das sind 15% der Weltbevölkerung. Asien (die Philippinen ausgenommen) wird dann 60% der Menschheit und nur 4% der Katholiken auf sich vereinen. Das zeigt deutlich, wo die Mission drängt.

Diese Verminderung der Katholiken innerhalb der Weltbevölkerung läßt aber das Wegtriften der Getauften hinsichtlich ihrer religiösen Zugehörigkeit, das man in nicht wenigen Ländern beobachten kann, außer acht. Man kann es aus Mangel an genauen Daten nicht überall einschätzen. Umfragen zeigen jedoch, daß vor allem in Europa die regelmäßige religiöse Praxis zurückgeht, eine vage Zugehörigkeit ohne Gottesdienstbesuch, Sakramentenempfang und so weiter allgemein wird und auf ein Neuheidentum hinausläuft. In einem Land wie Frankreich sind die «Religionslosen» durchschnittlich ebenso zahlreich wie die regelmäßig Praktizierenden, und bedeutend zahlreicher unter den Erwachsenen zwischen 20 und 36 Jahren.

Der Gesamteindruck, den dieses flüchtige Zahlenpanorama hinterläßt, ist eine Art Ankylose, eine Gelenkversteifung: der westliche Katholizismus bleibt die Norm; sein Blick ist auf die Vergangenheit gerichtet, und er kann sich nicht entschließen, dem Wachstumsdrängen der Ableger, die er anderswo eingepflanzt hat, den Lebensraum freizugeben. Es ist paradox, daß die, die glauben und glaubend Neues finden, nicht zu Worte kommen, während jene, die das Wort haben, sich in ein Getto einschließen, um nicht zweifeln, nicht Neues erfinden zu müssen. Es ist kaum zu hoffen, in der Welt, so wie sie heute ist, mit der Mission wieder anknüpfen zu können, solange dieses Paradox nicht entschlossen ausgeräumt wird.

2. Lähmende Strukturen

Die Stärke der katholischen Kirche liegt anerkanntermaßen in ihrer Organisation. Doch ist das auch ihre Schwäche. Denn die Unbeweglichkeit, die Ausmaße und die Komplexität dieser Organisation sind weithin für die oben erwähnte Ankylose verantwortlich. Oft erweist sich diese Organisation als nicht geschmeidig genug, um sich den verschiedenen Kulturen der Völker und den Entwicklungskrisen der Menschheitsgeschichte, die uns vielleicht auf Jahrzehnte hinaus bedrängen werden, wirklich anzupassen.

Zwei im Grunde zusammenlaufende Charakterzüge kennzeichnen diese Organisation: ein geographisch hierarchisiertes Stützpunktsystem und ein ebenfalls hierarchisiertes Beziehungsnetz zwischen den Priestern und den übrigen Getauften.

2.1. Eine auf dem päpstlichen Jahrbuch fußende, sorgfältig durchgeführte Untersuchung erbringt den Beweis, daß die durchschnittliche Größe der Diözesen sowohl hinsichtlich der Gesamtbevölkerung des Diözesanbereichs als auch der Anzahl der Getauften beträchtlich ist.

Gewiß bestehen von Kontinent zu Kontinent bedeutende Unterschiede. In Ozeanien, Afrika und Asien, wo die Evangelisierung im allgemeinen erst spät einsetzte, umfassen die Diözesen im Durchschnitt 65 000 bis 130 000 Katholiken, eine schon erhebliche Zahl. Die Gesamtbevölkerung dieser Diözesen übersteigt die Million, und das ist offensichtlich zu viel. Was soll man aber sagen zu der mittleren Größe der Diözesen in Europa und Lateinamerika mit ihren je mehr als 400 000 Katholiken? Wie können die verantwortlichen Leiter solcher Diözesen ihrem Kirchenvolk wirklich nahe sein und dessen Bedürfnisse aus eigener Erfahrung kennen?

Dabei handelt es sich erst um die kontinentalen Durchschnittszahlen. Es gibt auf der Welt 131 Diözesen mit 1 bis 7 Millionen Katholiken. Mexiko, die bevölkerungsreichste Diözese, würde sich, wäre es eine Nation, als 67. Land in die UNO einreihen! In diesen Mammutdiözesen Europas, Lateinamerikas und der Philippinen leben 35 % aller Katholiken.

21 Diözesen in Europa und Nordamerika zählen unter ihren Gläubigen mehr als 7 500 Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen. Die Verwaltung derartiger Gruppierungen verbraucht den Großteil der verfügbaren Energie, und das Katholikenvolk verschwindet praktisch aus dem Gesichtskreis seiner Seelenhirten, die indessen selbstsicher in seinem Namen auftreten, wenn sie in den zentralen Ämtern der Kirchenleitung vorsprechen.

Hauptfolge so gigantischer Verhältnisse ist eine *unangepaßte Evangelisierung der modernen Stadt*. Die Stadt, diese neue und zugkräftige gesellschaftliche Realität, in der bereits ein Viertel der Menschheit wohnt, bedeutet für die Regierungen, Stadtverwaltungen und Religionen noch immer eine Herausforderung. Ein angepaßtes religiöses Gefüge kann sich hier nur schwer herausbilden, solange die Verantwortlichen unter der Last des Verwaltungsapparates stöhnen. Die Diözesen müßten um das zehn- bis zwanzigfache vermehrt werden. Erst dann hätte man in der Stadt ein missionsfähiges Dispositiv.

2.2. Die untergeordnete Stellung der Pfarreien und ihrer Amtspriester könnte den Eindruck erwecken, sie wären in der Lage, die Überdimensionalisierung der Diözesen auszugleichen. Diese untergeordneten Leitungsgremien versahen lange Zeit, das ist richtig, die Rolle von Mittlern zu größerer Volksnähe und tun es weiterhin dort, wo das Geflecht der kirchlichen Gemeinschaften mit dem allgemeinen Gesellschaftsgefüge zusammenfällt. Dies gilt jedoch in einer wachsenden Zahl von Fällen nicht mehr.

So zum Beispiel in der von der Mobilität durchherrschten modernen Stadt. Der gebietsmäßig festliegende Kirchensprengel verleiht der Kirche wohl eine gewisse Sicherheit, entspricht aber nur einer der zahlreichen Weisen gesellschaftlicher Gruppierungen. Wollte man sich darauf beschränken, liefe man Gefahr, viele Leute überhaupt nicht mehr zu erreichen.

Mehr und mehr gilt das soeben Gesagte aber auch für die bevölkerungsschwachen ländlichen Gebiete mit ihren weitzerstreuten Höfen und der spärlichen Anzahl von Priestern. Diese in den armen Ländern außerhalb Europas häufige Situation hat eine Entfremdung zwischen der örtlichen Gemeinde und der fernen Pfarrei zur Folge. Derartige örtliche Basisgemeinden, die sich, so gut sie können, selbst organisieren, werden außerhalb Europas immer zahlreicher, und man weiß, wie sich die oberste Leitung der Kirche gegen ihre Anerkennung sperrt und die Dienstämter, die aus ihnen hervorwachsen, gar zu schnell verdächtigt.

Wenn es in Europa und in Nordamerika in dieser Hinsicht anders steht, so deshalb, weil hier bis jetzt keine derartigen Seelsorgsprobleme drängen. In Europa kommen ja auf einen Priester 1 000 Getaufte, in Nordamerika sogar nur 850. Diese Zahlen Diese Zahlen steigen aber in Asien auf 2 250 an, in Afrika auf 3 300 und in Lateinamerika auf mehr als 6 000. Die Probleme, die sich aus den drei zuletzt genannten Fällen ergeben, haben die europäischen und nordamerikanischen Kirchen noch kaum beschäftigt, in der Überzeugung, es handele sich da nur um eine vorübergehende Erscheinung im Leben jener jungen Kirchen.

Das Gegenteil geschieht: Die jungen asiatischen und afrikanischen Kirchen erleben einen gewissen Zustrom von Berufungen. Lateinamerika jedoch vermag die seinem Status als einer Christenheit entsprechende Priesterzahl nicht zu erstellen. Vor allem aber ist die Lage des Priesternachwuchses in Europa einfach katastrophal, den einen oder anderen Fall ausgenommen. Das

Durchschnittsalter des Klerus ist hier eines der höchsten in der Welt. An die Stelle von zwei verstorbenen Priestern tritt nur ein einziger Neugeweihter. Das bedeutet, daß das Verhältnis Priester–Getaufte sich auf jene Situation hin entwickeln wird, die in der übrigen Welt herrscht. So etwas ist der missionarischen Entfaltung keineswegs günstig, außer man nimmt sich vor, die Laien aus sakramental betreuten Gläubigen in missionarisch aktive Christen zu verwandeln. In dieser Hinsicht bietet das Zweite Vatikanische Konzil alle Möglichkeiten. Freilich darf dann die Furcht vor den Konsequenzen für den Stand der Priester und Laien die Entschlossenheit zu solcher Wandlung nicht lähmen.

3. Der wesentliche Widerspruch

Das Haupthemmnis in der Erneuerung der Mission liegt gegenwärtig in einer Verkündigung des Evangeliums, der die Überzeugungskraft fehlt. Unsere Erwägungen müssen hier die gesamte Christenheit einbeziehen. Denn es geht alle Christen an und nicht nur die Katholiken. Alle Christen sind für dieses Gegenzeugnis, das sie der Welt gaben, Rechenschaft schuldig. Der Nord-Süd-Konflikt durchzieht das Christentum in einer Weise, die seine Glaubwürdigkeit zutiefst in Frage stellt.

Um das zu zeigen, genügt es, die Christen der verschiedenen Länder nach dem Bruttoprodukt pro Kopf einzuteilen:

– 41 % der Katholiken, 49 % der Christen (also fast die Hälfte) leben in Ländern, in denen das Individualbruttoprodukt 3 000 Dollar (1977) übersteigt, während in diesen Gebieten nur ein Viertel der Menschheit wohnt, genau 25 %.

– Auf der anderen Seite leben nur 15 % der Christen (Katholiken eingeschlossen) in Ländern mit einem Bruttoprodukt von weniger als 500 Dollar, indes in diesen Ländern 58 % aller Menschen wohnen. Und in einem Viertel der Menschheit, dem ärmsten, leben nicht mehr als 5 % der Christen!

Jedermann kann beim bloßen Überfliegen dieser harten Zahlen sehen, daß ein angeblich in der Hauptsache den Armen als den Geliebten Gottes verkündetes Evangelium in den Händen der Reichen liegt.

Gewiß fehlt es diesen Reichen nicht an Argumenten, um sich für dieses Paradox zu rechtfertigen. Sie behaupten zum Beispiel, daß die christliche Weltanschauung den Keim wirtschaftlicher Entwicklung in sich trage. Das kann aber für die Masse der Armen kein evangelisches Argument sein. Sie kennen nämlich aus Erfahrung den Substanzanteil, um den sie zum Profit der Reichen betrogen werden.

Man kann feststellen, daß die christlichen Völker Lateinamerikas in der Zone zwischen 500 und 3 000 Dollar Bruttoertrag liegen. Anscheinend handelt es sich also nicht um Arme. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß in diesen Ländern große Einkommensunterschiede herrschen, die noch zunehmen werden. Der nationale Durchschnitt dieser Länder verschleiert die Tatsache, daß ultrareiche Minderheiten von der Substanz ultraarmer Massen leben. Die einen wie die anderen aber nennen sich Christen, eine Situation, die noch dazu beiträgt, die Glaubwürdigkeit des Christentums weiter abzuschwächen.

Von einer Evangelisierung der Welt kann in einer wirtschaftlich so widersinnigen Lage keine Rede sein. Und wäre es doch lediglich ein wirtschaftliches Paradox! Die reichen christlichen Länder sind nämlich auch jene, die sich unter hohen Ausgaben mit den entsetzlichsten Waffen versorgen. Wer könnte an die Wahrhaftigkeit der Seligpreisungen glauben, wenn da jene, die sich gläubig zu ihnen bekennen, im Austausch unter den Völkern die Ungleichheit fördern, im internationalen Bereich die Gerechtigkeit verletzen, an der Rassendiskriminierung festhalten, die Folter anwenden und die elementarsten Rechte der Schwächsten unter den Menschen mit Füßen treten!

Der Katholizismus steht nicht gut da für das neuanbrechende Zeitalter der Mission. Er ist zu sehr in Länder und gesellschaftliche Gruppen eingeschlossen, die im Widerspruch zum Evangelium leben, das er bekennt; er steckt in schwerfälligen, schlecht an die heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten angepaßten Strukturen und ist taub für die Anrufe und mutigen Anfänge der Armen in ihrer Verwirklichung des Evangeliums.

Es ist klar, daß die Zukunft der Mission von der Aufnahme abhängt, die dem Christentum der Armen, besonders der Völkermassen Lateinamerikas, zuteil wird. Sie hängt auch ab von einer entschlossenen und weitausgreifenden Wirksamkeit zugunsten der Gerechtigkeit, der Solidarität, des Friedens und der Achtung der Menschenrechte.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GABRIEL MARC

1933 geboren. Franzose. Laie, verheiratet und Vater von fünf Kindern. Administrator des Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (I.N.S.E.E.). Ehemaliger Vorsitzender der Katholischen Aktion der Angehörigen freier Berufe (Action Catholique des milieux Indépendants). Mitglied der französischen Iustitia-et-Pax-Kommission. Freier Mitarbeiter der katholischen Tageszeitung «La Croix». Veröffentlichungen: Passion pour l'essentiel (Editions ouvrières, Paris 1975); La foi du croyant inconnu (zusammen mit Geneviève Rivière) (Editions ouvrières, Paris 1977); «Qu'ils soient un» (Desclée de Brouwer, Paris 1978). Anschrift: 24, rue Tourgeneff, F–78380 Bougival, Frankreich.

Severino Dianich

Wo steht die Ekklesiologie?

Dieser Aufsatz will den Stand der Ekklesiologie bestimmen. Zwei kürzlich abgehaltene Kongresse haben den Blick darauf gerichtet. Im April 1980 sind um die vierzig Theologen, Kirchenrechtler, Soziologen und Historiker – mehrheitlich Europäer und Katholiken, aber darunter auch nichtkatholische Wissenschaftler und Vertreter anderer Kontinente – in Bologna zusammengekommen und haben sich vor allem mit der Entwicklung befaßt, welche die innere Struktur der katholischen Kirche seit dem Konzil durchmacht[1]. Ende Februar 1980 haben zu São Paulo in Brasilien Vertreter von 42 Ländern auf dem Vierten Kongreß der Ökumenischen Gesellschaft von Theologen der Dritten Welt über die Ekklesiologie der christlichen Volksgemeinden diskutiert[2].

Der erste der beiden Kongresse konzentrierte sich – wenn auch in höchster Aufmerksamkeit für die Probleme der Beziehungen mit der Welt – vor allem auf die Struktur der Kirche in ihren universalen Organismen und in der Gliederung der Ortskirchen. Der zweite hingegen schien in seinem Schlußdokument diese Probleme fast übersehen zu wollen, um die Sendung der Kirche in ihrer Volksbasis zu besprechen. Dies ist schon ein aufschlußreicher Hinweis darauf, daß es zwei verschiedene Arten gibt, Ekklesiologie zu treiben: die erste ist für die ältere theologische Tradition bezeichnend, die zweite ist mehr die der Theologie der jüngeren und der lateinamerikanischen Kirchen.

1. Die Nachkonzilszeit: Auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht

Die unmittelbare Nachkonzilszeit weist in der Ekklesiologie keine einheitliche hermeneutische Ausrichtung auf. Sie nimmt mit Recht freudig mehr den Anstoß des Konzils zur Weite, Totalität und Vielfalt der Interpretationswege auf. Das Bemühen der Theologen richtet sich in erster Linie darauf, in den biblischen und patristischen Quellen positiv die Bilder und Formeln zu erforschen, die das Konzil reichlich verwendet hatte, um von der Kirche zu sprechen. Gegebenenfalls scheint das Interesse für die Idee des Sakraments und die Möglichkeit, die Kirche als Sakrament aufzufassen, vorzuwalten, auch wenn die damit zusammenhängenden Probleme diesen Weg ungangbar machen. Wir werden dies in der Folge im einzelnen sehen.

Erst später wird es möglich, die Konzilsekklesiologie gründlicher zu studieren, und es treten auch deren Grenzen, Bedingtheiten und Widersprüche zutage. Daraus ergibt sich beispielsweise, daß die Schwierigkeit, die Kollegialität in Gang zu bringen und die Beziehungen zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen harmonischer zu entwickeln, nicht nur mit der Einstellung einzelner Personen zu tun hat, sondern auch damit, daß auf dem Konzil zwei verschiedene ekklesiologische Perspektiven vorhanden waren: die gemeinschaftliche und die gesellschaftliche, die nicht harmonisch miteinander verbunden wurden[3]. Die Sicht der Kirche als

Gemeinschaft, die doch das Konzil sich zu eigen gemacht hatte, hätte übrigens zu einer entschiedenen Neustrukturierung der Beziehungen zwischen Kirche und hierarchischem Amt führen müssen. Y. Congar hält es für notwendig, viele Seiten seiner vielberedeten «Jalons pour une théologie du laïcat» neu zu schreiben, so daß das kirchliche Amt mehr als Artikulation der Gemeinde denn als Struktur verstanden wird, die zwischen der Gemeinde und Gott vermittelt[4].

Das Problem trug dazu bei, die bewegte Debatte über den kirchlichen Status des Priesters[5] immer beunruhigender zu machen. So stellt man sich heute die Frage, ob man von einem «Recht» der Gemeinde sprechen kann, einen Priester zu haben[6]. Ja, manchmal geht der Gedankengang noch darüber hinaus bis zu der Hypothese, daß die Gemeinde, wenigstens in Ausnahmefällen, auch ohne einen regulär geweihten Vorsteher die Eucharistie feiern könne[7].

In der Verlagerung des Interesses auf die Kirche als Gemeinschaft liegt nicht nur das Bedürfnis nach inneren Reorganisationen, sondern auch eine andere Sicht der Beziehung zur Welt. Es ist nicht immer klar, ob es in den Debatten, von denen hier die Rede war, mehr darum geht, die Kirche von innen her neu zu definieren, oder ob nicht die Frage nach ihrer Beziehung zur Welt vorwiegt. Das Dahinfallen der Idee der Kirche als «Societas perfecta» macht den weiten Raum der Einbettung der Kirche in die Gesellschaft leer. So kommt es dazu, daß man beim Besehen der Konzilsdokumente von *«Lumen Gentium»* spricht und auf *«Gaudium et Spes»* schaut und daß schließlich dieses letztere Dokument, die am meisten kritisierte Verlautbarung des Konzils, obschon es nicht wenig veraltet ist, von rechter wie von linker Seite als das folgenschwerste angesehen wird und als das, das sich für die Entwicklung des ekklesiologischen Denkens am wirksamsten erwiesen hat.

Schon allein die geschilderten Umstände lassen erahnen, wie schwierig die Versuche sind, hierin zu einer spekulativen Synthese zu gelangen[9]. Deswegen ist es in der ekklesiologischen Reflexion dieser Jahre zu keinem Gegenstück zu dem gekommen, was in der vorkonziliaren Theologie der Traktat «De Ecclesia» war. Auch die angelegentlichsten Versuche im Streben nach einer Synthese bestehen oft bloß darin, daß man sich für eine Kategorie oder ein Bild entscheidet, womit man die ekklesiologische Materie von einem besonderen Gesichtspunkt aus durchgeht, wobei man das, worauf man dabei stößt, lebhaft interpretiert, und das, was außerhalb der programmierten Strecke liegt, unberücksichtigt läßt. Auch aus diesem Grunde kehrt man gern in den großen Wald der patristischen Bilder zurück, um innerhalb ihrer von neuem über die Kirche zu meditieren. Von hierher gesehen behalten zeitlich zurückliegende Werke von Autoren wie de Lubac, von Balthasar, Casel, Hugo Rahner usw. noch eine große Bedeutung[10].

2. Die Ekklesiologie des Sakramentes

In diesem Stand der Ekklesiologie zeichnet sich jedoch eine systematische Richtung ab, der man besondere Aufmerksamkeit schenkt: die Interpretation der Kirche als Sakrament[11]. Das bekannteste Werk ist das von O. Semmelroth, das schon 1954 veröffentlicht, aber bezeichnenderweise erst in den Jahren des Konzils ins Italienische und Französische übersetzt worden ist[12]. Semmelroth legt keine großen spekulativen Ambitionen an den Tag, und seine Ekklesiologie scheint in der Formel «Kirche als Ursakrament» mehr ein Instrument zur Veranschaulichung mancher Aspekte der Kirche zu finden als ein eigentliches hermeneutisches und kritisches Prinzip[13].

Karl Rahner hingegen kommt es beim Gehen dieses Weges zugute, daß er ihn schon auf dem Boden der Ontologie gegangen war, wo für ihn das ganze Sein und jegliches Sein symbolisch ist, insofern es ist und sich ausdrückt und insofern es im Selbstausdruck von sich selbst Besitz nimmt[14]. So betrachtet er die ganze Geschichte als Äußerung und Verwirklichung des Heils, d. h. der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Während jedoch die anderen historischen Zeichen doppeldeutige Kategorien, weil Kategorien eines Ja und eines Nein sind, das der Mensch zu dem sich selbst mitteilenden Gott sagt, ist die Geschichte Jesu in seiner Auferstehung volle, sieghafte Verwirklichung der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Und «die Kirche ist als die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit, als Heilsfrucht, die nicht mehr zerstört werden kann,... das Grundsakrament... Sie ist nicht nur das Zeichen... einer bloßen Frage Gottes an seine Kreatur, einer Frage, von der man nicht wüßte, wie sie von seiten der Welt beantwortet werden wird, sondern einer Frage, die ihre positive Antwort... aufs Ganze der Geschichte der Menschheit gesehen, selber er-

wirkt und mitbringt»[15]. In diesem grundlegenden Kontext des Kirchensakraments liegen die «sieben Sakramente» als die Akte, worin das Realsymbol der Kirche sich ausdrückt und verwirklicht.

Bei Schillebeeckx[16] wickelt sich der gleiche Gedankengang mehr auf der Grundlage einer ausgearbeiteten Anthropologie als auf einem rein ontologischen Fundament ab. Das sichtbare und zugleich unsichtbare Sein des Menschen ist es, das die Begegnung mit Gott auf den Weg des Sakramentes bringt, so daß sichtbare Ereignisse der Geschichte Zeichen und Instrument innerer Geschehnisse sind, worin Gott dem Menschen begegnet und ihn rettet. Ursakrament ist das Christusereignis; das geschichtliche Gebilde, worin sich das Heil heute verwirklicht, ist die Kirche, und seine Brennpunkte sind die sieben Sakramente. Dieses sakramentale Sein der Kirche steht innerhalb der gesamten religiösen Geschichte der Menschheit, worin immer und jedenfalls nach Gott gesucht wird in und durch sichtbare Dinge und Zeichen. Die christlichen sakramentalen Riten wurzeln ja im Wurzelwerk der Ursymbole, aus dem sich die Tiefenschicht der Seele zusammensetzt[17].

Diese Ekklesiologie, die viel reichhaltiger und komplexer ist, als aus diesen paar Zeilen erhellt, die mehr dazu bestimmt sind, an ihre Hauptpunkte zu erinnern, als sie solchen zu erklären, die sie nicht kennen, hat weiteste Verbreitung gefunden und großen Erfolg gehabt. Mehr als dem Bedürfnis, die Kirche an und für sich zu begreifen, scheint sie der Notwendigkeit zu entsprechen, die Beziehung der Kirche zur Welt zu verstehen und ihr Wirken den neuen Gestaden des Dialogs und der Evangelisierung entgegenzutreiben. Sie überwindet die Distanz zwischen den Riten und der Existenz, zwischen dem Heilssinn der Geschichte und der Heilssendung der Kirche. Dies erklärt ihren Erfolg, aber hier liegt auch ihr schwacher Punkt, so daß sie unter das Kreuzfeuer einer Kritik aus entgegengesetzten Lagern geraten ist. Einigen scheint das sakramentale Verständnis der Kirche diese in noch kultische, introvertierte Schemata einzuschließen[18], anderen sie auf eine nun selbst als Sakrament empfundene Welt hin dermaßen aufzuschließen, daß in ihr die Kirche zugrunde geht, da sie ihre Identität gänzlich verliert[19].

Diese Ekklesiologie bietet wohl eine Deutungsformel, die das Sakrament, das Mysterium der Kirche zu «sagen», zu erklären, zu beobachten ermöglicht, doch keine Kriterien in die Hand gibt, um zu bewerten, zu beurteilen, zu unterscheiden. Der entscheidende Punkt bleibt ungelöst: Wo ist denn das «Göttliche» oder, wie Rahner sagen würde, das «Sieghafte» in einer so sehr menschlichen und so oft versagenden Kirche? Das in Christus geschehene *opus operatum* ist zwar *im opus operatum* der sieben Sakramente unfehlbar gegenwärtig, aber wie und wann überträgt es seine göttliche Wirksamkeit einem *opus operantis ecclesiae?* Und die gleiche Frage stellt sich in bezug auf die Sendung, worin das Göttliche und das Menschliche erkennbar sein sollten, so daß man wahrzunehmen vermag, wo sich die *oboedientia fidei* und wo die Notwendigkeit des Urteils aufzwingt, ohne daß das Menschliche dermaßen bar von «kategorialen» Gegebenheiten ist, daß es gänzlich im «Transzendentalen» schwebt und sich auch innerhalb der Kirche in eine Art anonymes Christentum auflöst?[20] Wenn H. Küng sich die entscheidende Frage nach der Natur der Kirche in der Geschichtlichkeit ihrer Formen stellt, kann er sich deshalb nicht dem Theologoumenon «Sakrament» anvertrauen, sondern läßt seinen Gedankengang in den Themen des Gottesreiches und der Beseelung durch den Geist in der Dialektik des «Schon-und-noch-nicht» vor sich gehen[21].

3. Die Ekklesiologie der Sendung

Das Problem der Ausarbeitung einer Kriteriologie, welche die Instrumente böte, um die Qualität und den Grad, die Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit des Sakraments zu beurteilen, ist so auf dem Siebenten Kongreß der Theologischen Gesellschaft Italiens[22] zwangsläufig ins Zentrum der Debatte gerückt. Hier erschien die Frage nach der Kriteriologie der Sendung nicht als Eigentümlichkeit eines besonderen Kapitels der Ekklesiologie, sondern als zentral für die Ekklesiologie selbst.

Obschon zwar der Sendungsbegriff von der Auffassung abhängt, die man von der Kirche hat, so hängt doch auch das Verständnis der Kirche umgekehrt von der Auffassung ab, die man von ihrer Mission hat. Das «agere sequitur esse» läßt sich in der Ekklesiologie nicht mehr ruhig und undiskutiert anwenden, wenn die Kirche in Spannung zum Gottesreich hin zu denken ist und somit in wesentlichem Zusammenhang mit der Welt und ihrer Geschichte. Die sich wandelnde

Welt und die von Epoche zu Epoche verschiedenen Verkürzungen in der Sicht auf die Zukunft des Reiches bestimmen das Wissen der Kirche um ihre Sendung und somit auch ihr Wesen selbst tief. Die Welle der Theologie der Säkularisierung und sodann der politischen Theologie treiben so die Kirche den für sie ungewohnten Gestaden eines Suchens nach der Natur der Kirche entgegen, die nicht vorausgeht, sondern folgt und sich von den Forderungen bestimmen läßt, welche die Welt an die Kirche richtet.

Übrigens hatte schon in der sakramentalen Perspektive L. Boff ausdrücklich erklärt, daß der Sakramentsbegriff nicht einer kircheninternen Synthese dient, sondern ihrer Rechtfertigung vor der Welt, denn die Kirche hat heute ein Wissen um sich selbst, das von ihrem Von-Gott-Sein und Für-die-Welt-Dasein wesentlich bestimmt wird. Gegenüber der Welt hat sie etwas Spezifisches, aber sie ist auch in dieser Welt eine Funktion dieser Welt, die augustinisch als «gravidus Christo» zu denken ist[23].

Dieser weithin vorhandene Wille, über die Ekklesiozentrik hinauszukommen, ist manchmal von der auf die Praxis ausgerichteten Geisteshaltung unserer Zeit belastet. Diese sucht die Kirche so sehr in den Dienst an der Welt zu stellen, daß sie ganz auf die Heilsforderungen ausgerichtet wird, die der geschichtliche Mensch an sie stellt, und daß dann ihre Antworten von nichts anderem bestimmt werden als vom Kriterium der Geschichtsmächtigkeit ihrer Heilssendung. Öfters jedoch ist man sich des ideologischen Einschlags bewußt, den dieser Aufruf zur Aktion enthält, und der unbedingten Notwendigkeit, ihn zu entlarven.

Ja, vielleicht kann niemand mit jeder geschichtlichen Bewegung, die den geschichtlichen Bedürfnissen des Menschen zu entsprechen sucht, so sehr mitgehen wie die Kirche. Im Namen des Mysteriums des Gekreuzigten und Auferstandenen stellt sie sich in sie hinein mit besonderer kritischer Valenz, die es ihr ermöglicht, im Bestreben, wirklich den *homo novus* aufzubauen, weiterzugehen. Nach Meinung einiger Autoren wäre diese kritische Rolle gegenüber der Praxis und ihren versteckten Ideologien geradezu ein spezifischer Charakterzug der Sendung, welche die Kirche in der Welt ausübt[24].

Diese Problematik weist in den Kirchen der Dritten Welt und Lateinamerikas eigene Züge auf. Die Erfahrung, die eine im Entstehen begriffene Kirche in den eben erst evangelisierten Ländern macht, und die entsprechende Erfahrung einer Kirche, die in den Basisgemeinden Lateinamerikas wieder zu neuem Leben erwacht, bringen in die theologische Reflexion die Forderungen einer Kirchengenese sein, die sich in Afrika und Asien mit den Inkulturationsproblemen und in den lateinamerikanischen Ländern mit Problemen der Integration in ein unterdrücktes und um seine Befreiung kämpfendes Volk auseinandersetzt[25].

So kann es dazu kommen, daß in der einen nachchristlichen Charakter aufweisenden säkularisierten und stark ideologisierten Welt des Westens die Ekklesiologie sich gedrängt sieht, die Legitimation der Kirche vor allem in der Geschichtsmächtigkeit ihrer Sendung zu suchen, die in Gefahr eines Identitätsverlustes und auf dem Weg zu einer zunehmenden Selbstsäkularisierung ist. Die frische Erfahrung der Ekklesiogenese hingegen bringt der Kirche schärfer zum Bewußtsein, daß sie Teil der *actio Dei* ist, die allein die Welt rettet. Das Inkulturationsbestreben der Kirchen Afrikas und Asiens sowie der Befreiungskampf des unterdrückten Volkes in Lateinamerika scheinen keineswegs um den Preis zu erfolgen, daß die Kirche ihre Identität oder den Sinn für Gott, der uns in Christus rettet, einbüßt. Für mich ist in dieser Hinsicht das Werk eines Moltmann sehr charakteristisch, welcher der Befreiungstheologie so nahe steht und gleichzeitig eine Ekklesiologie aufbaut, die streng auf den trinitarischen Sendungen gründet.

Übrigens war keine Ekklesiologie so sehr wie die nachtridentinische jeglicher trinitarischer Sicht beraubt und säkularistisch bestrebt, die Kirche in die Gesellschaft zu integrieren, indem sie die Kirche als «societas perfecta» bezeichnete und sie als vollkommene Gestalt einer Gesellschaft dachte, die in der Kirche ihre endgültige Weihe hätte finden sollen, um von den vorletzten Zielen zur Erreichung des letzten Zieles zu führen. In dieser Sicht der Dinge verbarg sich der Antagonismus Evangelium/Welt in den individuellen aszetischen Bemühungen und politisierte sich im Zusammenstoß zwischen der staatlichen und der kirchlichen Gewalt, ohne daß er die Seele einer fruchtbaren Dialektik zwischen der Kirche und der Gesellschaft hätte sein können, wodurch die Identität der Kirche und zugleich ihre tätige Präsenz in der Gesellschaft gewahrt gewesen wären.

Für diese Lage der Dinge gibt es viele Gründe, doch nicht der letzte davon ist der, daß die

Auffassung über die Kirche und ihre Sendung einer trinitarischen Grundlage entbehrte. Die ausschließliche Herleitung der Kirche von Christus schien in gewissem Sinne die Gewähr für deren Göttlichkeit nicht im Messiassein des Sohnes zu finden, der vom Heiligen Geist zum Tod und zur Auferstehung geführt wurde, sondern in einem gewissen ontologischen und rechtlichen Statut, wonach im Grunde keine Gesellschaft sich hätte als legitim bezeichnen können außer in der Respektierung der göttlichen Prärogativen der Kirche.

Die heutige Zurückgewinnung der pneumatologischen Dimension hingegen bereichert und gliedert die innere Struktur der Kirche[26]. Sie ermöglicht es dieser auch, auf dem Gedenken an das Schicksal Christi und seinen Akt der Kirchengründung zu fußen, ohne die Dynamik des Geistes zu verlieren, der sie auf der Suche nach der «ganzen Wahrheit» der Zukunft entgegentreibt. Von Christus her gewinnt die Kirche nicht nur eine Art Vergöttlichung ihrer Strukturen, sondern auch ihre ganze reiche Beziehung zu den Menschen und zum Vater als diejenige, die an der Menschheit und Gottheit teilnimmt und in die Menschheit die Transzendenz des Göttlichen und in die Gottheit den Gehorsam des Menschlichen hineinträgt. Die Wahrheit der Inkarnation und die Wahrheit des Unterschieds zwischen Vater und Sohn geben der Heilssendung eine Dialektik, die allein die trinitarische Sicht Gottes ermöglicht und die die Kirche in ihrer Sendung nacherlebt. So deutet die Kirche sich selbst und ihre Sendung von der Dialektik der Sendung des Sohnes und des Geistes her, von der Sendung durch den Vater und von der Rückkehr zu ihm durch das Kreuz und die Auferstehung her, von einem Denken her, das auf die Inkarnation und das Angespanntsein auf die «ganze Wahrheit» ausgerichtet ist.

Nur von der trinitarischen Geschichte Gottes in der Welt und mit der Welt her kann der Kirche zum Bewußtsein kommen, daß sie zusammen mit den Armen und Geschlagenen der Erde der Welt gekreuzigt und gleichzeitig die Kraft zu ihrer Auferstehung und der Sauerteig für die Zukunft der Welt ist. Die trinitarische Perspektive ist also heute wohl die für die Ekklesiologie ergiebigste und kann zum Verständnis der Sendung der Kirche in der Geschichte und der Natur der Kirche selbst fruchtbar weiterentwickelt werden[27].

Dieser flüchtige Überblick über die wichtigsten Entwicklungen, die in den letzten Jahren in der Ekklesiologie vor sich gingen, sollte selbstverständlich ausführlicher sein. Erst dann könnte man den Sinn der lebhaften Debatten über den Primat und die Kollegialität, über die Unfehlbarkeit, über die Konzile und ihre Rezeption, über das vielgestaltige Ringen um ökumenische Verständigung, über die Rolle der Sakramente in der Kirche, über das ordinierte Amt usw. voll verstehen. Diese besonderen Themen erhalten jedoch ihre größte Bedeutung vor allem in Verbindung mit den Grundauffassungen über die Kirche, aus denen die einzelnen Meinungen hervorgehen oder zu denen sie unmerklich führen. Einzig das Thema der Mission scheint, wenn man es für sich betrachtet, nicht bloß eines unter vielen Kapiteln der Ekklesiologie zu bilden, sondern den Ort, wo sich die Grundfrage nach der Natur der Kirche stellt.

[1] Vgl. den Schlußbericht von J.M.R. Tillard in: Il Regno – Documenti, 25, Nr. 420, 273–277.

[2] Vgl. das Schlußdokument in: Il Regno – Documenti, 25, Nr. 418, 223–229.

[3] A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium» (Ed. Dehoniane, Bologna 1975).

[4] Y. Congar, Ministère et communion ecclèsiale (Ed. du Cerf, Paris 1971).

[5] S. Dianich, Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato (Ed. Paoline, Roma 1978) mit reichen Angaben über die neuere Literatur.

[6] CONCILIUM 16 (1980/3) «Das Recht der Gemeinde auf einen Priester».

[7] H. Küng, Die Kirche (Freiburg i.Br. 1967) 520–522; L. Boff, Ecclesiogenese (Petrópolis) = Ecclesiogenesi (Borla, Rom 1978) 101–114.

[8] J.-P. Jossua, Il metodo teologico conciliare e la teologia oggi: Il Regno – Documenti 21, Nr. 5, 132–133.

[9] Eine neuere Übersicht über die bedeutendsten Publikationen auf diesem Gebiet findet sich in B. Mondin, Le nuove ecclesiologie (Ed. Paoline, Roma 1980).

[10] Vgl. die umfassende Bibliographie in J. Frisque, L'ecclesiologia nel XX secolo: R. van der Gucht und H. Vorgrimler (Hg.), Bilanz der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert (Freiburg i.Br. 1970) 192–243.

[11] M. Bernards, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament: Münchn. theol. Zeitschrift 20 (1969) 29–54.

[12] O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt a.M. 1953).

[13] Vgl. die Rezension von Y. Congar in der Revue des Sciences phil. et théol. 37 (1953).

[14] Dieser Gedanke K. Rahners, der in verschiedensten Schriften geäußert wurde, ist jetzt zusammengefaßt in: Grundkurs des Glaubens (Freiburg i.Br. 1967) 396–400.

[15] AaO. 401.

[16] E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); La mission de l'Eglise (Du Cep, Brüssel 1969).

[17] L. Bouyer, Le rite et l'homme (Ed. du Cerf, Paris 1962).

[18] L. Rütti, Zur Theologie der Mission (München 1972) 50–62.

[19] H.U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall (Einsiedeln 1966).

[20] Eine gedrängte Kritik der Idee der Kirche als Ursakrament findet sich in G. Colombo, Dove va la teologia sacramentaria?: La Scuola cattolica 102 (1974) 673–717.

[21] H. Küng, Die Kirche (Freiburg i.Br. 1967).

[22] Coscienza e missione di chiesa (hg. vom ATI) (Cittadella, Assisi 1977).

[23] L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972).

[24] Vgl. N. Greinacher, Das Theorie-Praxis-Problem in der praktischen Theologie: F. Klostermann, R. Zerfaß (Hg.) Praktische Theologie heute (München 1974) 103–118.

[25] W. Bühlmann, Es kommt die dritte Kirche (Rom 1974); L. Boff, Ecclesiogenese (Petrópolis). Vgl. auch das Referat von G. Gutierrez am Kongreß von Bologna (im Druck).

[26] H. Mühlen, Una Mystica Persona (Paderborn 1964; [3]1968); G. Hasenhüttl, Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg i.Br. 1969); N. Afanassief, L'Eglise du Saint-Esprit (Ed. du Cerf, Paris 1975).

[27] J. Moltmann, Die Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975); H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III/2, Neuer Bund (Einsiedeln 1969); W. Kasper, G. Sauter, Kirche Ort des Geistes (Freiburg i.Br. 1975).

[28] S. Dianich, La missione della chiesa nelle teologia recente: ATI (Hg.), Coscienza e missione di chiesa (Cittadella, Assisi 1977) 137–206; 427–440.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

SEVERINO DIANICH

1934 in Rijeka (Fiume) geboren. Studium und theologisches Doktorat an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1958 Priesterweihe. Seit langem Pfarrer einer kleinen Gemeinde in der Diözese Pisa. Er befaßt sich mit Fragen der Ekklesiologie und vor allem mit Problemen des ordinierten kirchlichen Amtes. Seine wichtigsten Veröffentlichungen auf diesem Gebiet: La chiesa mistero di comunione (Marietti, Turin [3]1979); Art. «Ecclesiologia»: Dizionario Teologico Interdisciplinare (Marietti, Turin 1977) III, 17–31; La missione della chiesa nella teologia recente: Coscienza e missione di chiesa (hgg. von der Associazione Teologica Italiana = ATI) (Citadella, Assisi 1977) 137–206; 427–440; Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato (Edizioni Paoline, Rom 1978); Soggiettività e chiesa: Progetto uomo e teologia oggi in Italia (hgg. von der ATI) (Citadella, Assisi 1980); Derzeit Vizepräsident der Associazione Teologica Italiana und Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Dogmatik von CONCILIUM. Anschrift: I–56010 Carpona (Pisa) Italien.

Gemeinde für die Kirche

Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia

Emmanuel v. Severus OSB:
Gemeinde für die Kirche. Die Erforschung der Regel Benedikts bildete in den letzten fünf Jahrzehnten einen der meist beachteten Arbeitsbereiche der lateinischen Patristik. Der neueste Band der Beiträge zeigt, wie neben den textgeschichtlichen und textkritischen Fragen die biblischen und ekklesialen Elemente in der Theologie des Mönchtums immer stärkere Aufmerksamkeit erregten. Ausdruck dessen sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Dieser Sammelband ermöglicht es, den zurückgelegten Weg zu überblicken. Die 17 Beiträge:

Der heilige Benedikt und seine Sendung.

Benedikt – der Patron Europas.

Benedikt von Nursia – ein Heiliger spricht in unsere Zeit.

Dem heiligen Benedikt heute begegnen. Seine Antwort an Christen unserer Tage.

St. Benedikts Hinübergehen.

Ein Hörender ruft zum Hören. Elemente benediktinischer Spiritualität.

Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums.

Bemerkungen
zur Anthropologie der Regula Benedicti.

Prophetische, pneumatische und charismatische Elemente in der Regula Benedicti.

Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart.

Das Monasterium als Kirche.

ΒΙΟΣ 'ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als Engelleben.

Arm als Bruder und Sohn.

Von Herzen gehorsam (Röm 6,17). Glaubensgehorsam und klösterlicher Gehorsam.

Priestermönch heute.

Die kritische Funktion mönchsgeschichtlicher Forschung in der Gegenwart.

Das gesellschaftliche Leben von morgen im Lichte der Regel St. Benedikts.

(Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband 4) VI und 200 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03287-2.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi

Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi
Zum erstenmal (1907) vollständig herausgegeben und untersucht von Franz DIEKAMP. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios PHANOURGAKIS, herausgegeben von Evangelos CHRYSOS.

Das Werk stellt das umfangreichste und wertvollste dogmatische Florilegium der alten Kirche dar. Seine Bedeutung liegt darin, daß es ausführliche Texte (hauptsächlich christologischen Inhalts) aus der klassischen patristischen Literatur überliefert, und zwar auf der Grundlage der sorgfältig verglichenen Handschriften. Diese Textsammlung hat das Ziel, die Aussagen der Kirchenväter zu dogmatischen Fragen leicht zugänglich zu machen. Es werden sogar Auszüge aus verlorengegangenen Schriften geboten, deren Existenz also nur noch aus den Fragmenten der „Doctrina Patrum" bezeugt werden kann.

Die Textsammlung bietet nicht nur eine Fülle von theologischen Argumentationen für dogmatische Auseinandersetzungen, sie ist zugleich ein historisches Zeugnis ihrer Zeit, die nicht durch produktives Weiterdenken, sondern eher durch sorgfältiges Tradieren der theologischen Lehrmeinungen gekennzeichnet ist.

2. Auflage, XCIV und 389 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln, kart. 140,– DM, ISBN 3-402-03450-6.

Aschendorff



Verlag Aschendorff,
Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Vorwort

Peter Huizing / Knut Walf

Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?

Zu der Zeit, da wir dieses Vorwort abfassen – Anfang Mai 1981 – befinden wir uns noch im Ungewissen über den Zeitpunkt der Promulgation der Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) und des neuen Codex Iuris Canonici. Die letzte Ausgabe der «Informations Catholiques Internationales» meldete, daß Giancarlo Zizola, ein bekannter italienischer «Vatikanist», berichtet habe, dies solle zu Pfingsten 1981 geschehen – das alte Gesetzbuch wurde zu Pfingsten 1917 promulgiert! –. Ende März dachte man in Rom aber an Weihnachten als das Datum, auf das hin alle Vorbereitungen für die Promulgation getroffen sein könnten. Nach beiden Hypothesen ist eines sicher: Dieses Heft wird keinerlei Einfluß haben auf den Inhalt der neuen Gesetzgebung, auch wenn diese wahrscheinlich – ebenso wie der Codex von 1917 – erst ein Jahr nach der Promulgation rechtskräftig werden wird.

Warum bringen wir dann doch noch dieses Heft heraus? Hervé-Marie Legrand schließt seine vortreffliche Studie «De Kerk als Instituut. Theologische en juridische analysen» (in: L'Eglise. Institution et foi, Brüssel 1979) wie folgt:

«Als Papst Paul VI. unlängst seine Richtlinien für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches gab, erkärte er: ‹Das Werk der Revision des kirchlichen Rechtes kann nicht darauf reduziert werden, daß man das vorherige Recht verbessert oder daß man die Fragestellungen besser ordnet, indem man das, was man einzuführen für opportun hält, hinzufügt, und indem man das, was nicht mehr relevant ist, tilgt!› Dabei kann man denken, daß der Papst damit die Redaktoren zu einer Arbeit einladen wollte, bei der sie nicht der Anstrengung entkommen könnten, das Verständnis des früheren Codex von neuem gründlich zu erforschen. Denn der Papst fährt dann fort mit der Äußerung seines Wunsches, das neue Gesetzbuch möge ‹deutlicher den geistlichen Charakter der juristischen Arbeit ins Licht rükken, die ja aus dem sakramentalen Wesen der Kirche erfließt und die sich vollzieht inmitten der Gemeinschaft der Kirche. Und die Kirche, die zusammengefügt ist aus zahlreichen Gliedern, ist eins im Heiligen Geist, der allen ihren Gliedern durch die Taufe verliehen ist und den Gliedern der Hierarchie zugleich durch die sakramentale Weihe... Darum muß das neue Gesetzbuch die Gefahr jener verderblichen Spaltung zwischen dem Geist und der Institution, zwischen der Theologie und dem Recht vermeiden.›

So weit so gut. Aber wenn man die bisher geschehenen vorbereitenden Arbeiten betrachtet, gewinnt man den Eindruck, daß man es eben doch mit der minimalistischen Hypothese hat bewenden lassen, die der Papst ausschließen wollte.

Aber muß diese Feststellung in Kritik umgesetzt werden? Im heutigen Stadium tiefgreifender Reflexion auf das kanonische Recht könnte dies – *salvo meliori juidicio* – ebensogut eine von Weisheit zeugende Reaktion sein. Ein Entwurf für eine Lex Ecclesiae Fundamentalis scheint unter einer ganzen Reihe von Aspekten etwas zu verfrüht zu sein. Und ist es andererseits nicht besser, daß man anstelle der Herausgabe eines neuen Gesetzbuches, das schon im Augenblick seines Erscheinens wieder unzureichend ist, an einem vorläufig überarbeiteten Gesetzbuch festhält, das nicht die Gefahr heraufbeschwört, daß damit ein Werk blockiert wird, dessen ekklesiologischer, pastoraler und ökumenischer Ertrag zufriedenstellender Art ist und das nur die Frucht von Bemühungen mit sehr langem Atem sein kann? Jedenfalls scheinen angesichts der heutigen Sachlage schnelle Revision und gründliche Revision einander auszuschließen.» (Archief van de Kerken 35 [1980] 334 f.)

Dieses Heft von CONCILIUM verfolgt denn auch nicht den Zweck einer Kritik anläßlich der Promulgation dessen, was man mit Fug und Recht als ein «vorläufig überarbeitetes Gesetzeswerk» betrachten kann, sondern es ist zu verstehen als ein Beitrag zu der «Arbeit von sehr langem Atem», die erst noch beginnen muß. Diesem Zweck dient das Suchen nach einer Antwort auf die Frage: «Was erwarten die Kirchenleiter, die Päpste und Bischöfe, vor, während und nach dem Zweiten Vatikanum von einem neuen Kirchenrecht?» (Provost). Dem dient auch die Inventarisierung von Reaktionen auf die Entwürfe für das neue Recht aus verschiedenen Gesichtswinkeln: Auf welche Abschnitte haben

die Kanonisten verschiedener Länder kritisch reagiert? (Huysmans); wie steht eine Nation wie Polen, ein homogen katholisches Land unter kommunistischer Regime, zum revidierten Recht? (Sobański); wie stehen die orientalischen Kirchen zu ihm? (Khoury zur Frage der Bischofswahl); wie ist es zu beurteilen vom ökumenischen Standpunkt aus? (Lengsfeld).

Angesichts dessen, daß es eine allgemeine Erwartung war, daß die Arbeit an der Revision des Kirchenrechtes auf die Übersetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils in kirchliche Rechtsbestimmungen ausgerichtet sein sollte, ist und bleibt es auch eine wesentliche Aufgabe der Wissenschaft des kanonischen Rechtes, die Rechtsentwicklungen, und zwar zuerst diejenigen, welche in der neuen Gesetzgebung niedergelegt sind, nach den Maßstäben des Konzils zu überprüfen.

In einem zweiten Teil dieses Heftes werden Beiträge dazu geliefert im Blick auf einige wichtige Abschnitte: die Stellung der Gläubigen (Komonchak); den «Liber secundus» über das Volk Gottes (Green); die Ekklesiologie (Rikhof); das Ordensleben (Cody).

Ein dritter Teil enthält einige Beiträge über besondere Probleme des neuen Kirchenrechtes: Inwiefern können Traditionen aus der Geschichte des Kirchenrechtes beitragen zu seiner Revision? (Zapp); was bedeutet der Begriff «Katholizität» für die Entwicklung des Kirchenrechtes? (Winninger); und schließlich: wie kann eine Rechtssprache zugleich zureichenden Halt für die Rechtsordnung einer Gemeinschaft geben und doch auch genügend offen sein für weitere Entwicklungen? (Potz).

Zugleich als Beitrag zu der Arbeit mit langem Atem, die noch zu leisten ist, wollen wir hier noch kurz stehen bleiben bei der Ekklesiologie des neuen Kirchenrechtes:

Kernstück des neuen kirchlichen Rechtsbuches sind seine Bestimmungen über die Struktur der Kirche. Will man die einschneidenden Veränderungen begreifen, die dieser Codex auf dem Gebiet der Ekklesiologie festschreibt, muß man sich in erster Linie mit seinen Aussagen zum Verhältnis von Papst und Bischöfen befassen. Hier zeigen sich in mancher Hinsicht schwerwiegende Akzentverlagerungen, vergleicht man die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Bestimmungen der LEF sowie des neuen Codex (H. Rikhof). Während Kapitel 3 der «Dogmatischen Konstitution über die Kirche» den Titel «Der hierarchische Aufbau der Kirche, insbesondere das Bischofsamt» trägt und damit die Bedeutung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche unterstreicht, sind LEF und neuer Codex darauf bedacht, so weitgehend wie möglich die «potestas» des Papstes abzusichern. Es mutet schon merkwürdig an, wenn die LEF und der neue CIC als die rechtlichen Resultate des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt werden. Denn seit dem Ersten Vatikanischen Konzil sind keine offiziellen kirchlichen Texte entstanden, die so wie diese die Primatsstellung des Papstes akzentuieren. Selbst der CIC von 1917 tradiert in manchen Punkten angemessener und zutreffender die altehrwürdigen Auffassungen der Kirche über das Verhältnis von Primat und Episkopat.

Dies gilt insbesondere für die Rechtsstellung des Ökumenischen Konzils. Während der alte Codex darüber nach dem Abschnitt über den Papst handelt, enthält der neue Codex überhaupt keine Bestimmungen über das Ökumenische Konzil, und in der LEF wird es nach den Ausführungen über Bischofssynode und Kardinäle als eine vom Papst total abhängige Rechtsinstitution vorgestellt. Bezeichnenderweise nimmt im neuen Codex den früheren Platz des Konzils die Bischofssynode ein, auf deren Zusammensetzung der Papst entscheidenden Einfluß ausübt. Auch ein sprachlicher Vergleich zwischen den alten und den neuen Formulierungen enthüllt eindeutige Tendenzen: Der bisherige Codex spricht davon, daß der Papst oberste und volle Jurisdiktionsgewalt und das Ökumenische Konzil oberste Gewalt über die Gesamtkirche innehaben (cc. 218 § 1, 228 § 2 CIC). In der LEF aber wird nun festgeschrieben, der Papst genieße «oberste, volle, unmittelbare und universale Gewalt über die Kirche», während vom Bischofskollegium gesagt wird, daß es «gemeinsam mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Gesamtkirche (sei), die jedoch nur unter Zustimmung des römischen Papstes ausgeübt werden kann» (c. 29 §§ 2.3 LEF). Hinzu kommt noch die Bestimmung von c. 34 § 2 LEF, wonach sich diese gesamtkirchliche Kompetenz des Bischofskollegiums nur auf das Lehramt und die seelsorgliche Leitung erstreckt, nicht also Leitungsvollmacht überhaupt beinhaltet.

Ferner muß die Sprache dieser beiden Rechtsdokumente erstaunen lassen (R. Potz). Welche Veränderung der Ausdrucksformen seit den Zei-

ten des Zweiten Vatikanischen Konzils! Es wurde ja nicht nur der Weg von der pastoralen Sprache des Konzils zu rechtssprachlichen *termini technici* zurückgelegt. Das ist verständlich und unumgehbar. Nein, hier wurde den Intentionen einer – wie wir weiterhin glauben – geisterfüllten Versammlung zuwidergehandelt. Spricht das Konzil von *munus*, vom Dienst der Geweihten am Volk Gottes, so verwenden diese Rechtsdokumente eher den Begriff *potestas* (Gewalt, Vollmacht). Stellte das Konzil das Heiligungsamt (*munus sanctificandi*) vor Lehramt und Leitungsamt, dreht der neue Codex diese Reihenfolge genau um: An erster Stelle wird ausführlich über das Leitungsamt gesprochen und dies obendrein auch noch unter dem Titel «Über das Volk Gottes», dann folgen die Bücher über das Lehramt und das Heiligungsamt. In diesem Zusammenhang unterstreicht die LEF, daß «die rechte und legitime Ausübung aller Ämter vom Leitungsamt geregelt» wird (c.55 § 2 LEF). In Codex wie LEF ist in geradezu inflationärer Weise von Gewalt (*potestas*) die Rede, ganz besonders immer dann, wenn es um die Rechtsposition des Papstes geht. Wir fragen uns, wo die Sprache der Kollegialität geblieben ist. Wen mag diese Sprache erreichen? Wir denken an die junge Generation in unserer Kirche, aber auch an unsere Kollegen im Amt und die zahlreichen Laien, die im *Dienst* der Kirche Jesu Christi stehen, und müssen uns fragen, was sie mit einer solchen Sprache, mit dieser Mentalität, die in Kategorien heiliger «Gewalten» denkt und spricht, anfangen sollen. Wir meinen, daß der neue Codex nicht eine Sprache spricht, die die Menschen unserer Kirche erreicht. Seine Sprache wie auch die Mentalität, die dahintersteckt, erscheinen fremdartig und fragwürdig. Die sprachlichen und terminologischen Veränderungen, die die neuen Rechtsdokumente im Vergleich zu den entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils aufweisen, sind zudem derart schwerwiegender Natur, daß man von einer einseitigen, ja ideologischen Akzentuierung der Konzilsbeschlüsse sprechen muß.

Wir stellen heute fest, daß die beiden neuen Rechtsdokumente der katholischen Kirche, Codex und Grundgesetz, die ja ein integriertes Ganzes bilden, praktisch alle Bedenken bestätigen, die seit Jahren auch und gerade aus kanonistischen Fachkreisen laut geworden sind, insbesondere gegenüber dem zweifelhaften Projekt eines Grundgesetzes für die Kirche. Codex wie LEF fußen auf einer Ekklesiologie der «*societas perfecta*», die dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur fremd war, sondern der dieses Konzil das Bild der pilgernden Kirche als Volk Gottes gegenüberstellte. Es will uns scheinen, daß die Wahl dieser statischen Vorstellung von Kirche aus reiner Angst erwachsen ist, aus Angst vor jeder Form von Veränderung und Entwicklung auf dem Gebiet des Rechtes und der Strukturen der Kirche. Insbesondere bei den Bestimmungen über den Primat des Papstes begegnen uns diese statischen Vorstellungen; evolutive oder historische Aspekte, die ja hinter diesen gewachsenen Strukturen zu erkennen sind, bleiben offensichtlich ohne Beachtung. Wäre dem nicht so, müßten die Formulierungen zahlreicher Kanones sehr viel zurückhaltender und nuancierter ausgefallen sein. Noch ärger ist es, wenn dann bestimmte Inhalte und Aussagen des Gesetzbuches unzutreffend deklariert werden. Wenn etwa über Buch II des neuen Codex, das in durchaus traditioneller Weise die hierarchische Struktur der Kirche entwirft, der Titel «*De Populo Dei*» steht, so trifft er allenfalls auf den einleitenden c. 201 noch zu; im übrigen ist nämlich vom Volk Gottes praktisch keine Rede, sondern vielmehr von jenen, die über das Volk Gewalt ausüben. Es wäre deshalb zutreffend gewesen, dieses Buch unter den Titel «Über das Leitungsamt» zu stellen. Die Verfasser der LEF sind dabei sehr viel konsequenter verfahren. Während im Entwurf der LEF von 1971 über Kapitel I – übrigens inhaltlich durchaus richtig – noch der Titel «Die Kirche oder das Volk Gottes» stand, hat man «Volk Gottes» im Entwurf von 1976 gestrichen. Auch dies war durchaus zutreffend, hatte man doch alle theologischen Aussagen über die Kirche als Volk Gottes aus dem Text gestrichen, um ihn in seinen rechtsrelevanten Aussagen zu straffen. Nur war man sich offensichtlich nicht bewußt, daß man mit dieser Operation einen entseelten Körper hinerließ.

Was nach allen diesen jahrelangen Operationen und Straffungen übriggeblieben ist, sind das Organisationsmodell der Primatskirche und ein Dienstrecht für Kleriker. Die neuen ekklesiologischen Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden schrittweise, aber durchaus zielstrebig zurückgedrängt oder bis zu Trauer erweckender Unkenntlichkeit beschnitten. Der zunehmenden Bedeutung der Laien im Dienst der Kirche wurde praktisch nicht Rechnung getragen. Sie werden lediglich als letzte Lückenbü-

ßer geduldet, wenn es gar nicht mehr anders geht. C. 275 SCIC entwirft dazu gleichsam einen Stufenplan, einen Plan, unter welchen Voraussetzungen auch Laien im Dienst der Kirche Verwendung finden können.

Wir wollen nicht verkennen, daß es in einzelnen Punkten positive Änderungen gegenüber dem früheren Recht gibt, was Inhalte betrifft, etwa die Aufnahme der Grundrechte der Gläubigen in die LEF oder Kürzungen, Zusätze und sonstige Abänderungen im Eherecht. Auch was die Systematik und die Rechtssprache anbelangt, gibt es gelegentlich positive Veränderungen. Man wird sich jedoch fragen müssen, wieweit derartige begrüßenswerte Reformen letztlich tragen, wenn der Geist dieser Rechtsdokumente von Ängstlichkeit gezeichnet ist und zudem von wenig Realitätsbewußtsein zeugt. Wenn etwa die Teilkirchen, repräsentiert durch ihre Bischöfe, einerseits von Rom immer wieder zur «communio» aufgerufen werden, andererseits jedoch keine echten Beratungsorgane vorgesehen sind, in denen sie mit Aussicht auf Anhörung mit dem Papst *kollegial* beraten können, ist nicht nur damit zu rechnen, daß sich in den Teilkirchen angesichts dieser Situation Resignation breitmacht. Wir müssen vielmehr damit rechnen, daß sich außerhalb dieses Rechtssystems brauchbarere Strukturen entwickeln, deren Wachstumsprozeß natürlich zu ständigen und schmerzlichen Konflikten mit diesem Recht führen muß. Wurde also hier nicht die Chance vertan, die Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen in zugleich rechtliche wie auch effiziente Strukturen zu bringen? Und für jene, die dieser Kirche angehören, jedoch nicht in ihrem Dienst stehen, wird dieses Recht nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, in der sie leben. Wurde nicht auch versäumt, die Vision des Konzils und die (Rechts-)Wirklichkeit in vielen Teilkirchen angemessen und vollziehbar miteinander zu verbinden?

Kann sich aber eine Kirchenordnung damit begnügen, Organisationsmodell für eine Primatskirche und Dienstrecht für Kleriker zu sein? Mißtrauen ist immer ein schlechter Ratgeber. Mißtrauen gegenüber den Bischöfen und Mißtrauen gegenüber den Laien waren aber die Ratgeber für die Verfasser der LEF und des neuen Codex. Die Folgen dieses Rechtes werden sich nur zu schnell in der Rechtsentwicklung unserer Kirche abzeichnen.

Ein zweites ekklesiologisches Charakteristikum der Kirche, das im Blick auf die Erneuerung ihrer Rechtsordnung untersucht werden muß, ist ihre *sakramentale Struktur*, und also notwendigerweise auch die Struktur ihrer Rechtsordnung. Auch für diesen Aspekt verweisen wir auf die oben genannte Studie von Hervé-Marie Legrand.

Es ist zur Erneuerung der kanonischen Rechtsordnung absolut notwendig, daß die Einsicht in die «communio» der alten Kirche und die Vorstellung der alten Theologen – unter ihnen auch Thomas von Aquin –, die vom Zweiten Vatikanum wieder aufgenommen wurde, daß nämlich «die Kirche durch die Sakramente aufgebaut wird» und daß die Kirche wesentlich eine eucharistische Gemeinschaft ist, daß also diese Vorstellung nicht allein in der Theologie, sondern auch im Glaubenssinn der Kirchenglieder und ebensosehr in der Rechtsordnung der Kirche wieder vollkommen lebendig wird. Die reale und tatsächliche Gegenwart und Wirksamkeit Jesu und seines Geistes in der Kirchengemeinschaft ist nämlich nicht allein Gegenstand individueller Frömmigkeit und «Heiligung», sondern die Grundlage für Existenz und Aufbau der Kirchengemeinschaft selbst. Dadurch kommt diese Kirchengemeinschaft zustande und dadurch wird sie im Bestehen gehalten; mit anderen Worten: Mit dieser Gegenwart und mit dieser Wirksamkeit ist das Grundrecht der Kirche, die *eigentliche* «lex ecclesiae fundamentalis», gegeben, sowohl für die Hierarchie wie für die weitere Rechtsstruktur der Kirche. Für eine nähere Auslegung dieses Sachverhaltes brauchen wir bloß auf einige überlieferte Glaubensgegebenheiten zu verweisen.

Es ist einsichtig, daß eine grundlegende Rechtsgegebenheit für jede Gemeinschaft in der Autorität liegt, auf die hin jemand Mitglied dieser Gemeinschaft wird, woraufhin also diese Gemeinschaft zustande kommt. Nun ist es aber überlieferter Glaube der Kirche, daß niemand auf eigene Autorität oder irgendeine andere menschliche Autorität hin, auch nicht auf die Autorität der ganzen Kirche oder von Papst oder Bischöfen Mitglied dieser Gemeinschaft werden kann. Dies kann allein durch eine im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und in der Kraft der von Jesus bewirkten Erlösung geschehen. Keine einzige menschliche Instanz hat die Verfügungsgewalt über das Zustandekommen dieser Gemeinschaft inne. Darum ist der Rechtsvollzug der Taufe auch nicht wieder-

holbar und unantastbar. Dasselbe gilt für die Bestätigung der Taufe oder die Firmung, deren Wirkung offensichtlich analog zu verstehen ist zum Mündigwerden in der bürgerlichen Rechtsordnung. Dasselbe gilt im höchsten Maße von der Eucharistie, in der die Kirchengemeinschaft ihre Existenz im Herrn real empfängt, bekennt und erfährt. Dasselbe gilt auch für das Bußsakrament, durch das die durch menschliche Sünde gebrochene Gemeinschaft wiederhergestellt wird.

Dasselbe gilt auch für die Weihe zum Leiter oder Vorsteher innerhalb der Gemeinschaft. Auch diese kann nicht einfach in Form einer Ernennung erfolgen, sondern allein im Namen und in der Kraft des Herrn vollzogen werden. Angesichts dessen, daß auch die Leitungsstruktur der Gemeinschaft zu ihren konstitutiven Elementen gehört und daß Leitung allein im Namen des Herrn als ihrer allesbeherrschenden Autorität geschehen kann, wird die Einsetzung in diese Leitungsfunktion von altersher als eine Einsetzung in seinem Namen verstanden. Daher ergibt sich auch, daß jeder Geweihte für seine Leitungstätigkeit und sein Vorgehen an erster und entscheidender Stelle dem Herrn verantwortlich bleibt.

Das bedeutet aber nicht, daß der Geweihte sich selbst als «Stellvertreter Christi» oder als ein «anderer Christus» der Gemeinde gegenüberstellen könnte oder als «Ausspender der Gnade Christi». Wenn der – hierarchisch geordnete – Priesterstand selbst als Ursache und Fundament des Bestehens, des Fortdauerns und der Einheit der Kirche «mittels Verwaltung der Sakramente» vorgestellt werden sollte, wenn also die sakramentale Struktur der Kirche oder auch das gemeinschaftstiftende Gegenwärtigsein und Wirken Jesu und seines Geistes der priesterlichen Hierarchie untergeordnet wird, dann wird der überlieferte Glaube an das sakramentale Gegenwärtigsein und Wirken Jesu verstümmelt. Die sakramentale Struktur der Kirche ist und bleibt ihre wesentliche Grundstruktur, und allein in bezug darauf und im Dienst daran kann der Glaube an das Amt eines Vorstehers begriffen werden.

Wenn wir im Licht des Gesagten die Struktur des neuen – und alten! – kirchlichen Gesetzbuches betrachten, müssen wir zu folgendem Schluß kommen: Das erste Buch über die allgemeinen Normen beinhaltet schon die gesamte Struktur der Rechtsordnung von Gesetzen, Gewohnheiten, Vorschriften, Leitungsvollzügen, Leitungsvollmacht, kirchlichen Ämtern usw. Im zweiten Buch über das Volk Gottes stehen die Aussagen über die gesamte Priesterhierarchie vom Papst bis zu den Kaplänen, den Ordensleuten – im weitesten Sinne – und den anderen kirchlichen Vereinigungen. Mit anderen Worten: Die gesamte Kirche mit ihrer Rechtsordnung und ihren Gliederungen hat danach schon kompletten Bestand. Dann folgen das dritte Buch, worin das «Lehramt» – «*munus docendi*» – dieser Kirche beschrieben wird, und das vierte Buch über das «Heiligungsamt» – «*munus sanctificandi*» –. Der erste Teil dieses Buches handelt dann – endlich! – über die Sakramente, «die von Christus eingesetzt und der Kirche anvertraut sind als Handlungen Christi und der Kirche»; Zeichen und Mittel, durch die der Glaube zum Ausdruck gebracht und bestärkt wird, durch die Gott Ehre erwiesen wird und die Heiligung der Menschen bewirkt wird, und die darum in höchstem Maße beitragen zum Entstehen und zur Bestärkung und Sichtbarmachung der kirchlichen Gemeinschaft (c.794).

Im Gedankengang und im System des Gesetzbuches sind die Sakramente also Mittel der im voraus bereits komplett bestehenden hierarchisch strukturierten Kirche zur Ausübung ihres «Heiligungsauftrags». Von der fundamentalen, Kirche konstituierenden und dem Aufbau und der Ordnung der Kirche zur Grundlage dienenden Bedeutung und Wirkung der Sakramente ist hier nichts übriggeblieben. Mit allen Folgen, die das hat. Die offensichtlichste dieser Folgen ist wohl, daß die Kirchenordnung nicht aufgebaut wird von den grundlegenden, konstitutiven sakramentalen Rechtshandlungen der Glaubensgemeinschaft her und auf sie hin, also von den Ortskirchen her, in denen diese sakramentale Rechtsordnung sich unmittelbar abspielt und erfahren wird und wo sie den Platz der Gläubigen in diesen Kirchen bestimmt, sondern daß die gesamte Kirchenordnung gegründet wird auf die hierarchisch strukturierte kirchliche «Gesellschaft», die denn folgerichtig in diesem System auch vorangestellt wird.

Auch die Ausgestaltung der sakramentalen Struktur der Kirchenordnung mit allen Konsequenzen, die dies hat, gehört zu der Arbeit mit sehr langem Atem, welche Theologen und Kanonisten noch zu tun aufgegeben ist.

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

Erwartungen und Reaktionen

James Provost

Der revidierte Codex Iuris Canonici

Erwartungen und Ergebnisse

Über zwanzig Jahre sind vergangen, seit Johannes XXIII. zu einem «aggiornamento» des Codex Iuris Canonici aufgerufen hat[1]. Die Ergebnisse von tausenden von Arbeitsstunden werden in Kürze Gesetz werden für die lateinische Kirche[2]. Die Verdienste und Mängel des neuen Codex werden deutlicher sichtbar werden, wenn wir uns die Erwartungen neu vergegenwärtigen, die geäußert wurden, als das Werk der Revision angekündigt wurde, wie auch schließlich während daran gearbeitet wurde. Die Erwartungen der Päpste und Bischöfe sollen die Grundlage für diese Untersuchung bilden, weil und insofern ihre Hoffnungen legitime Erwartungen im gesamten Volk Gottes geweckt haben.

I. Gedanken zu einer Codex-Reform vor Johannes XXIII.

Der Gedanke einer Revision des Codex Iuris Canonici ist nicht neu. Bei der Promulgation des Codex im Jahre 1917 setzte Papst Benedikt XV. eine Komission ein für Erweiterungen oder Revisionen des Codex im Falle, daß dies notwendig werden sollte[3]. Dazu ist es nie gekommen. Und die Achtung vor der «juridischen Perfektion» des ersten Codex Iuris Canonici war so groß, daß nur die Päpste selbst die geringfügigen Streichungen, die erforderlich wurden, angeordnet haben.

Doch gab es von den ersten Tagen der Codex-Ära an einige wenige Stimmen, die eine Änderung forderten. Ihre Vorschläge konzentrierten sich vornehmlich auf eine Standardisierung der Terminologie, eine Beseitigung der Konflikte zwischen verschiedenen Canones oder sonstige Verbesserungen des vorliegenden Dokuments. Doch bald wurde deutlich, daß es nicht geraten war, führenden Männern der Kurie gegenüber zu einem Eingriff in den *Codex* aufzufordern, selbst wenn die vorgebrachten Gedanken dazu im denkbar diskretesten Ton vorgetragen wurden[4].

Die Lehrtätigkeit im Kanonischen Recht auf allen Ebenen, selbst in den Graduate schools, verwandelte sich nach der 1917 erfolgten Promulgierung nahezu ausschließlich in eine Exegese des Codex-Textes[5]. Dies wiederum brachte die Tendenz mit sich, die Atmosphäre des Respekts vor dem Codex erneut zu verstärken und jegliche Bemühungen um eine Revision zu lähmen, ganz zu schweigen von dem Vorschlag einer tiefergreifenden Erneuerung des Gesetzeswerkes selbst.

II. Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI.

Papst Johannes' Vorschlag, Hand an den Codex zu legen, ist desto aufsehenerregender, wenn man ihn vor diesem Hintergrund betrachtet. Er forderte nicht nur auf, die Unvereinbarkeiten zu korrigieren und den Sprachgebrauch zu verbessern oder auch eine Revision im Sinne eines Einbaus der seit Veröffentlichung des Codex erschienenen Dekrete vorzunehmen: Als letzten Schritt in einem dreiteiligen Programm zur Erneuerung der Kirche forderte der Papst ein «aggiornamento», das ein Reformbemühen krönen sollte, welches mit einer römischen Provinzialsynode und einem Ökumenischen Konzil für die Gesamtkirche beginnen sollte[6].

Für Papst Johannes bedeutet «aggiornamento» keineswegs eine Änderung des Kerns katholischer Lehre und kirchlicher Disziplin, sondern es soll beides stärker der Zeit anpassen. Papst Johannes sagte öfters, man wolle das Licht des Evangeliums besser sichtbar machen, indem man Mittel und Kräfte der Kirche für Fragen der modernen Zeit wirksam werden lasse. Und er erblickte in der Erneuerung des kanonischen Rechtes ein maßgebliches, zentrales Element für die Verwirklichung dieser Idee[7].

Unter dem Pontifikat von Papst Johannes sah man im kanonischen Recht die praktische Anwendung des Glaubens im Rahmen der kirchlichen Institution. Bei der Schilderung dessen, was vom kommenden Konzil zu erwarten sei, richtete Staatssekretär Tardini, der Verantwortliche für die einleitenden Konzilsvorbereitungen, sein Hauptaugenmerk auf den Zusammenhang zwischen der Erneuerung der Kirche und dem Codex. «Hauptanliegen des Konzils wird vor allem die Kirchendisziplin sein, die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici, die geändert werden kön-

nen, und schließlich das gesamte Spektrum katholischen Lebens[8].»

Der Nachfolger von Papst Johannes entwikkelte eine mehr theologische Sicht des Kirchenrechts. Für Papst Paul VI. wurzelte das kanonische Recht in den Evangelien und mußte vom Geist Gottes beseelt sein: eine Rechtsordnung, die ein Instrument der Gnade und ein dynamischer Entwurf für das praktische Handeln sein sollte. Das Kirchengesetz nimmt teil an dem sakramentalen Wesen der Kirche als ein Teilbereich des äußeren Zeichens des inneren Lebens des Volkes Gottes. Für Papst Paul standen Theologie und kirchliches Gesetz in einer engen Beziehung zueinander. So forderte er einen neuen Codex, der nicht auf bürgerlichen Gesetzbüchern und Rechtsgrundsätzen beruhte, sondern auf einem tieferen theologischen Verständnis einer Ordnung des kirchlichen Lebens[9].

«Aggiornamento» zeigte sich bei Papst Paul in einem neuen Licht. Es bekam die Aufgabe zugewiesen, Geist und Dekrete des Zweiten Vatikanums in die Praxis zu übertragen[10]. Dabei hoffte der Papst weiter, die Erneuerung des Codex werde das Werk des «aggiornamento» krönen. Eine solche Erneuerung «kann nicht einfach bedeuten, daß in den bisherigen Codex eine sachgerechtere Anordnung des Inhalts eingeführt, geeignete neue Regelungen eingefügt und solche, die nicht mehr relevant sind, ausgesondert werden. Der Codex muß vielmehr eine Hilfe für das derzeitige kirchliche Leben in der nachvatikanischen Ära werden.»[11]

In seinen Richtlinien für die Kommission zur Neubearbeitung des Codex forderte Papst Paul ein Gesetzeswerk, «das den Bedürfnissen des Volkes Gottes angepaßt ist sowie dem für das Zweite Vatikanische Konzil charakteristischen Geist, der einen Primat der pastoralen Anliegen verlangt»[12]. Dabei soll weder alles, was aus der Vergangenheit stammt, ausgemerzt, noch ein abstraktes System von kirchlichem Leben nach einem speziellen Prinzip der Gesetzgebung aufgebaut werden; vielmehr soll der neue Codex vornehmlich ein Mittel sein, «um jenen neuen und echten Antrieb zur Erneuerung christlichen Lebens zu stärken und zu erhalten, den das Zweite Vatikanum gewünscht und gefördert hat»[13].

Alles in allem sind die Erwartungen der zwei Päpste, die nach einer Revision gerufen und den größten Teil des Erneuerungswerkes geleitet haben, völlig klar. Der Codex soll erneuert und nicht allein reorganisiert werden; er soll einen neuen Geist, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, atmen; er soll mehr den pastoralen Erfordernissen der Zeit entsprechen als einer abstrakten Gesetzestheorie oder juridischen Systematisierung.

Die beiden Päpste scheinen aus der gleichen Erkenntnis heraus zu sprechen, die Yves Congar nachdrücklich formuliert bei seiner Analyse wahrer und falscher Reformen der Kirche in der Vergangenheit. Echte Reform berührt die institutionelle Dimension der Kirche. Solange eine Reformbewegung nicht über ein Moralisieren hinausgeht und nicht die tatsächlichen Strukturen kirchlichen Lebens berührt, ist es keine echte Kirchenreform. Dasselbe gilt für die gegenwärtige Reformbemühung: Sie wird als Kirchenreform mißlingen, wenn sie dem neuen Codex nicht Gestalt gibt[14].

III. Erwartungen der Bischöfe

Den Päpsten kam es auf eine Revision des Codex an, um die mit dem Zweiten Vatikanum eingeleitete Erneuerung weiterzuführen. Um die Erwartungen der Bischöfe klar zu erfassen, muß notwendig zuerst untersucht werden, was sie vor dem Konzil erwartet haben, wie sich ihre Erwartungen während des Konzils entwickelten und wie die wesentliche nachkonziliare Diskussion über die Erwartungen hinsichtlich des neuen Codex verlief.

a. Auf der gleichen Linie wie Kardinal Tardinis Bermerkung über das starke pastorale und disziplinäre Anliegen des Konzils liegt der Hauptteil der von den Bischöfen dem Konzil zur Diskussion empfohlenen Themen: Sie enthalten vor allem Anregungen auf disziplinärem Gebiet. Aus einer analytischen Synopse dieser vorkonziliaren Anregungen geht hervor, daß 85 % der von den Bischöfen eingereichten Vorlagen Themen gewidmet sind, die mit dem kanonischen Recht zu tun haben, und nur 15 % Themen aus dem Bereich der Glaubenslehre oder Fragen der Moral[15]. Einige Anregungen rührten direkt an das Thema einer Revision des Codex als solchen: Vereinfachung der Gesetze und der sprachlichen Form der Gesetze; stärkere pastorale Orientierung; Dezentralisierung, die nationalen Gruppen gestatten würde, das Recht örtlichen Bedingungen und Umständen anzupassen. Ein besonderes Interesse galt dabei der Ehegesetzgebung[16].

Rechtsfragen tauchten weiter auf, als die Vorbereitungskommissionen ihre Arbeit aufgenommen hatten, und wurden in Themenlisten zusammengestellt, die dann der Kommission für die Revision des Codex übergeben wurden, da nicht alle diese Einzelheiten in der Konzilsaula behandelt werden konnten. So umfassend waren die Wünsche nach verschiedenen Reformen in Gesetzgebung und Kirchendisziplin, die von manchen Bischöfen vorgetragen wurden, daß ein entsprechender Vorgang während der Dauer des Konzils weiterging.

b. Drei Quellen liefern Material für die Veranschaulichung der Einstellung des Konzils zur Revision des kanonischen Rechtes: die eigentlichen Konzilsdokumente; die Appendices zu zwei Schemata; und der allgemeine Geist, die «Meinung» des Konzils.

Drei Dokumente fordern ausdrücklich eine Revision des Codex, ausgehend von ihren jeweiligen Themen und Inhalten: die Liturgiekonstitution (Nr. 128), das Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe (Nr. 44) und das Dekret über das Laienapostolat. Das letztgenannte Dokument spricht sich ganz offen aus: «Alles (was in diesem Dekret steht) sollte als Norm gelten für die Revision des kanonischen Rechtes, soweit es das Laienapostolat betrifft» (Nr. 1).

Einige unmittelbare Änderungen des kanonischen Rechtes hat das Konzil selbst vorgenommen. Zu den einschneidendsten Änderungen gehört: die Autorität des Bischofskollegiums (*Lumen Gentium* 22); das Recht aller Bischöfe, an einem Ökumenischen Konzil teilzunehmen (*Christus Dominus* 4); die Errichtung und die Autorität von Bischofskonferenzen (*CD* 38); die Dispensvollmachten der Bischöfe (*CD* 8b); die Definition des kirchlichen Amtes (*Presbyterorum Ordinis* 20); die Gültigkeit von katholisch-orthodoxen Eheschließungen, selbst wenn sie nur nach orthodoxer Form vollzogen sind (*Orientalium Ecclesiarum* 18); und andere Regeln über die Verwaltung der Sakramente (*OE* 12–17).

Die Konzilsväter sprachen sich im Sinne ganz bestimmter Erwartungen für den Inhalt des neuen Codex aus. So sollte die Organisation kirchlicher Regionen gesetzlich ausgearbeitet werden (*CD* 40); das neue Recht sollte Einzelheiten über Ratsgremien der Priester festsetzen (*PO* 7); der Stand der Katechumenen sollte klar definiert werden (*Ad Gentes* 14). Eine entsprechende kanonische Gesetzgebung soll die Einpflanzung des Glaubens in Institutionen und Gebräuche verschiedener Kulturen erleichtern (*AG* 19).

Zwei Schemata hatten bedeutsame Anhänge, die sich auf eine Revision des Codex bezogen. Der Dokumentsentwurf *De cura animarum* wurde vorgelegt zusammen mit einem langen siebenteiligen Anhang[17]. Drei Abschnitte befaßten sich mit Empfehlungen für eine Revision des Codex im Hinblick auf das Hirtenamt der Bischöfe, das Hirtenamt der Pfarrer, die speziellen Bemühungen um besondere Gruppen und die katechetische Unterweisung. Obwohl dieses Schema später auf mehrere andere Dokumente aufgeteilt wurde, sollten die Anhänge von Bischöfen privat kommentiert und ihre Empfehlungen an die Kommission für die Revision des Codex und andere Behörden der Kurie geschickt werden.

Das 1963 vorgelegte Schema über das Hirtenamt der Bischöfe hatte zwei spezielle Anhänge, die ebenfalls für private Kommentare und die Weiterleitung an die entsprechenden Kommissionen und Ämter bestimmt waren[18]. Der erste dieser beiden Anhänge betraf die Beziehungen zwischen Bischöfen und der römischen Kurie und empfahl vor allem eine Liste von weiterreichenden Vollmachten für die Bischöfe. Der zweite befaßte sich mit Prinzipien für die Regelung der Beziehungen zwischen Dienststellen der Kurie und den Bischöfen.

Der Inhalt dieser beiden Anhänge verdeutlicht sowohl die praktischen Anliegen der Bischöfe als auch das besondere Interesse der Konzilsdiskussion für die Rolle der Bischöfe als solcher. Nur wenig wurde gesagt über die Verantwortlichkeiten und Rechte von Laien, und die Abschnitte, die sich mit Priestern und Ordensleuten befaßten, dienen hauptsächlich einer Stärkung der Hand des Bischofs im örtlichen Bereich. Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe Vorschläge zur Lockerung der straffen Zügel in der Hand der römischen Kurie hinsichtlich der Initiative der Ortsbischöfe und der gemeinsamen Arbeit unter den Bischöfen selbst.

Der allgemein herrschende Geist beziehungsweise die «öffentliche Meinung» des Konzils läßt sich schwerer dokumentieren. Sie ist vielleicht am stärksten zum Ausdruck gebracht in einer Rede, die für viele auf dem Konzil geradezu programmatisch war und die seitdem charakteristisch wurde für alle Versuche, zu veranschaulichen, was dieser «Geist», diese «öffentliche Meinung» des Konzils war. Am 1. Dezember 1962,

gegen Ende der ersten Sitzungsperiode, griff Bischof De Smedt von Brügge in Belgien den Konzilsentwurf *De Ecclesia* an mit dem Vorwurf, er leide an Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus[19]. Er ruft auf, statt dessen das Augenmerk mehr auf das Volk Gottes zu richten, da dieses von zentraler Bedeutung für das Kirchenverständnis sei; er fordert, daß die Kirche wieder mehr zur «Mutter» wird anstatt zu einem juridischen Apparat, als den sie das Dokument ganz offensichtlich erscheinen lasse, dessen Juridismus von dem «Hierarchalismus» in der Darstellung der Kirche selbst bis zur Bestimmung der Kirchengliedschaft reiche.

Weitere Anzeichen für den Geist des Konzils mit einem Bezug zur Revision des kirchlichen Rechtes sind in seiner allgemeinen Lehrtätigkeit zu finden. Die Konzilsdokumente lassen ein gesteigertes Interesse an Erneuerung, an missionarischen, seelsorgerischen und ökumenischen Bemühungen, an Kollegialität und Subsidiarität sowie an Anpassung des kirchlichen Lebens an örtliche Gegebenheiten, ein Interesse an der menschlichen Person, den Menschenrechten, der Gewissensfreiheit und der Rolle der Kirche in der modernen Welt erkennen.

Es herrschte eine Atmosphäre von Freiheit, Hoffnung und wahrer Aufgeschlossenheit für die Erwartung, die Kirche werde als Ergebnis des Konzils sowohl im Leben der katholischen Christen als auch in der Welt insgesamt eine Änderung herbeiführen[20].

Dieser «Geist» des Konzils hat noch eine andere Seite. Schon sehr früh zeigte sich bei den Konzilsdiskussionen deutlich, daß es zwei beherrschende Tendenzen gab und dementsprechend zwei Mentalitäten, die recht bedeutende Gruppierungen von Bischöfen charakterisierten[21]. Diese gerieten sehr bald in Gegensatz zueinander in einer Vielzahl von Themen, obwohl es nicht immer möglich war, bei einem Konzilsvater festzustellen, ob er in jeder Streitfrage konsequent einer der beiden Gruppen angehörte. Diese Spaltung war nicht durch das Konzil geschaffen worden. Das Konzil bot nur Gelegenheit und Anlaß, daß sie sichtbar wurde, nachdem sie seit der Modernistenkrise zu Beginn dieses Jahrhunderts im Untergrund lebendig geblieben war. Es war eine Überraschung für manche gläubigen Katholiken sowie für die Welt überhaupt und erzeugte eine Atmosphäre des Mißtrauens und der Spannung zwischen manchen Bischöfen, wenn sie mit «der anderen Seite» zu tun hatten. Es schuf aber auch den Hintergrund dafür, daß von Vertretern der einen oder der anderen Mentalität das Kirchenrecht als Weg betrachtet wurde, diese Spannung zu lösen.

Diese zwei Mentalitäten sind ein Teil des «Geistes des Konzils», der heute noch unter uns wirkt. Zwei Versuche wurden während des Zweiten Vatikanums unternommen, um diese Differenzen zu überbrücken[22]. Der eine bestand darin, daß man sich auf den pastoralen Charakter des Konzils berief; der andere darin, durch sorgfältig abgewogenen Gebrauch einer diplomatischen theologischen Sprache Konsense zu erlangen.

Für die traditionell gesinnten Bischöfe besaß das Wort «pastoral» die Implikation von «außerhalb des dogmatischen Bereiches und nur die praktische Anwendung der kirchlichen Lehre betreffend», weitgehend in der gleichen Weise, wie sie eine Methode von «These-Hypothese» angewandt hatten, um mit den modernen Beziehungen zwischen Kirche und Staat fertig zu werden. Diese Methode akzeptiert die praktischen Notwendigkeiten des Augenblickes, blickt aber in die Zukunft in der Absicht, zur Fülle der Wahrheit zurückzukehren, wenn günstigere Verhältnisse es gestatten. «Pastoral» ist nicht Gesetz und Recht, denn Gesetz und Recht muß der Fülle der Wahrheit treu bleiben. In den Augen aufgeschlossenerer Bischöfe bezeichnete «pastoral» das eigentliche Wesen der Kirche: die Anwendung des Evangeliums auf das Leben. Dies ist die authentischeste Art, von Lehre zu sprechen, und das einzig wahre Recht und Gesetz. Da sie herausfand, daß sie Zustimmung zu Formulierungen, ja sogar zu manchen Anträgen bekommen konnte, wenn sie sie als «pastoral» etikettierte, spielte die Konzilsmehrheit mit beiden Bedeutungen des Wortes. Das Ergebnis war Zustimmung zu einem Papier, nicht unbedingt und notwendig Zustimmung zu einer Sache.

Ähnliche Schlüsse lassen sich aus den diplomatischen Formulierungen einer Reihe der besonders stark diskutierten Fragen ziehen, wenn sie am Ende in einem Konzilsdokument niedergelegt wurden. Zustimmung zu einem Papier war erreicht, doch die Differenzen in der Sache blieben.

Durch den Ausgang und das Ergebnis des Konzils ergaben sich bestimmte Erwartungen, daß der erneuerte Codex die Reformen des Konzils vollenden und den Geist des Zweiten Vatikanums sogar noch weiterführen werde. Ange-

sichts der Spaltungen jedoch, die Teil dieses Geistes sind, war auch zu erwarten, daß der Prozeß der Erneuerung des Codex keineswegs leicht sein würde. Im Wesentlichen nicht überzeugt, konnte die Konzilsminorität die Revision des Codex immerhin als einen Weg betrachten, zu «korrigieren», was sie als Verirrungen oder Übertreibungen der Vollversammlung ansehen mochte. Die Majorität ihrerseits hegte legitime Erwartungen, die sich auf Papst Johannes' Anfangsplan und Papst Pauls fortwährende Berufung auf diesen Plan gründete: daß der neue Codex die Reformbewegungen krönen werde, deren hauptsächliche Leitlinien vom Konzil festgelegt worden waren.

c. Die nächste Gelegenheit für die Bischöfe, ihren Erwartungen hinsichtlich des neuen Codex Ausdruck zu geben, kam beim ersten Zusammentreten der Bischofssynode im Oktober 1967. Das Treffen litt unter einer inadäquaten Verfahrensregelung und der Unsicherheit auf seiten vieler Bischöfe über ihre genaue Rolle und Redefreiheit. Außerdem stand nur eine kurze Zeitspanne zur Verfügung für jedes der fünf Hauptthemen der Tagesordnung, und es fehlte für die Synodalmitglieder der entsprechende organisatorische Mechanismus, ihre eigenen Vorschläge darzulegen und zu diskutieren.

Doch gab es zwei Arten, die Erwartungen der Bischöfe der Synode im Hinblick auf die im neuen Codex einzuschlagende Richtung zu interpretieren. Eine Reihe von zehn Grundsätzen wurde vorgelegt, die von der Kommission für die Revision des Codex in einer mehr allgemeinen und weitschweifigen Form gefaßt waren[23]. Nach der Diskussion und einer Antwort von seiten des Kardinals Felici zu den hauptsächlichsten Bemerkungen, wurde eine Sondierung der Meinungen vorgenommen nach Art der Abstimmungsform des Zweiten Vatikanums: *placet* = ja; *non placet* = nein; *placet iuxta modum* = mit Vorbehalt; diese Abstimmung mußte in schriftlicher Form erfolgen. Jeder der zehn Grundsätze erhielt eine Zustimmung mit Zweidrittelmehrheit, da die vorbehaltlichen Zustimmungen als Zustimmung gewertet werden. Doch gab es viele Vorbehalte. Immerhin kann man sagen: Die Synodalmitglieder stimmten der in den genannten Grundsätzen gegebenen Richtung der Revision zu.

Eine weniger freundliche Auffassung ergab sich aus der Untersuchung der Interventionen einzelner herausragender Persönlichkeiten auf der Synode. Die Kardinäle Urbani, Döpfner, Lefebvre und Suenens, Synodenmitglieder aus verschiedenen Kirchen der Dritten Welt sowie verschiedenen katholischen Kirchen des Ostens erhoben beträchtliche Einwände gegen Einzelelemente, die in den Grundsätzen enthalten waren, namentlich soweit sie sich auf die Errungenschaften des Zweiten Vatikanums bezogen[24].

So erklärte zum Beispiel die Einleitung zu den zehn Grundsätzen, der Codex von 1917 werde als Führer dienen und das Konzil werde verschiedene *lineamenta* liefern. Kardinal Urbani erhob den Einwand, notwendig sei nicht eine einfache Überarbeitung des Codex oder gar eine reine Anpassung an veränderte Gegebenheiten, sondern ein echter neuer Codex, basierend auf Konzilsdokumenten[25]. Kardinal Lefebvre stellte sich auf denselben Standpunkt und forderte einen Codex, der ein zugkräftiges Zeichen für die Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche sein könne[26]. Kardinal Rossi drängte auf die Einbeziehung eines weiteren Spektrums von Persönlichkeiten aus aller Welt und aus den verschiedenen Disziplinen[27]. Kardinal Döpfner legte sogar zwei zusätzliche «Grundsätze» vor: daß das ökumenische Anliegen bei der Revision in wirksamerer Weise berücksichtigt werden müsse, und daß die Laienschaft bei der Weiterentwicklung ihren eigenen Platz im kanonischen Recht erhalten solle[28]. Die Anwendbarkeit des Rechts in der Kirche wurde von den Synodalen bestätigt, aber verschiedene Sprecher waren bestrebt, ein Gegengewicht gegen einen neuen Juridismus zu schaffen, indem sie daran erinnerten, das Grundgesetz für den Christen sei das Evangelium[29].

Da etliche dieser Punkte nicht direkt in den zehn Grundsätzen enthalten waren, fanden sie keinen Ausdruck in einem Schlußdokument der Synode. Anstelle einer Abänderung der zehn Grundsätze ließ man von drei Synodalen eine Zusammenstellung der *modi* machen und der Codex-Kommission zuleiten. Sie hat keinen verbindlichen Charakter.

IV. Erwartungen und Ergebnisse

Es ist ganz eindeutig: Die Revision des Codex war dazu bestimmt, die Verwirklichung der Dekrete und des Geistes des Zweiten Vatikanums zu gewährleisten, eine Erneuerung der Kirche zu bringen und ihre institutionellen Strukturen zu

überprüfen. Aus dieser Perspektive gesehen, ist das Werk heute ein gemischtes Produkt.

Der Codex ist neu gestaltet worden im Sinne einer Angleichung an die Kategorien des Zweiten Vatikanums. Abschnitte des Gesetzeswerkes sind überarbeitet worden, um verschiedene konziliare und nachkonziliare Direktiven aufzunehmen. Stellenweise scheint es sich um eine erwünschte und willkommene Verbesserung zu handeln. Ganz deutlich aber haben der Codex von 1917 und bestimmte Rechtstheorien ein größeres Gewicht und einen nachhaltigeren Einfluß gehabt als das Konzil, wo es um die Rechte in der Kirche, die Besonderheiten des Klerikerstandes und das Verfahrensrecht geht.

Kanonisches Recht findet sich nicht allein in einem Dokument. Politische Erwägungen dessen, was möglich ist, sind ebenso bedeutsam wie der Text. Ein neuer Codex hängt ebensosehr von der politischen Taktik seiner Aufnahme und seiner praktischen Beobachtung ab, wie von den Erwartungen, die seine Konzipierung geweckt hat.

[1] Johannes XXIII., Feierliche Ansprache an die Kardinäle in Rom am 25. Januar 1959: AAS 51 (1959) 65–69.

[2] P. Kardinal Felici, Bericht an die Bischofssynode, 21. Oktober 1980.

[3] Benedikt XV., Motu proprio «Cum iuris canonici» vom 15. September 1917; siehe S. Kuttner, The code of Canon Law in Historical Perspective : The Jurist 28 (1968) 129–148.

[4] G. Hanlon, De Codicis Iuris Canonici Recognitione (Rom 1964); P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechtes: CONCILIUM 1 (1965) 670–682.

[5] Kuttner, aaO. 139–146.

[6] Johannes XXIII., aaO. 68–69; Dgl. Enzyklika Ad Petri Cathedram, 29. Juni 1959: AAS 51 (1959) 498.

[7] Papst Johannes setzte wiederholt Synode, Konzil und Codex miteinander in Verbindung; in mindestens zwölf Ansprachen und Dokumenten, und zwar zu einer Zeit, als der Prozeß einer Revision des Codex noch nicht begonnen hatte : Periodica 49 (1960) 67–141; 50 (1950) 44–135; 51 (1962) 48–118, 466–546.

[8] D. Kardinal Tardini, Consultatio (Fernseh-Interview), 24. Januar 1960: Periodica 50 (1961) 63.

[9] F. Morrisey, The Spirit of Canon Law, Teaching of Pope Paul VI: Origins 8 (1978) 34–40.

[10] Paul VI., Ansprache bei der Öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanums am 18. November 1965 : AAS 57 (1965) 983.

[11] Paul VI., Ansprache an die römische Rota, 4. Februar 1977 : AAS 69 (1977) 148.

[12] Paul VI., Ansprache an die Codex-Kommission, 20. November 1965: AAS 57 (1965) 988.

[13] Paul VI., Ansprache vor dem Internationalen Kirchenrechtler-Kongress, 25. Mai 1968 : AAS 60 (1968) 337.

[14] Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (Paris 1968) 177–178; J. Provost, Canon Law – True or False Reform in the Church?: The Jurist 38 (1978) 257–267.

[15] Acta et Documenta Concilii ...Apparando, Series I Appendix, Vol. II, 2 Bde, Vatikanstadt (1961).

[16] AaO., Bd. 1, 235–239.

[17] Acta Synodalia...Vaticani II, Vol. I, Pars IV (Vatikanstadt 1971) 142–144.

[18] AaO. 382–392.

[19] Acta Synodalia...Vaticani II, Vol. I, Pars IV (Vatikanstadt 1971) 142–144.

[20] In einem Großteil der zur Zeit desKonzilsendes über das Konzil veröffentlichten Literatur herrschte eine allgemeine Stimmung des Optimismus. Als tiefer blickenden Kommentar vgl. E. Schillebeeckx, The Real Achievement of Vatican II (New York 1967) (Het tweede Vaticaans Concilie, Bilthoven 1966).

[21] G. Philips, Deux tendences dans la théologie contemporaine : NRTh 85 (1963) 225–238.

[22] Schillebeeckx, aaO. 84–85. Er betont hier die Bedeutung dieser Versuche für die Reform des Kirchenrechtes (87).

[23] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Principia quae codicis iuris canonici regognitionem dirgant: Communicationes 1 (1969) 77–100.

[24] R. Laurentin, Le Premier Synode: Histoire et bilan (Paris 1968) 74–91.

[25] G. Caprile, Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea Generale (Rom 1968) 95–96.

[26] AaO. 96–97.

[27] AaO. 99–100.

[28] AaO. 106–107.

[29] R. Laurentin, aaO. 80.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES PROVOST

1939 in Washington, D.C., geboren. Priester der Diözese Helena, Montana, USA. Studien in Löwen und Rom. 1967 Promotion zum Doktor des Kanonischen Rechtes an der Lateranuniversität in Rom. 1967–1969 Kanzler und Offizial der Diözese Helena. Derzeit Professor des Kanonischen Rechtes an der Catholic University of America. 1977/78 Präsident der Canon Law Society of America, derzeit deren Executive Coordinator und Leiter ihres ständigen Forschungsseminars für Fragen des Kanonischen Rechtes und der Theologie. Geschäftsführender Herausgeber von «The Jurist». Herausgeber des Mitteilungsblattes «Proceedings» der Canon Law Society of America. Veröffentlichungen: Verschiedene Artikel über kirchenrechtliche und pastorale Themen. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Canon Law, Washington, D.C., 20064, USA.

Ruud Huysmans

Kirchenrechtliche Kritik an den Entwürfen zum neuen päpstlichen Recht

Dieser Beitrag hat notwendigerweise einen begrenzten Umfang und eine begrenzte Absicht. Keine nachdrückliche Aufmerksamkeit widmen wir hier dem Grundgesetz der Kirche, dem Eherecht, einer Reihe mehr theologischer und rechtstechnischer Fragen und auch nicht den ökumenischen Aspekten. Behandelt werden vor allem Entwicklungen, die für viele Gläubige von direktem Interesse sind. Entsprechend werden hier mehr kritische als anerkennende Reaktionen der kirchlichen Rechtswissenschaft vorgetragen. Letztere gab es durchaus. Beim Lesen dieses Artikels muß man sich das vor Augen halten. Alles zusammengenommen war aber eine bestimmte Auswahl nötig. Schließlich wurden, neben Publikationen einzelner Kanonisten, vor allem die mehr allgemeinen Kommentare der deutsch- und englischsprachigen Kanonistik, die zur Verfügung standen, studiert. Auch das ist eine Begrenzung. Im allgemeinen waren die Anmerkungen aus den USA schwerwiegender als die aus der Bundesrepublik Deutschland. Deshalb wird das Folgende nicht jeder unterschreiben. Das ist in einer Zusammenfassung unvermeidlich.

Die öffentliche Verwirrung

Am 28. März 1963 setzte Papst Johannes XXIII. «die päpstliche Kommission zur Revision des Codex Iuris Canonici» der lateinischen Kirche ein. Der Name dieser Kommission wies auf einen begrenzten Auftrag hin. In späteren Jahren ging aus Ansprachen Papst Pauls VI. und des Präsidenten der Kommission hervor, daß es um mehr gehen sollte. Man wollte den Codex nicht nur verbessern, sondern im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils das ganze kirchliche Recht zum Dienst an den neuen Nöten in verschiedenen Ländern und Kulturen formulieren. Das verursachte ein erstes Dilemma: technische Anpassung oder gründliche Erneuerung? Dahinein spielte die Frage, in welchem Maße der Codex von 1917 ein brauchbarer Ausgangspunkt sein könnte.

Im Jahr 1965 fiel die Entscheidung, außerdem an einem «Grundgesetz» für die gesamte katholische Kirche zu arbeiten. Danach ist niemals ganz klar geworden, was darin aufgenommen werden sollte: die theologischen Grundprinzipien der katholischen Ekklesiologie, das göttliche Recht der Kirchenstruktur, die seit alter Zeit bewährten Rechtsregeln oder eine Auswahl aus den allen östlichen und lateinischen Kirchen gemeinsamen Strukturen? Das Dilemma war dabei: Glaubensaussagen oder Rechtsregeln? Wie sollte sich außerdem dieses Grundgesetz zu dem neuen Codex verhalten?

In all den Jahren ist niemals klar geworden, in welchem Maße bei der neuen Rechtsformung das Subsidiaritätsprinzip gelten sollte. Wollte der päpstliche Gesetzgeber nur einige allgemeine Regeln festlegen, so daß die Bischofskonferenzen oder die Bischöfe für ihre Gebiete in Zukunft selbst in großem Maße gesetzgebend tätig werden müssen, oder nicht? Daraus ergab sich das Dilemma einer detaillierten Kritik an den Entwürfen oder eines Plädoyers für die eigene rechtschaffende Befugnis der Einzelkirchen.

Im Jahr 1967 nahm die erste Bischofssynode in Rom mit großer Mehrheit eine Anzahl Grundsätze an, «die der Revision des Codex Iuris Canonici zugrunde liegen sollten». Im allgemeinen wurden diese positiv beurteilt. Im Laufe der Rechtsrevision während der darauffolgenden Jahre wurde aber unklar, ob und in welchem Maße sie noch gültig waren.

Schließlich gab es Verwirrung ohne Ende über das primäre Ziel der Rechtsrevision. Manche arbeiteten auf Anpassung der hierarchischen Kirchenstruktur hin, andere dachten an ein Rechtsbuch, das den Auftrag und die Freiheit der Christgläubigen sicherstellen sollte. Worauf sollte man achten? Dabei spielte die Empfindlichkeit der Rechtskulturen in den verschiedenen Ländern mit.

Verstehensweise

Die Rechtsregel, der Kanon, ist ausdrücklich dazu da, in einer Gesellschaft für sozial wichtig gehaltene Funktionen zu organisieren und diese mit Sicht auf einen vorhersehbaren Konflikt von vornherein einigermaßen sicherzustellen. Es

geht dabei vornehmlich um Funktionen, die ohne den Schutz rechtlicher Regelung ein zu schwaches oder zu schwankendes Dasein hätten. Durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und danach bekam die Kanonistik vollauf die Gelegenheit zum Studium, wo im Vergleich mit dem Codex Iuris Canonici (1917) rechtens schon anerkannte Funktionen Anpassung brauchten und wo das Recht neue Funktionen aufrichten und sichern mußte. Die Kanonisten hatten dabei in einem gegebenen Augenblick, ob durch offizielle Kanäle oder nicht, auch die Entwürfe einzusehen, die zwischen 1971 und 1977 in Umlauf gesetzt wurden. Dabei spielten Fragen der Rechtstechnik und Systematik eine Rolle; aber es gab auch große Aufmerksamkeit für alte und neue Aufgaben, die aufgrund der Sendung und für das Leben der Kirche gesellschaftlich wichtig sind. Und die Universalkirche mußte fortan als lebend in und aus Einzelkirchen verstanden werden. Diese Funktionen können auf mehrere Nenner gebracht werden, um so die Kritik an den verschiedenen Entwürfen einigermaßen zu ordnen.

Wirksamer Rechtsschutz

In der langen Tradition der Kirche wird anerkannt, daß die Rechtsregel eine wichtige Rolle spielen muß, wenn in der Kirche gerechte Verhältnisse möglich sein sollen. Die heutige Kanonistik, die von der Menschenrechtsbewegung, angelsächsischen Rechtstraditionen und historischen Studien beeinflußt ist, hat ein offenes Auge für diese wichtige Tatsache bekommen. Deshalb ist zu bedauern, daß bis heute die Grundrechte der Christgläubigen so eng und manchmal so vage formuliert sind, daß ihre eigentliche Bedeutung zusammenschrumpfen muß. Sie bieten dadurch ein zu schwaches Fundament für den Rechtsschutz. Dazu gehört auch, daß die Strafbarkeit durch das Recht geregelt wird. Die Diskussion darüber ist noch nicht abgeschlossen, ob nicht auch das kirchliche Recht in striktem Sinne das Prinzip akzeptieren muß, das da lautet «Kein Vergehen und keine Strafe ohne Gesetz», und nicht nur deren abgeschwächte Form im Entwurf.

Damit kommt das Strafrecht in Sicht. Der betreffende Entwurf hat viele Fragen wachgerufen: Darf man dem kirchlichen Leiter außerhalb eines gerichtlichen Strafprozesses eine so weite Strafbefugnis zuerkennen? Soll man die eigene Entscheidungsbefugnis des kirchlichen Oberen zu strafen oder nicht zu strafen beschränken, um Willkür und Ungleichheit zuvorzukommen? Müssen im Entwurf mehrere Grundbegriffe und Vergehen nicht schärfer definiert werden? Gibt es nicht immer noch zu viele Strafen «latae sententiae», die automatisch eintreten und deshalb nicht rechtssicher und zweckdienlich sind? Muß die Annahme der Zurechnungsfähigkeit bei äußerer Gesetzesübertretung nicht richtig zu beweisen sein? Mangel an Verantwortung kirchlicher Oberer und Nachlässigkeit von Geistlichen und Laien im Dienste der Kirche bringen größeren Schaden mit sich als fehlerhaftes Betragen einfacher Gläubiger. Muß dann das Recht nicht der Strafbarkeit der Oberen mehr Aufmerksamkeit schenken als der von Laien, einfachen Priestern und Ordensleuten? Fehlt nicht ein Disziplinarrecht für Personen im Dienste der Kirche? Und muß schließlich die von selbst eintretende Exkommunikation durch Ketzerei, Schisma und Glaubensabfall nicht deutlicher als Schutz der Kirche definiert werden?

Man ist zufrieden mit dem Entwurf, in dem neben der Berufung an den hierarchisch höheren Oberen auch die Verwaltungsgerichtsbarkeit über die Beschlüsse der kirchlichen Leitung geregelt wird. Aber im allgemeinen zeigt sich in der Kirche noch ein zu großes Übergewicht der Beurteilung von Gläubigen durch die Kirchenleitung gegenüber der gerichtlichen Beurteilung, sowohl beim Strafrecht als auch wenn Verhaltensweisen oder Lehrmeinungen von Katholiken zur Rede stehen. Hier liegt auch ein praktisches Problem: Wie dazu dienende Gerichte fähig besetzen?

Schließlich berücksichtigt das vorgeschlagene Verfahren bei gezwungener Entlassung oder Versetzung von Pfarrern in den Schutzmaßnahmen zu wenig die Interessen der betroffenen Priester.

Die größtmögliche Teilnahme aller Gläubigen am Leben und an der Sendung der Kirche

Dieser Wert beruht auf dem Gedanken von der Kirche als dem Volk Gottes, das mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen beschenkt ist, durch das der Heilige Geist viele Gaben austeilt, und auf der Notwendigkeit der in vielen Ländern schwierigen Evangelisierung. Das Recht darf nicht nur nicht unnötig vom Leben und Auftrag der Kirche ausschließen, sondern es soll auch die

Möglichkeiten von Personen und Gruppierungen in ihr schützen und fördern.

Zuerst ist in diesem Zusammenhang zu bedauern, daß in vielen Entwürfen an den Auftrag der Kirche gedacht wird, als ob er ein Auftrag für das hierarchische Amt sei. So scheint z. B. der Lehrauftrag der Kirche fast mit dem Auftrag des Papstes, der Bischöfe und Priester zusammenzufallen. Die Ausübung des gemeinsamen Amtes erscheint oft wie abgeleitet und abhängig vom Amt der Hierarchie. Das zeugt von einer unannehmbaren Ekklesiologie. In diesem Rahmen fällt auch auf, daß die Initiativrechte der Gläubigen in Sachen Apostolat eingeschränkt und manchmal sehr vage formuliert sind.

Konkreter gehören zu diesem Bereich folgende Punkte: Warum können höhere Obere der Frauenorden nicht Mitglied der Bischofssynode sein? Warum hat die verheiratete Frau notwendig denselben Wohnsitz wie ihr Mann? Warum sind Frauen von den neuen Ämtern ausgeschlossen? Warum können sie nicht als Richter, Verteidiger des Ehebandes oder als *promotor justitiae* (Anwalt des Rechts) auftreten? Übrigens sind sich die Kanonisten nicht einig, ob es prinzipiell stimmt, daß Laien kirchliche Richter sein können.

Warum sind die Möglichkeiten von Priestern, die mit Dispens geheiratet haben, geringer als die von Laien? Und rechnen die Entwürfe nicht zu wenig damit, daß immer mehr Laien kirchlich und pastoral wirksam werden? Müßte dann das Recht nicht auch seine Aufmerksamkeit ihrer Ausbildung widmen, statt daß es nur auf die Seminare achtet?

Im Entwurf werden die meisten Sakramente als eine Handlung zwischen Spender und Empfänger definiert. Warum regt das Recht nicht an, wie die neuen «Ordines Romani», daß die Sakramente Feiern des Volkes Gottes in der Ortskirche werden? Muß das Hindernis der gemischten Ehe, zumal der zwischen Gläubigen verschiedener Kirchen, bestehen bleiben? Muß im allgemeinen die Zahl der Hindernisse für die Zukunft nicht vermindert werden? Gibt es nicht mehr Raum für kollektive Bußabsolutionen, als im Entwurf jetzt vorgesehen?

Der Ausschluß von Katholiken von den Sakramenten ist eine schwerwiegende Sache. Nichtsdestoweniger war der Vorschlag, daß Exkommunizierte in Zukunft die Sakramente der Buße und der Krankensalbung sollten empfangen können, für viele unannehmbar. Der Zusammenhang zwischen internem und öffentlichem Leben werde dadurch zu sehr gebrochen. Das vorgeschlagene Recht kennt keine ausdrückliche Strafe mehr für Katholiken, die nach der Ehescheidung wiedergeheiratet haben. Ebensowenig wie das geltende Recht kennt es eine spezielle Regel für den Ausschluß von der heiligen Kommunion. Ob dieser Ausschluß in allen Fällen sein muß, bleibt eine in Pastoral, Theologie und kirchlichem Recht zu diskutierende Frage.

Zur Eheungültigkeitserklärung gibt es zwei wichtige Fragen. Muß ein kirchliches Gericht nicht auch befugt sein für den Wohnort des beantragenden Partners? Und ist das weitläufige, formelle und allgemeine Prozeßrecht, das in sich gut verbessert wurde, wirklich denen dienlich, die eine Ungültigkeitserklärung ihrer Ehe suchen? Übrigens geht dieses Prozeßrecht von einem Rechtsstreit zwischen zwei Parteien aus, was meistens nicht zur faktischen Situation paßt, und ist deshalb auch zu lang und kompliziert. Die Prozedur einer Ungültigkeitserklärung sollte deshalb übereinstimmen mit dem heute zunächst vorgeschlagenen summarischen Prozeß oder mit dem Prozeß für die Dispens wegen einer geschlechtlich nicht vollzogenen Ehe. Es geht mehr um das Finden der Wahrheit über das Eheband als um einen formellen Rechtsstreit. Ferner wird auch die Notwendigkeit der Regel bezweifelt, daß der Verteidiger des Ehebandes gegen eine erste Ungültigkeitserklärung immer Berufung einlegen muß.

Im allgemeinen wird das neue Ordensrecht, das auf akzeptablen Grundsätzen aufgebaut ist, geschätzt. Trotzdem gibt es auch einige schwerwiegende Fragen. Müssen die Orden nicht mehr als Gemeinschaften und weniger als Institutionen gesehen werden? Und bringt das nicht auch eine andere Autoritätsauffassung mit, so daß auch bei weiblichen Ordensleuten die Oberen vollwertige Autorität ausüben können? Ist es nicht zu künstlich, alle Typen des gemeinsamen Lebens oder der Befolgung der evangelischen Räte in einem einzigen Entwurf zu behandeln? Ist das Maß des Einsatzes für das Apostolat wohl ein gutes Einteilungskriterium? Kurz, was ist für das Recht wichtiger: daß die Lebensweise im Orden einigen schematisierten, von der kirchlichen Obrigkeit gutgeheißenen Modellen entspricht, oder daß die verschiedenen Formen charismatischen und gemeinsamen Lebens in der Kirche gewürdigt und geschützt werden? Nicht befriedigend scheinen die Rechtsverhältnisse

zwischen Bistümern und Ordensgemeinschaften zu sein, zumal die großen Rechtsbefugnisse der Bischöfe bezüglich der Wirksamkeit der Ordensleute nach außen.

Das führt uns zum nächsten Punkt. Im Entwurf «Über das Volk Gottes» werden Regelungen vorgeschlagen für Vereinigungen von Christgläubigen, für die Geistlichen, für die hierarchische Konstitution der Kirche, für die Ordensleute und für Laienvereinigungen. Wird damit genügend anerkannt, daß die Kirche mit Blick auf ihre Sendung nicht nur Rechtsregeln braucht für ihre Einteilung in verschiedene Gemeinschaften, die dem geweihten Amt anvertraut sind, sondern auch für gemeinsame Initiativen von Gläubigen? Ihre fruchtbaren Aussichten sind rechtlich besser garantiert, wenn das ganze Vereinigungsrecht in einer eigenen Rubrik zusammenstünde als – wie jetzt – in der der angegebenen Verzettelung.

Die universale Kirche besteht notwendig in und aus Einzelkirchen

Diese Glaubenseinsicht ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich ausgesprochen worden. Die Einzelkirche ist nicht mehr in erster Linie eine verwaltungsrechtliche und territoriale Kircheneinteilung. Sie ist eine bestimmte Glaubensgemeinschaft, die einem Bischof in Zusammenarbeit mit den Priestern anvertraut ist. Dem Bischof kommen, außer jenen Reservationen, die sich aus dem Eigenauftrag des Papstes ergeben, alle normalen, eigenen und unmittelbaren Befugtheiten zu, die für die Ausübung seines pastoralen Auftrags zu fordern sind. In der Einzelkirche liegt also eine Quelle der Befugtheit, durch die sich diese Kirche innerhalb der katholischen Gemeinschaft rechtmäßig auf die ihr eigene Weise entwickeln kann. Außerdem haben die Bischöfe in der größeren Gemeinschaft der Kirche auch ihre Kirche zu vertreten und also das, was dort authentisch lebt, zur Geltung zu bringen.

Beachtung verdient hier vor allem der Entwurf «Über das Volk Gottes». Mager ist da die Kirche im Bistum institutionell beim Bischof vertreten. Ob es einen diözesanen Pastoralrat gibt, hängt zum großen Teil von der Entscheidung des Bischofs ab. Der Priesterrat, nicht mehr für die Mehrheit, sondern nur noch für einen passenden Teil gewählt, besitzt nur ausnahmsweise eine entscheidende Stimme. Über Pfarräte schweigt der Entwurf ohnehin. Die bischöfliche Leitungsbefugnis wird anerkannt, aber die Gründe für die päpstlichen Reservationen stehen nicht mehr dabei. Die Dispensbefugnis des Bischofs ist beschränkt auf Disziplinargesetze, die «direkt das geistliche Wohl der Gläubigen im Auge haben». Der eine oder andere Beitrag des Bistums bei der Ernennung eines neuen Bischofs ist nicht vorgesehen.

Im erwähnten Entwurf wird bei «der hierarchischen Konstitution der Kirche» eine Zweiteilung gemacht: «Über die höchste Autorität der ganzen Kirche und ihre Ausübung» und ferner «Über die Einzelkirchen und ihre Verbände». Es wird die Frage gestellt, ob diese Verbände von Provinzen und Regionen auf dem Niveau zwischen Gesamtkirche und Einzelkirche unter das Kapitel «Einzelkirchen» fallen müssen. Es handelt sich hier nicht allein um den originalen Charakter der Einzelkirche, sondern auch um den eigenen Wert jener bischöflichen Zusammenarbeitsverbände, die sowohl eine Funktion neben der Leitung der Gesamtkirche wie neben den einzelnen Bistümern haben. Diese Kirchenverbände sind wichtig, weil da leitend und gesetzgebend auf die Nöte der Kirchen in ihrem Bereich eingegangen werden kann. Die Frage ist deshalb, ob der Entwurf die Bischofskonferenzen nicht zu viel Rom unterwirft: Regionale Konzilien benötigen die Bewilligung Roms vorher und nachher; die Beschlüsse provinzialer Konzilien und Bischofskonferenzen brauchen die römische Billigung. Außerdem wird in den Entwürfen gesetzgebende Befugnis mehr für die Bischofskonferenzen als für die verschiedenen Regionalkonzilien vorgesehen. Nun: an letzteren können Laien und Priester beratend teilnehmen, während die Konferenzen geschlossene Versammlungen sind.

Die Bischofssynode wird mehr als Hilfe für den Papst angesehen und nicht so sehr als Ausdruck der gemeinsamen Sorge. Ihre eventuell entscheidende Befugnis wird als eine Ausnahme beschrieben. Die römische Kurie, für die im Entwurf keine Rechtsregeln zur Beratung vorgelegt werden, steht im Dienste des Papstes und nicht, wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt, auch im Dienste der Bischöfe. In der Version des Grundgesetzes der Kirche von 1976 ist nicht mehr vorgesehen, daß der Papst das gemeinsame Auftreten der verstreuten Bischöfe gutheißt oder frei akzeptiert, so daß Bischöfe und Papst zur Ausübung ihrer höchsten kollegia-

len Befugtheit kommen. Vorgesehen ist jetzt lediglich, daß der Papst die Initiative ergreift.

Es ist zu befürchten, daß das neue Recht im allgemeinen zu früh die neuen beratenden Organe in der Kirche für lange Zeit festlegen wird. Auch ist zu befürchten, daß zwischen dem vollständigen Bischofskollegium mit und unter dem Papst und den einzelnen Bischöfen, allein oder gemeinsam in ihren anerkannten Verbänden, ein zu großer Abstand geschaffen wird. Die Bischöfe und damit die einzelnen Kirchen bleiben dann zu viel von Rom abhängig.

Die Leitungsbefugnis des geweihten Amtes als Dienst in der Gemeinschaft

Dies ist für die kirchliche Rechtswissenschaft eines der schwierigsten Gebiete. Das Verstehen der Gabe des Heiligen Geistes, die in der Weihe verliehen wird, als Befugtheit, «potestas», ist eine Interpretation in und aus einer bestimmten mit durch das römische Recht genährten Rechtstradition. Daß in den Entwürfen Jurisdiktionsbefugnis durch Leitungsbefugnis ersetzt wird, ändert daran wenig. Einige Kennzeichen dieser typischen Befugtheit ergeben sich aus folgendem. Die Entwürfe verpflichten den Bischof oder den Priester nicht, die Laien als Mitarbeiter und Ratgeber anzuerkennen oder frei und öffentlich mit den eingesetzten Ratgebern zu arbeiten. Eine Form, wie sich die Kirchenleitung über ihre Leitung öffentlich verantwortet, ist auch nicht vorgesehen. Ein Recht der Gläubigen auf Information in kirchlichen Sachen wird auch nicht vorgesehen. Implizit oder verborgen bleibt so eine bestimmte Auffassung von der öffentlichen Leitungsbefugnis weiter gültig, die mit dergleichen Wünschen nicht zu vereinigen wäre. Außerdem wird im Entwurf des Grundgesetzes von 1976 bestimmt, daß der Leitungsauftrag der Kirche die rechte und gesetzliche Ausübung aller Aufträge der Kirche zusammenordnet. Alles fällt also unter die Leitungsbefugnis. Andere Entwürfe bestimmen, daß diese eigentlich den Empfängern des Weihesakraments zusteht. Die meisten Kanonisten teilen diese Meinung. Allerdings ist das schwierig durchzuhalten, wenn nicht genügend Priester für die Pfarren und andere Aufgaben in der Kirche da sind.

Die Leitungsbefugnis nimmt so einen alles bestimmenden Platz ein. Sie ist eigentlich den Bischöfen und Priestern vorbehalten, und rechtens braucht sie nicht in offenem Zusammenwirken mit der Glaubensgemeinschaft ausgeübt zu werden. Das alles dient in der Geschichte der freien und unbehinderten Amtsausübung. Die ernste Frage ist, ob eine solche Auffassung die Leitungsbefugnis nicht ungenügend als Dienst in die Gemeinschaft einfügt. Führt sie nicht zu einer zu großen Isolierung der kirchlichen Leiter?

Aus dem Niederländ. übers. v. Dr. Heinrich A. Mertens

RUUD HUYSMANS

1935 in Eindhoven geboren. Nach dem theologischen Studium im Großen Seminar 1959 Priesterweihe für das Bistum Rotterdam. 1960–1966 Studium beider Rechte an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom. Dort Promotion zum Doktor des Kanonischen Rechtes mit einer Dissertation über die Rechtsgeschichte des Ehehindernisses der Konfessions- und Religionsverschiedenheit, zum größten Teil veröffentlicht in den Ephemerides Iuris Canonici 1967 und 1969. Seit 1967 Professor für Kanonisches Recht an der Katholischen Theologischen Hochschule in Amsterdam. Veröffentlichungen in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften. Außerdem ein Buch: Tussen concilie en synode. Over het ontwikkelen van de kerkstruktuur door de nederlandse bisdommen vanaf 1966 (Hilversum 1981). Anschrift: Marnixstraat 281, NL–1015 WK Amsterdam, Niederlande.

Remigiusz Sobański

Die Codexreform aus polnischer Sicht

I. Die vorkonziliaren Vorschläge und Desiderate

Der Vorsitzende der Vorbereitenden Kommission des Konzils wandte sich am 18. 6. 1959 an die zukünftigen Konzilsväter zwecks Erforschung der eventuell zu behandelnden Themen. 43 polnische Bischöfe haben ihre Vorschläge vorgelegt[1]. Sie geben uns eine Einsicht in die Erwartungen, die die polnischen Bischöfe an das Konzil knüpften.

Für die polnischen Bischöfe unterlag es keinem Zweifel, daß das reformierte Recht die Gestalt eines Codex beibehalten sollte, dessen Terminologie jedoch einer Vereinheitlichung bedürfte und in den man alle bisherigen Änderungen sowie die durch die authentische Interpretation erfolgten Präzisierungen einfügen sollte. In einem Votum wurde postuliert, die kirchlichen Gesetze und ihre amtliche Inerpretation möchten eine weitgehende Ähnlichkeit zu den staatlichen Gesetzen aufweisen, wodurch sie eine perfektere Form erlangen würden. Betont wurde auch die pastorale Tauglichkeit des zukünftigen Codex. Manche canones (984 n. 4, 987 n. 4, 1017, 1032 § 2, 1042 § 2, 1074, 1077 § 1, 1083, 1092) möchten die Bischöfe gestrichen sehen, für andere (88, 1076 § 2, 1083 § 2, 1096 § 1) wünschten sie eine Modifikation. Das Einführen neuer Ehehindernisse schien angebracht (Irrtum betreffs einer unheilbaren Krankheit, chronischer Alkoholismus und Syphilis, wenn diese schon zur Zeit der Eheschließung bestehen, Diskrepanz der Blutgruppen). Eine Vereinfachung des Ehenichtigkeitsprozesses und des Seligsprechungs- und Heiligsprechungsprozesses wurde dringend gefordert. Bezüglich der Bußordnung und des Bücherverbotes wurden verschiedene recht divergierende Vorschläge gemacht. Einig waren die Bischöfe über die Notwendigkeit einer Reform des kirchlichen Strafrechtes.

Die weitaus meisten Postulate betrafen jedoch 1. das bischöfliche Amt und sein Verhältnis zum Diözesanklerus und zu den Ordensleuten, 2. die Disziplin des Klerus und 3. die rechtliche Stellung der Laien in der Kirche.

Man forderte dementsprechend eine klare begriffliche Bestimmung der dreifachen – gesetzgeberischen, administrativen und richterlichen – Gewalt der Bischöfe. Die Quinquennalfakultäten sollten in den Codex integriert werden. Man wünschte eine ausdrückliche Erklärung, daß der Diözesanbischof der Leiter des Klerus sei. Auch das Verlangen nach größeren disziplinären Befugnissen dem Klerus gegenüber wurde laut. Die Unabsetzbarkeit der Pfarrer empfand man als Behinderung in der Ausübung der bischöflichen Aufgaben (8 Voten). Besonders laut klang der Ruf nach einer Revision der Exemtion und nach einer Modifikation der Beziehung Diözesanbischof-Ordensklerus in Richtung einer größeren Teilnahme der Ordensleute an der Seelsorge unter der Leitung des Bischofs (17 Voten). Die den Erfordernissen der Gegenwart nicht angepaßte Tracht der Ordensleute, vor allem der Ordensfrauen, wurde als unnötiges Erschwernis des seelsorglichen Dienstes kritisiert.

Große Hoffnungen verband man mit dem neuen Recht als einem Mittel des Schutzes der Disziplin des Klerus. Man forderte eine obligatorische Einführung der *vita communis* und der Pflicht, jedes Jahr Exerzitien zu machen. Die Bedeutung der geistlichen Tracht wurde betont und die Brevierpflicht urgiert, wobei meistens eine Reform oder Kürzung der Breviers verlangt wurde. Auch verschiedene Verbote politischer Natur fanden ihren Ausdruck sowie Forderungen einer strengeren Verpflichtung zu den in c. 125 vorgeschriebenen geistlichen Übungen. Einzelne Stimmen waren der Ansicht, man solle die Benutzung der Kraftfahrzeuge (und sogar des Fernsehers) gesetzlich beschränken und auch den Theater- und Kinobesuch verbieten. Allerdings wurde auch das Postulat eines größeren Kontaktes der Priester mit Kultur und Kunst laut (Wojtyła).

Es war eine allgemeine Meinung der polnischen Bischöfe, daß die Stellung der Laien in der Kirche genauer festgelegt werden müsse, was ihnen eine breitere Teilnahme am Leben der Kirche ermöglichen würde. Sogar ein Codex für die Laien erschien als zweckmäßig.

In ähnlicher Richtung gingen die Wünsche polnischer Kanonisten. So hat die Kirchenrechtliche Fakultät der Katholischen Universität in Lublin Bermerkungen bezüglich verschiedener Bestimmungen des Codex und etliche Desiderate

vorgelegt. Die Bemerkungen betrafen cc. 66 (Integration der Quinquennalfakultäten in den Codex), 98 (Gleichberechtigung der Riten), 1035 (gleichartige Behandlung der trennenden Ehehindernisse), 1042 (Abschaffung der Ehehindernisse niederen Grades), 1083 (Abänderung des §2, n. 2), 1087 (Festlegen der Frist einer purgatiometus), 1429 (Festlegung des zum Verzicht verpflichtenden Alters, bei gleichzeitiger Verpflichtung aller Geistlichen zur Zugehörigkeit zu einem Verein der brüderlichen Hilfe), 1432 (Postulat einer administrativen Form der Verleihung der Seelsorgämter). Außerdem wurden folgende Desiderate vorgelegt: Errichtung priesterlicher Vereine, die das gemeinschaftliche Leben propagieren würden, Verbot jeglicher politischen Aktivität der Priester, Brevierreform, Vereinfachung der geistlichen Tracht, Festsetzung des Mindestalters für das Presbyterat und für die ewige Profeß auf 28 Jahre, Erleichterung der Entlassung aus dem Klerikerstand, Errichtung eines das theologische Lizentiat verleihenden Institutes in jeder Metropolitanstadt.

Der pastorale Hintergrund

Diese summarische Übersicht der offiziell an das zukünftige Konzil gerichteten Wünsche enthüllt den Boden, aus dem sie hervorgewachsen sind. Es war 1. ein bestimmtes ekklesiales Bewußtsein, das auch beim ersten Entwurf der Kirchenkonstitution Pate stand, 2. eine konkrete pastoralpolitische Lage.

Bezüglich des vorkonziliaren kirchlichen Selbstbewußtseins ist daran zu erinnern, daß das Zweite Vatikanum die meisten mit ihm verbundenen Erwartungen und Vorstellungen bei weitem übertroffen hat. Das blieb nicht ohne Einfluß auf das Kirchenrecht – nicht nur auf verschiedene Institutionen, sondern vor allem auf die Theorie des Kirchenrechts. Auch die polnische Kanonistik kann seit der Mitte der sechziger Jahre Veröffentlichungen aufweisen, die nicht im Rahmen der traditionellen Exegese und historischen Forschung bleiben, sondern fundamentale Existenzfragen des Kirchenrechts anschneiden. Die Notwendigkeit, die Grundlagenproblematik des Kirchenrechts anzupacken, erwuchs in Polen nicht so sehr aus den antijuridischen Trends, die hier nicht so intensiv wie im Westen auftraten, sondern aus der Konfrontation der kirchlichen Wissenschaften mit den weltanschaulich geprägten und stark geförderten Religionswissenschaften. Diese Lage drängte die Frage nach dem Spezifikum der theologischen Erkenntnis auf und führte zur Reflexion über die Eigenart des Kirchenrechts[2]. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums schuf hier eine Chance. Bei der ersten Codexreform wird man noch keinen großen Einfluß der nach dem letzten Konzil initiierten rechtstheoretischen Erwägungen spüren. Die Zeit für eine theologisch fundierte und ausgereifte Kodifikation ist wohl noch nicht gekommen[3].

Wenn vom ekklesialen Bewußtsein die Rede ist, so muß man es im Zusammenhang mit der konkreten pastoralen Lage sehen, denn diese beeinflußt vorwiegend das rechtliche Denken. In der Situation der Kirche in Polen wurde z. B. die Einheit der Kirche nicht nur als ihr theologales Merkmal betrachtet, sondern vor allem als ein lebenswichtiges Postulat im aktuellen Zustand der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat. Daraus ergibt sich, daß der Disziplin eine sehr große Bedeutung beigemessen wird, die weit über den innerkirchlichen Rahmen hinausragt. In diesem Kontext sollte man auch die Postulate bezüglich des Rechts der Laien in der Kirche sehen, wo es um die Möglichkeiten ihrer größeren Aktivierung, zugleich aber um eine stärkere Bindung an die kirchliche Disziplin ging. Die pastorale Lage bewirkt sogar, daß nicht nur von der Hierarchie, sondern auch von den Gläubigen das Kirchenrecht nicht in der nur internen Perspektive der Kirche, sondern mit Rücksicht auf ihre Präsenz und Wirkkraft in ihrer politischen Umwelt gesehen wird.

Die pastoral-politische Lage verleiht dem Kirchenrecht noch eine zusätzliche Rolle, eben in der Perspektive *ad extra*. Bekanntlich kann und soll das Recht ein Faktor der Aktivierung sein. Vor allem vom Kirchenrecht darf man erwarten, daß es in der *communio ecclesiarum* zum Austausch und Auswerten der teilkirchlichen Erfahrungen beisteuert. Unabhängig davon, ob durch die neue Kodifikation die seit dem Zweiten Vatikanum schimmernden Chancen eines Aufschwungs der kirchlichen Lebens ergriffen werden und auch unabhängig von der Bereitschaft einzelner Teilkirchen, das neue Recht als einen Faktor der Belebung anzunehmen und es in dieser Richtung zu interpretieren, leistet das Kirchenrecht für das Aktivieren des kirchlichen Lebens in manchen Ländern einen besonderen Dienst. Mit Berufung auf das gesamtkirchliche Recht kann man da nämlich leichter neue For-

men der Seelsorge und der kirchlichen Aktivität einführen.

Dabei soll man jedoch nicht vergessen, daß die spezifische Lage der Kirche auch die Entwicklung des Parikularrechts begünstigt. Es hilft einerseits, traditionelle, erprobte Formen der Seelsorge zu bewahren, andererseit trägt es zur Ausbildung partikularrechtlicher Institutionen bei[4].

III. Das Recht im Leben der Kirche

Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, daß dem Recht im Leben der Kirche in Polen eine große Bedeutung beigemessen wird und daß in den bischöflichen Voten das Recht soviel Platz eingenommen hat. Die historischen Umstände, die ja viel weiter rückwärts reichen und wohl mit der Lage der Kirche während der Teilung Polens im 19. Jahrhundert verbunden sind, hatten bewirkt, daß die Kanonistik unter den kirchlichen Wissenschaften in Polen einen breiteren Raum als in anderen Ländern einnimmt. Zwei Fakultäten des Kirchenrechts (Lublin und Warschau), organisiert gemäß den Bestimmungen der Studienkongregation von 1917, haben Generationen von Kirchenrechtlern im Geiste der «kurialen» Kanonistik ausgebildet, die der Kirche mit der Interpretation ihrer Gesetze nach den Regeln des c. 18 dienten und ihr auch halfen, die katholischen Prinzipien über das Kirche-Staat-Verhältnis klar zum Ausdruck zu bringen[5].

Wenn man zu all dem Gesagten noch eine verhältnismäßig hohe Identifizierung der Gläubigen mit der Kirche und eine wohl einstimmige Bejahung des Konzils (was seine abweichende Deutung nicht ausschließt) hinzufügt, so bekommen wir eine ausreichende Basis, um die mit dem neuen Kirchenrecht verbundenen Erwartungen zusammenzufassen: Es wird gesehen als ein Faktor der Integration (auf der Basis der disziplinären Geschlossenheit) und des Aktivierens (in fixierten Kanälen) der Kirche. Weil diese integrierende und aktivierende Rolle wesentlich mit dem Recht verbunden ist, wurde schon die Ankündigung der Reform des Kirchenrechts positiv aufgenommen. Sie erschien notwendig nicht wegen einer etwa generell kritischen Haltung dem Codex gegenüber, sondern als logische Folge des Konzils.

Deswegen ging mit der Bejahung des Konzils Hand in Hand die Bejahung des nachkonziliaren Kirchenrechts. Es wurde laufend bekanntgegeben und kommentiert. Die Kanonisten beanstandeten die juristisch oft recht wenig zufriedenstellende Form der Gesetze. Ein Vorwurf der Nichtübereinstimmung wurde aber nicht erhoben. Bedenken wurden lediglich laut wegen der Schwächung der rechtlichen Stellung des Pfarrers gegenüber dem Bischof. Der Eindruck eines Schwebezustandes des Rechts während der Reformarbeiten wurde vermieden. Die üppige gesetzgeberische Tätigkeit, der oft eindeutig provisorische Charakter der erlassenen Gesetze und auch die Überzeugung, daß recht vieles im Kirchenrecht schon wenig zeitgemäß ist, haben in Polen das Interesse für das Recht der Kirche nicht erschüttert. Die Nachfrage nach den Quelleneditionen und Handbüchern aus dem Gebiet des Kirchenrechts übertraf bei weitem das mögliche Angebot. Seit 1968 wird von der Kirchenrechtlichen Fakultät der Akademie für katholische Theologie in Warschau eine Sammlung des nachkonziliaren Kirchenrechts herausgegeben (bis 1980 erschienen 11 Bände, jeder in 3 Faszikeln). Sie war ebenso schnell vergriffen wie z. B. die von derselben Fakultät edierten Handbücher – das vierbändige (in 15 Faszikeln) für den Gebrauch der Fachleute und das zweibändige für den Klerus (verfaßt von E. Sztafrowski). Außer diesen Gesamtdarstellungen wurden Handbücher für z. B. das Ehe– oder Ordensrecht auf den Markt gebracht, die trotz mehrerer Auflagen heute vergeblich gesucht werden. Natürlich sind die Auflagen nicht zu groß, doch das Interesse am *quid iuris in Ecclesia* bleibt eindeutig.

Als Krönung – aber auch als Abschluß – der nachkonziliaren Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung wird der erneuerte Codex erwartet. Einzelne Theoretiker ausgenommen, die beim heutigen Stand der Wissenschaften einen Mangel an theologischer Reife befürchten, kann man wohl von einem allgemeinen Verlangen nach dem neuen Gesetzbuch sprechen. Der Klerus möchte wieder das ganze geltende Recht in einem bequemen Codex zusammengefaßt haben, die Kanonisten ersehnen ihn als eine selbstverständliche Frucht der kirchlichen Rechtsentwicklung, der Hierarchie entsprechen die von der Bischofssynode 1967 angenommenen Leitsätze der Reform, die Gläubigen endlich, die tagtäglich mit der Flut der staatlichen Gesetzgebung in Kontakt kommen, finden es folgerichtig, daß die Kirche nach einem so ekklesiologisch geprägten Konzil auch ihr Recht ändern muß. Dabei scheinen die Gläubigen der erwarteten

Gesetzgebung ein recht großes Vertrauen entgegenzubringen.

Allerdings wird die Diskussion über die Reform außerhalb der kanonistischen Kreise kaum geführt. In der polnischen theologischen Literatur wäre es schwer, einen die Reform betreffenden Beitrag zu finden, der nicht aus der Feder eines Kanonisten stammen würde. Auch die im Jahre 1966 berufene Kommission für die Reform des Codex bei der polnischen Bischofskonferenz stellt diesbezüglich ein Zeugnis dar: Sie setzt sich etwa zur Hälfte aus Bischöfen (die meisten von Haus aus Kanonisten) und Kanonisten zusammen.

Die oben angeführten Bemerkungen sind bestimmt fragmentarisch. Sie sind nicht als Prämissen einer Diagnose gedacht, erlauben aber die Überzeugung , daß es in Polen keine großen Schwierigkeiten mit der Einführung des neuen Codex geben wird. Die faktische Effizienz bleibt abzuwarten.

[1] Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando (Pol. Vaticanis 1960) s. I, v. II, p. II, 643–776.

[2] R. Sobański, Note sulla questione della collocazione scientifica della canonistica, Strumento per un lavoro teologico: Communio, 1977, n. 36, 70–81.

[3] H.H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978 (Freiburg/Basel/Wien 1979) 94.

[4] Als Beispiel kann die polnische Bischofskonferenz dienen, J. Manzanarez, Las Conferencias Episcopales en tiempos de Pio XI. (Un capitolo inedito y decisivo de su historia): Revista espan. de Derecho can. 36 (1980) 12 ff. Eine Sammlung des polnischen Partikularrechtes wurde von der Akademie für kath. Theologie in Warschau herausgegeben: Prawodawstwo Kościola w Polsce 1961–1970, oprac. T. Pieronek, I–II 1–3 (Warschau 1971/1974).

[5] Auf den breiten Raum, den die Kanonistik innerhalb der kirchlichen Wissenschaften einnimmt, wurde auch bei der Besprechung polnischer Bibliographien hingewiesen: M. Zimmermann, Documentation, ordinateur et communautés chrétiennes (Straßburg 1973) 249 (RIC 1).

REMIGIUSZ SOBAŃSKI

1930 in Tarnowskie Góry geboren. 1954 Priesterweihe. Dr. Theol. und Dr. habil. iuris. Professor für das kirchliche Verfassungsrecht an der Kirchenrechtlichen Fakultät der Akademie für katholische Theologie in Warschau, z. Z. Prorektor der Akademie. Veröffentlichte u. a. Chrzest jako pdstawa jedności Kościola (Die Taufe als Grundlage der Einheit der Kirche) (Warschau 1971); Zarys teologii prawa kościelnego (Grundriß der Theologie des Kirchenrechts) (Warschau 1973); Kościól – prawo – zbawienie (Kirche – Recht – Heil) (Kattowitz 1979); zahlreiche Artikel in polnischen und auch westeuropäischen Zeitschriften. Anschrift: ul. Lazurowa 6/26, PL–01–315 Warszawa, Polen.

Joseph Khoury

Die Bischofswahl in den Ostkirchen

Einleitung

Seit dem christlichen Altertum ist die Wahl der Bischöfe im Leben der Kirche ein Ereignis von erstrangiger Bedeutung. Der Bischof ist als Nachfolger der Apostel das Haupt seiner Eparchie. Er hat in ihr alle Macht inne und vereinigt sie in seiner Person kraft der sakramentalen Weihe und der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt des Episkopates und dessen Gliedern[1]. Die Art und Weise der Wahl für das bischöfliche Amt hat im Lauf der Geschichte der Ostkirchen wie auch der lateinischen Kirche freilich verschiedene Formen angenommen.

Ziel unserer kurzen Darlegung ist zunächst, die geschichtliche Entwicklung dieser Wahl in den Ostkirchen aufzuzeigen; anschließend werden wir uns etwas bei der gegenwärtigen Gesetzgebung des diesbezüglichen MP «Cleri sanctitati» (1957) aufhalten und endlich einige Erwägungen über die laufende Neufassung des Kirchenrechts im Blick auf unser Problem anfügen[2].

I. Die Wahl der Bischöfe im ehemaligen gemeinen Recht

Die Ostkirchen richteten sich in der Wahl ihrer Bischöfe nach den durch die orientalischen Konzilien in der Mitte des 4. Jahrhunderts vorgeschriebenen Normen. Damals war die Bestellung der Bischöfe Sache des Bischofskollegiums der Provinz. Das Konzil von Nikäa (325) schreibt: «Es ist sehr ratsam, daß der Bischof von allen Bischöfen der Provinz geweiht wird. Sollte sich das aufgrund einer drängenden Notwendigkeit oder wegen der Weite des Weges als schwierig erweisen, so sollen zur Weihe auf jeden Fall mindestens drei Bischöfe anwesend sein, und die abwesenden Bischöfe sollen ebenfalls wählen und ihre Meinung schriftlich zur Kenntnis bringen; die Bestätigung der in jeder Provinz vollzogenen Ordination steht dem Erzbischof zu.»[3]

Dasselbe Konzil erkärt noch genauer: «Im allgemeinen möge folgendes ganz klar sein: wenn jemand ohne Zustimmung des Erzbischofs zum Bischof bestellt wird, so erklärt die große Synode: Ein solcher Kandidat darf nicht als Bischof angesehen werden. Wenn aber der Kandidat durch eine allgemeine und vernünftige Entscheidung aller und der kirchlichen Regelung entsprechend bestimmt wurde und nun zwei oder drei aus persönlichen Gründen dagegen sind, dann ist die Meinung der Mehrheit ausschlaggebend.»[4]

Die gleichen Normen werden von den Konzilien von Antiochia, Laodikäa, Nikäa II und Karthago wieder aufgenommen[5]. Das achte Ökumenische Konzil beschränkt die Wahltätigkeit ausdrücklich auf das Bischofskollegium allein und schließt so jede Teilnahme der Laien aus, auch wenn es sich um führende Persönlichkeiten oder um Fürsten handeln sollte, außer es würde einer von ihnen vom Kollegium eingeladen[6].

In der Folge dieser Normen des christlichen orientalischen Altertums geschah bis zur Bildung der neuen Patriarchate der Unierten und der Zelebration ihrer eigenen Synoden die Wahl auf der Provinzialsynode der Bischöfe mit absoluter Stimmenmehrheit unter Beachtung der Wünsche des christlichen Volkes. Der Metropolitanbischof bestätigte in seiner Eigenschaft als erster Bischof der Provinz den Wahlvorgang und die Konsekration; durch ihn befanden sich die Neugewählten in Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri[7]. Mit der Errichtung der modernen Patriarchate wurde für den Metropolitanbischof vor seiner Bestätigung die Zustimmung des Patriarchen erforderlich[8]. Die Dazwischenkunft des Papstes geschah nur gelegentlich und trat im wesentlichen erst dann in Erscheinung, wenn bei einer Wahl eine Regelwidrigkeit festgestellt wurde.

II. Die Wahl der Bischöfe im Sonderrecht der patriarchalen Ostkirchen

1. Die maronitische Kirche

Die maronitische Kirche konnte in ungebrochener Treue zum Stuhl Petri und durch die eng an den Patriarchen gebundene Organisation das unangetastete Erbe der orientalischen Bischofswahlen bewahren. Die Wahl der Bischöfe erfolgte durch den Patriarchen zusammen mit seiner Synode, mit Rücksicht auf das Urteil der führenden Persönlichkeiten der Gemeinschaft. Nach alter Gewohnheit wurde das Volk zuvor gefragt, und mit Ausnahme schwerwiegender Gründe voll-

zog sich die Wahl unter den von ihm angenommenen Kandidaten[9]. Dieses Verfahren wurde durch das libanesische Konzil (1736) kodifiziert, «in forma speciali» genehmigt und keinerlei päpstlicher Bestätigung unterworfen.

2. *Die melkitische Kirche*

Auch sie blieb den alten Traditionen, die die Bischofswahl entsprechend den Normen der ersten orientalischen Konzilien regelten, treu. Im Lauf der Jahrhunderte hat sich diese Wahl in zwei recht bezeichnenden Verfahren verfestigt, je nachdem es sich um die Eparchie von Aleppo oder um andere Eparchien handelte. In Aleppo war die Wahl dem Weltklerus vorbehalten, der in Gegenwart der Notabeln der Stadt zur Wahl schritt; diese letzteren sollten den guten Verlauf der Wahl bezeugen. Das Ergebnis des Übereinkommens wurde dem Patriarchen überbracht, der sich vergewisserte, daß gegen die Weihe kein kanonisches Hindernis vorlag; dabei beriet sich der Patriarch mit den Bischöfen seiner Kirche. Nach der Konsekration des Neugewählten überreichte ihm der Patriarch die Jurisdiktionsbulle über Aleppo.

In den anderen Eparchien schlug der Patriarch vor den Wahlgängen des Episkopates drei von ihm selbst ausgewählte Kandidaten vor. Die Bischöfe bestätigten diesen Vorschlag mit absoluter Mehrheit. Die Liste wurde hernach dem Weltklerus unterbreitet, der den neuen Bischof in Gegenwart der führenden Persönlichkeiten der Gemeinschaft zu wählen hatte[10].

Wenn die Wähler in beiden Fällen nach einem zweimaligen Wahlgang sich nicht auf einen Kandidaten einigen konnten, wurde die Wahl dem Patriarchen übertragen[11].

Auch hier trat der Heilige Stuhl in keiner Weise dazwischen. «Die melkitische Synode», so schrieb Bischof Edelby, «schritt unter dem Vorsitz des Patriarchen stets frei zur Wahl der Bischöfe, ohne an irgendeine vorherige Bevollmächtigung oder eine Bestätigung von Seiten des römischen Stuhles gebunden zu sein. Nur aus Ehrerbietung dem päpstlichen Oberhaupt gegenüber teilte ihm der Patriarch zur Information den Namen des neuen Bischofs mit.»[12]

3. *Die armenische Kirche*

Die armenische Synode wählte unter dem Vorsitz des Patriarchen die neuen Bischöfe unter der Zahl der Kandidaten, die ihm Klerus und Volk des vakanten Bischofssitzes vorgeschlagen hatten[13]. Dieses Verfahren wurde durch die Konstitution «Reversurus» (1867) geändert; von nun an durfte die Aufstellung der Kandidaten nicht mehr durch den Klerus und seine Gläubigen geschehen, sondern einzig und allein durch den Patriarchen und die auf einer Synode versammelten Bischöfe, und die Auswahl des neuen Bischofs selbst mußte durch den römischen Pontifex vollzogen werden[14].

Die neuen Vorschriften wurden nicht vom gesamten armenischen Klerus angenommen. Rom mußte die Bulle «Reversurus» revidieren und das Verfahren ändern. Durch ein Dekret der Propagandakongregation vom 6. Dezember 1876 wurde festgelegt, daß die Wahl Sache der Patriarchalsynode sei; der Papst behielt sich das Bestätigungsrecht der synodalen Wahl vor. Überdies wurde dem Patriarchen die Vollmacht zugestanden, an dem Gewählten nach der Weihe die kanonische Einsetzung im Namen und in der Autorität des Papstes zu vollziehen[15].

4. *Die chaldäische Kirche*

Die chaldäische Synode vom Jahre 1853 bestimmte: Der Klerus und das Volk überreichen dem Patriarchen eine Liste mit den Kandidaten, unter denen dieser nach Befragung der Bischöfe den Neuzuweihenden auswählt. Pius IX. erließ jedoch auf die obengenannte Konstitution «Reversurus» hin eine andere für die Chaldäer, die Konstitution «Cum ecclesiastica disciplina» (1869). Diese neue Gesetzgebung wiederholte die für die Armenier erlassenen Normen. Patriarch Joseph Audo widersetzte sich. Daraufhin widerrief der Papst die in der Konstitution verkündeten Grundsätze und gewährte den Chaldäern die gleichen Zugeständnisse wie den Armeniern, daß nämlich der Patriarch mit seinen Bischöfen auf einer Synode den Mann wählen konnte, den er wollte, und die Wahl anschließend dem Heiligen Stuhl zur Bestätigung vorlegte[16].

5. *Die syrische Kirche*

In der syrischen Kirche wurde die Wahl des neuen Bischofs durch den Patriarchen und seine Bischöfe auf der Basis eines einzigen, vom Klerus und vom Volk des vakanten Bischofssitzes vorgeschlagenen Kandidaten vollzogen. Da die Wahl auf diese Weise stark eingeschränkt war,

verbesserte die Synode von Charfé (1854) diese Regelung und forderte, daß mindestens drei Kandidaten vorgeschlagen werden sollten. Gleiche Verfügungen wurden auf der Synode von 1888 beschlossen: der Klerus und die führenden Persönlichkeiten der vakanten Eparchie sollten dem Patriarchen drei Kandidaten vorschlagen; dieser entscheidet dann mit seinen auf einer Synode versammelten Bischöfen; der Papst bestätigt anschließend die Wahl des neuen Bischofs[17].

6. Die koptische Kirche

Leo XIII. stellte zwar in seiner Bulle «Christi Domini» das koptische Patriarchat von Alexandrien mit seinen beiden Bischöfen von Heropolis und Theben wieder her, behielt sich jedoch das ausschließliche Recht vor, andere Bischofssitze zu gründen und sie mit ihrem eigenen Bischof zu besetzen.

1898 erlaubte die Synode von Alexandrien dem Patriarchen und drei zuvor bestimmten Bischöfen, dem Heiligen Stuhl eine Liste mit drei Kandidaten vorzulegen, unter denen Rom den neuen Bischof eines vakanten Sitzes wählen konnte[18].

III. Die Wahl der Bischöfe im Sonderrecht der nichtpatriarchalen Ostkirchen

Die Bischöfe der bulgarischen, ruthenischen, rumänischen, italoalbanischen, malabarischen, malankarischen, ukrainischen und äthiopischen Kirchen, die alle keinem Patriarchen unterstehen, werden unmittelbar durch den Heiligen Stuhl ernannt[19].

Unmittelbar vor der von Pius XII. (1957) erlassenen neuen Kirchenordnung, die für alle orientalischen Kirchen in gleicher Weise gelten sollte, ergab sich für die Bischofswahlen also folgendes Bild:

1. In den maronitischen und melkitischen Patriarchalkirchen erfolgte die Wahl auf der Patriarchalsynode. Der Patriarch teilte den Namen des Neugewählten dem Heiligen Stuhl mit. Erst unter Benedikt XV. wurde es in Rom üblich, nach Kenntnisnahme der Wahl eines neuen Bischofs bei den Maroniten oder den Melkiten in den «Acta Apostolicae Sedis» die Erklärung zu veröffentlichen, daß der Heilige Vater diese Wahl «ratam habuit», das heißt, daß er sie als gültig anerkenne[20].

2. In den armenischen, chaldäischen und syrischen Kirchen mußte die auf der Synode vollzogene Bischofswahl durch den Papst bestätigt werden.

3. In den nichtpatriarchalen Kirchen, wo immer sie sich auch befanden, war die Ernennung der Bischöfe dem Papst vorbehalten.

4. In allen orientalischen Kirchen war die Entscheidung synodal und kollegial, ohne daß dadurch die Vorrangstellung des Patriarchen in in Frage gestellt wurde. Ihm stand es zu, die Informationen über die Kandidaten einzuholen und auf der Synode den Vorsitz zu führen; in gewissen Kirchen besaß er allein das Vorschlagsrecht.

5. Die *Teilnahme der Gemeinde an der Bischofswahl* – eine Teilnahme unter verschiedenen Formen – war in allen orientalischen Kirchen bezeugt. In der melkitischen Kirche befähigte die Synode von 1790 Volk und Klerus der Diözese von Alep, den neuen Bischof zu wählen. Natürlich mußte die Wahl anschließend durch den Patriarchen und die Gesamtheit der Bischöfe bestätigt werden. In den anderen Diözesen war die Rolle der Laien und des Klerus stärker eingeschränkt, wobei sie freilich immer als Wähler im eigentlichen Sinne galten[21]. Die libanesische Synode schrieb vor, daß der künftige Bischof von den Gläubigen der vakanten Diözese genehmigt werden müsse. Das Volk bekundete als erstes dem Patriarchen seinen Wunsch, diesen oder jenen Kandidaten zum Bischof zu haben. Sollte der Patriarch die Kandidaten der Gläubigen ein erstes und ein zweites Mal ablehen, dann war er gehalten, die Annahme seines eigenen Kandidaten durch den Klerus und die Gläubigen noch vor der Weihe durchzusetzen[22]. In den armenischen und chaldäischen Kirchen waren Volk und Klerus eingeladen, die Liste der anläßlich der Vakanz eines Bischofssitzes aufgestellten Kandidaten der Bischofssynode vorzulegen. Die Synode von Chafré (1888) bevollmächtigte das Kirchenvolk, dem Patriarchen drei Kandidaten vorzuschlagen, damit er aus ihnen einen wähle[23]. In der koptischen Kirche hatten die Laien und der Klerus nur konsultative Stimme[24]. In der ukrainischen Kirche nahmen Klerus und Laien nie an der Wahl ihrer Bischöfe teil. In Rumänien dagegen konnte nur der Klerus die Kandidaten dem Heiligen Stuhl vorschlagen. Unter den Habsburgern behielt sich der Kaiser das Recht vor, unter den drei ihm durch den Klerus vorgeschlagenen Kandidaten selbst einen auszuwählen und ihn

dem Heiligen Stuhl mitzuteilen. Dieses Vorrecht wurde nach dem Fall der Habsburger abgeschafft. Indessen sprach 1927 ein Konkordat dem Klerus das Recht zu, dem Heiligen Stuhl gelegentlich der Bischofswahl für den Metropolitansitz eine Liste mit drei Kandidaten vorzulegen[25].

IV. Die Bischofswahl nach dem MP «Cleri sanctitati»

Der Gesetzgebung vom Jahre 1957 war ein durch die Kongregation für die Ostkirchen an alle Oberhirten dieser Kirchen gerichtetes «de mandato SS.mi» vom 15. Dezember 1951 vorausgegangen[26]. Dadurch wurde jener Teil des Kodifizierungsentwurfs für das Ostkirchenrecht, der die Bischofswahlen betraf, verpflichtend. Die neue Kirchenordnung trat sofort in Kraft, sollte aber bis zur vorgesehenen Veröffentlichung des MP «Cleri sanctitati» am 2. Juni 1957 eine Verhaltensregel zum Gebrauch der Oberhirten bleiben.

Die neue Gesetzgebung bestätigt das Recht des Papstes auf freie Ernennung der Bischöfe in allen orientalischen Riten; er behält sich auch das Recht ihrer Bestätigung vor, wenn sie auf den Patriarchalsynoden gemäß den Vorschriften der Kanones 252–254 rechtsgültig gewählt wurden.

Die synodale Bischofswahl kann entsprechend einem der beiden im MP «Cleri sanctitati» vorgesehenen Verfahren geschehen.

A. Erstes Wahlverfahren (can. 252f)

Der Patriarch sammelt die Informationen und Dokumente, die die von ihm dem Episkopat vorzuschlagenden Kandidaten betreffen. Anschließend beruft er die Bischofssynode ein; diese wählt unter den vorgeschlagenen Kandidaten den neuen Bischof. Sofort nach den Wahlgängen übermittelt der Patriarch dem Heiligen Stuhl das Ergebnis und erbittet die Bestätigung des Gewählten. Bis dahin ist es nicht gestattet, den Namen des Gewählten irgend jemandem, auch nicht dem Betreffenden selbst, zur Kenntnis zu bringen. Erst wenn die Bestätigung des Heiligen Stuhles beim Patriarchen eingetroffen ist, fragt dieser den Neugewählten, ob er das Bischofsamt annehme. Daraufhin informiert er den Heiligen Stuhl und kommt mit ihm überein, die Wahl in Rom und am Ort selbst zu veröffentlichen.

Dieses Verfahren richtete sich nach der in den armenischen, chaldäischen und syrischen Kirchen geltenden Ordnung: es ist freilich nicht ohne Nachteile. Aufgrund schwerwiegender, gegen die Person des Gewählten erhobener Vorbehalte könnte der Papst der vollzogenen Wahl die Bestätigung verweigern, was den Patriarchen und seine Synode in Mißkredit brächte. Es könnte auch sein, daß der Gewählte seine Beförderung zur Bischofswürde nicht annähme; in diesem Falle wäre die päpstliche Bestätigung sinnlos gewesen.

Um allen diesen Schwierigkeiten vorzubeugen, sieht die Gesetzgebung einen zweiten Verfahrensweg vor.

B. Zweites Verfahren (can. 254)

Zusammen mit seiner Synode stellt der Patriarch eine Liste zum Bischofsamt geeigneter Kandidaten auf. Diese Liste wird dem Heiligen Stuhl zur Erlangung des «nihil obstat» vorgelegt. Nach der üblichen Praxis der Kurie besitzt diese Zusage nur eine Gültigkeit von sechs Monaten. Die Synode tritt zusammen und wählt aus den «episcopabiles» den neuen Bischof. Gleich nach den Wahlgängen und in Übereinstimmung mit den Vorschriften dieses selben can. 254 kann der Patriarch «illico ad ulteriora procedere». Das bedeutet, daß er ohne weitere Befragung des Heiligen Stuhles das synodale Wahlergebnis veröffentlichen und sogar die Bischofsweihe erteilen kann. Im allgemeinen besprachen sich die Patriarchen aus Ehrerbietung dem Heiligen Stuhl gegenüber vor der Veröffentlichung des Wahlergebnisses mit Rom.

Falls die Bischöfe den neuen Bischof aus Kandidaten gewählt hätten, die nicht auf der vom Heiligen Stuhl bestätigten Liste standen, würde man den für das erste Wahlverfahren vorgesehenen Vorschriften folgen.

Seit einigen Jahren benützt der Osservatore Romano nicht mehr den Ausdruck «Bestätigung», sondern «Zustimmung», wenn er in seiner Spalte «provvista della Chiesa» die orientalischen Bischofswahlen veröffentlicht. Dies scheint der Vorschrift des can. 392,2 zuwiderzulaufen, der die «Bestätigung» der vollzogenen Wahl vorsieht.

Der Hauptnachteil des beschriebenen Verfahrens ist die zweimalige Berufung auf den Heiligen Stuhl, bevor eine Bischofswahl veröffentlicht werden kann. Denn es war notwendig gewor-

den, dem Papst das Ergebnis einer Wahl, der er zuvor zugestimmt hatte, zur Kenntnis kommen zu lassen, noch bevor dieses Wahlergebnis durch die Nachrichtenmittel der Öffentlichkeit bekannt wurde.

In den nichtpatriarchalen Kirchen und Gebieten gehört die Ernennung der Bischöfe stets in den Zuständigkeitsbereich des Heiligen Stuhles.

In ihrer Gesamtheit gesehen hat die Reform den Vorteil, das Verfahren der Bischofswahlen in den orientalischen Kirchen zu vereinheitlichen und die Beteiligung des Papstes an einer so wichtigen und den Primat des römischen Bischofs zuinnerst angehenden Sache deutlich herauszustellen. Doch hat diese Reform den Laien in der Wahl ihrer Bischöfe nicht das ihnen vormals zukommende nötige Wirkungsfeld belassen.

V. Konziliare Ausrichtung und Revision des MP «Cleri sanctitati»

Das Konzilsdekret «Orientalium Ecclesiarum» bestimmt in Artikel 9, «daß ihre [der Patriarchen der Ostkirche] Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen. Es sind dies jene Rechte und Privilegien, die galten, als Ost und West noch geeint waren, mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein..»

Unter den Patriarchatsrechten, die «wiederhergestellt» werden sollten, befinden sich jene, die die Bischofswahlen angehen und deren sich die Patriarchen vor dem MP «Cleri sanctitati» und sogar noch vor den jüngsten Synoden der unierten Glaubensgemeinschaften erfreuten, Diesen Rechten gemäß «geschah die Bestimmung der Bischöfe immer durch Wahl auf einer Provinzalsynode unter dem Vorsitz des Metropoliten oder auf einer Patriarchalsynode unter dem Vorsitz des Patriarchen oder schließlich auf jeder anderen Synode mit interner kirchenrechtlicher Eigenständigkeit»[27].

Nach der Veröffentlichung des Dekrets «Orientalium Ecclesiarum» erklärte die melkitische Kirche in einem an Papst Paul VI. gerichteten Schreiben, sie sei entschlossen, zur Wahl neuer Bischöfe zu schreiten, «ohne an die einschränkenden Anweisungen des [genannten] Motuproprio gehalten zu sein, insbesondere was die Verpflichtung betrifft, für die Listen der Wählbaren oder für die Bischofswahlen selbst die Bestätigung durch den Römischen Stuhl einholen zu müssen»[28].

Die melkitische Kirche leugnet deswegen nicht das unveräußerliche Recht des Papstes, in jedem Einzelfall einzugreifen; doch dies «schließt nicht die Verpflichtung des Eingreifens, das heißt der Ausübung dieses Rechtes, ein»[29].

Das Staatssekretariat hat in seinem am 16. Juli 1965 an Patriarch Maximos IV. gerichteten Brief folgende Punkte unterstrichen: Das Eingreifen Roms hinsichtlich der Bischofswahlen erwies sich für die Ostkirchen stets als vorteilhaft; es hat diese Kirchen gegen die Einmischung der weltlichen Autoritäten verteidigt; die römische Bestätigung der Bischofswahlen war von einigen Ostkirchen erbeten, nicht aber von den Päpsten aufgedrängt worden; das Ökumenische Konzil selbst läßt verstehen, daß man die alten Rechte und Privilegien der Patriarchen einigermaßen den gegenwärtigen Verhältnissen anpassen muß; es ist nicht angebracht, Rom des Rechtes einer gewissen zurückhaltenden Kontrolle über die Bischofswahlen, die in der Vergangenheit ausgezeichnete Ergebnisse zeitigte, zu berauben...[30].

In der Folge schlug die melkitische Kirche vor, «ein der Wahl vorausgehendes praktisches Verfahren anzuwenden, das einerseits dem Patriarchen persönlich erlaubt, von Rom vertrauliche und nützliche Informationen einzuholen, und andererseits dem Papst, falls dieser es für angemessen hält, die konkrete Möglichkeit bietet, entweder direkt einen Kandidaten zu bestimmen oder unter Anwendung seines Rechtes als Oberhaupt der katholischen Kirche einen Kandidaten abzulehnen»[31].

Die Angelegenheit wurde unter Bezugnahme auf die «Zentrale Kommission für die Koordinierung der nachkonziliaren Arbeit und die Interpretation der Konzilsdekrete» durch eine authentische Auslegung des Artikels 9 entschieden, dergemäß «die Patriarchen die Namen der Kandidaten vorlegen und dann warten müssen, bis der Heilige Stuhl seine Antwort über deren Eignung erteilt. Einem sehr alten Brauch entsprechend können die Patriarchen die Bestätigung des Papstes auch erbitten»[32].

I. Žužek findet, daß das Vorgehen der Melkiten (Wahl der neuen Bischöfe ohne Genehmigung Roms) durchaus mit dem Artikel 9 des Dekretes übereinstimmt und daß der offizielle Briefaustausch zwischen Rom und dem melkiti-

schen Patriarchen eine Anwendung und Interpretation des Artikels 9 darstellt, die zweifellos einen Einfluß auf die künftige ostkirchliche Gesetzgebung haben wird[33].

VI. Die Bischofswahl im Schema der neuen Kodifizierung

Die Kommission betrachtet die Bischofswahl als eine der allerwichtigsten Angelegenheiten für die Ostkirchen. Die Grundprinzipien, nach denen sich die Kommission in der Ausarbeitung der neuen Rechtsordnung richtete, sind, wie der Relator der Kommission, I. Žužek, schreibt, «die Frucht langwieriger Überlegungen und Forschungsarbeiten, die sich auf sehr umfassende Angaben über die von den Patriarchalsynoden für die Bischofswahlen angewandten Verfahren gründeten, und dies, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil» den Artikel 9 des Dekrets über die Ostkirchen verfaßt hatte[34].

Diese Grundsätze sind folgende: eine wirkliche Kollegialität, die von seiten aller Bischöfe einer orientalischen Kirche die weitestgehende Mitverantwortung erfordert; die Aufstellung einer Liste der Kandidaten; die Möglichkeit, den neuen Bischof aus Männern zu wählen, die nicht auf dieser Liste stehen; die Bischöfe selbst und nicht nur der Patriarch allein, wie im *ius vigens* (can. 252) vorgesehen, holen die Auskünfte über die Kandidaten ein, die sie vorschlagen; eine diskrete Erfragung nicht nur der «presbyteri eparchiae vacantis», sondern auch noch einiger an Klugheit und christlicher Lebensführung hervorragender Laien[35].

Sind die Informationen eingeholt, so hat der Patriarch immerhin noch die Möglichkeit, sie zu vervollständigen, wenn es notwendig ist, und anschließend «rem ad omnes Synodi sodales transmittat.» Die Synode tritt zusammen, erstellt in einem Wahlgang eine Liste von Kandidaten, die der Patriarch der Zustimmung des Papstes überläßt. Nach erhaltener, zeitlich unbegrenzter Zustimmung kann die Synode zur Wahl nach den bestehenden Normen übergehen[36].

Die Synode kann einen Kandidaten wählen, der sich auf der zuvor dem Heiligen Stuhl mitgeteilten Liste befand; sie hat aber auch die Möglichkeit, einen zu wählen, der vorher nicht angegeben worden war. Im ersten Fall bewilligt die neue Gesetzgebung dem Patriarchen die Vollmacht, die Zustimmung des Gewählten zu erfragen und dann das Ergebnis der Wahl dem Heiligen Stuhl bekanntzugeben, wobei er den Tag der in Rom und am Ort selbst gleichzeitigen Bekanntmachung der Besetzung des Bischofsstuhles angibt. Dieses Vorgehen bringt praktisch gesehen das «illico ad ulteriora procedi» des MP «Cleri sanctitati» (can. 254) zur Anwendung. Im zweiten Fall informiert der Patriarch den Heiligen Stuhl und bittet den Heiligen Vater um seine Zustimmung, da die Verlautbarung der Ergebnisse gemäß dem can. 252 des MP «Cleri sanctitati» erst geschehen kann, wenn die Zustimmung des Papstes vorliegt[37].

Dieses Vorgehen ist nur gültig für Kirchen, die Patriarchen und Großerzbischöfen unterstehen; bei den anderen Kirchen liegt die Zuständigkeit für die Bischofsernennung beim Papst.

Für die Bischofsernennung außerhalb der Patriarchate unterbreiten die Patriarchen mit ihren Synoden dem Papst eine «terna» von Kandidaten. Diese Ordnung übernimmt die im Jahre 1970 von der Kongregation für die Ostkirchen erlassenen Normen[38].

VII. Zukunftsaussichten

Die neue Gesetzgebung, die gewiß noch nicht ihre endgültige Fassung erreicht hat, hält sich zur Zeit auf dem Stand einer Erprobung der bestehenden Ordnung, wobei die obengenannten Änderungen eingefügt werden. Es kommt einen der Wunsch an, die Anpassung der Rechte und Privilegien der Patriarchen an die heutigen Verhältnisse möchte deutlicher unterschieden und klarer ausgesagt werden.

So ist auch die Frage nach dem Recht des Bischofs des orientalischen Ritus auf die unmittelbare «communio» mit dem obersten Hirten der katholischen Kirche ein Punkt, der mehr Beachtung verdiente. Man kann sich ja fragen, ob die Ostkirchen nicht deswegen um die römische Bestätigung der Bischofswahlen ersucht haben, wie es das Staatssekretariat an Patriarch Maximos IV. schreibt, weil ihnen das gerade als Ausdruck dieser durch die Vermittlung des Patriarchen vollzogenen «communio» erschien[39].

In der neuen Kodifizierung wird in Richtung auf eine wirksamere synodale Kollegialität hingearbeitet. Es wäre angemessen, die Verbindungen, die zwischen der Patriarchalsynode und den Bischöfen der nichtpatriarchalen Gebiete bestehen, klarer zu umschreiben. Dieses Problem hat

weitaus größeres Gewicht als die Wahl eines Bischofs und die jurisdiktionellen Bindungen.

Endlich wäre es wünschenswert, daß die neue Ordnung die passende Art und Weise finden könnte, um die Erwartungen und Wünsche der Laien in der Wahl der Bischöfe kräftiger vernehmen zu lassen. Bekanntlich sind ja die Wahl eines Bischofs und seine Weihe nicht dasselbe.

[1] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 4; Pius XII., Motuproprio «Cleri sanctitati», can. 392.

[2] Nuntia (Organ der Kommission für die Revision des kanonischen Ostkirchenrechts) 9 (1979).

[3] Jean Gaudemet, Les Elections dans l'Eglise Latine des origines au XVIe siècle (Paris 1979) 16f; vgl. auch S.C. Orientale, Codificazione canonica orientale, Studi preparatori: can. 329–390 (De Episcopis).

[4] Jean Gaudemet, aaO. 17.

[5] AaO. 17.19.

[6] Vgl. Mansi, XVI, col. 174.175.

[7] Gustave Thils, Choisir les évêques? Elire le Pape? (Paris 1970).

[8] A. Coussa, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, Typis Monasterii Exarchici Cryptoferratensis (1948) Vol. 1, 291 und Anm. 387ff; vgl. Assemani, B.O. III, pars II, 702; Codex Liturg. T. XIII, 78.

[9] Libanesische Synode (1736), III, IV, 15; vgl. Ibrahim Aouad, Le droit privé des Maronites (Paris 1933) 100.

[10] C. Charon, Histoire des Patriacats Melkites, T. III (Rom 1911) 549f.

[11] Ebd.

[12] Néophytos Edelby, Les Eglises Orientales Catholiques, Coll. Unam Sanctam 76 (Paris 1970) 363.

[13] C. Charon, aaO. 559; vgl. Mansi, T. XL, Col. 810: Konzil von Bzommar (1851).

[14] C. Charon, aaO. 560; Coussa, aaO. 294; Pii IX Pontificis Maximi Acta, 1,4,304–322; 1,5,38–47.

[15] C. Charon, aaO. 562; Martinis, T. VI, 2. Teil, 367.

[16] C. Charon, aaO. 562; vgl. S.C. Orientale, Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie II, fascicolo XVII: Die Akten der chaldäischen Synode, S. 48.

[17] Synode von Charfé (röm. Ausg.) 223–225.

[18] C. Charon, aaO. 563.

[19] Ebd.; vgl. S.C. Orientale, Codificazione canonica orientale, Studi preparatori, can. 271 (De Patriarchis); Coussa, aaO. 229.

[20] Coussa, aaO. 298; vgl. Edelby, aaO. 363.

[21] C. Charon, aaO. 552.F

[22] Libanesische Synode, III, IV, 15.

[23] C. Charon, aaO. 552.

[24] Coussa, aaO. 295.

[25] Meletius M. Wojnar, Participation of the clergy and laity in the election of bishops according to the discipline of the Oriental Catholic Churches, in: The Choosing of Bishops, hg. von The Canon Law Society of America (Hartfort, Connecticut 1971) 61f.

[26] Edelby, aaO. 364.

[27] AaO. 362.

[28] Ebd.

[29] AaO. 360.

[30] AaO. 365.

[31] AaO. 366.

[32] Ebd.

[33] I. Žzůek, Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts: CONCILIUM 3 (1967/10) 665–675.

[34] I. Žužek, Nuntia 9 (1979) 3f.

[35] Nuntia 9 (1979) 10.

[36] AaO. 11.

[37] AaO. 13.

[38] Erklärung der Kongregation für die Ostkirchen in AAS 62 (1970) 179; vgl. auch Nuntia 6 (1978) 30.

[39] W. De Vries, Concilium 8 (1965) 68.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JOSEPH KHOURY

1936 in Behwaita in der maronitischen Erzdiözese Tripoli, Libanon, geboren. 1964 Priesterweihe. Studien in Rom an der Gregoriana-, der Urbaniana- und der Lateran-Universität. Lizentiat in Philosophie und Theologie. Promotion zum Doctor Utriusque Iuris. Diplomprüfung über die Geschichte des modernen Atheismus. Lehrtätigkeit in Rom: Orientalisches Kirchenrecht an der Päpstlichen Theologischen Hochschule Sant'Anselmo; Sakramententheologie am Päpstlichen Institut Regina Mundi; muslimische Philosophiegeschichte und arabische und syrische Sprache an der Urbaniana-Universität. Seit 1969 Mitarbeit an der Ostkirchenkongregation der römischen Kurie. Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen sowie Berater der Päpstlichen Kommission für Familienfragen. Veröffentlichungen: Jurisprudence de la S. R. Rota dans les causes des Eglises Orientales (2 Bde.) (Rom 1972); Introduzione alla storia della filosofia musulmana (MS). Anschrift: Via della Conciliazione, 34, I–00193 Roma, Italien.

Peter Lengsfeld

Revidiertes Kirchenrecht – Ökumenisch betrachtet

«Ich bin zwar kein Fachmann auf dem Gebiet des kanonischen Rechts, aber mir scheint, das Kirchenrecht ist ein notwendiges Instrument, die Ökumene zu verwirklichen.» Dieser Aussage eines orthodoxen Bischofs[1] werden auch westliche Kirchenrechtler und Ökumeniker zustimmen, wenn sie nicht in rechtlich irrelevanter Weise Ökumene oder in unökumenischer Weise Kirchenrecht betreiben wollen. Denn auch für die westlichen Kirchentrennungen gilt, was der zitierte Bischof im Hinblick auf die Trennung zwischen der römisch-katholischen und der östlichen Kirche anschließend so formuliert hat: «Der große Bruch von 1054 zwischen Rom und Byzanz war ja auch ein Rechtsproblem. So muß daher das Kirchenrecht dazu beitragen, die Einheit wiederherzustellen.» Mehr als einen Beitrag wird man billigerweise nicht erwarten können. Aber nach mehr als 15jähriger Reformarbeit am katholischen Kirchenrecht stellt sich doch die Frage, ob die mit jeder kirchlichen Reform verbundene Chance, einen Beitrag zur Verständigung und Einigung aller Kirchen zu leisten, in diesem Fall genutzt oder vertan wurde. Schließlich ist die Revision des Kirchenrechts in einer Kirche, die etwa die Hälfte der gesamten Christenheit ausmacht, nicht ohne Bedeutung für die andere Hälfte der Christenheit; genau wie umgekehrt das Interesse und die kritische Begleitung eines solchen Reformvorgangs durch die übrige Christenheit nicht ohne Bedeutung für die ihr Recht reformierende Kirche selbst sein kann.

Auch wenn noch längst keine Rechtsgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen, die als Überwindung der Spaltungen gelten könnte, in Sicht ist, rechtliche Verpflichtungen aus einer *communio* der Kirchen also noch nicht geltend gemacht werden können, hat die ökumenische Bewegung doch eine Situation geschaffen bzw. erkennen lassen, in der keine Kirche mehr größere Entwicklungen ihres Rechts, ihrer Lehre oder ihrer Aktivität nach außen vornehmen kann, ohne daß die anderen Kirchen davon tangiert wären. In einem gewissen spirituellen und tatsächlichen Sinn muß man sagen, daß die ‹*communio, etsi non perfecta*›, von der das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen hat, bereits gegeben *ist*. Wichtige Vorgänge im Ökumenischen Rat (z. B. ein Konsens über Taufe, Eucharistie und Amt, die Antirassismus-Debatte), in den reformatorischen Kirchen und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft (Frauenordination, Leuenberger Konkordie) oder den östlichen Kirchen (Panorthodoxes Konzil) sind auch bedeutsam für die katholische Kirche; ebenso hat die Revision des katholischen Kirchenrechts auch seine Bedeutung für die anderen Kirchen und Gemeinschaften. Wer auch nur ein wenig die Schwierigkeiten kennt, die die orthodoxen Kirchen in der Vorbereitung ihres Konzils und die reformatorischen Kirchen bei der Herausbildung überregional verbindlicher Strukturen haben, müßte sogar ein besonderes Interesse dafür entwickeln, zu sehen, wie eine weltweit organisierte traditionsreiche Kirche versucht, ihr überkommenes Recht neu zu gestalten und die Impulse eines Konzils in ein universal geltendes kirchliches Gesetzbuch zu übertragen. An der ökumenischen – und das heißt in diesem Fall: die gesamte Weltchristenheit angehenden – Bedeutung der Codex-Reform kann kein Zweifel sein.

Echo und Anteilnahme

Demgegenüber war das allgemeine Echo auf dieses Vorhaben der katholischen Kirche vergleichsweise gering. Wie Hans Dombois (Heidelberg), der interkonfessionell engagierteste evangelische Kirchenrechtler, zu berichten[2] weiß, haben zwar orthodoxe und anglikanische Vertreter in der Päpstlichen Kommission, wennn auch ohne großen Erfolg, mitgearbeitet; die ebenfalls eingeladenen reformatorischen Kirchen aber haben trotz einer zusätzlichen Empfehlung des Ökumenischen Rates das römische Angebot, Konsultoren zu entsenden, nicht angenommen. Nach seiner Sicht haben die reformatorischen Kirchen damit auch «das moralische Recht verloren, ihre von jeher geübte Kritik am Kirchenrechtssystem der katholischen Kirche weiterhin geltend zu machen (ebd.). Dies ist sehr zu bedauern. Der verantwortlichen römisch-katholischen Kommission haben wesentliche Impulse aus den Kirchen der Reformation gefehlt. Und die reformatorischen Kirchen haben ihrerseits weder ih-

ren vollständigen Beitrag zur katholischen Reform leisten, noch die auch für ihre Rechtsgestaltung förderlichen Anregungen aus der Problematik einer weltumspannenden Kirche erfahren können.

Eine wechselseitig interessierende Kooperation im Bereich des Kirchenrechts scheint es bisher nur auf der Ebene privater Initiativen oder wissenschaftlicher Vereinigungen (z. B. in Österreich, Deutschland und den USA) zu geben, nicht aber auf der Ebene der weltweiten Kirchen und Konfessionsfamilien. Das mag mit einer weit verbreiteten Allergie gegen das Kirchenrecht überhaupt zusammenhängen. Kirchenrechtliche Normen und Vorschriften sind ja auch selten transparent für das Evangelium Jesu Christi und das, was glaubende Menschen aus der Offenbarung Jesu erfahren haben und miteinander gestalten wollen. Viele vergessen dabei aber auch, daß sowohl die Erfahrung als auch die Möglichkeiten der Lebensgestaltung abhängig sind von den kirchenrechtlich verordneten Vorgegebenheiten und Strukturen. An deren Gestaltung sich zu beteiligen, mußte daher eigentlich ein wichtiges Anliegen aller Christen und christlichen Wissenschaftler sein, die an einer Reform der rechtlichen Rahmenbedingungen für christliches Leben und an der Gemeinsamkeit des Zeugnisses für die christliche Offenbarung Gottes interessiert sind. Darum ist es sowohl aus kirchenrechtlicher als auch aus ökumenischer Sicht sehr zu bedauern, daß die konkrete Anteilnahme an der Revision des katholischen Kirchenrechts in allen Kirchen, auch der katholischen, so gering war und das allgemeine Echo aus den nichtkatholischen Kirchen fast gänzlich ausblieb.

Außer den nicht näher bekannten Beiträgen der orthodoxen und anglikanischen Konsultoren bei der katholischen Kommission zur Reform des Codex Iuris Canonici hat wahrscheinlich nur die von Hans Dombois geleitete Heidelberger Arbeitsgemeinschaft aus evangelischen und katholischen Kanonisten einen gewissen, wenn auch geringen, Einfluß auf die endgültige Gestalt des revidierten katholischen Kirchenrechts ausüben können. Deren Reaktion auf die ersten Entwürfe der Lex Ecclesiae Fundamentalis dürfte – nicht zuletzt wegen des schon jahrzehntelang bekannten ökumenisch-kirchenrechtlichen Engagements von Hans Dombois selbst – freilich auch die Anliegen vieler nichtkatholischer Christen und Ökumeniker mit einschließen. Ökumenisch engagierte und kirchenrechtlich interessierte Christen aus allen Konfessionen dürften ähnliche Anliegen haben, auch wenn sie den ganzen Entwurf nicht gleich als «ökumenisches Ärgernis» (W. Steinmüller) bezeichnen. Sie betreffen vor allem drei Bereiche:

Taufe und Kirchenzugehörigkeit

Scharfen Widerspruch fand im ökumenischen Raum die aus dem alten CIC (can. 6 LEF 1971) mit nur unwesentlichen Änderungen in die Lex Fundamentalis übernommene (can. 6) Rechtsfigur, nach der die Taufe, jede Taufe, auch die in einer nichtkatholischen Kirche vollzogene Taufe, zunächst einmal ein grundlegendes Rechtsverhältnis zur römisch-katholischen Kirche begründet. Daraus ergab sich, daß auch evangelische und orthodoxe und andere Christen aufgrund ihrer Taufe dem Grundsatz nach der rechtlichen Hoheitsgewalt der römisch-katholischen Kirche (vgl. can. 12 des alten CIC) unterstehen, auch wenn sie tatsächlich mit dieser Kirche noch keinerlei Kontakt hatten und von den Rechtsfolgen dieser grundsätzlichen Inkorporiertheit nicht betroffen sind. Nach der bekannten Obex-Theorie (*obex* = Hindernis, Riegel) wurde die Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche nur als «Hindernis» und «Riegel» angesehen, als Hinderungsgrund also, der die normalen Rechtsfolgen der Taufe nicht eintreten läßt, obgleich alle Nichtkatholiken wegen der gültigen Taufe grundsätzlich der höchsten Rechtsgewalt des Papstes unterstehen. Wilhelm Steinmüller hat deshalb darauf aufmerksam gemacht[3], daß der neue Gesetzentwurf nur vorkonziliare Quellenbelege anführt, «obwohl gerade diese Texte Gegenstand schärfster Kritik auf dem Konzil gewesen waren».

Gewiß dürfte es nicht leicht sein, für dieses Problem eine saubere, auch ökumenisch akzeptable Lösung zu finden. Denn im Vorgang der Taufe koinzidieren dogmatische und kirchenrechtliche Sachverhalte, und zwar sowohl aus dem Bereich des *ius divinum* wie des *ius mere ecclesiasticum*, die alle mit der anerkannten Legitimität der Taufe in anderen Kirchen und Gemeinschaften in Einklang zu bringen sind. Seit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils muß man sagen, daß die Legitimität der Taufe in anderen Kirchen nicht mehr – auch nicht stillschweigend – nach dem Modell der «Ketzertaufe» begründbar ist; sie hängt vielmehr damit zusammen, daß die «getrennten Kir-

chen und Gemeinschaften» selbst als «Mittel des Heiles» (UR 3) anzusehen sind. Damit war die Chance gegeben, die Legitimität der Taufe in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus katholischer Sicht anders zu begründen als bisher.

In neuerer Zeit (1978) wurde ein Formulierungsvorschlag für eine Neufassung des Can. 12 (Normae generales) bekannt, der aber wohl ebenfalls unbefriedigend bleibt. Danach werden nichtkatholische Christen vom katholischen Kirchenrecht als «nicht direkt verpflichtet angesehen» (*non directe obligati intelliguntur*). Eine solche Formulierung wirft natürlich sofort Fragen auf, wie: Sind sie dann «indirekt» doch verpflichtet? Unter welchen Umständen kann daraus eine direkte Verpflichtung werden? Und vor allem: Ist die Frage der Freistellung vom katholischen Kirchenrecht überhaupt nur eine Frage des «Ansehens», d. h. der Art und Weise, wie der katholische Gesetzgeber sie «betrachtet» (im Sinn einer Simulation vielleicht?), oder müßte er nicht eigentlich eine Formulierung gewinnen, die jegliche Subsumierung nichtkatholischer Christen unter katholisches Kirchenrecht vermeidet?

Ein Vorschlag der Heidelberger Kirchenrechtler[4] lautete: «*Legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui ... non sunt baptizati in Ecclesia catholica ...*» (als neuer Anfang von § 3 des can. 6)[5]. Das war zumindest eine positive Klarstellung, welche die frühere Rechtsfiktion ablösen und die obex-Theorie überflüssig machen könnte. Ob sie in jeder Hinsicht bereits ausreicht, um alle Zweifel – z. B. hinsichtlich des *ius divinum* – auszuräumen, bleibt freilich offen. Immerhin wäre die Übernahme eines solchen Textes, der von einem angesehenen interkonfessionellen Expertenkreis stammt, nicht nur ein Zeichen ökumenischer Kooperation, sondern auch ein Beitrag zur inneren und äußeren Glaubwürdigkeit des katholischen Kirchenrechts im Blick auf alle nichtkatholischen Christen.

Konfessionsverschiedene Ehen

Gerade in der Frage des Mitgliedschaftsrechts muß der Ökumene wegen ein Maximum an Klarheit angestrebt werden. Jede Unklarheit hier kann sehr praktische Konsequenzen haben, z. B. im Mischeherecht und bei den Gesprächen, die der Trauung einer konfessionsverschiedenen Ehe vorangehen. Viele ältere Pfarrer werden sich noch erinnern, welche Schwierigkeiten anstanden, wenn sie einem nichtkatholischen Ehepartner klarmachen sollten, daß die Kautelenleistung auch ihn und nicht nur den katholischen Eheteil berühre und daß dies rechtens sei, ja sogar vom *ius divinum* her gefordert werden müsse. Inzwischen hat die nichtkatholische Christenheit mit einiger Verwunderung zur Kenntnis nehmen können, «daß die für unverzichtbar erklärten Sätze göttlichen Rechts (etwa die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung) in der Auslegung auf das dem einzelnen Mögliche (‹*quantum posse*›) reduziert wurden, während in der Anwendung des kirchlichen, also veränderlichen Rechtes zwar die leidige Formpflicht aufrechterhalten, die praktischen Hauptschwierigkeiten aber durch Dispensregelungen usw. beseitigt wurden»[6].

Aber auch unabhängig von der Klärung des Moments der Konfessionszugehörigkeit im Zusammenhang mit der Taufe gibt es auch nach der Neuordnung von 1970 im Mischeherecht noch erhebliche Probleme, die der Codex-Gesetzgeber beachten müßte. Die Aufrechterhaltung des Mischeheverbots auch für konfessionell so gemischte Gebiete wie Mitteleuropa (und USA, aber auch anderswo) stellt in ökumenischer Hinsicht nach wie vor eine Diskriminierung der nichtkatholischen Christenheit dar. Oft wirkt es sich auch diskriminierend auf den katholischen Ehepartner aus, der in seiner Gemeinde als Katholik minderer Qualität angesehen wird.

Außerdem hat die komplizierte Handhabung der auch für Mischehen geltenden Formpflicht beim Eheabschluß zu der unerträglichen Situation geführt, daß in einem Gebiet wie der Bundesrepublik Deutschland in jedem Jahr etwa 70.000 Katholiken eine kirchenrechtlich «ungültige» Ehe eingehen. Hinzu kommen etwa 23.000 evangelisch getraute Mischehen, bei denen versäumt wurde, für den katholischen Partner die kirchliche Dispens einzuholen, so daß auch diese Ehen nach katholischem Kirchenrecht «ungültig» sind.

Da das Nichteinholen der Dispens in den meisten Fällen wohl nicht aus kirchlich-religiöser Gleichgültigkeit geschieht, sondern in der Kompliziertheit und Uneinsehbarkeit des Dispensrechtes selbst begründet ist, ergeben sich auch hier gesetzgeberische Aufgaben. Sollten sie bis zur endgültigen Fassung des revidierten Codex nicht gelöst sein, wäre eine große Chance zur Bereinigung ökumenisch-praktischer Probleme

verpaßt. Die von evangelischer Seite anläßlich des Papstbesuches in Deutschland erhobene Bitte um Aufhebung der Formpflicht (oder wenigstens Generaldispens) sollte ernsthaft erwogen werden.

Nachdem die Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland bei ihrem Gespräch mit dem Papst auf die vielen noch ungelösten Mischeheprobleme aufmerksam gemacht haben und dies auch in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde, wird die Diskussion darüber nicht so bald verstummen. Vielleicht werden kirchenrechtlich einwandfreie und pastoral sinnvolle Lösungen auf gesamtkirchlicher Ebene nicht erreichbar sein. Möglicherweise könnten dann die Probleme derjenigen Länder, die konfessionell so stark gemischt sind, ein gewichtiger Anlaß dazu sein, überhaupt stärker zwischen gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Gesetzgebung zu differenzieren.

Kirche und Kirchen

Mit großer Aufmerksamkeit ist auch beachtet worden, wie die katholische Kirche ihr Selbstverständnis im revidierten Codex artikulieren wollte. Ist hier das im Konzil so faszinierend ans Licht getretene Selbstverständnis als pilgerndes Gottesvolk, als nicht nur hierarchisch geordnete, sondern auch mit synodalen Gremien auf allen Ebenen ausgestattete *communio* gegenüber den Einseitigkeiten des *societas-(perfecta-)Prinzips* genügend zum Zuge gekommen? Wird die gleichwertige Anerkennung der nichtlateinischen Riten und Teilkirchen auch rechtlich durchgehalten? Wird die Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, zwischen Bischöfen und Priestern sowie Priestern und Laien konsequent fortgesetzt? Werden Grundrechte der Laien aufgrund des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen über das bisherige Maß, Wort Gottes und Sakramente empfangen zu dürfen, im Sinn einer lebendigen Beteiligung (*actuosa participatio*!) aller an dem, was alle angeht, erweitert? Und vor allem: wie definiert sich das Selbstverständnis der katholischen Kirche im Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die das Konzil als – wenn auch mit Mängeln behaftete – «*media salutis*» anerkannt hatte?

Nach allem, was bislang vom revidierten Codex bekannt geworden ist, fällt die Antwort auf alle diese Fragen, die im ökumenischer Hinsicht von großer Bedeutung sind, unbefriedigend bis enttäuschend aus. Zwar wird (in can. 2 § 4 LEF 1971) das lange Zeit nur von den reformatorischen Kirchen betonte, aber im Ökumenismusdekret wieder angeeignete Prinzip der «*perennis reformatio*» positiv aufgegriffen und die Verpflichtung, «daß alle eins seien», damit in Zusammenhang genannt. Daß diese Begriffe ihren hervorragenden Platz gerade im Ökumenismusdekret hatten und im ökumenischen Zusammenhang Geltung beanspruchen, scheinen die Verfasser des neuen Gesetzestextes aber völlig vergessen zu haben. Sie beziehen sie nämlich im gleichen Abschnitt nicht auf das Verhältnis zu den nicht-katholischen Kirchen, sondern auf die innerkatholischen Teilkirchen, wohl vor allem die alten Patriarchalkirchen, die bei aller legitimen Verschiedenheit in Riten und Gebräuchen ermahnt werden, die Einheit des Glaubens zu wahren und die Einheit der (römisch-katholischen) Gesamtkirche nicht zu beeinträchtigen. Der ursprünglich ökumenische, d. h. auf die Einigung mit den getrennten Kirchen abzielende Zusammenhang zwischen Kirchenreform und Wiedervereinigung, innerkatholischer Erneuerung und Fähigkeit der Einigung mit den Getrennten kommt nicht mehr zur Geltung.

Am enttäuschendsten ist die Tatsache, daß überall dort, wo der Blick über die kirchenrechtlichen Grenzen der katholischen Kirche nach draußen gerichtet wird, anscheinend, genau wie in der Zeit vor dem Konzil, nur *einzelne* Christen angetroffen werden können. Von den *einzelnen* wird gesagt, daß sie (can. 7 § 2 LEF 1971) Kirchen oder Gemeinschaften angehören, die von der katholischen Kirche getrennt sind, und dennoch aufgrund ihrer Taufe und ihres Glaubens in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen *communio* mit der katholischen Kirche stehen. Sie, die einzelnen nichtkatholischen Christen, trügen zu Recht den Namen Christen und würden deswegen als «Brüder im Herrn» anerkannt. Für alle Christen, Katholiken wie Nichtkatholiken, die seinerzeit im Ökumenismusdekret einen ökumenisch bedeutsamen Fortschritt erblickt haben, muß die faktische Eliminierung wesentlicher Inhalte dieses Dekrets eine herbe Enttäuschung sein. Wenn nämlich anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften vom Ökumenismusdekret (UR 3) bedeutende Kirche auferbauende Elemente zugesprochen werden und die Kirchen und Gemeinschaften darum als Mittel des Heiles, die der Geist Christi selbst

benutzt, um Heil zu vermitteln, anerkannt werden, dann darf der damit dogmatisch zuerkannte ekklesiologische Status eigentlich kirchenrechtlich nicht wieder revoziert werden. Einer Kirche, die Dogma und Recht auf allen Ebenen viel enger miteinander verbindet als alle anderen christlichen Kirchen, muß eine solche Reduktion von der nichtkatholischen Christenheit als anti ökumenischer Akt ausgelegt werden. Niemand fühlt sich von seinem konkreten Interaktionspartner – und zwischen den nichtkatholischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche gibt es inzwischen unbeschreiblich viele Interaktionen, Kooperationsverhältnisse und Dialoge – stärker desavouiert als derjenige, dem ein bereits zugesprochener Status wieder aberkannt bzw. dessen Existenz plötzlich gar nicht mehr wahrgenommen wird.

Es wäre sehr zu wünschen, daß zumindest an dieser Stelle eine neuerliche Revision des revidierten Codex erfolgt, damit nicht Dogmatik und Recht, ökumenische Praxis nach außen und ökumenische Einstellung im Inneren über längere Zeit auseinanderklaffen. Eine Möglichkeit, aus diesem Dilemma herauszukommen, wäre die Übernahme des *Heidelberger Vorschlags* für einen neuen Text (anstelle des bisherigen can. 2 § 4 LEF 1971), der das Selbstverständnis der Kirche in keiner Weise beeinträchtigt und doch eine positive Anerkennung der ökumenischen Beziehungen und Verpflichtungen zum Ausdruck bringt. Der Textvorschlag lautet: «Die katholische Kirche anerkennt eine, wenn auch noch nicht vollständige Gemeinschaft zwischen ihr und anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften», und sie anerkennt «ebenso, daß sie nach dem Auftrag Christi mit diesen zusammen gehalten ist, auf eine volle Gemeinschaft hinzuarbeiten»[7]. Ohne sich etwas zu vergeben, könnte so den Intentionen des Konzils, den Weisungen insbesondere des Ökumenismusdekrets und der Ökumenischen Direktorien wie auch der ökumenischen Realität, die sich bereits seit dem Konzil entwickelt hat, in einem auch für die nichtkatholische Christenheit klar erkennbaren Sinn entsprochen werden.

Eine abschließende Beurteilung aus ökumenischer Sicht ist derzeit noch nicht möglich, zumal viele Texte noch nicht in der Endfassung vorliegen. In den bisher bekannt gewordenen Texten sind zumindest drei neuralgische Punkte von ökumenischer Tragweite unbefriedigend, inkonsequent gegenüber dem Konzil und enttäuschend behandelt worden. Wilhelm Steinmüller hat 1971 den damals vorliegenden (vierten) Entwurf des Grundgesetzes «das massivste Hindernis» genannt, «das Menschen seit dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici dem Wunsch des Herrn ‹*ut omnes unum*› entgegengestellt haben»[8].

Ob sich das neue Kirchenrecht tatsächlich als ein derart massives Hindernis für das Vorankommen der ökumenischen Einigung erweist, wird die Zukunft zeigen. Die Hoffnung des eingangs zitierten orthodoxen Bischofs, das Kirchenrecht könnte ein «Instrument» werden, «die Ökumene zu verwirklichen», oder zumindest «dazu beitragen, die Einheit wieder herzustellen», scheint sich jedenfalls nicht erfüllt zu haben. Wird die nächste Codex-Reform der ökumenischen Situation besser Rechnung tragen und die Chancen des Konzils ausschöpfen?

[1] So berichtet W. M. Plöchl, Das Kirchenrecht im Dienste der Ökumene: Österr. Archiv f. Kirchenrecht 24 (1973) 18–29, 26.

[2] H. Dombois, Codex und Konkordie (Stuttgart/Frankfurt 1972) 63.

[3] W. Steinmüller, Die Lex Ecclesiae Fundamentalis – Ein ökumenisches Ärgernis: Stimmen d. Zeit 188 (1971) 386–400, 392.

[4] Vgl. P. Weber, H. Dombois, A. Hollerbach: Periodica de re morali, canonica, liturgica 62 (1973) 423–466, 447.

[5] Der letzte Entwurf des neuen CIC (1980) trägt diesem Wunsche in seinem C. 11 § 1 Rechnung, wenn es dort heißt: «Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti,...».

[6] H. Dombois, Codex und Konkordie, 61.

[7] Ebd. 36; und Periodica aaO., 447.

[8] W. Steinmüller, aaO., 400.

PETER LENGSFELD

1930 in Breslau geboren; phil. Lizentiat und theol. Doktorat an der Gregoriana in Rom; Seelsorgetätigkeit in Berlin 1958–1961; 1964 Habilitation für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Münster; seit 1967 Professor f. Ökumenische Theologie u. Direktor des Kath.-Ökumen. Instituts der Universität Münster. Veröffentlichungen: Überlieferung. Tradition u. Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1960; auch frz. und span.); Adam und Christus (Essen 1965; auch frz.); Das Problem Mischehe (Freiburg 1970); Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Hg., Stuttgart 1980). Mitherausgeber der Zeitschrift UNA SANCTA; Mitglied der europäischen «Societas Oecumenica». Anschrift: Am Roggenkamp 18, D–4400 Münster-Hiltrup.

Das II. Vatikanum und der revidierte Codex

Joseph Komonchak

Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht

Durch die Unvollständigkeit der vorliegenden Informationen wird die richtige Einschätzung der Stellung, die die Gläubigen im neuen *Codex Iuris Canonici* einnehmen werden, erschwert. Die päpstliche Kommission für die Revision des Codex verabschiedete 1977 das *Schema canonum libri II de populo Dei* (SDPD), in dem ein Kapitel mit vierundzwanzig Canones den Titel «Die Pflichten und Rechte aller Gläubigen» trug. Im Oktober 1979 wurden durch den *Coetus* (Subkommission) «*De populo Dei*» zwanzig dieser Kanones entweder ganz oder zum Teil mit der Begründung gestrichen, daß ihre Materie in einem entsprechenden Abschnitt der künftigen *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) behandelt werden sollte. Die letzte Version dieser LEF wurde aber bis heute nicht veröffentlicht, und man ist darauf angewiesen, den Inhalt aus den Tagesberichten des diesbezüglichen *Coetus* zu rekonstruieren, besonders aus dem Bericht über die Zusammenkunft vom September 1979. Das *Schema Codicis Iuris Canonici* (SCIC), das den Mitgliedern der päpstlichen Kommission 1980 zugeschickt wurde, hat überhaupt keinen Abschnitt über die grundätzlichen Pflichten und Rechte der Gläubigen mehr. Den Grund, den man dafür offensichtlich angeben will, ist, daß dieses Material in die LEF aufgenommen werden soll. Weil es ja überhaupt verschiedene Probleme mit der LEF zu geben scheint und konkret, weil der genaue Wortlaut der betreffenden Texte nicht bekannt ist – denn offensichtlich stimmen die Kanones der SDPD und der LEF nicht immer überein – ist man als Interpret darauf angewiesen, von dem vorliegenden Text der SDPD auszugehen und dann die Berichte der beiden *Coetus* zu vergleichen, um einen Eindruck über den möglichen Text der LEF zu gewinnen.

Der Vorschlag, in den neuen Codex einen Abschnitt über die grundsätzlichen Rechte und Pflichten der Gläubigen aufzunehmen, findet man schon in den «Prinzipien für die Revision des Kirchenrechts», die der Bischofssynode von 1967 vorgelegt und von dieser gebilligt wurden. Das sechste dieser Prinzipien bezog sich auf die Verteidigung der Rechte der Person. Das Dokument unterstrich die Autorität von Papst und Bischöfen, fügte aber hinzu, daß das göttliche und kirchliche Recht den Mißbrauch solcher Autorität verbieten: «Die Rechte eines jeden Christen müssen anerkannt und verteidigt werden, sowohl die, welche auf das Naturrecht oder auf eine positive göttliche Gesetzgebung zurückgehen, als auch die, die auf passende Weise entsprechend der sozialen Position, welche die Gläubigen in der Kirche erwerben und besitzen, daraus abgeleitet sind. Da nicht alle dieselbe Aufgabe in der Kirche haben und nicht alle dieselbe Position bekleiden, da aber auch zwischen allen Gläubigen aufgrund ihrer Würde als Mensch und der Taufe, die sie empfangen haben, eine radikale Gleichheit besteht, war es richtig vorzuschlagen, daß, bevor im Codex die Rechte und Pflichten, die mit den *unterschiedlichen* kirchlichen Aufgaben verbunden sind, behandelt werden, dort ein allen *gemeinsames* juridisches Statut gebracht werden sollte.»[1]

Der *Coetus*, welcher sich mit den Laien und den Zusammenschlüssen der Gläubigen beschäftigte, hatte sich schon 1966 auf seiner ersten Zusammenkunft für ein solches Prinzip ausgesprochen. Zwar bestand eine gewisse Uneinigkeit bezüglich der Bedeutung und der Reichweite sogenannter «subjektiver Rechte» in der Kirche, aber dies tat dem allgemeinen Grundsatz, daß man die Rechte der Gläubigen feststellen und sie verteidigen sollte, keinen Abbruch: »Der *Coetus* ging in seinen Überlegungen darauf ein, daß kraft göttlichen Gesetzes, sei es im Naturgesetz, sei es durch positive göttliche Gesetzgebung, ohne Zweifel jedem Getauften aufgrund seiner Taufe bestimmte Rechte, eine bestimmte Vollmacht und bestimmte Pflichten zukommen. Dieser Komplex von Rechten und Pflichten geht jeder positiven Gesetzgebung voran und besitzt unabhängig von jeder solchen Gesetzgebung eine eigene Gültigkeit, weil er ja auf göttliches Gesetz zurückgeht und weil er als radikale Forderung in der ontologischen Verfassung des gläubigen Christen verankert ist. Dennoch ist es angebracht und sogar notwendig, daß auch menschliches Gesetz sich auf solche Rechte und Pflichten bezieht, sie klar zum Ausdruck bringt und Mittel vorsieht, um sie auf passende Weise zu verteidi-

gen. Gegenüber dem allen gemeinsamen Ruf zur Heiligkeit und zur Mitarbeit in der Verbreitung des Reiches Gottes ist die Würde des Christen sowie die Würde des Menschen die Quelle und Wurzel grundsätzlicher Rechte und Pflichten. Es handelt sich hier um die Rechte und Pflichten der Christen und so um eine juridische Situation, die allen Gläubigen, welches auch ihre konkrete Aufgabe in der Kirche sei, gemeinsam ist.»[2]

Von diesem Grundsatz ausgehend formuliert der *Coetus* einen Entwurf, der auch eine grundsätzliche Definition des *cristifedelis*, des Christgläubigen, eine Beschreibung seiner Grundrechte und -pflichten und juridische und administrative Verfahren und Bestimmungen zum Schutz solcher Rechte und Pflichten vorsah[3]. Diese drei Punkte können auch uns bei der Darstellung der Stellung des Gläubigen im neuen Kirchenrecht ein nützlicher Leitfaden sein.

Die Definition des Christifidelis

Buch II des SCIC trägt den Titel *De populo Dei*. Der erste Abschnitt heißt: »Über die christlichen Gläubigen». Zwei grundsätzliche Kanones dieses Abschnittes beschäftigen sich mit dem allgemeinen Status aller Gläubigen und mit den Unterschieden zwischen ihnen. Im Kanon 201 heißt es: «Die Christgläubigen sind diejenigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, entsprechend der eigenen juridischen Stellung eines jeden berufen sind, die Sendung, die Gott der Kirche in dieser Welt anvertraute, auszuüben.»

In diesem Kanon wird auf die typologische Definition des Laien in Lumen Gentium 31 zurückgegriffen. Der einzige wesentliche Unterschied gegenüber dem Text des Konzils ist der Ausdruck «entsprechend der eigenen juridischen Stellung eines jeden», der auf nicht ganz geschickte, ja fast nervöse Weise die Unterscheidungen des Kanons 202 vorbereitet, in dem es heißt: «Kraft göttlicher Einrichtung gibt es in der Kirche geweihte Amtsträger, die in diesem Gesetz Kleriker, und andere Gläubige, die Laien genannt werden.» Der zweite Paragraph des Kanons erwähnt den Ordensstand in der Kirche, dessen Angehörige entweder Kleriker oder Laien sein können. Dann folgen im Buch II sechsundsechzig Kanones über die Kleriker, von denen sich einundzwanzig auf ihre Rechte und Pflichten beziehen, und acht Kanones handeln über die Rechte und Pflichten der Laien. Der Abschnitt über die allen gemeinsamen Rechte und Pflichten wurde offensichtlich für die LEF aufbewahrt. Um zu wissen, wie dieser Sachverhalt zu interpretieren ist, muß man von den letzten Sitzungsberichten des diesbezüglichen *Coetus* ausgehen.

Der *Coetus* «*De populo Dei*» formuliert zwei andere Grundsatzkanones, für die in den Texten des *Coetus* für die LEF ein Äquivalent besteht. Dieser Kanon, der im SDPD Kanon 17 war, lautet in der jetzt vorliegenden Version: «Die Pflichten und Rechte, die in den folgenden Kanones angegeben werden, gelten für alle Gläubigen, insoweit sie in Gemeinschaft mit der Kirche stehen, ob sie jetzt Kleriker oder Laien sind und ohne Unterschied des Geschlechts, der Rasse, der Nation oder der Stellung in der Gesellschaft.»[4]

In dem Vorschlag lautet der unmittelbar darauf folgende Kanon: «Obwohl es in der Kirche Christi unterschiedliche Ämter und Aufgaben gibt, müssen alle die wahre Gleichheit, die aufgrund der gemeinsamen Taufe zwischen allen besteht, anerkennen und auf die darin gegebene Brüderlichkeit achten, die sie alle miteinander verbindet.»[5] In dem entsprechenden Text der LEF heißt es: «Durch ihre Wiedergeburt in Christus besteht zwischen allen gläubigen Christen eine wahre Gleichheit bezüglich der Würde und der Tätigkeit, durch die jeder entsprechend seiner Stellung und Aufgabe zum Aufbau des Leibes Christi mitarbeitet.»[6]

Diese Kanones sollten den Inhalt von Lumen Gentium 32 wiedergeben. Natürlich ist es zu begrüßen, wenn im neuen Gesetzbuch der Kirche der Nachdruck, den das Konzil auf die wesentliche Gleichheit der Gläubigen legte, und seine Zurückweisung der Diskriminierung unter ihnen wiederzufinden sind. Wo solche Inhalte und Sätze auch immer erscheinen, sie werden eine Norm sein, mit der der neue Codex selbst und dann auch jede allgemeine und partikulare Gesetzgebung beurteilt werden muß. Darum muß man einige Veränderungen gegenüber dem Text des Konzils bedauern.

Die schwerwiegendste dieser Veränderungen bezieht sich auf die Gleichheit in der gemeinsamen Tätigkeit. Das Konzil sprach von einer wahren Gleichheit «in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi» (Lumen Gentium 32). Aus dem Text des SDPD verschwand jeder Hinweis

auf eine gemeinsame Tätigkeit, und in der LEF wurde aus dieser gemeinsamen Tätigkeit eine «Tätigkeit, durch die jeder entsprechend seiner Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitarbeitet». Diese Tätigkeit wird also nicht mehr eine *gemeinsame* Tätigkeit genannt, und zudem erscheint inmitten einer Aussage, die die wesentliche Gleichheit aller betonen soll, ein Zusatz über unterschiedliche Stellung und Aufgabe. Man würde diesen Veränderungen kein besonderes Gewicht beimessen, wenn man nicht wüßte, daß sie entstanden sind, weil bestimmte Mitglieder der Meinung waren, die Texte des Konzils seien «mit sehr gefährlichen Folgen für das Leben der Kirche, in der es in Wirklichkeit keine Gleichheit der Tätigkeit gibt»[7], mißverstanden worden. Die Veränderungen sind daher nicht so unbedeutend und unschuldig, wie es aus erster Sicht aussehen könnte.

Offensichtlich werden zudem alle Texte des neuen Codex von «Pflichten und Rechten» statt von «Rechten und Pflichten» sprechen. Weshalb diese Wortfolge vorgezogen wurde, kann man an einem Bericht des *Coetus «De populo Dei»* ablesen, in dem der Berichterstatter seine Meinung und die verschiedener Angehöriger der Kommission mit den Worten wiedergibt: «Rechte folgen aus Pflichten»[8]. In dieser Äußerung verrät sich eine klare Entscheidung zwischen verschiedenen miteinander konkurrierenden Rechtstheorien in der Kirche. Man versteht dann, weshalb in diesem und anderen Kanones so oft Zusätze erscheinen, die von einem unterschiedlichen juridischen Status in der Kirche ausgehen. In einer Äußerung über grundsätzliche Rechte in der Kirche müssen solche Zusätze als eine Einschränkung der Behauptung einer wahren und allen gemeinsamen Gleichheit erscheinen. Es ist schwer, die dahinter liegende Rechtstheorie mit vielen Erklärungen der letzten Päpste, des Konzils und sogar mit verschiedenen Kanones des neuen Codex zu versöhnen, in denen, ohne daß irgendein Unterschied gemacht wird, gemeinsame Rechte und Pflichten der Gläubigen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden, wobei allerdings unterschiedliche Quellen angegeben werden: Gott, Christus, der Heilige Geist, die Taufe, die Firmung, die Würde des Geschöpfes usw.

Dieser Widerspruch wird besonders deutlich, wenn es sich um die Stellung der Frau in der Kirche handelt. Während man in den Grundsatzkanones «De personis» jede Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes getilgt hat, erscheint solche Diskriminierung ohne einsichtige Gründe wieder, wenn die offiziellen Ämter des Lektors und des Akolythen Männern vorbehalten werden (SCIC 275,1) und wenn nur von männlichen Laien gesagt wird, daß auch sie kirchliche Richter sein können (SCIC 1373,2)[10].

Die allen Gläubigen gemeinsamen Grundrechte

Soweit wir das jetzt beurteilen können, wird es in der LEF den grundsätzlichen Abschnitt über die Pflichten und Rechte aller Gläubigen geben, in dem der *Coetus* für die Laien ein Mittel gesehen hatte, um die «nach Schichten strukturierte Ekklesiologie» des alten Codex zu überwinden[11]. Der neue Codex wird die folgenden gemeinsamen Pflichten aufzählen: die Bewahrung und das Bekenntnis des Glaubens, die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft in der Kirche, die Vertiefung der Erkenntnis der christlichen Lehre, die Verbreitung des Evangeliums, das Streben nach einem heiligen Leben, den Beitrag zum allgemeinen Wachstum der Kirche, die Verpflichtung, die Hirten der Kirche über die eigene Meinung zu informieren, das Eingehen auf die Nöte der Kirche, die Suche des Gemeinwohls und der Respekt vor den Rechten der anderen, die Förderung der Ökumene, die Arbeit für soziale Gerechtigkeit und schließlich, in Bezug auf die Eltern, die Sorge für die christliche Erziehung der Kinder.

Die allen Gläubigen gemeinsamen Rechte sind das Recht auf die spirituellen Güter der Kirche, die Teilnahme an der Liturgie, das Recht auf den Gottesdienst nach dem eigenen Ritus und auf die eigene Tradition der Spiritualität, das Recht, eigene Vereine zu gründen und zu leiten, das Recht, die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Meinungen zu äußern, das Recht auf die eigene Initiative des christlichen Apostolats und auf die eigene weitere Verantwortung bei solcher Arbeit, das Recht, christlich erzogen zu werden und für die christliche Erziehung der eigenen Kinder zu sorgen, die Freiheit zu fragen und zu suchen, das Recht auf die Wahl des eigenen Lebensstandes, das Recht auf den eigenen guten Ruf, das Recht darauf, mit keiner anderen kirchlichen Strafe belegt zu werden als denen, die ausdrücklich im kirchlichen Recht vorgesehen sind, das Recht, die eigenen Rechte vor einem kompetenten kirchlichen Forum einzuklagen und zu verteidigen, das Recht, vor dem kirchli-

chen Gericht gerecht und dem Gesetz entsprechend gerichtet zu werden.

Das ist eine wesentliche Liste von Rechten, in der – so glaube ich – alle Rechte, die auch das Konzil betonte, mit einer Ausnahme aufgeführt sind. Wenn man auch wie unten in diesem Text Vorbehalte gegenüber einzelnen Kanones und gegenüber der zwiespältigen Nervosität, mit der manche Rechte formuliert werden, machen muß, würde es falsch sein, nicht sehen zu wollen, wie sehr dies alles einen großen Fortschritt gegenüber dem alten Codex bedeutet. Dies gilt vor allem für die Laien, die ja selbstverständlich all die aufgeführten Rechte genießen und von all den genannten Pflichten in die Verantwortung genommen sind. Sie haben also ein Recht der Teilnahme am kirchlichen Auftrag der Evangelisierung und des Apostolats (LEF 11; 16). Sie haben ihren eigenen Anteil an der die Menschen erlösenden Sendung der Kirche (LEF 28). Sie haben teil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi (LEF 56,2). In verschiedenen Kanones werden diese Rechte mit der Taufe und der Firmung in Zusammenhang gebracht, oder es wird von einem Ruf oder Auftrag Gottes gesprochen. Entsprechend wird den Klerikern nahegelegt, die Verantwortung der Laien in der Kirche und in der Welt anzuerkennen und zu fördern (LEF 26; SCIC 248,2; 361)[12].

Die Texte dieser Vorschläge gehen also über den alten Codex hinaus, indem sie davon ausgehen, daß die Laien auf eine mehr «offizielle» Weise an der Arbeit der Kirche teilnehmen können. Während der alte Codex sagte: «Nur die Kleriker können die Weihegewalt und die kirchliche Jurisdiktionsgewalt empfangen» (CIC 118), wird im neuen Codex stehen: «Nur den Klerikern können Aufgaben anvertraut werden, für deren Ausübung die Weihegewalt oder eine Jurisdiktionsgewalt, die auf der Weihegewalt beruht, notwendig sind» (SCIC 244). Von den Laien wird gesagt, daß sie dazu befähigt sind, mit kirchlichen Ämtern und Aufgaben beauftragt zu werden und Experten und Ratgeber zu sein (SCIC 273). Sie haben ein Recht, in den kirchlichen Universitäten und sonstwo dem Studium der Theologie nachzugehen, und sie können mit der *missio docendi* beauftragt werden (274, 2–3). Wenn geweihte Amtsträger, Lektoren und Akolythen fehlen, können die Laien einige Aufgaben wie den Dienst des Wortes, den Vorsitz des liturgischen Gebetes, die Spendung der Taufe und die Verteilung der Kommunion übernehmen (SCIC 275,3). Wenn es wenige Priester gibt, kann man ihnen einen Teil der pastoralen Verantwortung übertragen (SCIC 455,2).

Solche Kanones geben die Aussagen des Konzils über die Beziehung zwischen den Laien und der Hierarchie wieder und halten sich auch an sie (vgl. *Lumen Gentium* 33; 35; *Apostolicam Actuositatem* 17, 24). Zwar geben die Texte nicht die bemerkenswerte Entwicklung der verschiedenen Aufgaben wieder, mit denen man seit dem Konzil die Laien beauftragte, sie gefährden aber diese Entwicklung nicht ernsthaft – oder wenigstens jetzt nicht ernsthaft, auch dann nicht, wenn die neuen Aufgaben der Laien eher als eine Notlösung dort betrachtet werden, wo offizielle oder geweihte Amtsträger fehlen. Dennoch hat der *Coetus* für die LEF der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre zwei Fragen gestellt, wobei die Entscheidung über diese Fragen für die Zukunft bestimmend sein wird: 1. Ob Laien gesetzgebende oder richterliche Autorität anvertraut werden darf oder nicht und 2. welche die «kirchlichen Ämter» seien, «die geistlichen Zielen dienen», zu denen nach *Lumen Gentium* 33 (wiederaufgenommen in LEF 56,3) Laien herangezogen werden können[13].

Auf eine besondere Weise fällt in den Vorschlagstexten das Fehlen irgendeines Hinweises auf eine der wichtigsten Erwähnungen von Rechten und Pflichten seitens des Zweiten Vatikanums auf. Ich beziehe mich hier auf *Apostolicam Actuositatem 3*: «Aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen. Das soll gewiß mit der Freiheit des Heiligen Geistes geschehen, der ‹weht, wo er will› (Joh 3,8), aber auch in Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren Hirten. Ihnen steht es zu, über Echtheit und geordneten Gebrauch der Charismen zu urteilen, natürlich nicht, um den Geist auszulöschen, sondern um alles zu prüfen und, was gut ist, zu behalten (vgl. 1 Thess 5, 12.19.21).» Nirgendwo wird in den vorliegenden Kanones auf diesen Text Bezug genommen, nur ein einziges Mal werden die Charismen am Rande erwähnt[14].

Es ist nicht der Aufmerksamkeit entgangen, daß eine solche Erwähnung der Rechte und Pflichten im Zusammenhang mit den Charismen fehlte, denn in einer Sitzung des *Coetus* für die LEF wurde die Frage diskutiert, ob man auf den

Vorschlag eingehen sollte, einen neuen Kanon hinzuzufügen, «der auf allgemeine und programmatische Weise das Recht der Gläubigen anerkennen sollte, ihre persönlichen Charismen frei und angemessen auszuüben, und der zur gleichen Zeit ihre Verpflichtungen betonen sollte, diese Ausübung ihrer Charismen den Anforderungen der Liebe unterzuordnen». Als der Berichterstatter der Kommission diesen Vorschlag unterbreitete, kommentierte er, daß dies zwar ein guter Text sei, er aber nicht «juridischer» Natur sei. In der anschließenden Diskussion ging es darum, ob das, was der neue Kanon sagen sollte, nicht schon in anderen Kanones miterfaßt sei. Schließlich entschloß man sich dafür, die Charismen nicht eigens in einem gesonderten Kanon zu behandeln, sondern sie in der theologischen Einführung zur LEF zu erwähnen[15].

Wenn man sich auch darüber freuen kann, daß die Charismen doch noch irgendwo erwähnt werden, könnte man dennoch bedauern, daß sie nicht eigens in einem gesonderten Kanon erscheinen. Sie sind bestimmt so wichtig wie viele andere Komplexe von Rechten und Pflichten, die wohl in einem eigenen Kanon behandelt wurden, vielleicht sogar wichtiger, weil es sich bei den Charismen um Aufgaben und Dienste handelt, die nirgendwo in diesen Texten dadurch eine Bestätigung finden, daß man zu ihnen ermutigt oder sie ausdrücklich gutheißt. Andere Texte beziehen sich auf Dienste und Aufgaben, die auf Christus zurückgeführt werden und zu den Sakramenten in Bezug stehen, aber die Perspektiven von *Apostolicam Actuositatem* 3 und *Lumen Gentium* 12[16] fehlen. So wird in den neuen Texten die Chance verpaßt, daß die Tätigkeit des Heiligen Geistes als bleibende Quelle der Dienste und Ämter in der Kirche in die Ekklesiologie, die aus diesen Texten spricht, integriert wird[17].

Es gibt noch einen anderen Grund, das fehlende Eingehen auf *Apostolicam Actuositatem* 3 zu bedauern. Dieser Text des Konzils spricht davon, daß die Charismen sowohl in der Freiheit des Geistes als in Gemeinschaft mit den anderen, besonders mit den Hirten gebraucht werden. Während diesen die Aufgabe zufällt, über die Authentizität der Charismen zu urteilen, wird ihnen auch die Mahnung des Paulus eingeschärft, den Geist nicht auszulöschen. Dagegen wirkt ein Text wie LEF 24 sehr blaß: «§ 1. Sowohl die einzelnen Personen als diejenigen, die sich in Vereinen zusammengeschlossen haben, müssen bei der Wahrnehmung ihrer Rechte sowohl auf das Allgemeinwohl der Kirche, als auch auf die Rechte der anderen und auf die eigenen Pflichten ihnen gegenüber achten. § 2. Es ist die Aufgabe der kirchlichen Autorität in Hinsicht auf das Allgemeinwohl, die Wahrnehmung der den Christen eigenen Rechte zu lenken und sie gegebenenfalls durch Gesetze einzuschränken oder aufzuheben.»[18]

Das Vertrauen auf den Geist, das aus dem Text des Konzils sprach, ist in diesem Text verlorengegangen, denn hier wird eher eine Ekklesiologie der hierarchischen Über- und Unterordnung als eine Ekklesiologie der Freiheit und der Gemeinschaft vertreten. Statt Positives von den Gaben des Geistes zu erwarten, hat man Angst davor, daß das Gemeinwohl der Kirche Schaden nimmt, und man rechnet mit der Notwendigkeit, die Wahrnehmung der Rechte der Christen, und so auch den Gebrauch dieser Gaben, durch Gesetze einschränken oder verbieten zu müssen. In diesem Kontext erinnert man nirgendwo an die Mahnung des Apostels, den Geist nicht auszulöschen[19].

Es würde diesen Aufsatz sprengen, auf alle Kanones einzugehen, in denen über die Rechte der Gläubigen gesprochen wird, und dabei zu fragen, inwieweit tatsächlich hier das bewahrt wird, was das Zweite Vatikanum als die Rechte des Christen angab, und inwieweit die konkreten Bestimmungen des SCIC geeignet sind, diese Rechte wirksam zu schützen. Das Urteil darüber scheint wohl gemischt auszufallen: Einige Kanones geben den Geist des Zweiten Vatikanums getreu wieder, andere Kanones schränken das, was das Zweite Vatikanum zugestanden hatte, unnötig ein. Viele Rechte in der Kirche werden klug und effizient geschützt, auf andere aber geht man kaum ein. In der Zukunft wird es wichtig sein, das hermeneutische Prinzip zu verteidigen, daß der neue Kodex ausgehend vom Konzil zu interpretieren ist und nicht umgekehrt, daß also die Interpretation der Kanones und ihre konkrete Beachtung sich an den Äußerungen über die Grundsatzrechte orientieren müssen und nicht die Grundsatzrechte nach dem Buchstaben der Kanones zurechtgestutzt werden sollen.

Schließlich müssen wir auch darauf hinweisen, daß die neuen Texte die Pflicht der Kirche betonen, die grundsätzlichen Rechte eines jeden Menschen, ob er jetzt der Kirche angehört oder nicht, anzuerkennen und zu verteidigen. Obwohl entsprechende Kanones aus dem SDPD gestrichen sind, wird dieser Grundsatz in LEF 3

klar bejaht[20]. LEF 51,1 spricht von den unveräußerlichen Rechten, die auf profaner Ebene geschützt werden müssen, und LEF 57,2 fordert für die Kirche das Recht, insoweit über bestimmte Gesellschaften ein Urteil auszusprechen, als «grundsätzliche Rechte und das Heil der Seelen es fordern»[21]. Unglücklicherweise blieb nach der letzten Revision des Textes von LEF 51,2 nicht viel von der prophetischen Aufgabe der Kirche in der (profanen) Gesellschaft übrig[22].

Die konkreten Verfahrensweisen zur Verteidigung von Rechten

Unter den Prinzipien, die die Revision des Kirchenrechtes orientieren sollten, hatte man auch die Ausarbeitung einer Verfahrensweise vorgesehen, die sowohl für Vorgesetzte als für Untergebene gelten sollte, so daß «jeder Verdacht der Willkür in der Verwaltung der Kirche verschwindet»[23]. Der *Coetus* für die Laien bestätigte dieses Prinzip und erklärte, daß bestimmte Rechte mit ihm zusammenhängen, «nämlich, daß in jeder Sache die Parteien gehört und für sie Verteidiger bestellt werden, daß der Gläubige, gegen den aufgrund einer Anklage ein Verfahren anhängig gemacht wird, das Recht hat, den Namen seines Anklägers zu wissen und die Gründe zu erfahren, auf denen eine Entscheidung oder ein Urteil gegen ihn beruht»[24].

Unter den vorgeschlagenen Texten sieht LEF 22 vor, daß die Gläubigen das Recht haben, ihre Rechte vor einer dazu kompetenten kirchlichen Instanz einzuklagen und zu verteidigen, daß sie vor diese Instanz geladen werden sollten und daß ihre Sache entsprechend dem Gesetz und in Billigkeit beurteilt werde[25]. Wenn der *Coetus* «De populo Dei» sich durchsetzen kann, wird diesem Kanon eine Bestimmung zugefügt werden, durch die derjenige, der sich durch eine Entscheidung der kichlichen Verwaltung benachteiligt fühlt, das Recht haben wird, gegen diese Entscheidung Berufung einzulegen[26]. SDPD hatte fünf Rechte der Gläubigen in Verfahren gegen sie angegeben, diese wurden aber mit der Begründung, daß in den Kanones *De processibus*[27] genügend für den Schutz dieser Rechte vorgesehen sei, gestrichen oder einer späteren Diskussion vorbehalten. Dort fehlt aber zumindest die Erwähnung des Rechtes, den Namen seines Anklägers zu erfahren.

Die klare Bestimmung des SDPD 34, daß die Gläubigen das Recht haben, gegen eine kirchliche Autorität, die die Grenzen ihrer Kompetenz überschreitet oder ihre Autorität für Ziele gebraucht, die nicht vom Gesetz vorgesehen sind, Berufung einzulegen, ist in dem letzten Vorschlag des Kodex nicht gut bewahrt geblieben. SCIC 1352,2 bestimmte: «Eine Meinungsverschiedenheit, die auf eine Verfügung einer kirchlichen Autorität zurückgeht, darf nur einem übergeordneten Vorgesetzten oder einem Verwaltungsgericht vorgetragen werden.» Aber die neueste Revision der Kanones *De procedura administativa* bestimmt, daß die Einrichtung solcher Verwaltungsgerichte in den Diözesen oder bei den Bischofskonferenzen fakultativ ist[28]. Das Recht, Berufung einzulegen, das in SCIC 1702 und 1704 erwähnt wird, könnte in Wirklichkeit zu einem nicht existenten Recht werden, wenn solche Gerichte nicht auch tatsächlich eingerichtet werden. Eine erste Analyse scheint also nahezulegen, daß der neue Codex nicht genügend für die Verteidigung der Rechte tut, die er zu bejahen vorgibt.

Schlußfolgerungen

Wenn man die für den neuen Codex vorgeschlagenen Texte mit dem alten Codex vergleicht, dann stellt man besonders in bezug auf die Stellung der Laien in der Kirche, die nicht mehr als die passiven Rezipienten einer klerikalen Betreuung erscheinen, einen wichtigen ekklesiologischen Fortschritt fest. Die Texte geben im allgemeinen die vom Zweiten Vatikanum betonten Rechte der Gläubigen getreu wieder, aber besonders in der Unterordnung der Rechte gegenüber den Pflichten und in den vielen Zusätzen und Einschränkungen wird auch ein Unbehagen und Mißtrauen deutlich. Was allen gemeinsam ist, wird nur in einem ersten Schritt erwähnt, als Vorspann, bevor man auf die Unterschiede eingeht, als ob Gleichheit identische Gleichförmigkeit bedeutete und keine Vielfalt und Verschiedenheit zuließe. Zudem führt eine eher negative Einschätzung der Entwicklungen nach dem Konzil dazu, daß die Texte des Konzils, auf die man sich bezieht, in abgeänderter Form erscheinen. Hier ist es daher wichtig, das traditionelle Kriterium zu betonen, daß Gesetze ihrem Wortlaut nach interpretiert werden müssen und nicht nur nach den Motiven, die man dem Gesetzgeber

zuschreibt. Schließlich sollte man, wie ich schon sagte, nicht meinen, der neue Codex habe unabhängig vom Zweiten Vatikanum eine eigene Lehrautorität oder sei diesem sogar überlegen. Was das Zweite Vatikanum selbst lehrte, bleibt der maßgebendste und angemessenste Ausdruck des Selbstverständnisses der Kirche.

[1] Communicationes 1 (1969) 82–83.
[2] Comm. 2 (1970) 91, s. auch 93.
[3] AaO. 92–93.
[4] Comm. 12 (1980) 78. LEF 7 hat den Wortlaut: «Durch die Taufe wird ein Mensch in die Kirche Christi einverleibt und dort als Person konstituiert, die die Rechte und Pflichten hat, welche den Christen, insoweit sie in Gemeinschaft mit der Kirche stehen und keine berechtigte kirchliche Strafe im Wege steht, entsprechend ihrem Stand zukommen.»
[5] Comm. 12 (1980) 79.
[6] AaO. 36.
[7] AaO. 35–36, s. auch 79. Diese Sitzungsberichte bestätigen die Bemerkungen von G. Thils, La révision du droit canonique et les problèmes ecclésiologiques qu'elle rencontre: Revue théologique de Louvain 9 (1978) 333–338.
[8] Comm. 12 (1980) 78.
[9] AaO. 65–77.
[10] Vgl. auch SCIC 1692, wo bestimmt wird, daß nur «geeignete Priester» einem Verwaltungsgericht angehören können; SCIC 977, wo, wie nicht anders zu erwarten war, bestimmt wird, daß nur Männer das Sakrament der Priesterweihe gültig empfangen können.
[11] Comm. 2 (1970) 94–96.
[12] SCIC 270,2 erwähnt die besondere Verantwortung der Laien für die profane Welt; SCIC 272 garantiert ihre Freiheit in weltlichen Dingen.
[13] Comm. 9 (1977) 288. 293; vgl. H. Socha, Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht: Archiv für katholisches Kirchenrecht 147 (1978) 377–405. Die Laien haben inzwischen in den Diözesansynoden, in den Pastoralkonzilen und kirchlichen Regionalzusammenkünften nur noch beratende Funktion. Ein tiefes Mißtrauen gegenüber einer Beteiligung von Laien an der kirchlichen Gesetzgebung zeigt Comm. 9 (1977) 285–288.
[14] LEF 26; s. Comm. 12 (1980) 46 und vergleiche diesen Text mit LG 30.
[15] Comm. 12 (1980) 43–44. Bisher besteht sehr wenig Information über die Natur und den Inhalt einer solchen theologischen Einführung.
[16] LG 12 redet von besonderen Gnadengaben, durch die der Heilige Geist die Gläubigen geeignet macht und bereit, «für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen».
[17] Vgl. P. Lombardia, Relevancia de los carismos personales en el ordenamiento canónico: Ius Canonicum 9 (1969) 101–119; G. Thils, La révision (s. Anm. 7) 338–341.
[18] Comm. 12 (1980) 43.
[19] LEF 55,2 legt fest, daß die Aufgabe, die Kirche zu leiten, die Ausübung der beiden anderen wichtigen Aufgaben der Kirche (die Aufgabe zu lehren, die Aufgabe zu heiligen) orientieren soll. Man kann dem eine richtige Interpretation geben, sollte ihm aber auch entgegenhalten, daß die Verkündigung der Kirche und ihre sakramentale Aufgabe objektive Anforderungen stellen, die nicht verletzt werden dürfen und denen unbedingt Rechnung zu tragen ist.
[20] Comm. 12 (1980) 32.90–91.
[21] AaO. 98–100; 106–107.
[22] AaO. 100.
[23] Comm. 1 (1969) 89.
[24] Comm. 2 (1970) 93.
[25] Comm. 12 (1980) 42.
[26] AaO. 88.
[27] AaO. 89–90.
[28] Vgl. Schema Codicis Iuris Canonici can. 1689, § 1.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack (New York) geboren. Studium der Philosophie im St. Joseph's Seminary, Yonkers (New York). Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat der Theologie. 1963 Priesterweihe. Nach drei Jahren Seelsorgsdienst in einer Pfarrei lehrte er zehn Jahre lang systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Doktor der Philosophie am Union Theological Seminary, New York, mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor an der Abteilung für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Veröffentlichungen u. a.: The Problem of a Religious *a priori*: Dunwoodie Review 7 (1967) 199–214; Ordinary Papal Magisterium and Religious Assent. In: Contraception (Hg. C. E. Curran) (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. In: The Social Mission of the Church (Hg. E. J. Ryle) (Washington 1973) 5–28; Theological Questions of Women. In: Women and Catholic Priesthood. An Expanded Vision (Hg. A. M. Gardiner) (New York 1976) 241–259; Theologische Überlegungen über die Lehrautorität in der Kirche: CONCILIUM 12 (1976/8–9) 446–451; The Permanent Diaconal and the Variety of Ministries in the Church: Diaconal Quarterly 3 (1977/3) 15–23,3 (1977/4) 29–40, 4 (1978/1) 13–25; *Humanae Vitae* and its Reception. Ecclesiological Reflections: Theological Studies 39 (1978) 221–257; «Ordinierte» und «nichtordinierte» Dienstträger in der Ortskirche: CONCILIUM 16 (1980/3) 178–182; Die universale Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen: CONCILIUM 17 (1981/6–7). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. for Religion and Religious Education, Washington, D. C., 20064, USA.

Thomas Green

Die Verwendung der Texte des Zweiten Vatikanums im Schema «De populo Dei»

Einleitung: Die Struktur des Schemas

Ein besonders bedeutsames Projekt der Codexkommission ist das Schema «De populo Dei«, das im Frühjahr 1978 dem Weltepiskopat und weiteren Beratungsgremien zur Begutachtung übersandt wurde. Zusammen mit der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» ist dieses Schema von größter theoretisch-praktischer Bedeutung, da es den Status der Gläubigen bestimmt und angibt, wie die Kirche auf den verschiedenen Ebenen strukturiert ist. Eine kurze Übersicht über seinen Aufbau kann erhellen, wie umfassend seine Zweckbestimmung und wie groß seine Bedeutung für die Rechtsordnung und das pastorale Leben der Kirche ist[1].

Der erste Teil des Schemas (1–80) befaßt sich mit dem Status der «Personen im allgemeinen». Auf eine einleitende Definition der Kirchenmitgliedschaft folgen Bestimmungen über den kanonischen Status der natürlichen Personen (2–15) und über die Grundpflichten und -rechte der Gläubigen (16–38); sodann ein eingehender Abschnitt über die Vereinigungen der Gläubigen (39–69) und darauf eine kurze Darlegung über juristische Personen (früher moralische Personen genannt) (70–80).

Der zweite Teil des Schemas (81–533) befaßt sich unter der allgemeinen Rubrik «Personen im einzelnen» mit verschiedenen Themen. Er ist in vier Hauptabschnitte gegliedert: geweihte Dienstträger oder Kleriker (81–154), die hierarchische Verfassung der Kirche (155–397), die Ordensleute (398–522)[2], die Pflichten und Rechte der Laien und der Vereinigungen von Laien (523–533).

In bezug auf die beiden ersten Kategorien scheinen einige weitere Ausführungen am Platz. Der Abschnitt über die Kleriker befaßt sich mit ihrer Ausbildung (82–119), ihrer Inkardination (120–127), ihren Grundpflichten und -rechten (128–149) und mit dem Verlust des Klerikerstandes (150–154).

Der Abschnitt über die hierarchische Verfassung der Kirche handelt von der Organisation des Gottesvolkes auf den verschiedenen Ebenen. Titel 1 befaßt sich mit der Ausübung der obersten Autorität in der Kirche (155–184); er spricht vom Papst und vom Bischofskollegium (155–156), von der Römischen Kurie (176) und den päpstlichen Legaten (177–184). Titel 2 stellt Normen auf für die Autoritätsausübung innerhalb der Einzelkirchen und in Gruppen von solchen (185–397). Ein einleitendes Kapitel besieht verschiedene Dimensionen einer überdiözesanen Kirchenleitung: den Zusammenschluß von Einzelkirchen zu Regionen und Provinzen (185–188), die Regional– und Provinzialsynoden (189–198), die Bischofskonferenzen (199–210) und die Stellung des Metropoliten / Primas (211–216). Das zweite Kapitel befaßt sich mit verschiedenen Fragen, welche das Bistum, die Pfarrei und das Dekanat betreffen (217–297). Nach einer Darlegung der Grundelemente der Bistumsorganisation (214–224) handelt das Konzept von den Bischöfen im allgemeinen (225–232), von den Diözesanbischöfen (233–260), den Koadjutoren und Weihbischöfen (261–269). Darauf befaßt es sich mit den verschiedenen diözesanen Institutionen, die im Codex erwähnt werden: mit der Diözesansynode (270–280), der Diözesankurie (281–308), dem Domkapitel (317–325) sowie mit der Verhinderung der Amtsausübung und der Sedisvakanz (330–348). Das Schema enthält auch Bestimmungen über neuere Institutionen, die vom Konzil angeregt worden sind: über den Priesterrat (309–315), das Beraterkollegium (316) und den Seelsorgerat (326–329). Die letzten Abschnitte handeln über die Pfarreien und die Pfarrer (349–376), die Pfarrvikare (377–384) und die Dekane (385–389).

Beurteilung des Schemas

Da das Schema vor relativ kurzer Zeit herausgekommen ist, liegen erst wenige Analysen in Fachzeitschriften vor[3]. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes hat im Licht der Beurteilungen durch Fachverbände von Kirchenrechtsgelehrten in Australien, England und Irland, Kanada und den Vereinigten Staaten einige Überlegungen über das Schema angestellt. Diese bis anhin unveröffentlichten Überlegungen[4] verwendet er

hier, wo er untersucht, wieweit das Schema von den Konzilsquellen Gebrauch macht.

Eine verantwortliche Beurteilung des Schemas setzt gewisse Urteilskriterien voraus. Ein Hauptbezugspunkt muß natürlich die Frage sein, wie weit sich das Schema an das Zweite Vatikanum, zumal an die Dokumente «Lumen Gentium» und «Christus Dominus» hält, die seine beiden Hauptkonzilsquellen sind. Besonders bedeutsame nachkonziliare Zusatzdokumente wie «Ecclesiae Sanctae»[5] sollten ebenfalls zu Rate gezogen werden. Ein entscheidender Maßstab, an dem das Schema gemessen werden muß, sind ferner die Grundsätze für die Codexrevision, die 1967 von der Bischofssynode approbiert worden sind[6]. Und schließlich ist die Vorlage zu prüfen im Blick auf die heutigen pastoralen Bedürfnisse und die heutige Erfahrung, denn das Urteil darüber, ob das Schema ein gutes Gesetz sei, hängt weithin davon ab, ob es die Mitverantwortung aller Gläubigen am Vollzug der Sendung der Kirche fördert oder nicht.

Aus Mangel an Raum müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf das wichtigste Kriterium für die Beurteilung des Schemas konzentrieren, nämlich auf die Frage, ob dieses sich an die Hauptausrichtungen des Zweiten Vatikanums hält. Die gesteckten Grenzen sowie der umfassende Charakter des Schemas machen es zudem notwendig, die folgenden Erwägungen auf ausgewählte Probleme der Kirchenrechtsreform zu beschränken. Doch sollte sich in einer Prüfung dieser Probleme genügend abklären lassen, ob das Dokument Konzilsquellen sorgfältig genug verwendet. In diesem Zusammenhang bedient sich der Autor gewisser Grundsätze einer Institutionsreform, die zuerst von dem österreichischen Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann artikuliert[7] und sodann im Licht weiterer theologisch-kirchenrechtlicher Einsichten vervollkommnet worden sind[8].

Zu Beginn wären gewisse Probleme zu erwähnen, auf welche eine Analyse des Schemas stößt. Erstens haben wir die neueste Version der «Lex Fundamentalis» noch nicht in Händen, doch das Schema bezieht sich darauf in manchen bedeutsamen Fragen wie z. B. in der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium und in der nach den Grundpflichten und -rechten der Gläubigen[9]. Es läßt sich keine voll befriedigende Prüfung des Schemas vornehmen, ohne daß man zu der Lex Zugang hat, die sich auch mit theologisch-kirchenrechtlichen Grundproblemen befaßt, welche die Organisation der Kirche für ihre Sendung betreffen. Zweitens ist, im Unterschied zu der Lex, das Schema von keiner erklärenden Relatio begleitet, und deswegen hält es manchmal schwer, die genaue Intention seiner Autoren zu erfassen. Das Problem ist wohl auch deswegen verwickelt, weil das Schema nicht vom Coetus einer einzigen Codexkommission stammt, sondern von vier Unterkomitees[10]. Mit Ausnahme gelegentlicher Hinweise in den Praenotanda und einigen Anmerkungen im Abschnitt über die Klerikerausbildung unterläßt es das Schema ferner für gewöhnlich, seine theologisch-kirchenrechtlichen Quellen anzugeben.

Die Verwendung der Konzilsquellen im Schema

Wenn man gerecht sein will, muß man zugeben, daß das Schema sich in zahlreichen Punkten ziemlich treu an seine Konzilsquellen hält, und wir werden dafür gegebenenorts Beispiele anführen. Dennoch wird es die Hauptaufgabe der folgenden Überlegungen sein, einige bemerkenswerte Probleme zu erhellen, die sich damit, wie das Schema die Konzilsquellen verwendet, stellen. Falls das neue Gesetz die besten Erkenntnisse unserer theologisch-kirchenrechtlichen Tradition enthalten soll, müssen diese Besorgnisse ernsthaft vorgebracht werden.

Unter die allgemeine Rubrik «unrichtiger Gebrauch von Konzilsquellen» kann Verschiedenes fallen. Zuweilen widerspricht das Schema geradewegs den Konzilsquellen. Gelegentlich werden Quellen selektiv angeführt oder aus ihrem eigentlichen Kontext gerissen. Öfters besteht das Problem nicht genau darin, daß ein bestimmter Konzilstext unrichtig verwendet wurde, sondern darin, daß eine Ausrichtung, die von verschiedenen Konzilsquellen angegeben wird, bei der Reform kirchenrechtlicher Bestimmungen nicht ernst genommen wurde.

Wie schon früher bemerkt, wird das Schema im Licht gewisser Grundsätze der Institutionsreform geprüft werden. Auf eine kurze Darlegung jedes Prinzips werden spezifische Beispiele für das folgen, was sich daraus in bezug auf die Verwendung ergibt, die das Schema von den Quellen macht. Manchmal überschneiden sich diese Grundsätze, da sie irgendwie künstliche Bestrebungen sind, verwickelte Konzilsgegebenheiten und ihre Bedeutung für die heutige Institutionsreform zu erfassen[11]. Für die Reihenfolge,

in der die verschiedenen Prinzipien behandelt werden, liegt kein besonderer Grund vor.

Pneumatisch-charismatisches Prinzip[12]

Konzilsdokumente wie «Gaudium et Spes» und «Dignitatis Humanae» heben die Würde der menschlichen Person hervor. Ferner betonen die Grundsätze 6 und 7 für die Codexrevision die Notwendigkeit, Gesetzesmängel in bezug auf den Schutz der Personenrechte zu beheben. Eine weitere Gegebenheit des Konzils ist das gesteigerte Gespür für die ekklesiale Rolle des Geistes, der sämtliche Gläubigen und nicht nur diejenigen, die eine Autoritätsstellung innehaben, mit Charismen ausstatte.

Demzufolge besagt das pneumatisch-charismatische Prinzip, daß die Kirchenstrukturen die Wahrnehmung und Ausübung der vielfältigen Geistesgaben fördern sollten. Ein bedeutsames Anliegen des Gesetzes ist die Artikulierung der Grundpflichten und -rechte der Gläubigen und die Schaffung geeigneter Strukturen, um die freie Ausübung dieser Rechte in der Gemeinschaft zu schützen.

Das Schema ist zu belobigen hinsichtlich seiner Anstrengungen, die Grundrechte und -pflichten der Gläubigen zu bestimmen (16-38). Dies stellt eine bedeutende Änderung gegenüber dem Kodex dar, der auf die Rechte der Gläubigen nur in zwei Fällen ausdrücklich Bezug nimmt: in Kanon 87 hinsichtlich der Implikationen der Taufe/Mitgliedschaft in der Kirche und in Kanon 682 hinsichtlich des Empfangs verschiedener geistlicher Güter, die heilsnotwendig sind. Ferner bemühen sich die Normen 39-69 zu klären, was mit dem Grundrecht aller Gläubigen (31,1), zumal der Kleriker (137), sich zu vereinigen, gegeben ist.

Doch wie die Lex, so stellt auch das Schema in seinen Ausführungen über die Grundrechte/Pflichten der Gläubigen vor tiefe Probleme. Es hat die Tendenz, den Ton mehr auf die Pflichten als auf die Rechte zu legen. Bei der Bestimmung der Rechte werden diese allzusehr eingeengt, so daß die Eingrenzung des Rechts als für den Rechtsbegriff selbst wesentlich erscheint und nicht auf ihre verantwortliche Ausübung bezogen wird. Die Bedeutung der Taufe und der Firmung für die Grundrechte der Christen werden kaum so stark betont wie in «Lumen Gentium» und «Apostolicam Actuositatem». Die Laien scheinen zuweilen mehr für Untergebene der Hierarchie als für reife Christen angesehen zu werden, die eine sakramental grundgelegte Würde und das Recht haben, an der Sendung der Kirche mitbeteiligt zu sein. Schließlich nimmt das Schema die kirchenrechtliche Bedeutung der Charismen nicht ernst genug, die zum Teil das Recht der Laien grundlegen, an der Sendung der Kirche auf ihre je eigene Weise teilzuhaben und nicht nur auf einem Weg, der vom Apostolat der Hierarchie ausgeht[13].

Das heutige Anliegen des Einbezugs der Frau in das Wirken der Kirche könnte hier mit Vorteil berücksichtigt werden, obschon dieses Problem innerhalb des weiteren Rahmens des Status der Nichtgeweihten gesehen werden sollte, von dem daraufhin die Rede ist. Gewisse Normen im Konzept betonen den Rechtsstatus der Frau. Norm 17,1 verbietet eine sexistische Diskriminierung in bezug auf die Grundrechte und -pflichten des Christen. Norm 193 verlangt die Teilnahme der Generaloberinnen weiblicher Ordensgemeinschaften an Landes- und Provinzsynoden und sieht die fakultative Einladung auch anderer Frauen vor. Norm 273 verlangt, daß die Oberinnen weiblicher Ordensgemeinschaften an Diözesansynoden anwesend sind; auch sieht sie die fakultative Einladung weiterer Frauen vor, beispielsweise als Vertreterinnen des diözesanen Seelsorgerates. Leider haben andere Normen einen eher sexistischen Charakter. Die Normen 9 und 14 über Domizil und Ritus lassen es an Sinn dafür mangeln, daß das Konzil die Gleichberechtigung der Gatten betont hat. Im Unterschied zu den Mitgliedern klerikaler Institutionen wird die Beteiligung von Ordensfrauen an der Bischofssynode nicht vorgesehen. Die Norm 529,1 verwehrt leider die Einsetzung von Frauen in Dienstämter von Laien, die sie kraft Norm 529,2-3 ausüben könnten.

Das Prinzip der grundlegenden Gleichheit und Mitverantwortung der Christen[14]

Eine entscheidende Erkenntnis des Konzils war die, daß alle Gläubigen in bezug auf gewisse vorrangige kirchliche Wirklichkeiten – Taufe, Endbestimmung, Herr und Sendung – einander gleichgestellt sind («Lumen gentium» 9 und 32). Daß diese Gleichheit strukturellen Differenzierungen, die auf einer Weihe beruhen, vorgeht, ist zum Teil daraus ersichtlich, daß Kapitel 2 von «Lumen Gentium» über das Gottesvolk dem

Kapitel 3 über die Hierarchie vorangestellt worden ist.

Eine erneuerte Rechtsordnung sollte demzufolge von paternalistischen Leitungsmodellen absehen, welche die in Schichten gliedernde Ekklesiologie des Codex widerspiegeln. Im Gegensatz dazu sollte das neue Gesetz die funktionale Verschiedenheit und gleichzeitig einen tiefen Gemeinschaftsgeist im Vollzug der Sendung der Kirche fördern. Wenn das neue Gesetz wirklich ein Gesetz des Gottesvolkes sein soll, muß es das Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft lenken und fördern und nicht lediglich bestimmen, wie die geweihten Amtsträger an der Sendung der Kirche teilhaben. Dies ist denn auch vielleicht das Hauptproblem, das in den letzten fünfzehn Jahren zu den kritischen Bemerkungen gegenüber den verschiedenen Fassungen des revidierten Kirchenrechts Anlaß gab.

Es wäre ungerecht, wollte man behaupten, daß das Schema diese Anliegen nicht zur Kenntnis nehme. Seine Bemühungen, die Grundrechte und -pflichten der Gläubigen zu klären, und seine Vorkehrungen, die Laien an verschiedenen Synodalprozessen auf nationaler, provinzialer und diözesaner Ebene der Kirche zu beteiligen, bezeugen, daß das Schema sich bestrebt, den Erwartungen des Konzils zu entsprechen. Doch wie bei der Lex liegt auch beim Schema ein Hauptproblem in der Tendenz, den Vollzug der Sendung der Kirche in einer übertrieben hierarchischen und zu wenig gemeinschaftlichen Sicht zu sehen. Obschon sowohl die Lex als auch das Schema den Codex verbessern, muß ihr grundlegender Ansatz bedeutend umgearbeitet werden. wenn sie Kapitel 2 und den Abschnitten 33-36 von Kapitel 4 von «Lumen Gentium» gerecht werden wollen.

Einige Beispiele sollen die übertrieben hierarchischen Sehweisen des Konzepts veranschaulichen. Dieses hat die Tendenz, die Ausbildung zum kirchlichen Dienst fast ausschließlich auf den Kleriker und spezifischer auf den Priester hin zu sehen (82-119). Doch im Blick auf das vom Konzil inspirierte Aufkommen einer Vielfalt kirchlicher Dienste sollte die Ausbildung auf ein weiteres Spektrum kirchlicher Dienste hin gedacht werden. Diejenigen, die sich für ein durch Weihe erteiltes Amt vorbereiten, und solche, die eine der verschiedenen Formen eines nicht mit einer Weihe verbundenen Auftrags in der Kirche im Auge haben, sollten miteinander mehr in Kontakt sein.

Wie aus den Normen über die Bischofssynode (157-163) erhellt, ist diese eine fast ausschließlich aus Bischöfen und auf alle Fälle nur aus Klerikern bestehende Körperschaft. Während dies dem 1965 erschienenen Motuproprio «Apostolica Sollicitudo»[15] entspricht, würde die Treue gegenüber dem Zweiten Vatikanum die Erkenntnis nahelegen, daß sie *de jure* eine Versammlung der ganzen Kirche und nicht bloß der Bischöfe darstellt. Dies entspräche dann auch dem Modell der sogenannten gemischten Räte auf allen anderen Ebenen der Kirche, indem Vertreter des ganzen Gottesvolkes mit beratender Simme daran teilnähmen.

Norm 328 über die Bischofsauswahl bringt in bezug auf die Mitwirkung von Bischöfen beim Vorgehen eine Neuerung gegenüber dem Codex, doch scheint sie die anderen Glieder der Ortskirche immer noch zu wenig zu berücksichtigen. Dies gilt in bezug auf die Feststellung der Bedürfnisse des Bistums und auch in bezug auf die Abklärung, ob die Bischofskandidaten die erforderlichen Qualitäten aufweisen. Daß ein informierter Querschnitt des Gottesvolkes dazu beigezogen werden sollte, läßt sich wohl logisch daraus folgern, daß das Schema das Grundrecht des Christen bekräftigt, am Vollzug der Sendung der Kirche teilzunehmen und über Fragen, die das Wohl der Kirche betreffen, seine Meinung zu äußern (27-28; «Lumen Gentium» 37).

Die Vorkehrungen, die das Schema für diözesane Seelsorgeräte trifft, scheinen gegenüber seinen Konzils- und Nachkonzilsquellen recht dürftig zu sein (326-329). «Christus Dominus» 27 sagt von dieser Institution, sie sei «sehr zu wünschen» («valde optandum»), und dies entspricht auch «Ecclesiae Sanctae» I,16 sowie dem Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe (204)[16]. Nach der Norm 326 hingegen sind diözesane Seelsorgeräte bloß so weit einzuführen, als die Seelsorge dies erfordert («quatenus pastoralis sollicitudo id suadeat«), und nach der Norm 248,1 sind in die Bischöfe bloß so weit gehalten, diese Körperschaften ins Leben zu rufen, als die Umstände dies zulassen («quantum adiuncta id sinant»). Wohl sind die Umstände in der Kirche sehr unterschiedlich, so daß vielleicht die spezifische Form des Seelsorgerates, wie sie in den offiziellen Dokumenten angegeben wird, nicht möglich ist. Dennoch ist als ein Grundprinzip zu betonen, daß der Bischof die Pflicht hat, Beratungsorgane einzuführen, die den Bedürfnissen und Kräften der Diözese entsprechen.

Der Abschnitt über die Pfarrei weist einige positive Seiten auf wie z. B. Bestimmungen, wonach auch Nichtkleriker in leitende Stellungen berufen werden können, falls es an Klerikern mangelt (349,3). Doch hat, praktisch gesehen, dieser Teil des Schemas beinahe ausschließlich die Pfarrer im Auge und schenkt den anderen Gliedern der Pfarrgemeinde kaum Beachtung. Es ist nicht von Pfarreiräten oder ähnlichen Beratungsgremien die Rede, um die Zusammenarbeit im Vollzug der Sendung der Kirche zu fördern (Pastoraldirektorium 179; «Apostolicam actuositatem» 10 und 26). Im Unterschied zu den Normen 249–250, die von der Pflicht des Bischofs sprechen, die Initiativen von Laien zu fördern, bestimmt dieser Abschnitt des Schemas nichts dergleichen für Pfarrer. In ihm schlagen sich die Aussagen von «Christus Dominus» 30,1–2 über die Verantwortlichkeiten des Pfarrers für den Gottesdienst und die Glaubensunterweisung nieder, doch entspricht er kaum dem, was in 30,3 über seine leitende Rolle in der Seelsorge gesagt wird.

Das Kollegialitätsprinzip[17]

In einer wirklich gesunden Kirchenordnung muß sich das so wichtige Wechselverhältnis zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium in der Leitung der Gesamtkirche widerspiegeln. Diese verwickelte Beziehung so zu strukturieren, daß sowohl dem einzigartigen Charakter des Papstamtes Rechnung getragen als auch die überaus wichtige Rolle des Kollegiums im Leben der Kirche respektiert wird, war nie eine leichte Sache. Doch geht es hier um einen entscheidenden Punkt in der nachkonziliaren Gesetzesreform, und deshalb bietet sich hier eine wichtige Perspektive, um über die Trefflichkeit des Schemas zu urteilen.

Wie schon früher bemerkt, ist dieser Teil des Schemas schwer zu beurteilen, ohne daß man zu der Lex Zugang hat, die offenbar über gewisse entscheidende Fragen in bezug auf die Kollegialität handelt, beispielsweise über das Ökumenische Konzil. Dennoch lassen sich in Kürze gewisse Punkte kommentieren.

Erstens gibt der Abschnitt über die oberste Autorität in der Kirche (155–184) recht gut die Aspekte des Zweiten Vatikanums wieder, die den Papst betreffen, doch unterläßt er es systematisch, auf die Verantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche Bezug zu nehmen. Die einleitenden Normen 155–156 sehen die Bischofssynode, das Kardinalskollegium und die Römische Kurie auf die gleiche Weise im Dienst des Papstes bei der persönlichen Ausübung seines Primatsamtes. Dies wird kaum allen bedeutsamen ekklesiologischen Werten gerecht, zu denen die Synode als Vertretung des Bischofskollegiums und Sinnbild der Sorge für die Gesamtheit der Kirche gehört («Christus Dominus» 5 und «Apostolica Sollicitudo» I). Zudem wird die Zuständigkeit der Synode als Beratungsorgan im Schema (158) etwas negativer gefaßt als in «Apostolica Sollicitudo» II. Vielleicht ist es voreilig, für die Synode eine bedeutsamere Beratungsrolle anzustreben, doch sollte das Schema nicht von vornherein ausschließen, daß sie inskünftig eine echtere Zusammenarbeit mit dem Papst ausüben kann.

Ein damit zusammenhängender weiterer Punkt ist die Beziehung des Bischofskollegiums zur Römischen Kurie. Da das Schema keine Normen für spezifische Dikasterien der Kurie enthält, ist es schwierig, diese Institution richtig zu beurteilen. Ein besonders unbefriedigender Zug des Schemas ist jedoch der, daß sie in Angelegenheiten, welche die Gesamtkirche betreffen, vom Dienst der Kurie für den Papst allein spricht (156,3 und 176). Dies läßt außer acht, daß das Konzil betont hat, die Kurie stehe ebenfalls im Dienst des Bischofskollegiums («Christus Dominus» 9).

Genaugenommen bezieht sich die Kollegialität auf das Verhältnis zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium, doch kann man auf dem Weg der Analogie unter dieser allgemeinen Rubrik auch die Beziehung zwischen dem Bischof und dem Priesterrat besehen. Das Schema gibt das jetzt geltende Recht in bezug auf diese Institution recht getreu wieder (309–315); es formuliert zum großen Teil im Anschluß an «Ecclesiae Sanctae» I, 15 sowie ausgewählte Abschnitte aus dem 1970 veröffentlichten Rundschreiben der Kleruskongregation[18]. Gewisse Aspekte des Schemas sind jedoch problematisch, weil sie die Möglichkeit auszuschließen scheinen, daß in den Beziehungen zwischen dem Bischof und den Priestern bedeutsame Entwicklungen eintreten, wie «Presbyterorum Ordinis» 7 sie sieht. Bezeichnenderweise schränkt das Schema (314,2) die Beratungskompetenz der Priesterräte ein; dies entspricht zwar dem jetzt geltenden Recht, widerspricht aber der Öffnung, die Nummer 9 des Rundschreibens in bezug auf diesen Punkt

aufweist. Norm 315,3 sieht vor, daß der Rat durch den Bischof aufgelöst werden kann, falls er seine Pflichten der Diözese gegenüber nicht erfüllt oder das ihm gewährte Vertrauen schwer mißbraucht. Norm 315,2 schließlich über die Aufhebung des Rates *sede vacante* gibt die jetzige Rechtssituation wieder. Der Rat könnte jedoch eigentlich ganz gut bestehenbleiben, da er die Kontinuität des Presbyteriums in dieser Situation zum Ausdruck bringt.

Das Subsidiaritätsprinzip[19]

Vor allem seit dem Zweiten Vatikanum ist man sich erneut der Notwendigkeit bewußt geworden, unterschiedliche Rechtskulturtraditionen in den einzelnen Kirchen zu respektieren. Eine Kircheneinheit, die nicht Einerleiheit besagt, muß gefördert werden, wenn die verschiedenen Geistesgaben zum Blühen gebracht werden sollen («Lumen Gentium» 23; «Orientalium Ecclesiarum» 2). Nach Jahrhunderten einer immer mehr zentralisierten Kirchenleitung ist es eine wichtige nachkonziliare Aufgabe, einen echten Kirchenrechtspluralismus zu schaffen nach Art der theologischen, liturgischen und asketischen Mannigfaltigkeit, die vom Zweiten Vatikanum ausdrücklich begrüßt worden ist. Daß dies ein heikles Unternehmen darstellt, erhellt aus der Formulierung des Prinzips 5 für die Codexrevision. Dieses betont, daß in bezug auf die Grundprinzipien der Kirchenordnung und ihre wesentlichen Institutionen eine Grundeinheit bestehen muß, doch hebt es auch hervor, daß es wichtig ist, schöpferischen Initiativen in den einzelnen Kirchen weiteren Raum zu gewähren. Es scheint jedoch für solche Initiativen in den Ostkirchen aufgeschlossener zu sein als für solche in der lateinischen Kirche.

Das Grundproblem ist hier die Frage, in welchen Angelegenheiten der Heilige Stuhl, in welchen die Bischofskonferenz und in welchen der einzelne Bischof jeweils die Entscheidungsbefugnis hat. Wie weit sind kirchliche Probleme auf der Ebene des Heiligen Stuhls zu lösen, wenn die Einheit und das Wohl aller Kirchen zu fördern sind? Und in welchem Ausmaß sind gewisse kirchliche Probleme von der Bischofskonferenz und nicht vom einzelnen Bischof zu lösen, wenn die Einheit und das Wohl der Kirche auf einem gegebenen Gebiet gestärkt werden sollen? Wie zu erwarten, war dies bei der Prüfung verschiedener Vorlagen der Codexkommission und nicht nur bei der des Schemas «De Populo Dei» ein Hauptgesichtspunkt.

Das Schema ist ohne weiteres zu belobigen, insofern es die Rolle der Bischofskonferenz vermehrt anerkennt. Was in bezug auf sie bestimmt wird (199–210), entspricht im großen und ganzen den Konzilsquellen. Ungefähr 27 Normen behalten Entscheide auf verschiedenen Gebieten der Bischofskonferenz vor, beispielsweise die Ausbildung des Klerus, die Errichtung nichtterritorialer Pfarreien, die Ordnung des liturgischen Lebens, die Ernennung von Pfarrern für eine begrenzte Amtszeit und so weiter.

Einer kritischen Sicht des Schemas stellen sich jedoch bedeutsame Fragen danach, ob das Subsidiaritätsprinzip (infra-universale Entscheidungsautonomie) nicht doch voller angewendet werden könnte, ohne daß die Einheit der Kirche darunter litte. Die Bedeutung und Unterschiedlichkeit der lateinischen Kirche(n) und die Einzigartigkeit der einzelnen Kirchen innerhalb der Communio ist ernster zu nehmen. Normen, die für Westeuropa und Nordamerika geeignet sein mögen, können in Afrika, Asien oder Lateinamerika verfehlt sein. So wurde z. B. die Frage aufgeworfen, ob die ins einzelne gehenden Normen über die Diözesankurie (281–308), namentlich in den sogenannten Nationen der Dritten Welt, der Wirklichkeit gerecht werden. Ein bedeutsamerer Punkt ist das Ausdenken neuer Formen des kirchlichen Dienstes, da sich der kirchliche Dienst in der Nachkonzilszeit wandelt. Dies wirkt sich auf Angelegenheiten aus wie u. a. die der Schaffung neuer Dienstämter, der sich ändernden Rolle der Frau in der Kirche und der Umstrukturierung der Pfarreileitung. Es sollte ein weiter Spielraum bestehen für die Entscheidungsfreiheit der Bischofskonferenz und des einzelnen Bischofs, um verschiedenen pastoralen Erfordernissen zu entsprechen. Selbstverständlich setzt dies eine Absprache mit dem Heiligen Stuhl und den anderen Bischofskonferenzen voraus, falls die Einheit der Kirche nicht schwer gefährdet werden soll.

Ein damit zusammenhängendes Anliegen ist die Ausbildung zum kirchlichen Dienst. Die Vorkehrungen für einen weiteren Spielraum für infra-universale Gesetzgeber sind erfreulich. Doch wird die lobenswerte Absicht des Schemas, für soziokulturelle Unterschiedlichkeit Vorkehrungen zu treffen, durch allzu detaillierte Normen über die Ausbildung zum kirchlichen Dienst (82–119) etwas beeinträchtigt. Das Sche-

ma sollte gestrafft werden, so daß es nur allgemeine Grundsätze über diese Ausbildung enthielte und durch entsprechende Weisungen der Bischofskonferenz näher bestimmt würde («Christus Dominus» 44).

Ein weiterer Aspekt der Subsidiaritätsproblematik ist die Beziehung zwischen der Bischofskonferenz und dem einzelnen Bischof. Zwar ist die Erweiterung der Kompetenz der Bischofskonferenz im allgemeinen zu begrüßen, doch besteht vielleicht die Gefahr, daß damit eine mit Entscheidungsgewalt versehene Zwischeninstanz geschaffen wird, die für die unterschiedlichen kirchlichen Verhältnisse so wenig Gespür zeigt wie ein allzu zentralisierter Codex. Deswegen ist es äußerst notwendig, die legitime pastorale Entscheidungsfreiheit des einzelnen Bischofs erneut zu bekräftigen, so daß dieser den Vollzug der Sendung der Ortskirche in Beratung mit geeigneten Gremien und Fachleuten nach seinem Ermessen gestalten kann («Christus Dominus» 8). Diese Entscheidungsbefugnis sollte nur dann eingeschränkt werden, wenn es absolut notwendig ist, die Einheit und das Wohl der ganzen Kirche oder der Kirche in einer bestimmten Region zu fördern.

Es ist fraglich, ob die Bestimmungen, die das Schema in bezug auf die Entscheidungsbefugnis des Bischofs auf verschiedenen Gebieten trifft, angemessen sind. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Vollmacht des Bischofs, vom allgemeinen Gesetz zu dispensieren (246). Hierin ist das Schema zurückhaltender als «Christus Dominus» 8b und das Motuproprio «De Episcoporum muneribus» von 1966[20]. Amerikanische Begutachter des Schemas haben beanstandet, daß Dispensen vom Zölibat weiterhin dem Heiligen Stuhl vorbehalten sind. Der Bischof oder Ordensobere, der den Priester in den Jahren seiner Ausbildung und seiner Amtstätigkeit begleitet hat, ist im allgemeinen am besten in der Lage, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob dessen Gründe, seinen Dienst aufzugeben, im Licht aller wichtigen Werte, die in Erwägung zu ziehen sind, stichhaltig sind oder nicht.

Und noch ein letzter, bedeutsamerer Punkt: Die Vollmacht des Bischofs, seine Gesetzgebungsautorität zu delegieren, scheint im Gegensatz zu seiner diesbezüglichen Freiheit im administrativen und gerichtlichen Bereich ungebührlich eingeschränkt zu sein (244,3 und Norm 102,1 des Schemas der allgemeinen Normen). Der Bischof sollte befugt sein, diese Gesetzgebungsgewalt an eine Körperschaft, z. B. an eine Diözesansynode oder an Ratsgremien, z. B. an den Priesterrat oder an den diözesanen Seelsorgerat, zu delegieren, falls dies am Platze ist.

Schlußüberlegungen

Diese kurzen Überlegungen haben versucht, gewisse Aspekte der viel weiteren Frage zu klären, welchen Gebrauch das Schema von den Konzilsquellen macht. Sie haben einige bemerkenswerte Probleme aufgedeckt, obschon dem Schema bei der Umsetzung von Konzilsprinzipien in ausführbare Handlungsnormen manches geglückt ist. Die mit dem Schema gegebenen Probleme und die Schwierigkeiten, die in weiteren Vorlagen ausfindig gemacht wurden, sind so schwerwiegend, daß diese Texte von den zuständigen Subkomitees der Codexkommission unbedingt gründlich umgearbeitet und vor der Promulgation des neuen Codex den Bischöfen und weiteren Beratungsorganen von neuem vorgelegt werden sollten. Leider erscheint es zu der Zeit, da dieser Aufsatz abgefaßt wird, höchst unwahrscheinlich, wenn nicht ausgeschlossen, daß eine solche Konsultation vorgenommen wird.

Auf lange Sicht ist es vielleicht noch wichtiger, Modelle zu einer Rechtserneuerung auf sämtlichen Ebenen der Kirche auszudenken. Dies ist unerläßlich, wenn wir die Sicht des Konzils ernst nehmen, wonach die Kirche eine Pilgergemeinde darstellt, die während ihres Gangs durch die Geschichte und im Bemühen, die Zeichen der Zeit zu entziffern, beständig zur Selbstreform aufgerufen ist («Lumen Gentium» 9; «Gaudium et Spes» 4). Daß in Entsprechung zu den sich ändernden theologisch-pastoralen Erfordernissen das *aggiornamento* der Rechtsinstitutionen weitergeht, ist entscheidend wichtig, wenn das Kirchenrecht eine vitale Kraft im Dienst der Heilssendung der Kirche sein soll.

[1] Die in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf einzelne Normen im Schema. Der Ausdruck «Norm» bezeichnet die Gesetzesbestimmungen des Schemas im Gegensatz zu den «canones» des Codex.

[2] Die Bestimmungen über die Ordensleute wurden nicht in das Schema «De Populo Dei» aufgenommen, da sie schon im Frühjahr 1977 separat zur Beurteilung vorgelegt wurden.

[3] Zu einer Prüfung der Normen über natürliche Personen vgl. H. Muller, Ius condendum de personis in genere: Periodica 68 (1979) 199–137. Einige Bemerkungen zum

Schema unter anderen Problemen finden sich in G. Sheehy, Reflections on the Current State of Law in the Church: Studia Canonica 12 (1978) 199–210.

[4] Der diesbezügliche Aufsatz trägt den Titel «Critical Reflections on the Schema on the People of God»; er erscheint voraussichtlich in Heft 2 der Studia Canonica 14 (1980). Ein kürzerer Kommentar zu einigen Hauptproblemen im Schema findet sich in T. Green, Reflections on the People of God Schema: Proceedings of the Fortieth Annual Convention of the Canon Law Society of America (1978) 13–33.

[5] Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 757–787 (Im folgenden = AAS).

[6] Communicationes 1 (1969) 77–100.

[7] F. Klostermann, Reform of Church Structures: M. Cuminetti und F. V. Johannes (Hg.), Rethinking the Church (La fine della Chiesa come società perfetta) (Dublin 1970) 142–193, insbesondere 142–156.

[8] Zu einer eingehenderen Prüfung verschiedener theologisch-kirchenrechtlicher Probleme, die sich aus der Codexrevision ergeben, vgl. T. Green, The Revision of Canon Law: Theological Implications, in: Theological Studies 40 (1979) 593–679 (Im folgenden = Green, Revision...).

[9] Interessanterweise weist der erste Bericht der Codexkommission über die Umarbeitung des Schemas «De Populo Dei» darauf hin, daß ein bedeutender Teil des Abschnitts über die Grundpflichten und -rechte der Gläubigen gestrichen worden ist, da diese Probleme in der Lex behandelt worden seien (Communicationes 12 [1980] 77–91).

[10] Der Coetus über natürliche und juristische Personen ist verantwortlich für die Normen über die natürlichen Personen (2–15) und die juristischen Personen (70–80). Der Coetus über die Laien und die Vereinigungen der Gläubigen verfaßte die Normen in drei neuen Abschnitten des Schemas: die Grundpflichten und –rechte der Gläubigen (16–38), die Vereinigungen von Christgläubigen (39–69) und die christlichen Laien (523–533). Der Coetus über das Magisterium erarbeitete die Normen über die Klerikerausbildung (81–119), die vorher im Abschnitt über das Magisterium in Buch III des Codex behandelt worden waren. Der Coetus über die Hierarchie schließlich formulierte die restlichen Normen, die im Schema enthalten sind.

[11] Zu einer eingehenderen Prüfung der sich aus den Prinzipien ergebenden Folgerungen für die Codexreform als ganzer vgl. Green, Revision..., 627–668.

[12] AaO., 630–641.

[13] Diese Probleme werden von Professor Komonchak im vorausgehenden Aufsatz dieses Heftes eingehender geprüft.

[14] Green, Revision..., 641–648.

[15] AAS 57 (1965) 775–780.

[16] Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium de Pastorali Ministerio Episcoporum (Typis Polyglottis Vaticanis 1973).

[17] Green, Revision..., 648–651.

[18] AAS 62 (1970) 459–465.

[19] Green, Revision..., 656–668.

[20] AAS 58 (1966) 467–471.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS GREEN

Studium der Theologie und des Kanonischen Rechtes an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat in Theologie, 1968 Promotion zum Doktor des Kanonischen Rechtes. 1974–1978 Assistant Professor, seit 1978 Associate Professor für Kanonisches Recht an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. 1973 Vorsitzender der Arbeitsgruppe der Canon Law Society of America für Fragen der Revision des Codex Iuris Canonici. Seit 1980 Mitglied des von der Canon Law Society gebildeten Redaktionsausschusses zur Erstellung eines Kommentars zum neuen Codex Iuris Canonici. Veröffentlichungen u. a.: Marriage Nullity Procedures in the Schema *De Processibus*: The Jurist 38 (1978) 311–414; The Revision of Canon Law. Theological Implications: Theological Studies 40 (1979) 593–679; The Revised Schema *De Matrimonio*: Text and Reflections: The Jurist 40 (1980) 57–127; Critical Reflections on the Schema on the People of God: Studia Canonica 14 (1980); The Revised Schema *De Processibus*. Implications for Tribunal Practice: The Jurist 40 (1980/2). Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Canon Law, Washington, D.C., 20064, USA.

Herwi Rikhof

Die Ekklesiologien von «Lumen Gentium», der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» und des Schemas zum neuen Codex

I. Fragen zum Einstieg in die Problematik

Beim Vergleich und bei der Beurteilung der Ekklesiologien von «Lumen Gentium» (LG), der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» (LEF) und des «Schema Codicis Iuris Canonici» (SCIC) wird der dogmatische Theologe vor zwei Fragen gestellt, die seine weitere Untersuchung bestimmen. Die erste Frage ist die nach dem Unterschied in Eigenart und Sprache zwischen diesen drei Dokumenten. Die zweite ist die nach dem eigenen Stellenwert der Ekklesiologie von «Lumen Gentium» selbst.

Die erste Frage kann genauer wie folgt formuliert werden: Wie können wir die zwei juridischen Dokumente und die dogmatische Konstitution so miteinander vergleichen, daß der Unterschied in Eigenart und Sprache voll zur Geltung kommt? Eine Antwort darauf ist, daß die LEF und das SCIC als Versuche vorgestellt werden, das Zweite Vatikanum in eine juridische Sprache zu übersetzen. Eine solche Transposition auf eine andere Ebene des Denkens und des Redens wirkt sich auf den Versuch, diese Texte zu vergleichen, auf zweifache Weise aus. Erstens verhindert diese Transposition, daß diese Texte ohne weiteres miteinander verglichen werden können. Zu einem solchen Vergleich ist es jetzt notwendig geworden, die juridischen Dokumente wieder rückzuübersetzen: Man muß versuchen, aus den Bestimmungen über Strukturen und Verhaltensweisen, aus gelegentlichen theologischen Randbemerkungen, aus vielen Fragmenten die Sicht der Kirche, die diesen Dokumenten zugrunde liegt, zu rekonstruieren. Dabei kann es von großem Nutzen sein, auf die Entstehungsgeschichte der LEF einzugehen, denn in den vorangegangenen Versionen dieses Dokumentes wurden theologische und juridische Sprache noch sehr miteinander vermischt, während die letzte Version der LEF, wie übrigens auch die des SCIC, eindeutiger und exklusiver juristisch reden will. Diese juristische Formulierung der LEF ermöglicht es ihr, ihre Brückenfunktion im Revisionsprozeß des Codex besser zu erfüllen. Die zweite Folge der Transposition ist, daß, weil die juristischen Texte eine Übersetzung von «Lumen Gentium» sein sollen, auf diesen Text der Schwerpunkt im Vergleich der Texte gelegt werden soll und daß er das Kriterium für die Beurteilung der anderen Texte ist.

Dabei sind wir aber bei der zweiten Frage, der nach der Ekklesiologie in «Lumen Gentium». Wenn wir unter «Ekklesiologie» eine kohärente und eindeutige Sicht der Kirche verstehen, dann können wir nicht mehr von *einer* Ekklesiologie in LG reden. Es gibt in LG Elemente und Fragmente verschiedener Ekklesiologien, die oft widersprüchlich sind oder wenigstens unterschiedlich interpretiert werden können. Unser Vergleich, der von der Ekklesiologie von LG als Kriterium für die Ekklesiologie der beiden anderen Dokumente ausgehen will, wird dadurch erschwert. Es genügt ja nicht mehr, eine Übereinstimmung zwischen LG einerseits und der LEF und dem SCIC andererseits festzustellen, sondern man muß fragen, in bezug auf welche Ekklesiologie oder Fragmente einer Ekklesiologie eine solche Übereinstimmung besteht und wie dann daraus die Übereinstimmung selbst einzuschätzen ist. Wir müssen uns fragen, ob der LEF und dem SCIC dieselbe, mehrdeutige Ekklesiologie zugrunde liegt wie LG, und, wenn nicht, wenn die Ekklesiologie der juristischen Dokumente sogar eindeutig geworden ist, ob dies als ein Fortschritt betrachtet werden kann. In diesem Licht bekommt die Frage, ob die LEF und das SCIC eine verpaßte Chance sind, eine zusätzliche Dimension.

Durch diese Fragen und Bemerkungen haben wir die Struktur dieser Studie skizziert. Erstens müssen wir fragen, welche unterschiedlichen Elemente die Ekklesiologie von Lumen Gentium bestimmen und wie wir diese Ekklesiologie einschätzen sollen. Zweitens müssen wir untersuchen, an welche dieser Elemente die früheren Versionen der LEF anknüpfen. Drittens müssen wir auf die letzte Version der LEF und des SCIC eingehen. Wegen der zwei ersten Fragen werden wir dem SCIC relativ wenig Aufmerksamkeit widmen. Deshalb spielt die LEF eine wichtigere

Rolle bei unserer Untersuchung. Weil aber die LEF als eine Art Rahmengesetz für das SCIC vorgestellt wird und beide, wie man hätte erwarten können, von derselben Sicht der Kirche zeugen, ist unsere Untersuchung über die LEF mittelbar auch eine Diskussion über das SCIC.

II. Die Sicht der Kirche in Lumen Gentium[1]

Der endgültige Text von LG scheint auf den ersten Blick in allen wesentlichen Punkten anders zu sein als das erste Schema, das für diesen Text vorgelegt wurde. Der Aufbau ist anders (das Kapitel über das Volk Gottes kam vor das über die Hierarchie), die Betrachtungsweise der Problematik ist anders (so heißt jetzt das erste Kapitel «Das Mysterium der Kirche» statt «Die Natur der kämpfenden Kirche»), und eine andere Begrifflichkeit könnte als Signal für eine neue Geisteshaltung gedeutet werden («Volk Gottes» wird dem vorher beliebteren Ausdruck «mystischer Leib Christi» vorgezogen). Wenn man aber die Texte genauer betrachtet, kann man nicht mehr von einem radikalen Bruch sprechen. Zudem entdeckt man diese Kontinuität bei aller Diskontinuität noch besser, wenn man auf die Entstehungsgeschichte der beiden ersten Kapitel eingeht, die für die Sicht der Kirche in der ganzen Konstitution bestimmend sind, die dann auch im Mittelpunkt unseres Vergleiches stehen und in denen das Kriterium für diesen Vergleich zu finden ist.

Das erste Schema ging denselben Weg wie die meisten anderen Schemata der Vorbereitungskommissionen: Man verwarf es als zu klerikalistisch, zu triumphalistisch und zu juristisch. «Der mystische Leib Christi» ist der wichtigste Ausdruck in diesem Schema. Aus der Art und Weise, wie dieses Bild gebraucht wird, wird deutlich, was das wichtigste Interesse der Verfasser dieses Schemas war: die Identifizierung einer empirisch wahrnehmbaren Institution (*societas*) mit einer geistigen Wirklichkeit (*corpus mysticum*). Bei dieser Identifizierung spielt die Analogie der Inkarnation eine entscheidende Rolle. Sie soll die Auffassung untermauern, daß die Kirche, die im Glaubensbekenntnis bekannt wird, und die römisch-katholische Kirche ein und dieselbe Kirche sind und deshalb nur die römisch-katholische Kirche «Kirche» genannt werden kann. Sehr wichtig ist auch, daß auf die vielen Glieder dieses einen «Leibes» hingewiesen werden kann, wobei betont wird, daß diese Glieder nicht gleich sind. Das bedeutet konkret, daß es in der Kirche zwei unterschiedliche Gruppen gibt, die nicht denselben Status haben, von denen eine der anderen untergeordnet ist. Wenn von dieser Über- und Unterordnung die Rede ist, werden das königliche, das priesterliche und das lehrende Amt Christi herangezogen. An diesen Ämtern hat nur die Hierarchie teil. Weiter wird in der Identifizierung der Kirche des Glaubensbekenntnisses und der römisch-katholischen Kirche diese als ein Endpunkt in einer Geschichte des Heiles mit zwei Phasen betrachtet: erstens der Vorbereitung von Gottes Plan, die gesamte Menschheit zu retten, und zweitens der Ausführung dieses Planes in der Kirche, die Jesus selbst in den von ihm auserwählten Führern und durch sie lehrt, heiligt und leitet. Weil die Kirche Endpunkt einer zu ihrem Ziel gekommenen Geschichte ist, weil diese Kirche selbst ein Ziel in sich ist, kann von einer weiteren, wirklichen (Heils-)Geschichte keine Rede sein.

Das erste Schema atmet den Geist der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943), in der versucht wurde, zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen der Kirche miteinander zu versöhnen: einerseits die einseitig apologetisch und sehr eindeutig juristisch geprägte Betrachtung der Kirche als «societas perfecta» und andererseits die spirituellere, mehr «mystisch» inspirierte Betrachtungsweise in den verschiedenen Ekklesiologien, die von dem Begriff *corpus mysticum* ausgingen. Für die Enzyklika war wie für das Schema später die juristische Betrachtungsweise der Kirche der Rahmen, in dem man alle anderen, nichtjuristischen Aspekte unterbrachte. Das bedeutet, daß in *Mystici corporis* bei der Interpretation des Gedankens «Die Kirche ist der mystische Leib Christi» zuerst von der (institutionell verfaßten) Kirche ausgegangen wurde, um dann im zweiten Schritt zu sagen, diese Kirche sei der «mystische Leib Christi». Auch durch die Weise, wie «Leib» und «Christi» erklärt werden, wird ersichtlich, daß man von einer vorgefaßten Sicht der Kirche ausging, nach der die tatsächlich vorhandene Kirche als die Institution betrachtet wird, die für die getreue Bewahrung des Glaubensgutes bürgt, und bei der über diese Treue kein Zweifel bestehen kann. Diese Kirche wird auf Christus zurückgeführt. Er hat sie mit ihrer jetzigen Verfassung gegründet. Diese braucht daher nicht verändert zu werden, ja darf nicht verändert werden. Diese Kirche führt das Werk Christi wei-

ter: Sie ist seine Fortsetzung, sie kann daher nicht von Menschen abhängig sein: Deshalb geht die Beziehung zwischen der Kirche und den Menschen nur in eine Richtung. Also kann die Kirche nicht durch die Sünden der Menschen besudelt werden. Sie hat die Menschen zu lehren, die auf sie zu hören haben. In dieser Sicht der Kirche gibt es keinen Platz für eine Geschichte der Kirche, denn Geschichte heißt Veränderung und Relativität. Eine wirkliche Geschichte ließe auch Zweifel an der Kirche zu[2].

Dem zweiten Schema lag eine Skizze zugrunde, die sowohl an das verworfene erste Schema anknüpfte als auch Elemente einer neuen Betrachtungsweise der Kirche brachte. Diese Skizze wurde mehrmals bearbeitet, und aus der Analyse der verschiedenen Stadien dieser Bearbeitung kann man eine in jedem Stadium mehr betonte und hervorgehobene, gleichzeitig stattfindende Verstärkung sowohl der Betrachtungsweise des alten Schemas als auch einer neuen Sicht feststellen. Diese neue Sicht zeigt sich in dem Gewicht, das man einer «Heilsgeschichte» und der Eschatologie zuschrieb, in der Aufmerksamkeit gegenüber der Rolle und Wirkung des Heiligen Geistes, in Begriffen und Ausdrücken wie «Mysterium», «Sakrament», «Keim und Anfang». Die Kirche wird nicht mehr als der Endpunkt einer Entwicklung betrachtet, sondern sie weist auf eine andere Wirklichkeit hin, deren Sakrament, deren Keim und Anfang sie ist: «die Vereinigung mit Gott und die Einheit aller Menschen», «das Reich Gottes». Die Kirche wird also sozusagen transparent auf diese neue Wirklichkeit hin.

Weil aber gleichzeitig auch die Betrachtungsweise der Kirche, die aus dem ersten Schema sprach, weiter verstärkt wird, besteht in diesem zweiten Schema eine große Spannung zwischen den verschiedenen Elementen. Einerseits wird der Begriff «Kirche» exklusiv für die römisch-katholische Kirche reserviert, andererseits will man anerkennen, daß es auch außerhalb dieser Kirche Elemente von Heiligkeit und Heiligung gibt. Die Heilsgeschichte wird weiterhin in zwei Phasen eingeteilt, aber dennoch versucht man, der bleibenden Wirkung des Heiligen Geistes gerecht zu werden. Auch der Begriff «mystischer Leib» wird unterschiedlich verwandt: Er wird gebraucht, um die Einheit zwischen der äußeren, sichtbaren und der inneren, unsichtbaren Wirklichkeit der Kirche anzugeben, andererseits aber bezieht er sich in Analogie zur Inkarnation nur auf das Göttliche und Innere. Auch die Bedeutung von «Volk Gottes» schwankt: Aufgrund seiner Bedeutung in der Bibel bekommt der Ausdruck oft einen theologisch reicheren Inhalt, andererseits aber hat er öfters eine eingeschränkte Bedeutung, etwa wie «eine Gruppe Menschen».

Im dritten Schema wird die neue Sicht betont. Man kann dies an der Struktur des Textes ablesen, weil jetzt im Aufbau und Inhalt dieses Textes die vorher schon getroffene Entscheidung, vor dem Kapitel über die Hierarchie ein Kapitel über die Kirche als Volk Gottes einzufügen, verarbeitet worden ist. Dadurch, daß im ersten Kapitel die Heilsgeschichte mit den drei Personen der Trinität in Zusammenhang gebracht und ein neuer Abschnitt über das Reich Gottes hinzugefügt wird, kommt man über das Zweiphasenschema hinaus. Schließlich wird auf der Ebene einzelner Textabschnitte sehr oft das emphatische, exklusiv identifiziertende «ist» durch ein «besteht in, ist anwesend in» (*subsistit*) ersetzt.

Das bedeutet aber nicht, daß in diesem dritten Schema die alte Betrachtungsweise vollkommen aufgegeben wurde. LG 8 zum Beispiel geht auf das Kernstück des alten Schemas zurück und bewahrt viele Elemente seiner Betrachtungsweise. So bilden «die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die eine geistliche Gemeinschaft ... eine einzige komplexe Wirklichkeit», die «in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich» ist. So wird zwar in LG der Ausdruck «mystischer Leib», ausgehend von der Bibel, mit Inhalt gefüllt, er wird aber im gesamten ersten Kapitel oft auf widersprüchliche und ambivalente Weise gebraucht. Dies zeigt sich zum Beispiel in dem Argument, daß «mystischer Leib» deshalb eine so wichtige Stelle einnimmt, weil dieser Ausdruck mehr als nur ein Bild ist und er auch ein tieferes Verständnis des Geheimnisses der Kirche ermöglicht. In den beiden ersten Kapiteln ist auch die Beziehung zwischen den beiden zentralen Ausdrücken «Volk Gottes» und «mystischer Leib Christi» nicht ausreichend geklärt und auch nicht immer deutlich: ein Zeichen dafür, daß man die neue Sicht auf die kirchliche Wirklichkeit nicht genügend in all ihren Konsequenzen durchdacht hat und sie deshalb auch nicht voll und unverfälscht zur Geltung kam.

Um diese verschiedenen Elemente und Betrachtungsweisen beurteilen zu können, ist es notwendig, einen formalen Beziehungsraster der systematischen Ekklesiologie zu entwerfen, durch den man auch die Voraussetzungen bestimmen kann, in deren Grenzen ein sinnvolles Nachdenken und Reden über die Kirche möglich ist, und durch den man auch die Kriterien und Referenzpunkte entdeckt, von denen die Argumentation ausgehen und auf die sie sich beziehen kann und muß[3]. Einen solchen Raster muß man ausgehend von einem Basissinn entwerfen. Dieser Basissinn gibt den Ansatzpunkt, ja den Angelpunkt an, aus dem die gesamte Ekklesiologie das für sie typische Gepräge bekommt. Wenn man für die Ekklesiologie keinen solchen Angelpunkt angeben könnte, müßte man auch ihre Existenzberechtigung als besondere theologische Disziplin anzweifeln, und man könnte sie z. B. auf die Christologie zurückführen und ihre Inhalte dort unterbringen. Dieser Ansatz– und Angelpunkt ist der Aspekt des Zusammenseins, der Zusammengehörigkeit der Gläubigen, der sich aus einem Basissinn ergibt, welcher in einem Satz wie «die Kirche ist die communio der Gläubigen» zum Ausdruck kommt. Formell *verweist* dieser Basissinn zuerst auf die Beziehung der Gläubigen zu Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Diese Beziehung zu Gott ist für die Beziehung zwischen den Gläubigen konstituierend, sie ist aber selbst diese Beziehung zwischen den Gläubigen nicht, sondern sie wurde ihr vorgegeben. Deshalb muß die Ekklesiologie ausgehend von der Beziehung der Kirche zu Gott und den Folgen dieser Beziehung argumentieren, aber sie darf nicht in dieser Beziehung zu Gott das Wesen der Kirche selbst sehen, sondern nur den Grund für dieses Wesen. Eine Sicht der Kirche, die sich selbst unmittelbar mit Begriffen wie «Gott», oder «Vater», «Sohn» und «Heiliger Geist» zum Ausdruck bringt, ist daher ausgeschlossen. Mit anderen Worten: es ist sinnvoll, christo*zentrisch* über die Kirche nachzudenken, dieses Nachdenken selbst darf aber nicht christo*logisch* sein. Weiter folgt aus dem Basissinn, daß die sich auf Raum und Zeit beziehenden Kategorien, die sinnvoll zur Bezeichnung und Charakterisierung von menschlichen Gemeinschaften verwandt werden können, auch in einen ekklesiologischen Raster aufgenommen werden müssen. Daher muß über die Geschichte, über konkrete Gestalten und Funktionen, über Strukturen geredet werden. Die Argumentation muß den tatsächlich geschehenen Veränderungen, den historischen Erscheinungsformen der Sakramente, den verschiedenen Gestaltungen einer hierarchischen und synodalen Struktur der Kirche Rechnung tragen. Sie darf nicht so tun, als ob die konkrete Kirche der Geschichte enthoben und die sichtbare und unmittelbare Übersetzung eines unsichtbaren Wesens der Kirche wäre, als ob sie nicht eine sich wandelnde Institution mit einer konkreten Struktur wäre.

Zurückbezogen auf LG bedeutet das, daß man die auch noch aus diesem Dokument sprechende alte Betrachtungsweise der Kirche für inkonsequent halten muß, denn in dieser Sicht will man eine ganz konkrete Erscheinungsform der Kirche so vorstellen, als ob sie der Geschichte entzogen wäre, außerhalb und oberhalb dieser Geschichte stünde. Zudem arbeitet man mit dem Gegensatz sichtbar-unsichtbar, der zu falschen Fragestellungen führt. Zwar beschäftigt man sich mit der Struktur der Kirche, aber in der ahistorischen Betrachtungsweise wird diese Struktur selbst zu einer ewigen, unveränderlichen Wirklichkeit. Weil man diese konkrete Struktur der Kirche als gottgewollt betrachtet, entzieht man sie systematisch jeder Kritik, besonders der, die an ihre Geschichtlichkeit anknüpft. Weiter zeigt die Inkonsequenz sich auch noch darin, daß diese Betrachtungsweise eher christologisch als christozentrisch ist. Dagegen kann man die neue Sicht der Kirche, die in LG eingegangen ist, im Prinzip konsequent und konsistent nennen. Zwar kann man auch hier besonders auf der Ebene der Argumentation (z. B. der Beziehung zwischen einer christozentrischen und einer pneumatozentrischen Argumentation) Fragen anmelden. Wir brauchen aber in diesem Aufsatz auf diese Fragen nicht einzugehen, weil uns hier vor allem interessiert, an welche Sicht der Kirche in LG die LEF und das SCIC anknüpfen.

III. Die Lex Ecclesiae Fundamentalis von 1970[4]

In der letzten Version der LEF von 1976 gibt es viel weniger «theologische» Elemente als in der Version von 1970, sie fehlen aber nicht vollständig. Die einführenden Kanones der beiden Hauptteile gehen zurück auf Kanones, die in der vorherigen Version die theologische Ausgangsposition darstellten. Es ist wichtig, auf die ursprünglicheren, längeren Kanones, die jetzt nur noch zum Teil bewahrt sind, einzugehen, denn, auch wenn die theologische Begründung zu ei-

nem großen Teil gestrichen ist, zeugen sie von einer Theologie, die noch immer die vorliegenden Texte bestimmt und die aus den älteren Texten vollständiger rekonstruiert werden kann. Die Veränderungen und Verschiebungen, die in diesen Texten gegenüber LG stattgefunden haben, helfen uns besser, diese theologische Sicht zu erkennen und zu dokumentieren[5].

1. Das Prooemium der LEF von 1970

Die zentrale Kategorie, die die drei ersten Absätze dieser Einführung auf die LEF bestimmt und verbindet, ist die der «Sendung»: Der Vater sendet Christus (Abs. 1), der eine Kirche gründet, um seine Sendung weiterzuführen (Abs. 2). Die Kirche führt diese Sendung u. a. auch mit Hilfe ihrer Gesetze aus (Abs. 3). In den beiden ersten Absätzen verweist man auf LG 1; 2; 4; 8 und 10. Bei einer näheren Untersuchung stellt man zwar fest, daß einzelne Worte, Ausdrücke und Bruchstücke der betreffenden Texte von LG verwandt wurden, daß sie aber in einem solchen Kontext erscheinen und so kombiniert werden, daß beträchtliche Unterschiede gegenüber LG gegeben sind. Das ausführliche Eingehen auf die Heilsgeschichte im ersten Kapitel in LG wird rückgängig gemacht, so daß diese Heilsgeschichte wieder auf die zwei Phasen, Vorbereitung und Ausführung von Gottes Plan, reduziert wird, wie es auch schon im ersten Schema war. Zweitens hat die Kirche ihren transparenten, über sich hinausweisenden Charakter verloren. Eine Änderung des Kasus ist hier sehr relevant: LG stellte fest, daß Gott die Menschen «in ecclesi*a*», in *der* Kirche zusammenruft. Diese Formulierung legt nahe, daß die Kirche selbst das Ergebnis der menschlichen Antwort auf Gottes Initiative ist, daß die Kirche dadurch entsteht, daß Menschen auf Gottes Einladung, die sie zusammenruft, eingehen. Im ersten Absatz der LEF steht aber statt dessen «in ecclesi*am*», in *die* Kirche. Hier erscheint die Kirche eher als eine vorgegebene Wirklichkeit, die unabhängig von irgendwelchen Gläubigen besteht, in die aber die Gläubigen eintreten.

Im zweiten Absatz heißt es: «Christus hat seine heilige Kirche, die er als eine Gemeinschaft (*communitas*) des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wollte, als eine Gesellschaft (*societas*) mit hierarchischen Organen gegründet». In diesem einen Satz werden zwei Sätze aus LG 8 zusammengezogen: «Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt ...» und: «Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi ... sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten ...» Zwar stehen beide Sätze in LG sehr nah zusammen, dennoch werden durch den einen neuen Satz zwei unterschiedliche Ebenen (*communitas – societas*) auf abrupte Weise miteinander verbunden. Zudem kommt das Schwergewicht auf die Elemente aus dem ursprünglichen zweiten Satz zu liegen, in dem die Betrachtungsweise und das Interesse des ersten Schemas bewahrt blieben: «societas» ist in dem zusammengesetzten Satz wieder die wichtigste Kategorie, und zudem wird die hierarchische Struktur der Kirche wieder auf Christus zurückgeführt. Weiter wird von dieser hierarchisch organisierten Gesellschaft gesagt, daß sie ein «Sakrament» sein muß: eine Verbindung von Subjekt und Prädikat, die gegenüber LG 1 und 9 wenigstens eine Akzentverschiebung bedeutet. Auch die Überleitung vom ersten Absatz zum zweiten gibt die alte Betrachtungsweise wieder. Dort heißt es: «Deshalb hat Christus seine Kirche gegründet», während in der in LG 3 und 5 eingegangenen neuen Betrachtungsweise «Christus das Reich Gottes auf Erden gegründet» hat und dort dem Heiligen Geist die konstitutive Rolle bei der Gründung der Kirche zugeschrieben wird (LG 4: auf diesen Text wird zwar hingewiesen, man greift aber nicht konkret auf ihn zurück).

Für den wichtigsten Teil des dritten Absatzes wird keine Quelle angegeben. Aus den Formulierungen dieses Textes spricht aber eine Selbstsicherheit («die Kirche erfüllt ihre Sendung»), die nicht zu der Anerkennung von Schwäche und Schuld in LG paßt und aus der eine Haltung der Selbstverteidigung spricht, die an den apologetischen und triumphalistischen Ton des ersten Schemas erinnert: «Sie bewahrt und schützt die ihr von Gott gegebene Struktur unversehrt.»

Auch Widersprüche im Gebrauch von *communitas* und *societas* zeigen, daß LG hier mit den Kategorien einer vorkonziliaren Societas-Ekklesiologie interpretiert wird. Wenn es der Kommission, die die LEF vorbereitete, nach ihren eigenen Worten nur darum zu tun gewesen wäre, die Legitimität eines kodifizierten Kirchenrechts in der Kirche zu begründen, dann hätte es ausgereicht, einfach von *communitas* und *societas* zu reden, ohne beide Begriffe weiter qualifizieren

oder erklären zu wollen. In dem offiziellen Bericht (*relatio*) erkennt man dies auch an, indem man an den Rechtsgrundsatz erinnert: «Ubi societas, ibi ius.»[6] Aber es war offensichtlich nicht die eigentliche Absicht des *prooemiums*, nur eine solche Begründung zu bieten, sondern man will die hierarchische Verfassung der Kirche von Anfang an als selbstverständlich hinstellen. *Societas* ist der geeignete Begriff, um dies zu verwirklichen.

2. *Das erste Kapitel: Die Kirche oder das Volk Gottes (c. 1 und 2)*

Der erste Kanon handelt über das Ziel (das Reich Gottes), die Natur (das Priestertum aller, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neugeboren sind), und die Struktur der Kirche (Einsetzung von Amtsträgern durch Christus). Im ersten Paragraphen wird zwar kurz auf das Reich Gottes als Ziel der Kirche eingegangen, aber in der Mitte dieses Textes steht die Kirche selbst, die zuerst durch die Begriffspaare Leib Christi – Volk Gottes, geistliche Gemeinschaft – hierarchische Gesellschaft und dann durch zwei Serien von Begriffen, von der die erste auf den menschlichen Aspekt, die zweite auf den göttlichen Aspekt der Kirche eingeht, bezeichnet wird. Dieser Text wurde deutlich von den alten Auffassungen über die sichtbare – unsichtbare Kirche und von der Analogie der Inkarnation inspiriert. Hier werden Anliegen des ersten Schemas wieder aufgenommen, die in LG 8, einem Text, auf den ausdrücklich verwiesen wird, bewahrt blieben. Gegenüber dem Text der LEF von 1969 werden diese Anliegen hier in der LEF von 1970 noch verstärkt: So wird «Christi ecclesia» durch «Corpus Christi, quod est ecclesia» ersetzt, eine Formulierung, die sehr an die vorkonziliare Theologie des mystischen Leibes erinnert. Diese Veränderung hat sehr wichtige Folgen. Durch die Verwendung des Begriffes «Volk Gottes» war doch eine bestimmte Vereinheitlichung in der Charakterisierung der Kirche geschehen, die jetzt durch die erneute Betonung von «mystischem Leib» wieder aufgehoben wird. «Leib Christi» und «Volk Gottes» kommen jetzt nebeneinander zu stehen, und durch die Parallele mit dem Begriffspaar *communitas – societas* wird suggeriert, daß «Leib Christi» für die innere Dimension der Kirche steht, «Volk Gottes» für die äußere. Dies wird durch eine Bemerkung in der *relatio* bestätigt, daß die Veränderung von «Christi ecclesia» in «corpus Christi, quod est ecclesia» deshalb stattgefunden hatte, weil die Bezeichnung der Kirche als mystischer (!) Leib Christi ein reicheres Bild der Kirche als alle anderen beinhalte und weil diese Bezeichnung besser das Geheimnis Christi zum Ausdruck bringe. Das bedeutet konkret, daß in dem Text der LEF von 1970 nicht nur durch das Nebeneinander der beiden Ausdrücke «Volk Gottes» und «Leib Christi» auch die ungeklärte Beziehung zwischen beiden wieder ins Spiel gebracht wird, sondern auch, daß man wieder an den widersprüchlichen und zweideutigen Gebrauch eines jeden dieser beiden Begriffe anknüpft und diese Ambivalenz weiterführt. Durch die Bemerkung aus der *relatio* gewinnt man den Eindruck, daß in dem Text nicht das Geheimnis der Kirche, sondern das Geheimnis Christi behandelt werden soll, was die Unklarheit noch vergrößert.

Während man für den zweiten Paragraphen über die Natur der Kirche auf den Teil von LG 10 über das allgemeine Priestertum verweist, verweist der dritte Paragraph auf den anderen Teil von LG 10, in dem der Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem hierarchischen, amtlichen Priestertum erklärt wird. Dies geschieht dort mit Hilfe von Begriffen und Gedanken, die schon im ersten Schema zu finden waren und die in der LEF wiederkehren: «sacra potestas», «in persona Christi», eine exklusiv christologische Begründung des Amtes. Bei der Beschreibung des amtlichen Priestertums in diesem dritten Paragraphen der LEF kann man Anspielungen auf die drei Ämter Christi erkennen. Diese Tatsache und auch, daß in diesem Kontext auf Teile des dritten Kapitels von LG über die Hierarchie hingewiesen wird, ohne daß deshalb diese Texte zitiert werden (LG 21; 24; 27), legt die Vermutung nahe, daß diese Ämter, die im zweiten Kapitel von LG dem gesamten Gottesvolk zugeschrieben wurden, hier wieder, wie es vor dem Konzil geschah, der Hierarchie vorbehalten bleiben.

Der vierte Paragraph über die Einheit des Volkes und die Rolle des Heiligen Geistes verweist auf LG 4 und 13. Fragmente aus beiden Nummern von LG werden mit verschiedenen Änderungen zu einem neuen Satz zusammengefügt. Aus dem Fragment, das LG 4 entnommen ist, wurde gestrichen, daß der Geist die Kirche in Gemeinschaft und Dienstleistung eint, während gleichzeitig hinzugefügt wird, daß der Heilige Geist die Kirche «auf geordnete Weise» mit

charismatischen und hierarchischen Gaben ausstattet. Im Kontext der allgemeinen Aussage des dritten Paragraphen der LEF sind diese Veränderungen sehr verständlich. Das dem Text von LG 13 entnommene Fragment wird aus seinem dortigen Kontext, der von der Sendung des Geistes spricht, die auf der gleichen Ebene wie die Sendung des Sohnes steht, herausgelöst, ohne daß von diesem Kontext Spuren im neuen Text wiederzufinden sind.

In Bezug auf den zweiten Kanon über die Einheit und die Verschiedenheit in der Kirche müssen verschiedene wichtige Tatsachen erwähnt werden. Im ersten Paragraphen über die eine Kirche des Glaubensbekenntnisses, die aus und in den verschiedenen Ortskirchen besteht (*exsistit*), werden Fragmente aus LG 8 zitiert und mit Bemerkungen aus LG 23 verbunden. Die Fragmente aus LG 8 führen in dem dortigen Kontext den neuen theologischen Begriff «subsistit» ein. Dieses Wort «subsistit» verschwindet aus dem neuen Text. Zudem werden in LG 8 Petrus und die anderen Apostel einerseits und der Nachfolger Petri und die mit ihm verbundenen Bischöfe andererseits nicht einfach auf einer Ebene behandelt, sondern es bleibt ein feiner Unterschied zwischen beiden Gruppen erhalten, der aber im neuen Text nicht mehr besteht. Im Gegenteil, durch die Streichung des Wortes «subsistit» und die Einführung eines neuen Textes über die Verhältnisse innerhalb des Kollegiums der Bischöfe wird die Kirche des Glaubensbekenntnisses ohne irgendwelche Einschränkungen und Differenzierungen mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert, die aus und in den Ortskirchen besteht.

Es fällt auf, daß in diesem dritten Paragraphen für die Beurteilung der unterschiedlichen Weisen, auf die das apostolische Erbe in den Partikularkirchen weitergegeben wurde, auf eine Stelle aus dem Dekret über den Ökumenismus («Unitatis Redintegratio» 14) hingewiesen wird, an der die Verschiedenheit mit der Unterschiedlichkeit in der Mentalität oder in den Lebensverhältnissen in Zusammenhang gebracht wird und unterschwellig – es handelt sich ja um die getrennten Ostkirchen – neutral, wenn nicht negativ beurteilt wird. Man hat es aber versäumt, stattdessen LG 13 zu zitieren, wo diese Verschiedenheit positiv eingeschätzt wird und von einem Band der innigen Gemeinschaft und – mit einem Zitat aus dem ersten Petrusbrief – des gegenseitigen Dienstes der verschiedenen Einzelkirchen untereinander die Rede ist. Die Entscheidung für UR 14 gegen LG 13 erklärt sich in einem Kontext, in dem der Einfluß alles Menschlichen in der Kirche für schädlich gehalten wird. Mit dieser Mentalität läßt sich auch erklären, weshalb im vierten Paragraphen zwar das Thema der Notwendigkeit einer dauernden Erneuerung aus LG 8 aufgenommen wird, dieses Thema aber nicht mehr mit der Schwäche und Sündigkeit der Kirche und ihrer Mitglieder verbunden, sondern auf die Einheit zwischen den Teilkirchen und die Ungenauigkeiten, die sich dort eingeschlichen haben, bezogen wird.

3. Das zweite Kapitel: die Aufgaben der Kirche (c. 51 und 53)

In Kanon 51,1 geht man mit Hilfe eines Vergleichs von der Sendung der Kirche zu ihren Aufgaben über: Wie Christus, der Lehrer, König und Priester vom Vater gesandt wurde, so hat er auch den Zwölfen diese dreifache Aufgabe zur Erhaltung der Kirche anvertraut. Im zweiten Paragraphen werden diese unterschiedlichen Aufgaben kurz behandelt.

Die Quelle dieser beiden Paragraphen ist LG 5, aber gegenüber LG 5 muß man einige Veränderungen registrieren. Der dortige Text, der in der letzten Phase der Ausarbeitung von LG in den Text aufgenommen wurde, geht auf die Beziehung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes ein. Die Behauptung am Anfang von LG 5, daß das Geheimnis der Kirche in ihrer Gründung *(fundatio)* offenbar wird, erläuterte man dadurch, daß man erstens auf den Anfang der Kirche in der Verkündigung der Ankunft des Reiches im Wort, im Werk und in der persönlichen Gegenwart Jesu hinwies und daß man zweitens daran erinnerte, wie er nach seinem Tod und seiner Auferstehung den verheißenen Geist auf die Jünger ausgegossen hat und wie dadurch die Kirche die Sendung, das Reich anzukündigen, empfangen hat und sie selber so Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden darstellt.

Im ersten Paragraphen von Kanon 51 wird aber kein Unterschied mehr zwischen der Kirche und dem Reich gemacht. Das Wissen um die Relativität der Kirche gegenüber dem Reich wird durch den Gebrauch von Ausdrücken wie «aedificare ecclesiam» und «stabiliri ecclesiam» statt «fundatio» verdrängt. Die Zwölf sind nicht mehr die Vertreter und die Vorabbildung des neuen messianischen Volkes: Sie sind die ersten Bischö-

fe, die von Jesus selbst geweiht wurden. Im Gegensatz zu den Texten von LG 5 und 13, auf die man verweist, wird die Rolle des Heiligen Geistes auf seine Beteiligung an dieser Weihe eingeschränkt.

Im zweiten Paragraphen wird zwar das Reich genannt, und auch die Tätigkeit des Heiligen Geistes bekommt mehr Inhalt. Aber diese Tätigkeit des Geistes ist noch immer eine Tätigkeit, die zu der Jesu erst in zweiter Instanz hinzukommt und die also noch immer nicht als konstitutiv für das Wesen der Kirche betrachtet wird. Dies geht darauf zurück, daß die Erwähnung des Geistes in der Version der LEF von 1970 als Nebensatz eingefügt wurde, der gleichzeitig auch noch an den Unterschied zwischen der Hierarchie und den Laien erinnern soll («entsprechend der Verschiedenheit der Mitglieder mit verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes»).

Um den Inhalt der unterschiedlichen Aufgaben der Kirche konkreter zu umschreiben, greift man auf LG 16, einen Teil aus dem Kapitel über das Volk Gottes zurück, der das Verhältnis zwischen der Kirche und den Nichtchristen behandelt, während doch LG 17 über den missionarischen Charakter der Kirche näher gelegen hätte. Zudem werden zwei Texte aus dem Kapitel über die Hierarchie, LG 26 und 27, herangezogen. Es fällt aber auf, daß der letztere Text, LG 27, bei der Umschreibung der Aufgabe der Leitung der Kirche nicht zitiert wird und vor allem, daß aus dem Text der LEF jede Erinnerung an das zentrale Thema von LG 27, das Hirtenamt als *Dienst*, vermieden wird.

Aus unseren Bemerkungen wird deutlich, daß in diesem Kanon 51 eine Spannung zwischen den Elementen besteht. Schon bei oberflächlicher Betrachtung kann man eine Spannung zwischen dem ersten und dem zweiten Paragraphen feststellen: In c. 51,1 ist die Kirche ein Endpunkt, ein Schlußzustand, in c. 51,2 wird dagegen das Reich Gottes genannt; in c. 51,1 wird die Kirche auf die Bischöfe eingeschränkt, in c. 51,2 geht es auch um die Gesamtkirche. Diese Spannung wurde gegenüber der Version der LEF von 1969 noch durch die Zufügungen in der Version von 1970 verstärkt. In der *relatio* wird erklärt, daß der Hinweis auf die verschiedenen Gaben des Geistes eingefügt wurde, um deutlich zu machen, daß es sich in dem dortigen Abschnitt um die gesamte Kirche handelt. Gleichzeitig wird in der *relatio* gesagt, daß die Einfügung, Jesus habe die Bischöfe geweiht (*consecravit*), den Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem amtlichen Priestertum deutlich machen soll.

Wenn wir die Behauptung der Kommission ernst nehmen, man habe wirklich in bezug auf die Aufgaben der Kirche an die Gesamtkirche erinnern wollen, dann zeigt sich eine noch grundsätzlichere Spannung im Text des Kanons: Die drei Aufgaben der Kirche sind so umschrieben, daß es eindeutig nur die Hierarchie ist, denen sie zukommen, und nicht das Volk Gottes als Ganzes. Schon aus der Umschreibung der Aufgabe der Leitung in der Kirche wird der wesentliche Gegensatz zwischen zwei Gruppen in der Kirche deutlich («damit alle, die zum Volk Gottes gehören, geführt werden»). Es ist durchaus möglich, einem Volk als Ganzem eine Verantwortung für die eigene Zukunft, und das heißt dann auch für die Art und Weise, auf die es geleitet und verwaltet wird, zu geben. Das setzt dann aber die eine oder andere Form von Demokratie voraus, d. h. die Möglichkeit, daß jeder in diesem Volk auf die eine oder andere Weise an der Verantwortung mitträgt und einen eigenen Beitrag leisten kann. Eine solche Auffassung spricht aber in keiner Weise aus den verschiedenen Kanones, die sich mit der Leitung in der Kirche beschäftigen, denn diese gehen von der Auffassung aus, daß die «Kirche» die «Christgläubigen» zu leiten hat und diese «Kirche» dazu mit aller Vollmacht ausgestattet ist, nämlich mit der gesetzgebenden, der ausführenden und der richterlichen Macht, die die durch Gott eingesetzten Diener besitzen (c. 75). Der Papst und das Kollegium der Bischöfe verfügen also über die höchste und vollständigste Macht (c. 76, vgl. 79,2–3).

Auch für die Umschreibung des prophetischen und des priesterlichen Amtes der Kirche gilt ähnliches. Es ist typisch, wie immer auf das Kapitel über die Hierarchie hingewiesen wird, statt daß die Inspiration in dem zweiten Kapitel über das gesamte Gottesvolk gesucht wird, etwa in LG 10, wo vom allgemeinen Priestertum geredet wird, in LG 12 über den Glaubenssinn im Volk Gottes (ein Abschnitt, der übrigens mit dem Satz beginnt: «Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi...»), in dem schon erwähnten Text von LG 17 über die missionarische Aufgabe der Kirche. Zwar wird in c. 53,3 auf LG 10 und 12 hingewiesen, wenn gesagt wird, daß die Christgläubigen «suo modo» an den drei Ämtern Christi teilhaben. Aus dem Aufbau aber dieses Ka-

nons (§ 1 über die Bischöfe, § 2 über die Priester und Diakone, § 3 über die Christgläubigen, vgl. c. 65) und noch mehr aus der konkreten Formulierung (vor allem die Bischöfe, auch die Priester, die Christgläubigen «auf ihre Weise») wird deutlich, wie sehr der Gedanke, alle Gläubigen könnten an den drei Ämtern Christi teilhaben, eine untergeordnete Rolle spielt und wie der dritte Paragraph eigentlich *nicht* von allen Christgläubigen, sondern nur von den Laien handelt. Wenn das stimmt, dann hat die Behauptung, auch die Laien haben «suo modo» an den drei Ämtern teil, nur dann einen konkreten Inhalt, der LG treu bleibt, wenn diese Laien auch tatsächlich auf eine eigene und aktive Weise an den drei Aufgaben der Kirche mitarbeiten können. Kanon 83 zeigt aber, daß das «suo modo» der Laien auf der Ebene der Leitung der Kirche darin besteht, daß die Laien das ausführen, was der Bischof ihnen aufträgt. Was das prophetische Amt der Verkündigung und der Lehre angeht, macht c. 62 einen sehr unglücklichen Unterschied zwischen einer privaten Verkündigung der Laien und der Verkündigung im Namen der Kirche. So ist das Glaubensgut schließlich doch nur den Bischöfen anvertraut (c. 54, vgl. «proprii» in c. 71).

Durch diese Feststellungen wird deutlich, wie problematisch im neunzehnten Jahrhundert die Übertragung der Lehre über die drei Ämter Jesu aus der Christologie, in der sie als Hilfe für die Systematisierung dieser Christologie fungierte, in die Ekklesiologie war. In der Verbindung mit einer Amtsauffassung, die das Amt als Vertretung und daher als sichtbare Konkretisierung der Stellung, die Jesus selbst in der Kirche einnimmt, interpretiert, verdrängt diese Munera-Lehre die traditionelle Unterscheidung zwischen der «potestas iurisdictionis» und der «potestas ordinis»[7]. Zwar wird in LG diese Verbindung der Lehre über die Ämter Christi mit der Amtstheologie wieder gelockert, indem dem gesamten Gottesvolk eine Teilnahme an diesen Ämtern zugeschrieben wird, aber es wurde auch in LG nicht konsequent genug über die konkrete Bedeutung, Möglichkeit und Verwirklichung einer solchen Teilnahme nachgedacht, weder darüber, was hier auf der Ebene der theologischen Reflexion, noch darüber, was hier auf der praktischen Ebene des Lebens in der Kirche anders werden müßte. Die Theologie des Amtes, die Lehre von der Unfehlbarkeit und vieles mehr würden sehr unterschiedlich aussehen. In der LEF gibt es nicht die Spur des Versuches, die Teilnahme der Gläubigen an den drei Ämtern auch in Wirklichkeit ernstzunehmen. In diesem Kontext ist die Erwähnung einer solchen Teilnahme in Kanon 53,3 eine reine Pflichtübung ohne Konsequenzen.

4. Das Schema der LEF von 1970: Schlußfolgerungen

Aus unseren Analysen, Vergleichen und Bemerkungen wird deutlich, daß man sich bei der Ausarbeitung der LEF von 1970 konsequent für die Elemente enschied, die von dem allerersten, von den Konzilsvätern verworfenen Entwurf des Schemas 1 schließlich in LG übrigblieben, und daß man also systematisch die Übernahme solcher Elemente aus LG vermied, die von einer neuen Sicht der Kirche zeugten, welche zwar nicht in jeder Hinsicht konsistent durchdacht war, welche aber prinzipiell und grundsätzlich ganz anders ist als die Betrachtungsweise der Kirche, von der das Schema 1 durchdrungen war. Aus der theologischen Beurteilung dieser beiden unterschiedlichen Ekklesiologien folgt, daß die eindeutige Rückkehr zu der alten Ekklesiologie, zu ihrem Nichternstnehmen der Geschichte und der Menschlichkeit der Kirche und so schließlich auch zu der grundsätzlichen Inkonsequenz dieser Ekklesiologie nicht als Gewinn bewertet werden kann. Uns bleibt noch die Frage, ob die spätere Version der LEF von 1976 und das SCIC anders bewertet werden müssen.

IV. Die Lex ecclesiae fundamentalis von 1976[8]

1. Der erste Teil über die Kirche

Im ersten Kanon dieses Teiles, der davon handelt, daß Gott nur eine einzige Kirche und in dieser Kirche zwei unterschiedliche Gruppen wollte, wurden gegenüber den früheren Texten zwei Veränderungen eingeführt, die sich aus erster Sicht widersprechen. Im ersten Paragraphen ist das Wort «subsistit» aufgenommen, aus dem zweiten wird der Ausdruck «Volk Gottes» gestrichen. Weil «Volk Gottes» auf die Kirche als Ganzes hinwies, bevor von unterschiedlichen Gruppen in der Kirche die Rede war (vgl. die unterschiedlichen Titel der Teile) und dieser Ausdruck jetzt vermieden wird, kommt die Aufteilung der Kirche in zwei Gruppen an erster Stelle zu stehen. Diese eindeutige Verstärkung der vorkonziliaren Ekklesiologie in der LEF von 1976 wird keineswegs durch das Wort «subsistit»

kompensiert, denn das Wort hat hier eine andere Bedeutung, als es in LG hatte. In LG 8 brachte es zum Ausdruck, daß die römisch-katholische Kirche nicht ohne weiteres mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses identifiziert werden darf, obwohl diese Kirche in ihr «verwirklicht ist» (*subsistit*). Weil die volle Identifikation also nicht gegeben ist, bleibt diese eine, heilige, katholische und apostolische Kirche – so wird sie im Glaubensbekenntnis bekannt – vor allem in ihrer Einheit, Heiligkeit ... ein Kriterium, nach dem die konkrete römisch-katholische Kirche beurteilt werden muß.

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß diese Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität gerade im Glaubensbekenntnis und dort auch unmittelbar nach dem Artikel über den Heiligen Geist genannt werden. Das weist darauf hin, daß hier nicht einfach ohne weiteres das beschrieben werden soll, was sichtbar schon vorhanden ist, sondern daß die Kirche in diesen ihren Eigenschaften an der eschatologischen Spannung des «schon und noch nicht» teilhat. Diese vier Begriffe sind also Hoffnung gebende Normen für gemeinschaftliches Handeln, Normen, die die konkrete Kirche als Gemeinschaft (weiterhin) verwirklichen muß, was ihr mit mehr oder weniger Erfolg gelingt. Die konkrete Kirche darf also nicht davon ausgehen, daß sie diese Einheit, Heiligkeit, ... auf unverlierbare Weise schon voll besitzt, wie es allerdings in der LEF von 1976 der Fall zu sein scheint. Dort wird die Apostolizität der Kirche rein formal verstanden: durch die apostolische Sukzession der Bischöfe, in der es kaum ein Mehr oder Weniger gibt, ist die Kirche voll apostolisch. Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche durch die apostolische Sukzession auf die Apostel zurückgeführt werden kann, wird auch als das exklusive Kriterium dafür angesehen, daß diese Kirche auch die eine und einzige Kirche ist[9]. So steht auch fest, daß die konkrete Kirche die heilige Kirche ist – wobei zwar erwähnt wird, daß Erneuerung notwendig ist, diese Erwähnung aber konkret genausowenig wie in der Version von 1970 besagt. Schließlich wird emphatisch behauptet, daß die Kirche des Glaubensbekenntnisses in den Teilkirchen «anwesend ist, dort wirkt und wächst». In diesem Kontext läßt auch die Verwendung des Verbs «subsistit» keine Unterscheidung zwischen der Kirche des Glaubensbekenntnisses und der konkreten Kirche mehr zu, wie es in LG wohl der Fall war.

2. Der zweite Teil über die Aufgaben der Kirche (c. 55–56)

In diesem zweiten Teil erscheint im Kanon 55, der eine sehr starke Vereinfachung von früheren Kanones bringt, ein neues Element: Die Aufgabe, die Kirche zu leiten, ist jetzt die Aufgabe, der es zukommt, die Ausführung aller anderen Aufgaben zu ordnen. Sie wird dadurch zum alles beherrschenden Prinzip. Die grundsätzliche Teilung der Kirche in zwei Gruppen, die schon im ersten Kanon unterstrichen wurde, wird dadurch noch zusätzlich betont. Die Führung der Kirche steht in der absoluten Mitte des Interesses. Im folgenden Kanon 56 wird auf bestürzende Weise deutlich, wie diese Zweiteilung interpretiert wird. In der früheren Version von 1970 dieses Kanons konnte man nur schließen, daß das «suo modo», mit dem die Christgläubigen an den Ämtern Christi teilhaben, sich eigentlich auf die Laien bezog, jetzt aber wird dies deutlich gesagt und in dem Aufbau des Kanons zum Ausdruck gebracht: § 1 handelt von den Bischöfen, den Priestern und den Diakonen, § 2 von den Laien. In § 3 wird bestimmt, daß die Laien aufgrund ihrer Taufe und ihrer Firmung die Eignung besitzen, daß die Hierarchie ihnen bestimmte Aufgaben anvertraut. Taufe und Firmung begründen also nur eine Eignung, nicht ein Recht. Die Rechte und die Aufgaben kommen nur der Hierarchie zu, die sie von Fall zu Fall delegieren kann (vgl. c. 80). Der Glaubenssinn aller Gläubigen oder das allgemeine Priestertum werden folgerichtig nicht mehr erwähnt. Die Laien werden auch wieder Untertanen (vgl. c. 12). Ihr Aufgabengebiet liegt außerhalb des Bereiches der Kirche: Es ist das Zeitliche und das Weltliche (c. 50 und 51; vgl. c. 28,2). In diesen Kanones wird die Kirche von den Menschen und dem Menschlichen (von der Kultur, von den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systemen) abgehoben. Das alles ist nur logisch in einer Sicht der Kirche, in der diese aus zwei grundsätzlich unterschiedlichen Gruppen besteht und in der zwischen beiden Gruppen die Beziehung nur in der einen Richtung von oben nach unten geht.

Die Wahl, die die Kommission, welche diese neue Version der LEF ausgearbeitet hat, zwischen den theologischen Texten der älteren Version traf, und die zusätzlichen Veränderungen, die sie anbrachte, zeigen überdeutlich, wie konsequent man sich für die vorkonziliare Ekklesiologie der Kirche als *societas perfecta* entschied.

V. Das neue Schema des Codex von 1980

Nach all dem Vorangegangenen genügen kurze Bemerkungen über das SCIC. In dem Aufbau und dem Inhalt der zentralen Kanones zeigt sich dieselbe Sicht der Kirche wie in der LEF. Die alles beherrschende Funktion, die der Aufgabe, die Kirche zu leiten, in der LEF zugeschrieben wird, entspricht im SCIC die Aufnahme dieses Prinzips unter die allgemeinen Normen des ersten Buches. Um die Aufgaben der Kirche zu bezeichnen, verwendet man jetzt nicht mehr das Wort «munus», sondern man kehrt zu dem alten Wort «potestas» zurück. Die «potestas regiminis» wird mit der früheren «potestas iurisdictionis» identifiziert, und man teilt sie in die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt auf (c. 126; 132). Zwar bestimmt die Munera-Lehre noch zum Teil die Struktur des Codex, aber die Ausweitung dieser Lehre in «Lumen Gentium» in der Aussage, daß alle Gläubigen an den Ämtern Christi teilhaben, wird nicht übernommen: Das «suo modo» der Teilnahme der Gläubigen an der Verantwortung der Kirche wird ja durch ihren juridischen Status bestimmt (c. 201), der durch die grundsätzliche Zweiteilung der Kirche vordefiniert ist (c. 202). Also liegt die Verantwortung der Laien außerhalb der Kirche, und sie können höchstens Mitarbeiter der Hierarchie sein (vgl. z. B. c. 270; 277; 711 ff).

Unsere allgemeine Schlußfolgerung muß also wohl sein, daß die LEF und das SCIC einen Schritt zurück bedeuten. Sie sind also mehr als nur eine verpaßte Chance.

[1] S. für eine ausführliche Analyse H. Rikhof, The concept of Church. A methodological inquiry into the use of metaphors in ecclesiology (London–Sheperdstown 1981) Kap. 1.

[2] S. auch R. Ardelt, Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie: E. Weinzierl (Hg.), Der Modernismus (Graz/Wien/Köln 1974) 257–282.

[3] S. für diesen Absatz H. Rikhof, aaO. Kap. 4.

[4] Der Text der LEF von 1976 findet sich in Übersetzung: Herder Korrespondenz 32 (1978) 632ff. Die Texte der LEF von 1969 und der LEF von 1970 findet man mit den entsprechenden *relationes* bei G. Alberigo u. a., Legge e vangelo (Brescia 1972) 491–657.

[5] Im folgenden werden wir auf den Schwerpunkt der jeweiligen Aussage achten, den Hinweisen auf LG nachgehen und kommentieren, wie der Text von LG herangezogen wird. Es ist nicht immer deutlich, weshalb auf eine bestimmte Stelle von LG hingewiesen wird (z. B. der Verweis im c. 1,1 auf LG 51,2 oder im c. 51,2 auf LG 16). Wir sind nicht auf diese Verweise in unserem Text eingegangen, auch nicht auf c. 2,2 mit einem buchstäblichen Zitat aus LG 23 und auf c. 52, dessen wichtigste Quelle die Konstitution über die Liturgie ist.

[6] Vgl. auch die sog. «Erläuternde Vorbemerkung» (!) zu LG, wo ausdrücklich gesagt wird, daß «Gemeinschaft» (communio) «nicht irgendein unbestimmtes *Gefühl*, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt», sei.

[7] Siehe P. Persson, Repraesentatio Christi (Göttingen 1966).

[8] Die hier behandelten Kanones der LEF von 1976 gehen wie folgt auf die der LEF von 1970 zurück: 1,1 auf 2,1; 1,2 auf 1,3; 2,1 auf 2,1; 2,2 auf 2,2; 2,4 auf 2,4; 50,1 auf 1,1; 50,2 auf 85,1; 51,1 auf 85,2; 51,2 auf 87,2; 55,1 auf 51,2; 55,2 auf 52; 56,1 auf 53,1–22; 56,2 auf 53,3.

[9] Hier wird in der LEF eine Formulierung aus LG 18 aufgenommen, bei der selbst wieder auf das Erste Vatikanum verwiesen wird. Man hätte sich hingegen für LG 13 entscheiden können, wo u. a. der Heilige Geist der Urgrund für die Vereinigung und Einheit genannt wird.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

HERVI RIKHOF

1948 in Oldenzaal, Niederlande, geboren. Studium der Theologie in Utrecht und Oxford. 1981 Promotion zum Doktor der Theologie bei Prof. E. Schillebeeckx mit einer Dissertation zum Thema *The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*. Seit 1979 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Universität Nimwegen. Veröffentlichungen über theologische Methodenlehre und Thomas von Aquin. Anschrift: Rooms-katholieke Universiteit, Theologisch Instituut, Heyendaalseweg 121 A, NL–6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Aelred Cody

Die neuen Kanones über das Ordensleben nach dem Konzil

Am 2. Februar 1977 beendete die Subkommission ihre Arbeit, der die Kommission für die Revision des Kirchenrechtes den Auftrag anvertraut hatte, die Kanones über die «Institute der Vollkommenheit» – wie sie 1966 genannt wurden – zu entwerfen. Diese Kanones, die «Kanones für die Lebensinstitute, die sich dem Bekenntnis zu den evangelischen Räten geweiht haben», wurden den verschiedenen Dikasterien der römischen Kurie, den Bischofskonferenzen, den kirchlichen Hochschulen und Fakultäten, den Generaloberen der betroffenen Institute und einigen Gruppen von Ordensschwestern mit der Bitte um Kommentare und Vorschläge zugesandt.

Auf sechs einführende Kanones folgte ein erster Teil mit zweiundachtzig Kanones, die für jeden Typus des Ordenslebens gelten sollten, und ein zweiter Teil, in dem diese Institute typologisch voneinander unterschieden wurden und für jeden Typus entsprechende Einzelbestimmungen festgelegt wurden.

Der Entwurf stieß auf viele negative Reaktionen. Die allgemeine Unzufriedenheit der Generaloberen ging so weit, daß sie den Entwurf, so wie er stand, verwarfen, wenn sie auch viele einzelne Details für gut hielten. Es gab verschiedene Formen der Kritik. Einige Kritiker verlangten, daß die Texte klarer formuliert würden, oder rechneten mit praktischen Problemen, wenn man sich an die Bestimmungen einzelner Kanones halten sollte. Andere Kritiken bezogen sich auf Grundsatzfragen.

Eine neue Subkommission, der zum Teil auch Mitglieder der alten Kommission angehörten, wurde damit beauftragt, mit Hilfe der eingegangenen Kommentare den Entwurf von 1977 durchzusehen und zu verbessern. Im Sommer 1980 war dieser revidierte Text fertig und wurde den Kardinälen zugesandt, die der päpstlichen Kommission für die Revision des Codex angehören. Alle Verbesserungsvorschläge und Vorbehalte seitens dieser Kardinäle sollen jetzt in einer Plenarsitzung der Kommission diskutiert werden, und dann wird man den endgültigen Text dem Papst vorlegen.

In welchem Maße gab der Entwurf das Denken des Zweiten Vatikanums über das Ordensleben wieder oder ging er von diesem Denken aus? In welchem Ausmaß kam der revidierte Text von 1980 diesem Geist des Zweiten Vatikanums wieder näher?

I. Verschiedene objektive und subjektive Gesichtspunkte

Vielleicht war keine andere Subkommission so stark von dem Wunsch ausgegangen, die Auffassungen der Konzilsdokumente in der neuen Gesetzgebung des Codex zum Ausdruck zu bringen. Viele Sätze der Kanones des Entwurfs von 1977 waren dem sechsten Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* (LG) und dem Dekret *Perfectae Caritatis* (PC) entnommen worden. Wie alle Vergleiche mag ein Vergleich der neuen Kanones mit den Dokumenten des Zweiten Vatikanums besonders dann ungerecht erscheinen, wenn damit Werturteile verbunden werden. Man hat übrigens die Texte des Konzils selbst über das Ordensleben kritisiert. Während der Entwurf von 1977 kritisiert wurde, weil er in seiner Gesetzgebung für das Ordensleben auch die Säkularinstitute miteinschließen wollte, war das sechste Kapitel von LG kritisiert worden, weil die Säkularinstitute in den Betrachtungen über die Stellung und die Rolle der Ordensleute in der Kirche nicht erwähnt worden waren. Während viele den ersten Teil des Entwurfs von 1977 kritisierten, weil er alle Ordensinstitute auf einen kleinsten, gemeinsamen Nenner, nämlich den der Säkularinstitute reduzierte, haben andere die Dokumente des Konzils kritisiert, weil sie von einer zu monastischen Sicht der Ordensleute ausgingen und das Ordensleben zu einseitig als ein Leben im Kloster konzipierten. Die Vorschrift des Kanons 14 aus dem Entwurf von 1977, die als Kanon 505,2 in dem revidierten Text erhalten blieb, beinhaltet, daß es der kompetenten kirchlichen Autorität zukommt, «die evangelischen Räte zu interpretieren, ihre Befolgung durch Gesetze zu steuern und durch kanonische Zustimmung feste Lebensformen nach diesen Räten einzurichten». Die Vorschrift wurde kritisiert, weil sie zu juridisch abgefaßt sei, um das, was in LG 42, 44 und 46 und in PC 5 und 6 über

die evangelischen Räte gesagt wird, getreu wiederzugeben. Andererseits aber zwingt die Ehrlichkeit zu sagen, daß diese Vorschrift den Geist und sogar weitgehend auch die Sprache von LG 43 und 45 wiedergibt.

Ein Problem, dem man in dem Urteil über die Treue der neuen Kanones gegenüber den Dokumenten des Konzils Rechnung tragen muß, ist die Tatsache, daß die Dokumente des Konzils zwar eine Orientierung sein wollen, daß sie sich aber vor allem in Begriffen der Theologie und der Spiritualität mit dem Ordensleben auseinandersetzen, während die Kanones des Codex an erster Stelle eine juridisch präzise Gesetzgebung sowohl für die Einzelpersonen als für die unterschiedlichen Vereinigungen und Gruppen in der Kirche bringen sollen. Ein Gesetz gibt Normen für das Handeln, während theologische Vorschriften und solche, die auf der Spiritualität beruhen, eher eine Orientierung für das Denken, sozusagen Normen für eine «Ideologie» angeben.

Paul VI. ist wohl von der Kritik am *Codex Iuris Canonici* von 1917 ausgegangen, als er den Mitgliedern der Kommission nahelegte, ihre Gesetzgebung auf eine solide Lehre zu gründen und einer gesunden Theologie nahe zu bleiben. Andererseits betonte die erste von zehn Grundsatznormen für den neuen Codex, daß dieser ein juridisches Dokument sein sollte, das die Rechte und Pflichten der Individuen unter sich und gegenüber der Gesellschaft als ganzes regelt (s. *Communicationes* 2 [1969] 77–85). Das schließt zwar nicht aus, daß Prinzipien aus der Theologie und der Spiritualität im Codex erwähnt werden oder eine Rolle spielen. Tatsächlich gibt es in dem Entwurf der Subkommission für das Ordensleben mehr solches Material als in den Entwürfen der anderen Kommissionen. Die Mitglieder wollten dadurch Prinzipien des Konzils in der nachkonziliaren Gesetzgebung festschreiben, aber die Mischung von theoretischen Prinzipien mit praktischen Vorschriften löste bei denjenigen negative Reaktionen aus, die anders dachten. Diejenigen, die meinen, daß die kirchliche Gesetzgebung zwar von einer gesunden Lehre ausgehen soll, aber selbst konsequent juridisch zu sein hat, halten viele ermunternde und mahnende Elemente des Entwurfes von 1977 für kontextfremd und unangebracht: der Codex kommt ihnen nicht professionell genug vor. Diejenigen dagegen, die wünschten, daß der neue Codex so weit wie möglich von der Theologie und der Spiritualität geprägt sei, waren oft enttäuscht von dem juristischen Ton mancher Kanones und meinten oft, mit den theoretischen Prinzipien, die in den Kanones zum Ausdruck gebracht wurden, nicht übereinstimmen zu können, weil diese vom Geist des Zweiten Vatikanums abwichen.

Ein Beispiel dafür ist Kanon 3 des Entwurfes, der jetzt im revidierten Text Kanon 505,1 ist. Dort steht, daß die evangelischen Räte auf die Lehre und das Beispiel Jesu zurückgehen und eine von Gott der Kirche geschenkte und durch seine Gnade erhaltene Gabe sind. Ein Generaloberer bezog sich in seiner Kritik an diesem Kanon auf LG 42 und meinte, aus dem Kanon solle doch eine spirituellere, historischere und kirchlichere Perspektive sprechen. Dagegen war eine nationale Konferenz höherer Ordensoberer dafür, daß dieser Kanon aus dem Codex gestrichen würde, weil er zu homiletisch und zu wortreich sei und in einem Gesetzeswerk nichts zu suchen habe.

Die neue Subkommission anerkannte die Wichtigkeit von spirituellen und theologischen Teilen an dem ihnen eigenen Ort, besonders in den vier ersten Kanones der allen gemeinsamen Normen. Aber in ihrer Arbeit hat sie auf mehr juridische Konsistenz bei den eigentlichen Vorschriften geachtet. Im Entwurf von 1977 stand im Kanon 44 bei den unbedingt notwendigen Voraussetzungen, damit jemand zu irgendeinem Ordensinstitut zugelassen werden könne, daß er «von Gott berufen» sein müsse. In dem verbesserten Text von 1980 steht jetzt dafür, daß er von «einer rechten Absicht» geleitet werden soll (Kanon 524). Dieses Beispiel illustriert die unterschiedliche Haltung beider Subkommissionen gegenüber der Rolle einer theologischen Orientierung im Kirchenrecht. Der revidierte Text spricht nicht auf die gleiche Weise wie die Dokumente des Konzils, aber diese Dokumente wollten auch nicht konkrete Normen geben, um konkrete Situationen zu beurteilen, wie es ein Codex wohl tun muß.

II. Veränderungen gegenüber den Modellen des Konzils

Ernstzunehmender war der Vorwurf, daß der Entwurf von 1977 die Intention des Konzils verkenne. Es wäre ungerecht, den Mitgliedern der Subkommission die Absicht unterstellen zu wollen, sie hätten wegen irgendwelcher Motive

dem Geist des Konzils Abbruch tun wollen, aber dennoch ist in einigen Fällen der Vorwurf, der Geist des Konzils sei nur verzerrt wiedergegeben oder aufgegeben worden, gerechtfertigt. Dies gilt zum Beispiel für das, was in den Augen vieler die größte Schwäche des Entwurfes war: die typologische Klassifizierung der verschiedenen Ordensinstitute im zweiten Teil, nachdem in den allgemeinen Kanones des ersten Teiles für alle Typen von Orden eine nivellierende und gleichförmige Gesetzgebung formuliert worden war. Die Grundlage für die typologische Unterscheidung bringt Kanon 89,1 des Entwurfes von 1977. Ein großer Teil des Textes dieses Kanons stammt wortwörtlich aus der Mahnung von LG 46, die Ordensleute sollten sorgfältig darauf achten, «daß durch sie die Kirche wirklich von Tag zu Tag mehr den Gläubigen wie den Ungläubigen Christus sichtbar mache, wie er auf dem Berg in der Beschauung weilt oder wie er den Scharen das Reich Gottes verkündigt oder wie er die Kranken und Schwachen heilt und die Sünder zum Guten bekehrt oder wie er die Kinder segnet und allen Wohltaten erweist». Diese Aufzählung der Tätigkeiten Jesu als Beispiel für die Ordensleute ist aber keine alle Möglichkeiten erschöpfende Aufzählung, und vor allem ist sie nicht als eine typologische Beschreibung der verschiedenen Ordensinstitute gemeint, die dann auf der Basis ihrer Aktivität unterschieden werden könnten. Auch fehlen in dieser Aufzählung Worte, die auch im Kanon, der sich auf die Säkularinstitute bezieht, vorkommen. Das *Schema* von 1980 behält diesen Kanon als Kanon 506, aber die zitierten Worte bekommen wieder die Funktion, die sie in LG 46 hatten.

Eine typologische Klassifizierung der Ordensinstitute, die auf das Konzil selbst zurückgeht, findet man in PC 7-11: gänzlich auf die Kontemplation hingeordnete Ordensinstitute (PC 7), Ordensinstitute, die sich mannigfachen apostolischen Aufgaben widmen (PC 8), die Institute des monastischen Lebens (PC 9) und die Säkularinstitute, von denen ausdrücklich gesagt wird, daß sie keine Ordensgemeinschaften sind (PC 11). Jedes von diesen Instituten kann ein Kleriker- oder ein Laieninstitut sein, aber PC 10 redet diesbezüglich von Laieninstituten im allgemeinen.

Nach PC 1 sollte das ganze Dekret *Perfectae Caritatis* die allgemeinen Grundsätze einer zeitgemäßen Erneuerung der Ordensinstitute berücksichtigen, d. h. der Institute, deren Mitglieder die sogenannten «öffentlichen» Gelübde ablegen und in Gemeinschaft leben. Diese Grundsätze gelten aber auch – unter Wahrung ihrer jeweiligen Eigenart – für die Gesellschaften des gemeinsamen Lebens ohne Gelübde und für die Säkularinstitute. Die Miteinbeziehung der Säkularinstitute in diesen Text des Konzils war das Ergebnis eines späten Kompromisses vor der Schlußsitzung des Konzils, der deshalb möglich war, weil Perfectae Caritatis kein juristisches Dokument darstellte. Die Miteinbeziehung der Säkularinstitute in dieses Dokument war das Modell dafür, daß sie auch in den Abschnitt des neuen Codex über das Ordensleben miteinbezogen wurden; aber während in PC ausdrücklich gesagt wird, daß sie keine Ordensinstitute sind, wurde der erste Teil des Entwurfes von 1977 so formuliert, daß man fast von Vorschriften für die *Säkularinstitute* sprechen könnte, die dann *a fortiori* auch für die Ordensleute oder auch für die Gesellschaften des gemeinsamen Lebens ohne Gelübde gelten. Statt von «(Ordens-)Profeß», «Novizen», «Oberen» zu sprechen, verwandte man solche Begriffe wie «Kooptation», «die neu Aufgenommenen», die «Moderatoren». Diese Reduktion der Begriffe, der eine noch schwerwiegendere Reduktion der von ihnen bezeichneten Wirklichkeit entsprach, wurde von Kirchenrechtlern und Theologen sehr unterschiedlich kritisiert. Sie hat bestimmt auch nicht der Absicht des Konzils, wie diese in *Perfectae Caritatis* zum Ausdruck gebracht wurde, entsprochen.

Die typologischen Definitionen des zweiten Teiles des Entwurfes konnten den durch die Vagheit der Begrifflichkeit im ersten Teil angerichteten Schaden nicht wiedergutmachen. PC 8 hatte die Verschiedenheit der zahlreichen Institute, die sich dem Apostolat widmen, anerkannt, und eine solche Verschiedenheit sollte dann auch eine zeitgemäße Erneuerung dieser Institute kennzeichnen müssen. Darüber wollte der Text nicht hinausgehen. Die deskriptiven Kanones des Entwurfes von 1977 dagegen wollten diese Institute auf einige wenige, eng definierte Kategorien reduzieren. Eine Anzahl dieser Institute fand sich in keiner der Kategorien wieder. Jedes Institut, das sich nicht hauptsächlich dem Apostolat widmete, schien durch diese Kategorien notwendigerweise als «monastisch» eingestuft zu werden. Während des Konzils hatten einige Obere von Mönchsorden gewünscht, daß das monastische Leben im Prinzip mit dem kontemplativen Leben identifiziert werde, aber die

große Mehrheit der monastischen Orden, ob sie jetzt kontemplativ waren oder nicht, hielten eine solche Identifizierung für historisch und sachlich unrichtig. Im definitiven Text von PC wurde sie dann auch verworfen. So wurden die beiden Typen des Ordenslebens nicht nur in PC 7 und PC 9 getrennt behandelt, sondern in PC 9 wurde auch unterschieden zwischen den monastischen Orden, die nach ihrer Satzung eine apostolische oder karitative Arbeit übernommen haben, und denen, die sich ohne solche Arbeit «in Verborgenheit ganz der Gottesverehrung weihen». Es wurde vermieden, in diesem Kontext überhaupt das Wort «kontemplativ» zu verwenden. Im Entwurf von 1977 sollten die Kanones, die sich mit dem monastischen Leben befaßten, sowohl für die kontemplativen Institute als für die monastischen Orden gelten. Dadurch wurde vereinheitlicht, was das Konzil klar und bewußt unterschieden hatte. Orden wie die der armen Klarissen oder der Karmeliterinnen, deren Ethos und Spiritualität zwar kontemplativ ist, die aber keine monastischen Orden im eigentlichen Sinn sind, wurden diesen dadurch einfach zugerechnet.

III. Eine Gesetzgebung, die das Konzil verwirklicht

Die auf verschiedene Typen des Ordenslebens ausgerichtete Gesetzgebung des Entwurfes von 1977 wollte die Treue der Institute gegenüber der jeweiligen Eigenart besser absichern. Diese lobenswerte Absicht inspiriert auch den Text von 1980, aber in diesem Text kehrt man bezüglich der typologischen Unterscheidung der Institute wieder zu der Haltung von *Lumen Gentium* zurück. Der Kanon 506, der weitgehend die Formulierungen von LG 46 übernimmt, steht jetzt zwischen den allgemeinen Normen. Dort dient er aber nicht mehr als Basis für eine bestimmte typologische Klassifizierung, sondern seine Funktion ist die, die dieser Text schon in LG 46 hatte: die Anerkennung der unterschiedlichen formalen Zielsetzungen der Institute des geweihten Lebens als unterschiedliche, berechtigte Möglichkeiten, Christus nachzufolgen. Die typologische Klassifizierung des revidierten Textes folgt jetzt der Klassifizierung von *Perfectae Caritatis*, außer daß die monastischen Orden jetzt als unterschiedliche Kategorie weggelassen werden. Im dritten Teil des neuen Codex wird eine besondere Gesetzgebung für die Gesellschaften des gemeinsamen Lebens ohne öffentliche Gelübde vorgesehen in einem gesonderten zweiten Abschnitt, der eindeutig von einem ersten Abschnitt über die Institute des geweihten Lebens, d. h. deren Mitglieder öffentliche Gelübde ablegen, abgegrenzt ist. Dieser erste Abschnitt ist jetzt in einen ersten Titel aufgeteilt, der allgemeine Normen für alle Institute des geweihten Lebens bringt, in einen zweiten Titel über die eigentlichen Orden und in einen dritten mit einundzwanzig fast ganz neuen Kanones für die Säkularinstitute. Wo jetzt die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens ohne Gelübde eine eigene Gesetzgebung haben, beziehen die Kanones des zweiten Titels des ersten Abschnitts sich vor allem auf die eigentlichen Orden. Ausdrücke wie «Obere» (Superior), «Novize», «Profeß» werden wieder regelmäßig verwandt, und entsprechend dem Geist von PC 1 wird die Nivellierung vermieden, die von den Ordensleuten und von Angehörigen von ordensähnlichen Gesellschaften des gemeinsamen Lebens, die weder Orden noch Säkularinstitute sind, befürchtet wurde.

Im selben zweiten Titel des ersten Abschnitts findet man ein Kapitel V über die apostolische und karitative Tätigkeit. Hier bringt die Subkommission die typologische Differenzierung zwischen den eigentlichen Ordensinstituten, die sie im neuen Codex für notwendig hielt: Kanon 601 definiert die apostolische Eigenart der Institute, die vorrangig in der Pastoral arbeiten, und behandelt die Stellung solcher Institute in der Kirche; Kanon 602 bezieht sich auf die Laieninstitute und Kanon 600 auf die Institute, die sich ganz der Kontemplation widmen und die durch den Codex auch dann, wenn Not zu bestehen scheint, vor Versuchen geschützt werden, sie in die Pastoral miteinzubeziehen. Die Kategorien hier sind dieselben wie die von PC 7-11 ohne die monastischen Institute von PC 9. Jedes Institut hat jetzt das Recht, sich selbst als ein Institut zu definieren, das ganz kontemplativ ist oder das teilweise auch im Apostolat tätig (aktiv) ist. Der Eigenart der monastischen Orden wird an anderer Stelle im Codex gebührend Rechnung getragen.

In der neuen Gesetzgebung für die Ordensleute versuchte man auch ernsthaft, das vom Konzil betonte Prinzip der Subsidiarität zur Geltung kommen zu lassen. Das gilt allerdings stärker für den Entwurf von 1977 als für den revidierten Text von 1980, durch den die Subkommission dem Wunsch vieler Ordensoberer nach einer

präziseren und vollständigeren allgemeinen Gesetzgebung nachkommen wollte. Aber auch in dem neuen Text wird jedem Institut ein breiter Raum für die eigene besondere Gesetzgebung gelassen. Nach Kanon 515 muß jedes Institut sich sowohl einen Kern von festen Normen geben, die seine Leitung, die Ordensdisziplin, die Zulassung und Einübung der Mitglieder, die Inhalte der Gelübde betreffen, als auch eine Sammlung von anderen Normen, die häufiger geändert werden müssen. Bezüglich der Exemtion der Ordensleute und der Bereiche, in denen sie den Regionalordinarien unterworfen oder nicht unterworfen sind, folgen die Kanones weitgehend dem Konzilsdekret *Christus Dominus* 35. Dies gilt vor allem für den Text von 1980, in dem unter der Bezeichnung «Die Seelsorge» dem Kanon 604,2 eine Aufzählung von Bereichen zugefügt wird, für den die Exemtion der Ordensleute nicht gilt und in dem die Bezeichnung «andere Werke des Apostolats» anstelle der früheren, engeren Bezeichnung «Werke des Apostolats nach außen hin» tritt. Durch diese Veränderungen entspricht der Kanon besser dem Geist von *Christus Dominus* 35,4. In den Kanones des revidierten Textes wurden auch verschiedene Bestimmungen der nachkonziliaren Instruktion *Renovationis Causam* über das Noviziat und die zeitliche Profeß in den Codex aufgenommen, und die verschiedenen, in den letzten Jahren eher geheim erlassenen Bestimmungen der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute über die Verfahrensweise bei der Entlassung von Mitgliedern aus diesen Instituten werden jetzt offiziell in dem Codex veröffentlicht: Man weiß, wie sie lauten, und kann sich an sie halten.

Im Ganzen steht der neue und faktisch auch endgültige Text dem Konzil näher als der Entwurf von 1977. Im neuen Text wurde weniger durcheinandergebracht, was klar unterschieden werden sollte. Gleichzeitig wurden in Treue gegenüber dem Konzil die juristisch relevanten Aspekte des Ordenslebens und des Lebens in den Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde ernst genommen, und man sieht für sie eine eigentliche juridische Regelung vor, die getroffen werden mußte, die aber die Verfasser der Konzilsdokumente selber nicht geben wollten und konnten.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

AELRED CODY

1932 in Oklahoma City, USA., geboren. Mönch und Priester der Benediktiner-Erzabtei St. Meinrad. Doktor der Theologie (Ottawa) und der Bibelwissenschaft (Rom). Diplom der École Biblique et Archéologique Française in Jerusalem. Assoziiertes Mitglied des Royal College of Music und des Royal College of Organists in London. 1967–1968 Professor der Heiligen Schrift am St. Meinrad Seminary (Indiana, USA), danach an der Päpstlichen Theologischen Hochschule Sant'Anselmo und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1971–1974 stimmberechtigter Delegierter des Abtpräses der Schweizerisch-Amerikanischen Benediktinerkongregation in der Vereinigung der Höheren Ordensoberen. 1976–1978 Generalprokurator der amerikanischen Benediktinerkongregation beim Heiligen Stuhl. Seit 1978 Novizenmeister und Juniorenmagister in der Erzabtei St. Meinrad. Seit 1981 Mitglied der Orthodox/Römisch-katholischen Beratungskommission in den Vereinigten Staaten von Amerika. Veröffentlichungen u. a.: Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews (1960); A History of Old Testament Priesthood (1969); verschiedene Beiträge in den Zeitschriften Biblica, The Catholic Biblical Quarterly, Revue Biblique, Theological Studies, Vetus Testamentum, Proche-Orient Chrétien, L'Orient Syrien, The Journal of Egyptian Archaeology, außerdem in Theologische Realenzyklopädie, A New Catholic Commentary on Holy Scripture, Dizionario degli Istituti di Perfezione. Anschrift: St. Meinrad Archabbey, St. Meinrad, Indiana, 47577, USA.

Fehlende Alternativen?

Hartmut Zapp

Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex

Die Aufgabe der am 28. 3. 1963 von Johannes XXIII. gegründeten Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo wurde am 20. 11. 1965 von Paul VI. näher festgelegt; danach waren zunächst die Normen des kirchlichen Gesetzbuches an die schon vielfach geänderte Rechtslage und die gewandelte kirchliche Situation anzupassen. Dies ist sicher eine der gestellten Aufgaben; so sind z. B. die – wie schon von Benedikt XV., allerdings vergeblich, vorgeschrieben – seit 1918 vorgenommenen Gesetzesänderungen im Codex nachzutragen, die auf Grund von Instruktionen und Dekreten der verschiedenen römischen Kongregationen oder durch Antworten der päpstlichen Kommission für die Auslegung des CIC[1] erfolgten. Dazu gehören ferner die zahlreichen, seit Inkrafttreten des CIC erlassenen völlig neuen Gesetze, meist in Form von MP-Schreiben ergangen, die schon ganze Bände füllen[2] und in das neue kirchliche Gesetzbuch einzuarbeiten sind. In diesem Zusammenhang wären dann auch die zahlreichen Anregungen und Kritiken zu berücksichtigen, die sich auf die Terminologie bzw. Rechtssprache und Systematik des CIC beziehen und zum Teil schon kurz vor dem Inkrafttreten des CIC laut wurden.

Darüber hinaus sollte nach päpstlicher Weisung die Arbeit der CIC-Reformkommission vor allem auch die Entscheidung und Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in das neue Gesetzbuch einbringen und dabei die zehn Leitsätze der von der Bischofssynode am 4. 10. 1967 approbierten «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»[3] beachten. In den folgenden Jahren wurden die Schemata für den neuen CIC erarbeitet; am 15. 11. 1977 lagen sämtliche Teilentwürfe vor, allerdings in einem recht unterschiedlichen Bearbeitungsstand[4]. Die Entwürfe der Reformkommission wurden begleitet von Hunderten offizieller Stellungnahmen der Beratungsorgane in aller Welt und einer schon fast unübersehbaren Flut von Veröffentlichungen, die zu einzelnen Fragen des neuen konzipierten Rechts wie zu ganzen Schemata Stellung nahmen. Es ist eine immense Arbeit, die bisher im Zusammenhang mit der Revision des CIC geleistet wurde und deren große Verdienste keinesfalls geschmälert werden dürfen. Dennoch werden immer mehr Stimmen laut, auch auf seiten von Bischofskonferenzen, die eine baldige Promulgation des neuen Gesetzbuches auf dem jetzigen Stand der Revision ablehnen und eine zweite Beratungsperiode für notwendig halten.

So verständlich der Wunsch, vor allem in Kurienkreisen, nach einem möglichst baldigen Abschluß der Revisionsarbeiten am künftigen CIC ist, so berechtigt erscheint andererseits die Forderung einer Überprüfung, ob das überarbeitete Gesetzbuch im gegenwärtigen Stadium überhaupt der heutigen, auch vom II. Vatikanum wesentlich mitbestimmten kirchlichen Situation gerecht wird. Als allgemein anerkannte Tatsache wird nämlich festgestellt, daß der neue Codex keineswegs als – wenigstens für die jetzige Zeit – endgültiges Kirchenrecht angesehen werden kann, sondern bereits heute ständige Überarbeitungen und Ergänzungen abzusehen sind, da einfach zu viele Fragen noch keine Klärung erfuhren[5]. Damit soll in keiner Weise angedeutet sein, ein kirchliches Gesetzbuch könne in dem Sinn «endgültig» sein, daß niemals Änderungen nötig würden. Im Gegenteil, *ius sequitur vitam* – ein gutes Recht muß flexibel, anpaßbar sein, muß notwendigerweise mit dem Leben der Kirche mitwachsen, denn jedes Leben ist Veränderung, nicht Stillstand. Doch sollte die Neufassung eines Gesetzbuches wenigstens im Augenblick der Promulgation seinen zeitgemäßen Aufgaben gerecht werden und nicht von vornherein eine Vielzahl von Unzulänglichkeiten und ungelösten Problemen mit sich bringen, die schon vor seinem Inkrafttreten zu Hinweisen auf notwendige Änderungen zwingen[6]. Daher muß die Frage gestellt werden, ob der Kirche mit solch einem Gesetzbuch gedient ist, gibt es doch ernsthafte Stimmen, die in der bisherigen Beratungs- und Überarbeitungsphase nur den ersten Anfangsschritt zu einem neuen brauchbaren kirchlichen Gesetzbuch sehen[7]. Danach wären nicht nur theologisch-pastorale Probleme vorab zu klären,

noch weniger bloß redaktionelle Überarbeitungen an den einzelnen Schemata vorzunehmen, sondern auch erneut Grundsatzfragen der Struktur kirchlichen Rechts und der Systematik eines kirchlichen Rechtsbuches anzugehen. Dazu müßte vor allem auch die Tradition der kirchlichen Rechtsgeschichte wesentlich stärker berücksichtigt werden, als dies bisher – wenn überhaupt – geschehen ist. Ob derartige Überlegungen realistisch sind, ob sie auch nur die geringste Chance haben, noch berücksichtigt zu werden, mag mit guten Gründen bezweifelt werden können. Das soll jedoch kein Hindernis für einige kritische Anmerkungen zu dem überarbeiteten Gesetzbuch aus rechtshistorischer Sicht sein.

Eine erste Frage gilt dem Codex von 1917, der ja trotz der vorgesehenen Gliederung des neuen Gesetzbuches in sieben Bücher, abgesehen von der immer noch ungewissen Aufnahme einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in seiner Grundkonzeption weitergelten wird. Welches Verständnis von Kirchenrecht liegt ihm zugrunde, was ist an ihm so gut, so zeitlos, so spezifisch kirchlich, daß an seiner Systematik, wenn auch mit Modifikationen, generell festgehalten wird? Damit verbunden ist auch die Frage nach der Stellung des Codex Iuris Canonici innerhalb der kirchenrechtlichen Tradition.

Die Geschichte des geltenden Gesetzbuches der lateinischen Kirche ist noch wenig erforscht. Das mag einmal damit zusammenhängen, daß dieses Gesetzbuch sowohl gegenüber zivilrechtlichen Gesetzeskodifikationen als auch besonders innerhalb der Geschichte des kirchlichen Rechts noch sehr jung ist; zum anderen dürfte eine Mitursache darin zu sehen sein, daß Akten der vatikanischen Archive aus der Entstehungszeit des CIC, vor allem auch die Gasparri-Akten, bisher kaum zugänglich sind[8]. Doch lassen sich einige Anmerkungen zur Entstehung des CIC machen, die zugleich eine Charakterisierung dieses Gesetzbuches erlauben.

Es dürfte unbestritten sein, daß unmittelbares Vorbild für Gasparri und seine Mitarbeiter die großen europäischen Kodifikationen bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren[9]. Am stärksten machte sich dabei der französische Einfluß geltend: 1904 wurde die Hundertjahrfeier des Code civil (Code Napoléon) begangen, und bei dieser Gelegenheit wurde auch durch rechtswissenschaftliche Publikationen dessen immensem Ansehen Rechnung getragen; überdies hatte Gasparri über zwanzig Jahre in Paris gelehrt, was sich zweifellos neben den Anregungen französischer Gelehrter und Kirchenfürsten entscheidend auf die von ihm getragene Arbeit an einer «modernen» systematischen kirchlichen Kodifikation auswirkte[10].

Mit der Ausrichtung des kirchlichen Gesetzbuches «ad formam recentiorum Codicum» war natürlich auch die Übernahme der mit diesen verbundenen Rechtsauffassung verknüpft. Wie diese ist auch der Codex Iuris Canonici geprägt von einer abstrahierenden Begriffsjurisprudenz. Das kirchliche Gesetzbuch wurde daher eine rationalistische Kodifikation, in der rechtliche Normen vollständig aus den konkreten Lebensverhältnissen, dem Hauptquell des Rechtes überhaupt[11], losgelöst und in eine möglichst abstrakte, absolute Formulierung gefaßt wurden. Dahinter stand das Bemühen um ein logisch vollkommenes System, nicht zuletzt verbunden mit dem Bewußtsein, aus abstrakten, auf der «Natur» des Menschen und des Rechts beruhenden Erkenntnissen ein solches absolut geltendes, in sich geschlossenes Gesetzbuch finden oder schaffen zu können.

Ein derartiges Denken und Handeln ist vor allem auf den Absolutismus zurückzuführen. Alle zivilrechtlichen Gesetzeswerke, die als Vorbilder für den Codex Iuris Canonici dienten, verdanken diesem System ihr Entstehen, sind wesentlich vom absolutistischen Geist geprägt und wohl nur aus ihm heraus zu verstehen; denn der «unbeschränkte Herrscherwille bot gewissermaßen die technische Voraussetzung der Kodifikationen: Der Gedanke, daß der absolute Herrscher bzw. sein Beauftragter jede gesetzgeberische Aufgabe lösen könne, und dies nach rein rationalistischen Überlegungen»[12].

Man wird wohl ohne Übertreibung sagen können, daß der Absolutismus mit dem I. Vatikanum seine kirchliche Neubelebung erfuhr. Der Papalismus mit dem Unfehlbarkeitsdogma und der außerordentlichen Betonung der Primatialgewalt, verbunden mit einer sich immer stärker durchsetzenden Zentralisierung schufen nun auch kirchlicherseits wesentliche Voraussetzungen für eine absolutistische Kodifikation. Dieser Einfluß zeigt sich nicht nur sehr deutlich im Codex selbst, sondern ist auch aus der schon 1917 erfolgten Einsetzung einer authentischen Interpretationskommission ersichtlich[13]; gleichzeitig wurde angeordnet, daß die Kurienkongregationen in Zukunft keine Gesetze mehr erlassen durften, eine Bestimmung, die natürlich nicht

eingehalten werden konnte, aber doch klar auf die Auffassung vom kirchlichen Gesetz als *ratio scripta*, als abstraktem, universalem Prinzip, hinweist, die mögliche Änderungen kaum für notwendig erachtet. Bestenfalls ist eine authentische Interpretation vorgesehen, die allein beim Gesetzgeber, d. h. bei der römischen Kongregation liegt.

Für die Auslegung und eventuelle Weiterbildung des kirchlichen Rechts durch Rechtsprechung und kanonistische Wissenschaft, wie es für das mittelalterliche Dekretalrecht zutraf, bleibt im System des Codex Iuris Canonici – abgesehen vielleicht vom Eherecht – kein Raum mehr. Wenn auch die authentische Interpretation eine «lange und unglückliche Geschichte»[14] hat, so ist sie doch besonders charakteristisch für das absolutistische System mit seiner zentralistischen (Verwaltungs-)Bürokratie. Es ist daher nicht überraschend, auch dafür in den genannten zivilrechtlichen Kodifikationen eindeutige Parallelen zu finden, etwa im Preußischen Allgemeinen Landrecht (1794), das eine autoritative Auslegung durch die Gesetzeskommission in Berlin vorsah. Weitere auffällige Gemeinsamkeiten des kirchlichen Codex mit seinen Vorbildern lassen sich unschwer nachweisen, u. a. von der Ablehnung bzw. Erschwerung der Bildung von Gewohnheitsrecht bis hin zu der den absolutistischen Gesetzgebungsstil dokumentierenden Gesetzessprache[15].

Mit diesem skizzierten Charakterisierungsversuch des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 soll zunächst kein Werturteil angedeutet werden. Es ist nicht zu verschweigen, daß dieser Codex, der schließlich inhaltlich weithin altes Recht enthält, eine große, damals auch im außerkirchlichen Bereich sehr anerkannte und geschätzte Leistung darstellt, die sowohl der Kirche als auch der Kanonistik wohl unschätzbare Dienste erwies. Die Kirche als auch wesentlich historische Größe ist unlösbar in die jeweiligen Zeitverhältnisse eingebettet; so ist wohl verständlich, daß sie sich auch bei der Abfassung ihres neuen Gesetzeswerkes den zeitbedingten Rechtsanschauungen und Strömungen nicht verschließen konnte. Wahrscheinlich stellt unter diesem Aspekt der Codex eine optimale Lösung dar; andererseits ist aber auch darauf hinzuweisen, daß es – schon seit dem I. Vatikanum – sowohl in Kurienkreisen als auch in der wissenschaftlichen Welt, vor allem in der deutschen Rechtsschule, skeptische Gegenstimmen zu einer kirchlichen Kodifikation gab[16].

Primär geht es vielmehr um die Frage, ob der Codex von 1917 in dem Sinn endgültig sein muß, daß auch eine heutige Revision des Kirchenrechts an der Grundkonzeption dieses Gesetzbuches festhalten muß. Es ist zu fragen, ob die kirchenrechtliche Tradition keine Alternative kennt, die der Kirche für die Gegenwart und nächste Zukunft eine überzeugendere und bessere Gestaltung ihres Rechts ermöglicht. Zweifelsohne brachte der geltende Codex Iuris Canonici gegenüber der kanonistischen Tradition des Mittelalters eine einschneidende Änderung. Am auffallendsten war die Aufgabe der Einteilung und Behandlung des kirchlichen Rechtsstoffs, wie sie in der fruchtbarsten Zeit der Kanonistik üblich war. Statt dessen kehrte man mit dem Codex in Anlehnung an die durch den Humanismus erfolgte Wertschätzung des klassischen römischen Rechts, der «ratio scripta», zu der Einteilung der Institutiones des Gaius bzw. Justinians[17] zurück, wie sie schon von zahlreichen zivilrechtlichen Kodifikationen und kanonistischen Werken[18] seit dem 16. Jahrhundert übernommen worden war. Es ist beachtenswert, daß «trotz des engen Zusammenhangs zwischen zivilistischer und kanonistischer Jurisprudenz im Mittelalter ... diese Dreiteilung – Personen, Sachen, Aktionen – dem klassischen kanonischen Recht fremd blieb»[19]. Die Fünfteilung der mittelalterlichen Dekretalensammlungen wurde nur äußerlich beibehalten, indem man dem Gesetzbuch einen «allgemeinen» Teil voranstellte und die *actiones (ex obligationibus* und *ex delictis*) in zwei Bücher teilte[20]. Die Kritik am Aufbau des Codex ist hinlänglich bekannt; er hat sich, besonders im Personenrecht, «grundlos von der geschichtlichen Tradition getrennt»[21]. Der revidierte Codex sieht nun zwar die Ausmerzung einiger der am meisten beanstandeten «doktrinären Pedanterien» im bisherigen dritten Buch «De rebus» vor, doch hält er im wesentlichen an der bisherigen Systematik fest[22]. Selbst Kanonisten, die der Beibehaltung der Grundstruktur des Codex von 1917 an sich zustimmen, halten jedoch nicht mit ihrer berechtigten Kritik an der betreffenden bisherigen Revision zurück. Danach wird die vorgesehene systematische Ordnung, vor allem was das zweite Buch (*De Populo Dei*) angeht, dem «Konzil nicht gerecht und bedeutet im Kleben am Hergebrachten einen bedauerlichen Rückschritt»[23].

Diese knappen Ausführungen zur Genese und Systematik des Codex könnten vielleicht auf den

Einwand stoßen, es gehe doch wohl beim revidierten Gesetzbuch der Kirche um mehr als nur um das System; das ist zunächst richtig. Aber gerade das Festhalten an der umrissenen Systematik ist symptomatisch für das Festhalten an Vorbildern einer wohl überholten Rechtsauffassung. Selbst in den wenigen Lädern, in deren Rechtsordnungen heute noch Einflüsse des römischen Rechts weiterleben, gilt Recht und Gesetz nicht mehr als «ratio scripta». Ein weltweites kirchliches Gesetzbuch muß sich lossagen von einer Rechtsauffassung, die kaum mehr Verständnis finden kann.

Abgesehen von den vielzitierten Entwicklungsländern muß der Kirchenrechtshistoriker hier überdies auf eine Tradition hinweisen, die von einem kirchlichen Gesetzbuch nicht länger übergangen werden dürfte, das *Common Law*. Seine Geschichte ist eng verbunden mit der mittelalterlichen wie neuzeitlichen christlichen Tradition, und gerade das mittelalterliche kanonische Recht hat wesentlichen Anteil an seiner Entwicklung[24]. Vielleicht war in der Geschichte des kirchlichen Rechts die Gelegenheit seit den Tagen der «*sacri canones et decreta sanctorum patrum*» noch nie so günstig, zu einem homogeneren Kirchenrecht zu kommen. Wie kaum zuvor besteht die Möglichkeit, ein von heterogenen Rechtsentwicklungen weitgehend unabhängiges Kirchenrecht zu schaffen, das sich überwiegend weder an den Institutiones Justinians noch an irgendeinem anderen säkularen Rechtssystem orientiert. Der Rückgriff auf die reiche Tradition des Kirchenrechts selbst könnte dabei deutlicher zum Ausdruck bringen, daß das kanonische Recht eine Rechtsordnung *sui generis* ist.

Eine kirchliche Norm muß in ihrer kanonistischen Ausformung der klaren Erkennbarkeit und Durchschaubarkeit der äußeren Form kirchlichen Lebens dienen. Dabei hat sie zu berücksichtigen, daß die Kirche auch als geschichtliche Gemeinschaft in der Zeit lebt. Das bedeutet, daß das kirchliche Recht gesellschaftlichen Wandlungen ebenfalls gerecht werden muß. Ein kirchliches Gesetzbuch sollte besonders in der heutigen Zeit stärker von empirischen Erwägungen bestimmt sein, die der geschichtlichen, sich stets wandelnden Situation des Menschen und seiner Welt Rechnung tragen und sich nicht der Gefahr aussetzen, am konkreten menschlichen wie kirchlichen Leben durch Festhalten an abstraktuniversalen, auf der «menschlichen Natur» beruhenden Prinzipien vorbeizugehen. Eine größere Beachtung der kirchlichen Tradition könnte dabei deutlich machen, daß für die weitaus längere Zeit der kirchlichen Rechtsgeschichte die Mehrheit der Normen jeweils historisch erklärbar ist als zeitbedingte und situationsgebundene Antworten der Kirche auf die Erfordernisse ihrer Gläubigen.

Ein Maßstab, an dem sich der revidierte Codex messen lassen muß, liegt in der jüngsten Geschichte der Kirche, im Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrigläßt, stellt das Konzil jenen alten Grundsatz aus der Rechtsgeschichte, nämlich auf die konkreten Gegebenheiten des Lebens zu achten, heraus. Dem Konzil und damit der Kirche steht nämlich vor Augen «die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt»[25]. Sodann weist das Konzil auf die besondere Aufgabe der Kirche zum Dienst am Menschen hin. «Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.»[26] Mit der Kirche steht ihr Recht in diesem Dienst an der *salus animarum*. Auch ein kirchliches Gesetzbuch muß daher, so ist wohl der Wille des Konzils zu interpretieren, «in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise» Antwort geben, muß in seinen Normen den Veränderungen des menschlichen und kirchlichen Lebens Rechnung tragen.

Vielleicht kann dieser Grundsatz ganz knapp am Beispiel des Eherechts deutlich gemacht werden. Das kirchliche Recht spricht von Wesensgemeinschaften der Ehe, gewonnen durch Deduktion vom Ziel dieser Institution auf Grund, so wird argumentiert, der menschlichen Natur und der Offenbarung. Nun hat sich gerade in den letzten Jahrzehnten ein grundlegender Wandel im Verständnis der Ehe, auch der christlichen Ehe, vollzogen. So ist die Institution Ehe nicht mehr primär auf die Erhaltung eines Volkes, ja der Menschheit überhaupt ausgerichtet. Dieser *finis primarius*, an dem auch der Codex noch festhält, war unter dem Aspekt etwa der mittelal-

terlichen Pestepidemien, die ganze Landstriche entvölkerten, durchaus verständlich. Bei der heutigen Bevölkerungsexplosion und drohenden Weltüberbevölkerung aber muß das *bonum prolis* durch die Institution Ehe nicht mehr eigens geschützt oder gar gefördert werden. Ähnlich bedeutungslos ist die Ehe für das Leben der Großfamilie oder Sippe geworden; es gibt sie nicht mehr. Dafür stellen sich der Ehe heute neue Aufgaben und Ziele, ihre soziale Funktion ist eine völlig andere. Interpersonale Beziehungen, Partnerschaft und Sexualität, um nur einige Andeutungen zu geben, prägen heute ihr Wesen. Zu Recht hat sowohl die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute als auch die Eherechts-Reformkommission diese neue Sicht der Ehe unter dem Begriff der *intima totius vitae communio* zu fassen versucht.

Damit tauchte die Frage auf, ob dieser «*amor coniugalis*» Wesensbestandteil der Ehe sei. Kanonisten, die im Geist des Codex die Auffassung vertreten, Ehe sei immer und überall wesensnotwendig gleich, müssen diese Frage verneinen – und sie tun es auch. Wie das Leben zeigt, hat sich die Institution Ehe jedoch wesentlich geändert; diese Wandlung muß auch das kirchliche Recht berücksichtigen. Wird daher das *bonum amoris coniugalis* (oder wie immer die kanonistische Terminologie lauten wird) ausgeschlossen, kann es daher heute auch keine kirchenrechtlich gültige Ehe geben. Diese Auffassung dürfte sich begrüßenswerterweise im Anschluß an den revidierten Codex durchsetzen.

Im Zusammenhang damit kann schließlich die Frage nicht ausbleiben, ob die Wandlung der Institution Ehe auch weiterhin das Festhalten der Kirche an der absoluten Unauflöslichkeit sakramentaler vollzogener Ehen erfordert. Die Entscheidung darüber steht natürlich allein dem kirchlichen Lehramt zu. Doch könnte die Berücksichtigung der Tradition bei dieser Entscheidung hilfreich sein. Die kirchliche Rechtsgeschichte kann bis hinauf zum Tridentinum nämlich durchaus nicht als eindeutige Stütze für die Rechtspraxis der absoluten Unauflöslichkeit sakramentaler vollzogener Ehen herangezogen werden; dies gilt um so mehr, wenn man die Tradition der Ostkirchen miteinbezieht. Diese Unauflöslichkeit ist zudem nach allgemein herrschender Auffassung auch nicht im Sinn eines Dogmas (*de fide*) zu verstehen, sie ist vielmehr allein durch das *bonum commune* zu erklären. Die Kirche hatte in der umrissenen geschichtlichen Situation ein verständliches Interesse, die Ehe durch ihre besondere Lehre und Praxis zu schützen; von dieser Schutzbedürftigkeit der Institution Ehe wird man aber heute berechtigterweise nicht mehr sprechen können.

Diese skizzenhaften Andeutungen lassen vielleicht erkennen, daß die kanonistische Tradition der Kirche von heute und vor allem ihrem neu zu fassenden Recht von großem Nutzen sein könnte, der gemeinsamen Aufgabe im Dienst an der *salus animarum* besser gerecht zu werden. Daß die Revisionsarbeiten am Codex Iuris Canonici diese Möglichkeit in größerem Umfang berücksichtigt hätten, kann bisher nicht festgestellt werden.

[1] Diese Kommission wurde durch die Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis abgelöst.

[2] Vgl. z. B. die entsprechenden Sammlungen von T. Bouscaren, S. Meyer, X. Ochoa, davor schon von E. Regatillo und C. Sartori.

[3] Vgl. Communicationes 1 (1969) 86–100.

[4] Vgl. für eine Zusammenfassung im deutschsprachigen Raum H. Schmitz, Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978 (Trier 1979).

[5] Vgl. z. B. F. G. Morrisey, The Revision of the Code of Canon Law, StC 12 (1978) 183–184.

[6] Vgl. H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959–1978 (Freiburg 1979) 94: «Ob die Zeit für eine theologisch fundierte und ausgereifte Kodifikation schon gekommen ist, kann nicht uneingeschränkt bejaht werden. Zuviele fundamentale Fragen harren noch der Lösung.»

[7] Vgl. dazu besonders J. A. Alesandro, The Revision of Church Law: Conflict and Reconciliation, Jurist 40 (1980) 1ff., hier 13.

[8] Vgl. F. Elsener, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte, in: A. Müller, F. Elsener, P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln/Köln 1968) 37ff.

[9] Vgl. St. Kuttner, The Code of Canon Law in Historical Perspective, Jurist 28 (1968) 139ff.

[10] Besonders wäre hier etwa auf das Werk von A. Pillet, Ius canonicum generale distributum in articulos (Paris 1890) hinzuweisen; vgl. Elsener, Codex Iuris Canonici 38f.

[11] Vgl. Kuttner, Code of Canon Law 140.

[12] Elsener, Codex Iuris Canonici 42.

[13] Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretados, eingesetzt durch MP «Cum iuris canonici»: AAS 9 (1917) 483f.

[14] St. Kuttner, Ley, doctrina y jurisprudencia: Ius Can 11 (1971) 21, 103.
[15] Vgl. Elsener, Codex Iuris Canonici 44f.
[16] Vgl. H. Lämmer, Zur Codifikation des canonischen Rechts (Freiburg i. Br. 1899) 63ff.
[17] Gai. 1.8, Inst. 1.2.12: «Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones.»
[18] Vor allem Paolo G. Lancelottis Institutiones iuris canonici von 1563.
[19] St. Kuttner, Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici, in: Ex Aequo et Bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag (Wien 1977) 15f.
[20] Vgl. U. Stutz, Der Geist des Codex Iuris Canonici (Stuttgart 1918/Amsterdam 1961) 38ff.
[21] Kuttner, Betrachtungen 17; vgl. für eine Zusammenfassung dieser Kritik ebd. 16ff.
[22] Vgl. Schema canonum libri I De normis generalibus, 4.
[23] W. Aymans, Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches, AKathKR 148 (1979) 28.
[24] Vgl. Kuttner, Code of Canon Law 147.
[25] Gaudium et Spes, Art. 2.
[26] Gaudium et Spes, Art. 4.

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.

Paul Winninger

Kirchenrecht und Katholizität

Die Abfassung des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 war die Antwort auf ein praktisches und pädagogisches Bedürfnis, nämlich nach Art des napoleonischen bürgerlichen Gesetzbuches vereinzelte und verstreute Texte klar und übersichtlich zur Benützung zusammenzustellen. Es handelte sich vor allem um eine Gelehrtenarbeit, wobei man es sich angelegen sein ließ, im Anhang ein Verzeichnis der Quellen der neuen Kanones hinzuzufügen. Das Neue lag in der Form, weniger in den Grundlagen. Das Gratianische Dekret blieb weiterhin beherrschend und erreichte sogar den Gipfel seines Einflusses, alles das unter einem ziemlich eng gezogenen, rückwärtsgewandten, römisch-katholischen Gesichtskreis, in Einklang mit der Theologie und der kirchlichen Mentalität des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts.

Seither hat die Entwicklung der Welt zusammen mit jener der Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils die Perspektiven geweitet. Johannes XXIII. umschrieb das zu verfolgende Ziel mit dem volkstümlichen Ausdruck *aggiornamento*. Theologisch könnte man das mit *Katholizität* im ursprünglichen Sinn des Wortes, das heißt im Sinne von Universalität wiedergeben. Folgendes sind die neuen Gegebenheiten, Elemente dieser Katholizität, die der Codex institutionalisieren muß; sie betreffen einerseits die innere Struktur der katholischen Kirche, andererseits die Öffnung zur Ökumene und zur Welt:

I. Erfordernisse der Katholizität im Inneren der Römischen Kirche

Unter den Kennzeichen, die das Credo als der Kirche eigentümlich anführt, ist jenes, bei dessen tatsächlicher Verwirklichung sie am meisten versagt, die Katholizität. Doch wird diese auf dem Konzil in drei Wiederentdeckungen neu deutlich; sie können ihr zu weiterer Entwicklung verhelfen.

a. Volk Gottes: Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* definiert die Kirche nicht mehr wie einst nach Art einer Pyramide, sondern als in der Taufe geborenes Volk Gottes. Auf diese Weise wird das allgemeine Priestertum der Gläu-

bigen aufgewertet, und es darf nicht mehr durch das Amtspriestertum überblendet werden.

b. Ortskirche: Auch die Ortskirche als konkret gelebte Dimension der universalen Kirche wird neu entdeckt. Diese Ortskirche bringt sich selbst in zwei Instanzen zum Ausdruck. Auf der einen Seite in der Diözese mit ihren genau festgelegten Gebietsgrenzen. Doch sind diese Grenzen oft künstlich und entstammen geschichtlich bedingten Vorfällen. Um ein Beispiel zu nennen: die zahlreichen winzigen Diözesen Italiens lassen sich in keiner Weise mit den ausgedehnten deutschen Diözesen vergleichen. Aus diesem Grund verwirklicht sich die Ortskirche im allgemeinen auf nationaler Ebene oder im einheitlichen Sprach- und Kulturraum, zu dem dann mehrere Länder gehören. Es handelt sich hier um ein Aktualisieren der ehemaligen Aufteilung in Metropolitanbereiche. Von daher die Errichtung nationaler Bischofskonferenzen, die zwischen dem Diözesanbischof und dem Papst die Leitung jener Ortskirchen übernehmen.

c. Bischöfliche Kollegialität: Die wichtigste Erneuerung des Konzils auf dem theologischen wie auf dem rechtlichen Gebiet ist die bischöfliche Kollegialität. Sie verwirklicht sich auf zwei Ebenen: an der Basis, um die nationalen Kirchen zu leiten, und an der Spitze, um mit dem Primat des Papstes zusammen zur Aussage zu kommen.

Darin liegt die zukunftsträchtigste Verheißung für die katholische Entfaltung der Kirche von morgen und auch der am schwierigsten ins Werk zu setzende Punkt, weil sich das Papsttum im Lauf einer mehr als tausendjährigen Entwicklung eine zu weitgehende Macht angeeignet hat. Wie soll man im besonderen die Beziehungen zwischen dem Papst und dem Konzil, zwischen dem Papst und der Synode bestimmen? Man kann sich nicht mit einem in Einzelfällen nachgiebigen und herablassenden Vollzug einer dem Recht nach festgehaltenen absoluten Macht zufriedengeben. Und dann, wie soll die Willkür, mit der gewisse Fragen dem Heiligen Stuhl vorbehalten werden, mit der Behauptung der Kollegialität übereinstimmen können, einer Kollegialität, deren konkrete Ausübung auf den Bischofskonferenzen, der Synode und dem Konzil geschieht? Die Verwirklichung der Kollegialität muß sich auf die wesentlichen Fragen erstrecken, sonst bleibt sie leeres Wort und unfähig, das Leben der Kirche, zum Beispiel die kirchlichen Ämter, die Ernennung der Bischöfe und die Liturgie zu gewährleisten.

Das neue Kirchenrecht muß daher vor allem die Katholizität innerhalb der Kirche zur Verwirklichung bringen. Katholizität widersetzt sich in diesem Sinne jeglicher Form von Enge und Beschlagnahme. Konkret wird sie durch die Harmonie der drei großen Intuitionen des Konzils bestimmt: das allgemeine Priestertum der Gläubigen, die Autonomie der Ortskirchen und die bischöfliche Kollegialität. Logischerweise müßte daraus folgen, daß in gemeinsamer Überlegung auf drei verschiedenen Ebenen der Gesetzgebung gearbeitet wird. Es müßten geschaffen werden:

– *Die Statuten für die Diözesansynoden*, die zur Tradition geworden sind. Die meisten dieser Synoden sind nach dem Konzil abgekommen. Sehr wenige Diözesen denken an eine Neufassung der Statuten, die in einer evolutiven Situation als verfrüht erscheint. Der zunehmende Priestermangel drängt zu Improvisationen und Versuchen am Rande des geltenden Rechts, diese sind aber vielleicht die ersten Schritte in Richtung auf ein künftiges Recht.

– *Ein Recht im regionalen oder nationalen Bereich für die Bischofskonferenzen.* Solches Recht wäre wirklich eine Neuheit, den Gesetzgebungen der mit Rom unierten Ostkirchen vergleichbar. Die seltenen, nach dem Konzil abgehaltenen nationalen Bischofskonferenzen haben die Grundelemente eines solchen Rechtes festgelegt. Aber auch hier nötigt die Unbeständigkeit der Lage zu einem Zweckmäßigkeitsdenken, dem jede größere Perspektive abgeht.

– *Ein Recht für die gesamte Römische Kirche.* Eine doppelte Gefahr besteht hier: Entweder erneuert man in dem rechtlichen Vakuum, das die beiden soeben genannten, der gelebten Wirklichkeit näherstehenden Instanzen zurückgelassen haben, einen unerfreulichen, bis in die Einzelheiten hineingreifenden Zentralismus, oder man begnügt sich mit Allgemeinheiten, um die diözesanen und überdiözesanen Statuten mit einer Art Rahmengesetz, das nur die Grundsätze aussagt, zu umgreifen.

Eine der hauptsächlichsten Spannungen unserer Zeit auf allen Gebieten hat ihre Ursache in der schwierigen Suche nach einem Ausgleich zwischen der weltweiten Vereinheitlichung, die ja durch die Schnelligkeit der Kommunikationen und die technischen Erfordernisse begünstigt wird, und dem instinktiven, sich heftig einem Untergehen in der Anonymität widersetzenden Anspruch auf regionale oder nationale Eigenheit.

Die Kirche als Frucht des Pfingstereignisses ist im Besitz des Geheimnisses des Zusammenlebens in Unterschiedenheit. Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 veranschaulicht dies nur sehr unzulänglich. Wird die neue Gesetzgebung eine glücklichere Hand haben? Die Ausschaltung der Entfernungen durch Flugzeug, Telefon und Radio kann auf eine Schlußfolgerung in zwei entgegengesetzten Richtungen hinauslaufen. Denn einerseits endet rationale Technik auf dem Gebiet der Politik in Zentralismus, auf dem Gebiet der Technik in Einförmigkeit und auf dem Gebiet der Kultur in Konformismus, im ganzen gesehen in Tyrannei und Untergang des Geheimnisses der Person. Dagegen führt nach eigentlich menschlicher Rationalität die Schnelligkeit der Verbindungen zu der – früher weniger gegebenen – Möglichkeit, größte Selbständigkeit und Verschiedenheit zu achten, ohne Verirrungen fürchten zu müssen, da diese rechtzeitig aufgedeckt und unterbunden werden können. Die Autorität kann sich ohne die Gefahr eines Auseinanderfallens geschmeidiger erweisen.

Diese Ehrfurcht des Rechtes vor der Katholizität im Raum ruft nach der Ergänzung der Katholizität in der Zeit, einem anderen Spannungsfeld, auf dem Gebiet des Rechtes schwerwiegender als anderswo. Wie soll man Unbeweglichkeit und Entwicklung miteinander versöhnen? Fast immer werden die Gesetze geschaffen, als müßten sie ewig dauern. Das Leben aber ist – besonders in unserem Jahrhundert – Dynamik und Entwicklung. Von daher stammen die schwersten Bedenken und Kritiken gegen das Vorhaben, schon so kurze Zeit nach dem Konzil einen neuen Rechtskodex abzufassen. Daher auch der Verdacht, man wolle in diesem Unternehmen eiligst eine Restauration zustande bringen, deren Anzeichen sich übrigens vermehren. Nichts wäre sicherer zum Fehlschlag verurteilt als dies, wie es eines der überaus seltenen geschichtlich nachprüfbaren Gesetze zeigt. Im voranschreitenden Leben gibt es kein Zurück. Die Frage ist also, wie, mit welchen Worten und durch welche vorausgehenden Dispositionen das Gesetz selbst seine Zeitlichkeit dekretieren und für seine eigene periodische Revision vorsorgen könnte.

Eben diese Katholizität in der Zeit muß die Verfasser in die richtige Stellung zur Vergangenheit und zur Zukunft weisen. Das bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein dauernde Festhalten am Gratianischen Dekret, dieser Sammlung von Texten aus einer anderen Welt, einem anderen Jahrhundert, aus barbarischen Epochen, das über das christliche Volk wie ein Evangelium herrschte, solches Festhalten ist ein radikaler Fehlgriff verkehrten religiösen Geistes, den Jesus bei den an das veraltete Gesetz geklammerten Pharisäern verurteilt hat; es ist im eigentlichen Sinn Aberglaube und auch eine Unkultur unter dem Deckmantel der Kultur. Es wäre an der Zeit, diese schwerfällige Gelehrsamkeit abzuschütteln und das Leben sowie das Evangelium zu befragen, um dann einen Codex abzufassen, in dem die Pfarrei nicht mehr als Benefizium gilt und der die Kirche von morgen aufzubauen sucht. Daß die Juristen Propheten sein müßten, ist zweifellos zu viel verlangt. Man kann ihnen ja nahelegen, zu den Redaktionsausschüssen einige Theologen, Soziologen und Seelsorger beizuziehen. Der Beitrag eines Gestern, das dank der Forschungen der letzten Jahre besser bekannt ist, muß in ein Morgen integriert werden, dessen Anzeichen im gelebten Heute aufscheinen. Dies sind die katholischen Prolegomena zu einem neuen Codex Iuris Canonici für das innere Leben der römischen Kirche.

II. Ökumenische und weltweite Katholizität

Die wahre Katholizität ist aber viel weiter gespannt. Sie erstreckt sich auf alle Christen und schließt die von Rom getrennten Kirchen ein. Man bezeichnet diese Dimension üblicherweise als ökumenisch. Dazu kommt, daß die Christen die Frohbotschaft von Jesus Christus immer als eine universale, allen Menschen geltende Botschaft verstanden haben. Das ist Katholizität im vollen Sinn des Wortes. Kann der neue Codex diesen beiden Aspekten der Katholizität auf eine gewisse Weise Ausdruck geben? Eine schwierige, vielleicht unerwartete Frage. Ist sie abwegig? Es ist sicher allzu voreilig, darauf zu antworten, der Codex betreffe doch nur die römischen Katholiken. Er ist für die Leser, die draußen stehen, ein Zeugnis und gleichsam ein Markenzeichen: Wird es das der Verschlossenheit sein, oder wird man darin die Erwartung einer Begegnung und die dazu geeigneten Wege lesen?

a) Die getrennten Kirchen und die Katholizität

Vor allem für die getrennten Kirchen wird das neue Gesetzbuch zu einem Test ersten Ranges

für das ökumenische Bestreben Roms werden. Denn das Volk ermißt und erkennt Annäherung oder Abkehr viel eher an den im Pfarrleben konkret angewandten Gesetzen (zum Beispiel Mischehen und Interkommunion) als an der ziemlich theoretischen Formulierung der Glaubensartikel. Unter den Gläubigen der Basis ist die Uneinigkeit in der Kirchendisziplin sehr viel fühlbarer als die doktrinalen Meinungsverschiedenheiten. Es wäre also notwendig, daß die so weiten Texte des Zweiten Vatikanums (Dekret *«Unitatis Redintegratio»*) nicht nur ein verbales Echo finden, sondern Anwendungen in der die wichtigen Probleme betreffenden Kodifikation: Ausübung des Primates Petri, Priesteramt, Ehe, Sakramente, Interkommunion. Man möchte sich eine Fassung wünschen, die die Verhärtung in einem System vermeidet und die Ausgestaltung der von der Gesamtheit der Christen gesuchten Einheit ankündigt. Die orthodoxe Kirche und die der Reformation entstammenden Kirchen praktizieren vor allem in dem, was die kirchliche Organisation und die Ausübung der kirchlichen Macht angeht, seit langem die durch das Zweite Vatikanische Konzil in die Wege geleitete Dezentralisation und leben die autonome oder eigenständige Aufteilung auf drei Ebenen: Diözese, Nation und höchste Instanz. Wenn sich die römische Kirche nicht kühn auf diesen Weg begibt, hat der Ökumenismus nicht die geringste Zukunft.

b) Katholizität als universale Dimension

Endlich wäre es sehr gut, im Geist der Deklaratio *«Nostra Aetate»* (über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) und der dogmatischen Konstitution *«Gaudium et Spes»* (über die Kirche in der Welt von heute) in den Codex die im eigentlichen Sinn universale Dimension einzubauen. Besonders müßte die Bezugnahme auf das Dekret *«Ad Gentes»* (über die Missionstätigkeit der Kirche) die Ehrfurcht vor den Kulturen und dem Brauchtum der nichtchristlichen Völker bestärken, entgegen einem zuweilen engstirnigen und bilderstürmerischen Verhalten der Missionare in den vergangenen Jahrhunderten, einem so wenig «katholischen» Vorgehen, daß dessen Ergebnisse heute von den Menschen auf ihren Entdeckungsreisen rund um den Erdball mit Bedauern wahrgenommen werden.

Die wahre Katholizität ist eine Universalität ohne Totalitarismus. Sie gehört in den Bereich des Geheimnisses, das heißt der Gnade. Wird sie mit Hilfe rein menschlicher Machenschaften angestrebt, so endet sie nicht damit, die Kirche auf den Pfingstgeist Christi zu gründen, sondern zu einer, wenn auch weltweiten, Sekte zu verfälschen. Das ist – man muß es wohl sagen – die große Versuchung der römischen Kirche. Das Konzil hatte eine glückliche Wende vollzogen.

Es bleibt abzuwarten, ob der neue Codex Iuris Canonici diese katholische Blickrichtung zu konkretisieren und eine Praxis zu ändern versteht, die bis heute ausweglos bleibt und keine ernsthafte Hoffnung auf eine ökumenische und noch weniger universale Öffnung gestattet[1].

[1] Siehe Charles Wackenheim, Le pari catholique (Paris 1980).

PAUL WINNINGER

1920 in Michelbach im Oberelsaß geboren. Priester der Diözese Straßburg. Seit 1946 Professor der Philosophie. Seit 1979 Pfarrer von Gunstett. Ehemaliger Lehrbeauftragter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Letzte Veröffentlichung: Ordonner des prêtres (Paris 1977). Anschrift: Gunstett, F-67360 Woerth, Frankreich.

Richard Potz

Ist die Sprache des Codex-Entwurfes verständlich und zeitgemäß?

I.

Die Krise der Glaubenssprache in der Gegenwart ist – bei unterschiedlicher Bewertung – ein allgemein konstatiertes Phänomen, dem diese Zeitschrift bereits mehrfach ihr Augenmerk zugewandt hat[1]. Daß diese Krise im besonderen Maße Auswirkungen auf die beiden Sprachebenen des Kirchenrechts – die *kirchliche Rechtssprache* bzw. die *Sprache der Kirchenrechtswissenschaft* – hat, braucht wohl kaum mehr besonders herausgestellt zu werden. Die primären Schwierigkeiten ergaben sich für die kirchliche Rechtssprache, d. h. für die Sprache, in der die kirchenrechtliche Normen (die ja überwiegend Gesetzesform haben) formuliert sind. Die allgemein verbreitete Juridismus-Kritik besagt ja nichts anderes, als daß eine umfassende rechtliche Normierung von Aussagen, die ihre Bedeutung aus der Ebene der Glaubenssprache beziehen, zu deren Bedeutungsverfremdung durch Vermengung von Sprachebenen führt. Aus dieser Schwierigkeit ergibt sich als Folgeproblem für die *Sprache der Kirchenrechtswissenschaft,* d. h. die Sprache, in der die theoretischen, methodischen und (rechts-) dogmatischen Aussagen über das Recht in der Kirche gemacht werden, die *Kluft* zwischen *Glaubenssprache* und *Rechtssprache* auf einer dritten Ebene zu überbrücken. Es war nun die Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft, den Anliegen des II. Vatikanums auf der Sprachebene der Rechtswissenschaft zum Durchbruch zu verhelfen, also etwa in Aussagen zur Begründung von Grundrechten, allgemeinen Mitwirkungsrechten der Gläubigen, verbesserten Rechtsschutzeinrichtungen u. ä. Die großen Kanonistenkongresse der letzten 10 Jahre haben gezeigt, was hier getan wurde, aber auch was noch zu tun wäre. In dieser Situation kommt es nun zu einer Konfrontation mit einem umfassenden Kodifikationswerk.

Eine Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Codex-Entwurf kann an dem eminenten sprachlichen Problem und der vielfach erst in den Anfängen befindlichen Auseinandersetzungen auf wissenschaftlicher Ebene ergibt. Welche *Kriterien* für *Zeitgemäßheit* und *Verständlichkeit* lassen sich nun finden und herausarbeiten?[2]

Es ist davon auszugehen, daß der normative Charakter der Rechtssprache den Gesetzen, im besonderen aber einer Gesamtkodifikation eine wichtige zeitliche Dimension verleiht: Kodifikationen geschehen unter dem Anspruch langfristiger Stabilität. Dafür besitzen wir gerade aus der kirchlichen Rechtsgeschichte ein beredtes Zeugnis: Papst Benedikt XV. erklärte bekanntlich aus Anlaß der Überreichung des CIC am 28. Juni 1917: «... als Erben seiner (= Pius' X.) Autorität nehmen Wir Uns vor, die getreue Beobachtung des Gesetzes zu betreiben, und verschließen das Ohr vor jedem Verlangen irgendwelcher Ungültigkeitserklärung.»

Wie kann also ein umfassendes Kodifikationswerk zeitgemäß sein, wenn die Zeit durch fortdauernde Bewegung, die durch tatsächliche oder vermeintliche Krisen mitbestimmt wird, gekennzeichnet ist? Wenn man von dem bei Benedikt XV. angesprochenen traditionellen Verständnis der Funktion von Kodifikationen ausgeht, läßt sich die Frage recht einfach beantworten: Mit Hilfe der Gesetzgebung wird die Bewegung eingedämmt, die Krisen werden überwunden und damit stabile und überschaubare Verhältnisse geschaffen. Diese Sicht entspricht einer weit verbreiteten Erwartungshaltung. Sie wurde bereits in einem frühen Stadium der Arbeiten artikuliert, wie eine Bemerkung Kardinal Felicis anläßlich der 50-Jahrfeier des CIC am 27. Mai 1967 zeigt; er gab der Hoffnung Ausdruck, ...«il nuovo Codice di leggi sarà ... la migliore tutela dello spirito del Concilio e contribuirà – così speriamo – alla restaurazione della pace interna della Chiesa»[3]: «Der neue Codex wird ... der beste Schutz für den Geist des Konzils sein und – so hoffen wir – beitragen zur Wiederherstellung des inneren Friedens der Kirche.» Die Kodifikation fällt also mit der Beendigung der Phase des nachkonziliaren Experimentierens zusammen[4].

Man könnte aber die Zeitgemäßheit der Neukodifikation auch darin erblicken, daß in ihr dynamische Rechtsfortbildung garantiert wird. Diese bedeutet allerdings eine unvergleichlich

größere Herausforderung für die sprachliche Gestaltung. In der allgemeinen juristischen Terminologie[5] hieße dies eine Option zugunsten allgemeiner gegenüber kasuistischer, aber auch unbestimmter gegenüber bestimmter Formulierung. Kasuistische Formulierung ist umfangreicher, detaillierter, aber auch lückenhafter, der Spielraum der Rechtskonkretisierung ist gering; allgemeine Formulierungen sind kürzer, weisen weniger Lücken auf und geben dem rechtskonkretisierenden Organ einen größeren Entscheidungsspielraum. Der Grad der Allgemeinheit einer Norm bestimmt also die Größe des Anwendungsbereiches, die Quantität der dadurch angesprochenen Lebenssachverhalte. Es besteht zwischen diesem Begriffspaar und dem Begriffspaar bestimmt/unbestimmt keineswegs eine zwingende Verbindung. Während aufgrund der Erfahrungen mit kasuistischer Gesetzessprache heute die Überzeugung von den Vorzügen allgemeiner Formulierungen weit verbreitet ist, wird am Erfordernis der Bestimmtheit im allgemeinen festgehalten.

Es ist vorerst zu betonen, daß die Bestimmtheit und Präzision, aber auch die Verständlichkeit unter der Allgemeinheit der Begriffe keineswegs leiden muß. Diözese ist sicher verständlicher als Teilkirche, Teilkirche als allgemeiner Begriff verständlicher als die Begriffe der einzelnen diözesangleichen Teilkirchen (freie Abtei, frei Prälatur etc.). Die Bestimmtheit all dieser Begriffe ist jedoch – abgesehen davon, daß ekklesiologisch die Diözese Idealform von Teilkirche ist – etwa gleich groß.

Bestimmheit bedeutet also die Sicherheit der Voraussehrbarkeit der Anwendung der Norm; unbestimmte Formulierungen haben meist neben dem Kern des Anwendungsbereiches ein breites Übergangsfeld, für das die Kriterien der Anwendung im Einzelfall erst gefunden werden müssen.

Es ist nun für unseren Zusammenhang wichtig, daß die kirchliche Rechtsordnung einige Charakteristika aufweist, die einen extensiven Gebrauch unbestimmter Regelungen verlangen. Wenn die kirchliche Gesetzgebung vom Geist des II. Vatikanums getragen sein soll, wenn die Neukodifikation des Kirchenrechts «la migliore tutela dello spirito del Concilio» sein soll, dann dürfte die «vorläufige Offenheit» der Konzilsaussagen nicht durch normativistische Bestimmtheit verdrängt werden. Dem viel beschworenen Geist des Konzils entspräche wohl nur eine offene Gesetzessprache, die bewußt das Risiko unbestimmter Formulierung einginge[6].

Eine diesem Verständnis adäquate Normsetzung und Rechtsfortbildung muß von einem Richtliniencharakter der Gesetzesnormen ausgehen. Es geht hier um das Problem, daß sie darauf angelegt sind, Entwicklungen in Gang zu bringen und zu erhalten, neue Räume für die tätige Verantwortung der Gläubigen in der Kirche und in der Welt zu eröffnen. Wenn nun diese Inhalte in allzu bestimmte Imperative verwandelt werden, käme es in solchen Bereichen durch die Kodifikation zum Abschluß oder zumindestens zur Begrenzung derartiger Entwicklungen. Anders als die allgemeine Gesetzgebungslehre, die starke Vorbehalte gegen evolutionäre Gesetze (sogenannte «Maßnahmegesetze») vorbringt, wird man also unter den hier erwähnten Voraussetzungen für die Neukodifikation des Kirchenrechts unbestimmte «evolutionäre» Gesetzessprache in vielen Bereichen positiv zu bewerten haben. Es scheint dabei jedoch wichtig zu sein, daß im Sinne der optativen Konzilsaussagen die *Zielvorstellungen* bestimmter formuliert werden, daß hingegen die *Realisierungsalternativen* offen unbestimmt bleiben können. Auch wenn dadurch die Norm den Charakter eines *Wunschgesetzes* erhält, entsteht durch die angesprochene Zielvorstellung ein, wie ich meine, ausreichender Verbindlichkeitsgrad für die Rechtskonkretisierung.

Dafür ein Beispiel. C. 709 lautet:

§ 1. Totius Collegii Episcoporum et Sedis Apostolicae imprimis est promovere et dirigere participationem catholicorum motui oecumenico, cuius finis est plenam unitatem doctrinae inter omnes Christi discipulos parare et sic unitatem Ecclesiae redintegrare.

§ 2. Episcopis item est, et ad normam iuris Episcoporum Conferentiis, eandem promovere, atque pro variis adiunctorum necessitatibus vel opportunitatibus, normas practicas statuere, attentis praescriptis a suprema Ecclesiae auctoritate statutis.

Es handelt sich hier um ein Gesetz mit einer recht bestimmten Zielvorstellung, jedoch unbestimmten Formulierungen in Hinblick auf die Realisierungsalternativen im Rahmen von grundsätzlichen Kompetenzregeln. Neben der darin enthaltenen *Delegation an den partikularen Gesetzgeber* bringt dieser Kanon einen wichtigen Interpretationstopos für die kirchliche

Rechtsfortbildung, die *Verpflichtung zur interpretatio oecumenica*, zur Auslegung jeglicher kirchenrechtlicher Normen im ökumenischen Geiste.

Auf zwei weitere Beispiele für relativ allgemeine und unbestimmte Formulierungen aus dem Eherecht sei noch kurz verwiesen. In den Kanones 1049 und 1052 werden gegenüber dem CIC das Erfüllungsunvermögen und die Arglistige Täuschung als neue Nichtigkeitsgründe formuliert. C. 1049 spricht von Personen, «qui ob gravem anomaliam psychicam obligationes matrimonii essentiales assumere nequeunt», c. 1052 führt unter den Tatbestandselementen die Eigenschaft an, »quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum». Aufgrund der Allgemeinheit und Unbestimmtheit dieser beiden Kanones ist damit zu rechnen, daß sich die Rechtsfortbildung im kirchlichen Eherecht hauptsächlich um sie konzentrieren wird. In bezug auf das Erfüllungsvermögen ist dieses Phänomen ja bereits bekannt, Rechtsprechung und Wissenschaft haben sich damit ausführlich auseinandergesetzt. Was die Formulierung der Arglistigen Täuschung betrifft, muß erst abgewartet werden, wie die Rechtsprechung die kasuistisch-verengenden Tatbestandselemente: «... deceptus dolo, ad obtinendum consensum patratum ...» konkretisiert.

Es zeigt sich also, daß der Codex-Entwurf eine Reihe von Formulierungen enthält, deren Allgemeinheit und Unbestimmtheit eine gewisse Chance für eine längere Lebensdauer der Neukodifikation darstellen. Trotz dieser erfreulichen Tendenz im Entwurf darf jedoch nicht übersehen werden, daß über weite Strecken die wörtlich aus dem CIC übernommenen Kanones dominieren, bzw. daß neu formulierte Kanones überwiegend den traditionellen Bahnen überkommener Kodifikationskunst entsprechen.

Die auf den ersten Blick auffällige Reduktion von 2424 auf 1728 Kanones kommt primär durch die radikale Entrümpelung von Straf- und Prozeßrecht zustande (231 bzw. 266 Kanones weniger). Das heißt, daß die ein wichtiges Indiz für allgemeinere, weniger kasuistische Formulierungen darstellende Verminderung von Kanones in den relevanten Bereichen von *De normis generalibus, De populo Dei, De Ecclesiae munere docendi, De Ecclesiae munere sanctificandi* und *De bonis Ecclesiae temporalibus*, unter Berücksichtigung der neueingeführten Institutionen, 20% nicht überschreitet.

Soweit der Entwurf also nur den Charakter eines adaptierten CIC hat, ist vorauszusehen, daß nach einer kurzen, von vielen herbeigesehnten Phase der Stabilisierung die Dynamik der Rechtsfortbildung über allzu kasuistisch-bestimmte Kanones hinweggehen wird oder aber die Kluft zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und ihrem Recht sich so weit vertieft, daß es als abstraktes und blutleeres Gebilde nur mehr in wissenschaftlichen Diskussionen seine Effektivität beweist.

II.

Es ist in der Literatur zum CIC immer wieder hervorgehoben worden, daß die Zahl der Legaldefinitionen außerordentlich groß sei. Dies wurde überwiegend damit gerechtfertigt, daß die kanonistische Fachsprache durch eine starke terminologische Unsicherheit geprägt war. Dadurch erhielt der CIC im besonderen Maße den Charakter eines Lehrbuches, was den Regeln über seine Verwendung im Lehrbetrieb sehr entgegenkam.

Was die Unsicherheit der kanonistischen Fachsprache betrifft, ist mit ihr die Notwendigkeit zur Hereinnahme von Definitionen zunächst weggefallen, d. h. die gesicherte Rechtswissenschaftssprache machte die Hereinnahme von Legaldefinitionen in der Gesetzessprache überflüssig. Interessanterweise ist man jedoch nicht von Legaldefinitionen abgegangen, sondern sah eine Aufgabe der Neukodifikation darin, vor allem grundsätzliche Konzilsaussagen als Legaldefinitionen einzubringen, so daß der Entwurf sich manchmal wie ein Lehrbuch des nachkonziliaren Kirchenrechts ausnimmt. Auffällige Beispiele dafür sind aus den allgemeinen Normen die Definition für Gesetz (c. 7), der verschiedenen Formen von Verwaltungakten (cc. 29 ff., 35, 48, 49, 59), des Privilegs (c. 76), der juristischen Person (c. 110), u. a. m. Geradezu klassische Realdefinitionen finden sich etwa für Christifideles (c. 201) und Teilkirche (verbunden mit einer enumerativen Aufzählung! c. 355), das Leben nach den evangelischen Räten (c. 503) und die Ehe (c. 1008).

Gemessen an der Geschichte der Kodifikationsbewegung stellt der Codex-Entwurf einen Höhepunkt an konsequenter Hereinnahme von Definitionen dar. Es ist klar, daß damit ein hohes Maß an Zeitgemäßheit angestrebt ist, vor allem in Hinblick auf das Erfordernis, das Kirchenrecht im Geiste des II. Vatikanums zu erneuern; zu-

gleich aber erhält die Kodifikation in ihrer Gesamtheit dadurch einen abschließenden und konservierenden Charakter.

III.

Man kann über die Verständlichkeit des Entwurfes nicht sprechen, ohne abschließend noch auf das Gesetzeslatein kurz einzugehen. Man kan grundsätzlich die Feststellungen wiederholen, die in der Literatur zur Gesetzessprache des CIC 1917 gemacht wurden: «Ein schmuckloses, schlichtes und nüchternes, aber flüssiges und präzises Latein läßt dem Fachmann schon bei flüchtiger Lesung kaum irgendwo Zweifel über den wahren Sinn der einzelnen Bestimmungen»[7]. Man wird zwar in einigen Fällen, vor allem auch bei der Hereinnahme ausgedehnter Realdefinitionen (s. o.), eine pathetischere Ausdrucksweise konstatieren, sollte dabei jedoch nicht übersehen, daß diese in manchen Fällen durchaus einer bedeutsamen Funktion nachzukommen hat (dies wird etwa für Grundrechtsformulierungen auch im staatlichen Recht grundsätzlich bejaht!). Auf der anderen Seite jedoch, ist es in vielen Fällen gelungen, bekannt gewordene legistische Fehler und überflüssige Unbestimmtheiten zu eliminieren, wie ein Vergleich mit der grundlegenden Arbeit von Mörsdorf zur Rechtssprache des Codex Iuris Canonici[8] deutlich zeigt.

Wie bereits in dem angeführten Zitat angesprochen, wird das Latein des Entwurfes dem Fachmann verständlich sein. Reicht dies aber aus? Bereits in der allgemeinen juristischen Literatur zur Verständlichkeit der Gesetzessprache scheiden sich die Geister. Sollen die Gesetze so weit als möglich für die Rechtsadressaten verständlich sein? Oder sollen sie wenigstens der Sprache einer Gesellschaftsschicht entsprechen, bzw. in einer Sprache verfaßt sein, die einer bestimmten Schicht geläufig ist? Oder reicht es am Ende wirklich aus, wenn der juristisch gebildete Fachmann die Gesetzessprache versteht?

Im Hinblick auf die Verwendung des Latein als Gesetzessprache erhalten alle diese Überlegungen eine zusätzliche Dimension. Für die Arbeiten zur Gesetzessprache des CIC 1917 schien die Verwendung des Latein als Gesetzessprache unbedenklich, denn: «In den weltlichen Gesetzbüchern erstrebt man mit Recht eine gewisse Volkstümlichkeit der Sprache, wofür als Vorbild das Zivilgesetzbuch der Schweiz gelten mag. Allein für die allgemeinen Kirchengesetze, die in einer toten Sprache abgefaßt werden und sich hauptsächlich an die leitende Kirche richten, kann man dies nicht verlangen» (Mörsdorf[9]).

Man wird sich daher zunächst die Frage stellen müssen, ob man das Postulat aufrechterhalten möchte, daß sich die allgemeinen Kirchengesetze hauptsächlich an die leitende Kirche richten, oder ob man Verständlichkeit bei einem weiten Kreis der Rechtsadressaten anstrebt. Wenn man davon ausgeht, daß es – wie bereits mehrfach erwähnt – die Aufgabe der Neukodifikation des Kirchenrechts ist, das kirchliche Recht im Geiste des II. Vatikanums zu erneuern, kann es wohl keinen Zweifel bei der Beantwortung dieser Frage geben. Es muß ein Weg gefunden werden, das kirchliche Recht an die Rechtsadressaten, und das sind eben alle Gläubigen, und nicht nur die leitende Kirche, heranzubringen.

Die Abfassung der Kodifikation in Latein als «authentischer Sprache» stellt den einzig sinnvollen legistischen Weg der sprachlichen Bewältigung des Vorhabens dar. Ebenso notwendig wird es jedoch sein, den Gesetzestext in entsprechenden Übersetzungen den Rechtsadressaten zugänglich zu machen. Die dabei auftretenden Probleme sind durchaus lösbar, vor allem sind sie dem Juristen nicht fremd, hat er doch mit ihnen zunehmend bei der Transformierung internationalen Vertragsrechtes, das in einer oder mehreren authentischen Sprachen abgefaßt ist, immer wieder zu tun. Abgesehen davon, daß es offiziell genehmigte Übersetzungen der Konzilsdokumente gibt, sollte die Übersetzung auch durch die relativ einheitliche Begriffsbildung erleichtert werden, die durch die Kirchenrechtswissenschaft in den einzelnen Sprachen vorgegeben ist.

Schlußbemerkung

Kurz zusammengefaßt sieht ein Befund zur Gesetzessprache der Neukodifikation folgendermaßen aus: Trotz mancher geglückter Formulierungen können die prinzipiellen Bedenken gegen eine Neukodifikation des Kirchenrechts im allgemeinen und zum gegenwärtigen Zeitpunkt im besonderen nicht ausgeräumt werden. Normative Bestimmtheit und die große Zahl von Lehr-Definitionen zeigen die Absicht, die Phase der nachkonziliaren Erneuerung mit Hilfe der Gesetzgebung abzuschließen und damit dem Recht überwiegend die Funktion zuzuordnen, dem wandernden Gottesvolk nicht nur einen Halt zu geben, sondern auch ein – sicher vorübergehendes – «Halt».

[1] Vgl. dazu die Beiträge in CONCILIUM 14 (1978/3) sowie besonders E. Schillebeeckx, Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem, in CONCILIUM 9 (1973/5)

[2] Zur theoretischen und methodischen Grundlegung des Folgenden s. R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts (Wien 1978).

[3] Communicationes 1/1969, 58.

[4] So erklärte Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache an Ordensoberinnen aus der ganzen Welt, die Zeit des nachkonziliaren Experimentierens sei nun abgeschlossen, und im Hinblick auf die Entwicklung der Orden: «Der Zeitpunkt ist gekommen, die unternommenen Versuche objektiv und demütig zu beurteilen, um die positiven Elemente und die eventuellen Verirrungen zu erkennen und eine von der Kirche approbierte stabile Lebensregel vorzubereiten, ... vgl. OAKR 31/1980, 183.

[5] Soweit im folgenden auf die allgemeine juristische Gesetzgebung verwiesen wird, vgl. im besonderen P. Noll, Gesetzgebungslehre (Reinbek bei Hamburg 1973) bes. 244 ff.; weiters die Beiträge im Sammelband: Studien zu einer Theorie der Gesetzgebung, hg. v. J. Rödig (Berlin/Heidelberg/New York 1976).

[6] Zu den rechtssprachlichen Problemen mit der vorläufigen Offenheit der Konzilsaussagen vgl. Potz, aaO. 167 ff.

[7] U. Stutz, Der Geist des Codex Iuris Canonici (Stuttgart 1918) 47; vgl. dazu weiters R. Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici (Wien 1927) 9; K. Mörsdorf, Die Gesetzessprache des Codex Iuris Cononici (Paderborn 1937) bes. 25 ff.

[8] Mörsdorf aaO.

[9] Mörsdorf aaO. 18.

RICHARD POTZ

1943 in Wien geboren. 1961–1965 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. 1965 Promotion zum Dr. iur. Nach 1965 Absolvierung der Gerichtspraxis. 1966 Universitätsassistent am Institut für Kirchenrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. 1965–1967 Studien der Byzantinistik und Osteuropäischer Geschichte an der philosophischen Fakultät der Universität Wien. 1969 3 Monate Studienaufenthalt an der Universität Thessaloniki. Seit 1969 Mitarbeit am Österreichischen Archiv für Kirchenrecht. 1970 je einmonatige Studienaufenthalte an der Patriachatsakademie in Istanbul und am Orientalischen Institut in Rom. Seit 1971 Sekretär der neugegründeten Gesellschaft für des Recht der Ostkirchen. 1972 Habilitation für das Fach Kirchenrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Seit dem Wintersemester 1977/78 Supplierung der Lehrkanzel für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Seit 1978 Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht und Verantwortlicher Redakteur des Österr. Archivs für Kirchenrecht. 1978 Ernennung zum Konsultor der Commissio Codici Iuris Orientalis recognoscendo. 1979 Ordentliches Mitglied der Wiener Katholischen Akademie. Veröffentlichungen: Pariarch und Synode in Konstantinopel – Das Verfassungsrecht des Ökumenischen Patriarchats (Wien 1971); Die Geltung kirchenrechtlicher Normen – Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts (Wien 1978); Neue kirchenrechtliche Gesetzgebung in Griechenland: ÖAKR 1968, 174 ff; Pastoralrat und Domkapitel – Überlegungen zur Stellung bischöflicher Beratungsorgane: ÖAKR 1972, 69 ff; Der Wechsel der Jurisdiktion einer orthodoxen Kirchengemeinde in Österreich: ÖAKR 1976, 22 ff; Öffentlichkeitsrecht – Verbandstätigkeit – Öffentlichkeitsauftrag: Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich, Convivium Utriusque Iuris – Festschrift Alexander Dordett zum 60. Geburtstag (Wien 1976) 353 ff; Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation: Ex Aequo et Bono. Festschrift Willibald Plöchl zum 70. Geburtstag (Innsbruck 1977) 409 ff; Das katholische Ostkirchenrecht nach dem II. Vatikanum: Diritto ecclesiastico (1977) 333 ff; Papst Paul VI. und das Recht: ÖAKR 1978, 199 ff; Kirche und Denkmalschutz, Einleitung und verfassungsrechtliche Grundlagen: ÖAKR 1978, 331 ff; Recht und Christentum in der europäischen Rechtsgeschichte. Zur Problematik der Periodisierungsversuche: ÖAKR 1979; Der Erwerb kirchlichen Vermögens, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (Regensburg 1980); Autokephalie und Autonomie als Verfassungsstrukturen der orthodoxen Kirche: Kanon V/1981. Anschrift: Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A-1010 Wien.

Dokumentation

Zu einer Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche

Die ARCC (Association for the Rights of Catholics in the Church, P.O. Box 3932 Philadelphia, PA 19146, [215] 623-0590) wurde im März 1980 in der Absicht gegründet, in der katholischen Kirche eine Strukturveränderung herbeizuführen. Sie sucht ein kollegiales Kirchenverständnis zu institutionalisieren, worin die Katholiken jeder Art und jedes Standes an der Beschlußfassung und Verantwortung mitbeteiligt sein sollen. Sie sagt, daß Grundrechte bestehen, die im Menschsein und der Taufe aller Katholiken wurzeln. Zu diesem Zwecke will die Vereinigung eine Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche ausarbeiten und durchsetzen.

Die ARCC hat sich daran gemacht, eine solche Charta (MAGNA CARTA CATHOLICA) auf weltweiter Basis zu erstellen. In jedem Land werden Anregungen von Einzelpersonen und Gruppen entgegengenommen, gelesen und zusammengefaßt. Die Ergebnisse werden dann an das internationale Entwurfskomitee weitergeleitet. Das Dokument, das daraus hervorgehen wird, wird dann den mitarbeitenden Komitees zur Gutheißung unterbreitet werden. Sodann wird man zu erreichen suchen, daß die Charta von der ganzen Kirche erörtert und angenommen wird.

Um für diese Charta einen Rahmen zu erstellen, sind die wichtigsten Studien auf diesem Gebiet analysiert worden. Anhand dieser Analyse wurde eine Liste von dem zusammengestellt, was in die Charta aufgenommen werden sollte. Das folgende provisorische Verzeichnis will interessierten Einzelpersonen und Gruppen behilflich sein, Listen von Rechten zu unterbreiten, die ihres Erachtens in eine internationale Charta der Rechte der Katholiken aufgenommen werden sollten:

1. Menschenrechte, die den Menschen als Personen zukommen und die man nicht verliert, wenn man katholisch wird:

Persönliche Rechte, Rechte in bezug auf die Familie, Rechte in der Gesellschaft, wie z. B. das Recht auf Leben, auf körperliche und geistige Unversehrtheit, auf persönliche Entfaltung, auf Arbeit und Wohnung, auf Gleichheit und Nichtdiskriminiertwerden, auf Achtung und guten Ruf, auf die Personwürde, auf die Privatsphäre; Freiheit zum Handeln nach dem eigenen Gewissen; Recht auf freie Wahl des Lebensstandes, auf Ehe und Familie.

Recht, einen Beruf auszuüben; Recht auf Selbstbestimmung in weltlichen Angelegenheiten, auf die Mitbeteiligung an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen, auf künstlerische und kulturelle Freiheit, auf den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und für die Förderung der Menschenrechte.

2. Kirchliche Rechte, die den Katholiken zukommen, weil sie Glieder der Kirche sind. Diese Rechte gründen auf ihrer Würde als Getaufte:

Persönliche Rechte als Katholiken; Rechte in bezug auf das Gotteswort; Rechte in bezug auf die Sendung der Kirche. So z. B. das Recht auf Religionsfreiheit, auf den eigenen Ritus in der Kirche, auf Vereins- und Versammlungsfreiheit; das Recht, nach der Wahrheit zu suchen, das Wort Gottes zu hören, den Glauben zu bekennen, die Heilsbotschaft auszubreiten; das Recht auf Information, auf Aus- und Weiterbildung (auf allen Stufen), auf das Theologiestudium; das Recht, an den Ergebnissen der theologischen Forschung teilzuhaben; das Recht, den Glauben zu lehren, auf Publikations- und Pressefreiheit, auf die öffentliche Meinung, auf Dissens.

Das Recht auf Communio, Einheit, Gebet, auf die geistlichen Güter, die Christus der Kirche gegeben hat, auf seelsorgerliche Betreuung, auf die eigene Spiritualität, auf die aktive Beteiligung an der Liturgie, auf die Sakramente, auf ein heiliges Leben.

Das Recht auf Apostolat, auf den Gebrauch der eigenen Charismen und Begabungen, auf die karitative Betätigung.

3. Kirchliche Rechte, die mit der legalen Struktur der Kirche zusammenhängen: Rechte als Einzelpersonen in der Kirche; Recht auf gewisse Betätigungen und Vorteile im institutionellen Leben der Kirche.

So z. B. das Recht, den kirchlichen Autoritäten Bedürfnisse anzumelden; Meinungen in und über die Kirche zu äußern; das Petitions- und Initiativrecht; das Recht, das Wirken der Kirche zu unterstützen, am Wirken der Kirche mitzuar-

beiten; das Recht auf wechselseitige Rechenschaftsablage; das Recht auf legitime und richtige Entwicklung der Tätigkeiten der Hierarchie; das Recht, an die Hierarchie zu appellieren, konsultiert zu werden, abzustimmen; das Reht auf angemessene Arbeitsbedingungen für kirchliche Mitarbeiter, auf gerechte Entlöhnung für die Angestellten der Kirche.

4. Recht auf Rechtsschutz in der Kirche, so z. B. das Recht auf den Schutz der eigenen Rechte, auf Maßnahmen zur Wiederherstellung von Rechten, auf faire Verwaltungsverfahren, auf richtiges Vorgehen bei jedem Bestreben, Rechte von jemand einzuengen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Kardinal Pellegrino ermutigt die Theologen

Für die italienische Zeitschrift «Il Regno» führte Francesco Strazzari ein Gespräch mit dem Erzbischof von Turin, Kardinal Michele Pellegrino. Der vollständige Wortlaut des Gesprächs erschien in «Il Regno» vom 15.4.1981. Im folgenden bringen wir einen Auszug aus dem Interview:

Il Regno: Sehen Sie nicht, wie unsere Theologen in Verlegenheit sind?

Kardinal Pellegrino: Ich denke, daß man den Beitrag der Theologen anerkennen muß, ihre Rolle anerkennen muß und zusammenarbeiten muß. Da gibt es viel zu tun. Ich fürchte, daß wir in einer Sackgasse sind. Einige sagen es ja auch, wenn sie unter sich sind.

Il Regno: Fehlt also der Mut zu reden?

Pellegrino: Ja, und dies nicht erst seit heute.

Il Regno: Wie erklären Sie diese Angst?

Pellegrino: O ... Vielleicht ist es mißverstandene Demut, ein gewisser Geist des Gehorsams ... Vielleicht ..., wer weiß? Fest steht, daß der (in der Bibel gerühmte) «Freimut» (parrhesía) in der heutigen Kirche sehr selten ist. Allerdings kommt es auch vor, daß der Freimut in einer Weise mißbraucht wird, daß die Verantwortlichen beunruhigt werden. Aber Stillstand bringt keine Heilung. Die Kirche muß voranschreiten, und zwar voranschreiten in Richtung des Konzils.

Il Regno: Aber Sie wissen doch, daß man die Theologen überwacht und daß Kardinäle und Bischöfe Angst haben.

Pellegrino: Traurig ist das, traurig. Arme Kirche! Wie weit sind wir entfernt vom «Ja, Ja, – Nein, Nein» des Evangeliums. In meinem nächsten Buch spreche ich von «Mahnbriefen», die auf die Schreibtische der Bischöfe kommen. Die Bischöfe erhalten die Auflage, gewissen

Theologen in ihren Diözesen Redeverbot zu geben. Aber warum darf nicht der einzelne Bischof darüber entscheiden? Für mich liegt da eine echte Einmischung von seiten Roms vor. Ich kann verstehen, daß es ein Bischof für nicht opportun erachtet, daß dieser oder jener Theologe in seiner Diözese spricht, aber daß dies durch eine Auflage von oben geschieht, das verstehe ich wirklich nicht. In der Kirche wird die Freiheit nicht genügend respektiert. Ich verstehe, daß man Angst hat vor Unordnung, vor Schäden für die Kirche, aber ich glaube, daß diese Angst negative Auswirkungen hat und überdimensioniert ist. Es gibt keine Freiheit für das Reden und Schreiben. Wenn die Bischöfe zu ihrer Verantwortung stünden, würde die römische Kurie etwas sachter vorgehen. Laßt uns miteinander reden, bevor man mir sagt «kraft des heiligen Gehorsams»! Wenn nur jeder Bischof, bevor er die Stimme der römischen Kongregation für die Stimme Gottes hält, darüber nachdenken und sich nicht einfach fügen würde! Auch ich habe mich auf die Hinterbeine gestellt ...

Vorwort

Hans Küng/Jürgen Moltmann

Wer hat das Sagen in der Kirche?

Liebe Leser von CONCILIUM,
die neuesten Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche haben das Direktionskomitee der Internationalen Zeitschrift für Theologie CONCILIUM zu dem Beschluß veranlaßt, die Thematik des Ökumenismus-Heftes 1981 kurzfristig zu ändern und es der Frage *Lehramt und Theologie* zu widmen.

Aber – so werden Sie vielleicht fragen – ist die Frage nach dem Lehramt nicht ein typisch katholisches Problem? Ja, insofern sich diese Fragen im zentralistischen römischen System mit seinem machtvollen «authentischen Lehramt» in besonderer Schärfe zeigen. Nein, insofern sich die Frage nach der Lehrautorität in jeder Kirche, auch in den protestantischen und orthodoxen, stellt und viele Kirchen voneinander trennt. Die spezifisch römische wie ökumenische Problematik soll deshalb unter die ebenso grundsätzliche wie pointierte Leitfrage gestellt werden: *Wer hat das Sagen in der Kirche?*

Bei dieser Problemstellung wird einiges von den Autoren und Herausgebern als selbstverständlich vorausgesetzt, was sicher für *alle christlichen Kirchen* gilt: Weil die Kirche die Kirche Gottes ist – sein Volk und sein Eigentum –, hat *Gott selber* das Sagen, das entscheidende Wort in der Kirche. Weil aber diese Kirche Gottes zugleich die Kirche Jesu Christi ist – seine Jüngergemeinde und sein Leib –, ist *Jesus Christus* in der Kirche des unsichtbaren Gottes sichtbares, fleischgewordenes Wort, das für die Kirche der konkrete Weg, die kritische Wahrheit und das wahre Leben ist. Und weil schließlich die Kirche Gottes und Jesu Christi die Kirche des Geistes ist – sein lebendiger geistiger Tempel –, ist es Gottes und Jesu Christi *Heiliger Geist*, der die Kirche immer wieder in die Wahrheit einführt und in der Wahrheit erhält.

Aufgrund dieser allgemein christlichen Voraussetzungen haben sich unsere Autoren aus den *verschiedenen Kirchen* auf die konkrete Frage konzentriert: *Wie* wird das, was Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist der Kirche zu sagen hat, in der richtigen Weise weitergesagt? *Auf welche Weise* wird das Evangelium Jesu Christi in der Kirche und Welt von heute sachgemäß und zeitgemäß bezeugt? *Durch welche Strukturen* wird die Kirche – die ja nun einmal neben der Vertikalen auch die Horizontale kennt und aus Menschen, aus sündigen und irrenden Menschen, besteht – durch den Heiligen Geist in der Wahrheit erhalten?

Unsere Autoren konnten für die Beantwortung der Frage den Bericht über die Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Weltrat der Kirchen voraussetzen, der in Odessa 1978 verabschiedet worden war und der sehr gut über Divergenzen und Konvergenzen bezüglich des verbindlichen Lehrens in der Kirche informiert. Der damalige Generalsekretär der Kommission, Lukas Vischer, war so freundlich, diesen Bericht so zu kürzen, daß er den Rahmen unserer Zeitschrift nicht sprengt. Zugleich hat der katholische Exeget Bas van Iersel die Frage zu beantworten versucht, wer nach dem Neuen Testament das Sagen in der Kirche hat oder haben soll. Er bringt dabei deutlich zum Ausdruck, wie – von den Pastoralbriefen abgesehen – im Neuen Testament nicht die individuellen Funktionäre, sondern die versammelte Gemeinde in Sachen der Lehre und der Sitten das entscheidende Wort zu sagen hat. Es stellt sich von daher die Frage, wie die weitere kirchliche Entwicklung, die vor allem auf den Pastoralbriefen aufbaut, zu beurteilen ist. Die theologischen Stellungnahmen des nächsten Abschnitts können dazu verhelfen.

Wie bleibt die Kirche heute in der Wahrheit? Die verschiedenen Autoren vertreten die wichtigsten kirchlichen Positionen der Gegenwart und dürften in hohem Ausmaß für ihre Kirchen repräsentativ sein. Jedenfalls sind ihre Beiträge profiliert und pointiert, kritisch und selbstkritisch abgefaßt – ökumenisch im besten Sinn des Wortes:

Boris Bobrinskoy (Paris) gibt eine orthodoxe, Ulrich Kühn (Leipzig) eine lutherische und Harry M. Kuitert (Amstelveen) eine reformierte Antwort. Die anglikanische Antwort gibt Stephen W. Sykes (Durham/England), die freikirchliche Olle Engstrøm (Lidingö) und die in diesem Zusammenhang besonders wichtige altkatholische Antwort Kurt Stalder (Bern).
Die *katholische Position*, die ja hier vor allem zur Debatte steht, wird von mehreren Seiten ange-

gangen. Zuerst mußten einige problematische Begriffe, die sowohl innerhalb der katholischen Kirche wie im ökumenischen Raum immer wieder neu Verwirrung stiften, geklärt werden. Leonardo Boff (Petrópolis/Brasilien) beantwortet die Frage: Ist der Unterschied zwischen «Ecclesia docens» und «Ecclesia discens» berechtigt? – Gabriel Daly: Welches Magisterium ist «authentisch»? – Luigi Sartori: Welches ist das Kriterium für den «sensus fidelium»?

Nachdem vor allem in offiziellen und offiziösen theologischen Beiträgen von der Apostolischen Sukzession der Leitungsdienste ständig die Rede ist, schien es uns an der Zeit, auch wieder einmal die Sukzession der Propheten und Lehrer in der Kirche, die weithin in Vergessenheit geraten zu sein scheint, eigens zu thematisieren. Avery Dulles (Washington D.C.) tut dies unter dem Titel: Successio apostolorum – successio prophetarum – successio doctorum. Schließlich haben wir dann den Nestor der erneuerten katholischen Ekklesiologie, Yves Congar (Paris), um den «Versuch einer katholischen Synthese» gebeten. Congar stellt eine ökumenisch offene katholische Position vor, die heute gewiß von einem Großteil der katholischen Theologen unterschrieben werden kann. Die von Congar nur am Rande erwähnte Unfehlbarkeitsfrage wird in einem Bulletin behandelt: Der katholische Kirchenhistoriker Georg Denzler (Bamberg) berichtet über den Fortgang der Unfehlbarkeitsdebatte in Deutschland, die durch die Veröffentlichungen des allzu früh verstorbenen katholischen Historikers August Hasler zum I. Vatikanum neue kritische Akzente erhalten hat.

Wer dieses Heft von vorne bis hinten studiert, wird leicht Konvergenzen und Divergenzen feststellen können. Es sei hier nur auf einige wenige Punkte aufmerksam gemacht, die uns besonders wichtig erscheinen.

1. Wer hat das Sagen in der Kirche? Yves Congar hat die grundlegende Antwort gegeben, die von allen Kirchen akzeptiert werden dürfte, wenn er spricht von «einer einzigen Kirche, die als ganze hörend, feiernd, liebend, bekennend ist, in welcher ein jeder herausgefordert ist, seine Funktion auszuüben. Die *ganze* Kirche lernt, die *ganze* Kirche lehrt, aber auf verschiedene Weise. Die Zeugnisse der Väter sind unzählbar...»

2. Was ist Norm für das Sagen in der Kirche? Für alles menschliche Sagen ist die Norm das Wort Gottes, das Evangelium Jesu Christi, das Zeugnis des Heiligen Geistes, wie es sich in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes ursprünglich niedergeschlagen hat. Ihr sind die verschiedenen Traditionen, die in den verschiedenen Kirchen verschieden gewertet werden, untergeordnet. Auf der Basis der Schrift und auf der Linie ihrer Tradition spricht jede Kirche durch ihre Liturgie (die universale oder auch lokale) und durch ihre Institutionen (die durch ihre Taten freilich ihre Worte desavouieren können).

3. Inwiefern ist eine Differenzierung des menschlichen Sagens notwendig? Grundlegend bleibt, daß *jeder* Christ nach der *ihm eigenen Funktion* in der Kirche etwas zu sagen hat und daß diese Freiheit eines Christenmenschen nicht von irgendeiner Autorität abgewürgt oder an den Rand gespielt werden darf. Die Stimme des einzelnen und erst recht die Stimme der einzelnen Gemeinschaften ist in ihrem Gewicht zu hören, wo immer sie Gottes Wort, das Evangelium, das Zeugnis des Geistes zum Ausdruck bringt. Eine besondere Stellung aber kommt in allen Kirchen – *de iure* oder *de facto* – den pastoralen Leitungsdiensten (Pfarrern, Bischöfen) zu und in anderer Weise auch den Theologen, den prophetischen Gestalten, den Heiligen.

Hier freilich setzt der Dissens ein: Welche Lehrautorität haben die Bischöfe, die Pfarrer, die Theologen, die einzelnen Charismatiker, der «gewöhnliche» Christ? Von der römischen Position bis zur freikirchlichen gibt es hier ein ganzes Spektrum von Antworten, und es dürfte ratsam sein, mit dem Blick auf die problematische Vergangenheit einer jeden Kirche und mit dem Blick zugleich auf die bessere ökumenische Zukunft jede kirchliche Position auf ihre Stärken und ihre Schwächen hin genau zu überprüfen. Jede Kirche wird dabei von allen anderen in Theorie und Praxis lernen können, und eine Verständigung im wesentlichen ist – bei ehrlicher Besinnung auf das christliche Ursprungszeugnis – für die Zukunft wahrhaftig nicht ausgeschlossen.

Nur eine einzige Frage – so erscheint aus allen Beiträgen der nichtkatholischen Autoren wie aus dem Bulletin über die innerkatholische Diskussion – bleibt der große Stolperstein auf dem Weg zur ökumenischen Verständigung, der nur von Rom bewegt werden kann: die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. In vielen Beiträgen wird auf die Bedeutung des *Gesprächs* aufmerksam gemacht. Ob nicht auch über diese Frage mit Rom ein Gespräch im christlichen Geist möglich sein sollte?

Dokumentation

Ökumenischer Rat der Kirchen/
Kommission für Glauben und
Kirchenverfassung

Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?

1974 initiierte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen eine Studie über dieses Thema. In verschiedenen Ländern (Italien, Bundesrepublik Deutschland, Deutsche Demokratische Republik, Griechenland) beschäftigten sich Gruppen anhand eines Arbeitspapieres mit verschiedenen Aspekten. 1977 wurde mit Repräsentanten verschiedener konfessioneller Traditionen in Odessa (U.d.S.S.R.) eine internationale ökumenische Konsultation abgehalten. Der folgende Text ist eine Kurzfassung des anläßlich dieser Versammlung herausgegebenen Berichts.

Lukas Vischer

Letztes Anliegen dieser Studie ist das glaubwürdige Zeugnis der Kirche heute von der Botschaft Jesu Christi, wie sie von den Aposteln und der apostolischen Kirche verkündet wurde. Die Kirche, die durch den Heiligen Geist ins Leben gerufen und durch die Jahrhunderte durch ihn lebendig gehalten worden ist, hat die Verantwortung, die apostolische Wahrheit sowohl ihren eigenen Gliedern als auch der ganzen Welt kundzutun. Wie kann sie diese Aufgabe heute bewältigen? Die Kirche befindet sich heute in einer neuen geschichtlichen Situation, die von der Situation in früheren Jahrhunderten beträchtlich abweicht. Der Wandel bringt Fragen mit sich sowohl über den Inhalt der Botschaft als auch die Art und Weise, in der sie verkündet wird. Die vorliegende Studie befaßt sich hauptsächlich mit dem zweiten Aspekt. Auf welche Weise und mit Hilfe welcher Strukturen kann die Kirche heute Klarheit erhalten über die Bedeutung des Evangeliums und es in Wort und Tat verkünden?

Warum diese Frage im Kontext der ökumenischen Bewegung stellen? Drei Gründe seien dafür genannt:

1. Die Kirchen unterscheiden sich zutiefst in ihrem Verständnis und ihrer Praxis des verbindlichen Lehrens. Im Laufe der Geschichte haben sie verschiedene Vorstellungen, Weisen und Formen des Lehrens entwickelt. Sie gehen daher von verschiedenen historischen Voraussetzungen aus, wenn sie heute versuchen, sich die apostolische Wahrheit zu eigen zu machen und sie weiter zu vermitteln. Wenn die Kirchen auf dem Weg zur Einheit der Kirche voranschreiten wollen, müssen diese Verschiedenheiten geklärt und in Einklang gebracht werden.

2. Heute werden alle Vorstellungen und Formen des Lehrens auf die Probe gestellt. Viele Kirchen müssen erfahren, daß ihre aus der Vergangenheit ererbten Weisen des Lehrens nicht mehr wirksam sind. Die Probleme, denen sie sich in der heutigen Welt gegenübergestellt sehen, verlangen nicht nur neue Antworten, sondern auch neue Wege des Antwortens. Die ökumenische Bewegung mag ihnen die Gelegenheit geben, ihre Schwierigkeiten miteinander zu teilen und sie in einer gemeinsamen Suche nach neuen besseren Methoden zur Ausübung ihrer Aufgaben zu engagieren.

3. Schließlich wird die Frage auch aufgeworfen, weil die Gemeinschaft zwischen den Kirchen ständig wächst. Offenkundig sind sie noch nicht genügend vereinigt, um verbindlich mit einer Stimme sprechen zu können; aber es gibt doch immer mehr Gelegenheiten, an denen es ihnen möglich ist, gemeinsam Zeugnis abzulegen. Und selbst wenn sie weiterhin getrennt lehren, wird doch immer mehr anerkannt, daß jede Kirche in ihrem eigenen Lehren auch das Lehren anderer Kirchen berücksichtigen muß.

Diese drei Überlegungen werden in den drei Sektionen dieses Berichtes noch ausführlicher behandelt werden.

Der Titel dieser Studie ist gelegentlich mißverstanden worden. Vielleicht können einige einführende Bemerkungen helfen, ihre Absicht verständlicher zu machen.

a. Obwohl der Titel tatsächlich die Frage stellt, wie die Kirchen heute *lehren*, sollte es klar sein, daß die Studie nicht ausschließlich eine Beschreibung der Weisen und Formen des gegenwärtigen Lehrens in den Kirchen erstrebt. Eine angemessene Analyse der gegenwärtigen Situation ist natürlich von entscheidender Bedeutung für das

gegenseitige Verständnis zwischen den Kirchen; die Studie sucht aber letztlich folgende Fragen zu beantworten: Wie *kann* und *soll* die Kirche heute verbindlich lehren?

b. Die Studie befaßt sich hauptsächlich mit dem korporativen Aspekt des Lehrens. Wie soll die *Kirche* lehren, um ihre Glieder in Wahrheit zu führen und von dem Evangelium Zeugnis abzulegen? Offensichtlich muß die Aufmerksamkeit auch auf das Zeugnis der einzelnen und Gruppen gelegt werden, da es ja zur Lehre der Kirche beiträgt und davon abhängt; Mittelpunkt ist aber das repräsentative Lehren der Kirche.

c. Der Titel mag den Eindruck erwecken, daß die Kirche sich notwendigerweise auf Akte *formalen Lehrens* einläßt; aber der Begriff «lehren» soll die Wege, in denen die Kirche das Evangelium heute weitergeben muß, nicht im voraus festlegen und einengen. Der Begriff wird in weiterem Sinne gebraucht und steht für die Vielfältigkeit, in der die Kirche als Gemeinschaft die apostolische Wahrheit verbindlich an ihre Mitglieder und an die Welt weitergibt – durch Erklärungen, Aktionen, Gottesdienstformen usw.

d. Der Begriff *«verbindlich»* zeigt, daß die Aufmerksamkeit der Studie hauptsächlich auf verbindliche Lehrakte gerichtet ist. Die Kirche lehrt «verbindlich», wenn sie beansprucht, die apostolische Tradition authentisch zu interpretieren, so wie sie in den Schriften und Glaubensbekenntnissen wie auch in dem ganzen Leben der Kirche bestätigt wird. Im Idealfall ist verbindliches Lehren auch authentisches Lehren. Es muß jedoch anerkannt werden, daß eine Spannung zwischen Autorität und Authentizität entstehen kann. Lehren, die von einer Kirche als «verbindlich» verkündigt werden, können sich als unwahr erweisen (manchmal selbst nach einer anfänglichen enthusiastischen Rezeption). Die Authentizität ist von der inspirierenden und aufrechterhaltenden Kraft des Geistes abhängig. Das bedeutet aber nicht, daß die Kirche aufhören sollte, verbindlich zu lehren. Sie lebt unter dem Versprechen des Geistes; gestärkt durch dieses Versprechen, wird sie immer bestrebt sein, sich auf authentisches Lehren vorzubereiten. Die Studie soll bei dieser Aufgabe helfen.

I. Divergenzen und Konvergenzen in den verschiedenen Traditionen

Die verschiedenen konfessionellen Traditionen unterscheiden sich in ihren Methoden und Formen des Lehrens. Um zu einem gemeinsamen Verständnis zu gelangen, müssen diese Divergenzen klar erkannt werden. Wie geht jede Kirche ihre Aufgabe heute an, verbindlich zu lehren? Auf der Konsultation in Odessa wurden die grundlegenden Divergenzen und Konvergenzen zwischen den Traditionen unter vier Aspekten behandelt.

1. Verbindliches Lehren: Vergangenheit und Gegenwart

Indem alle Kirchen versuchen, die apostolische Tradition in der heutigen Welt authentisch zu interpretieren, verweisen sie auf die Vergangenheit. Was in der Vergangenheit als verbindlich gelehrt wurde, gibt Richtlinien für die Aufgabe, die die Kirche heute zu erfüllen hat. Die Heilige Schrift, die alten Glaubensbekenntnisse, die ökumenischen Konzile, die großen Kirchenväter und die Erfahrungen der Kirche haben eine bestimmende Rolle gespielt beim Gestalten der Lehre, die heute in den verschiedenen Kirchen als verbindlich angenommen wird, selbst wenn jede Kirche unterschiedliche Betonung auf diese Faktoren legt. Jedoch kann die Kirche heute nicht verbindlich lehren, indem sie einfach die verbindlichen Lehren der Vergangenheit wiederholt. Die Kirchen erkennen alle die Notwendigkeit an, auch weiterhin zu lehren, wenn sie sich neuen Fragen gegenübergestellt sehen, die nach maßgebenden Antworten verlangen. Solches Lehren kann verschiedene Formen annehmen. Einige Kirchen haben neue Dogmen oder Glaubensbekenntnisse verkündet; andere haben versucht, eine authentische Erklärung der apostolischen Tradition dadurch zu finden, daß sie die Lehre der Vergangenheit, die von der Kirche als verbindlich anerkannt wurde, interpretiert oder neu interpretiert haben. Unterschiedliche Grade der Autorität werden den verschiedenen Formen des fortdauernden Lehrens zuerkannt.

2. Kontinuität im verbindlichen Lehren

Alle Kirchen unterstreichen die Notwendigkeit, daß das fortdauernde Lehren der Kirche – in welcher Form auch immer – in Kontinuität mit der apostolischen Tradition geschehen muß. Alles Lehren muß auf die *memoria* Gottes großer Taten in der Geschichte basiert sein. Radikale Abwendung von oder Diskontinuität mit dem apostolischen Zeugnis wird von allen Kirchen verworfen.

Wie kann Kontinuität verstanden werden? Hier unterscheiden sich die einzelnen Traditionen. Einige lassen die Möglichkeit von Entwicklungen, Änderungen und selbst von wahrnehmbaren Gegensätzen zu, während andere im Prinzip jede Form der Diskontinuität verwerfen. Daher wird das, was einigen Christen als eine notwendige organisatorische Entwicklung erscheint, von anderen als Diskontinuität verurteilt.

Alle Traditionen erkennen daher unvermeidlicherweise an, daß es im Laufe der Jahrhunderte zu Veränderungen oder Modifikationen gekommen ist. Es gibt mindestens drei verschiedene Betrachtungsweisen des Verhältnisses zwischen Kontinuität und Diskontinuität:

a. Einige sind der Überzeugung, daß Wandel und Veränderungen nur auf der niedrigeren Ebene der Terminologie, der Praxis und Strukturen stattgefunden haben. Sie postulieren ein ursprüngliches reines und vollständiges Depositum von Lehre voraus, die über Jahrhunderte mit kleineren Anpassungen bewahrt worden ist.

b. Andere erkennen an, daß wirkliche Veränderungen in der Lehre stattgefunden haben, sehen diese aber als harmonische Entwicklungen oder organisches Wachstum an.

c. Wieder andere behaupten, daß die Diskontinuität noch weiter geht. Um das Evangelium der heutigen Zeit anzupassen, muß die Lehre der Vergangenheit vielleicht neu gestaltet werden. Sie sehen Kontinuität eher in der befreienden Botschaft des Evangeliums als in den verschiedenen Lehren, in denen diese Botschaft Ausdruck fand. Nach ihrer Auffassung müssen die Lehrpraxis und -strukturen in den Kirchen geändert werden, wenn sich neue Situationen ergeben. Nur die Forderungen des Evangeliums können bestimmen, was beibehalten und was um des Gehorsams willen geändert werden muß.

3. Wer lehrt in der Kirche?

Alle Kirchen sind sich darüber einig, daß die bestehende Lehre der Kirche nicht einfach eine Wiederholung der Vergangenheit darstellt, sondern notwendig ist, um die Sendung der Kirche zu erfüllen, der Welt das Evangelium zu verkünden. Die fortdauernden Lehren sind eine Antwort auf Fragen, die sich aus der Begegnung zwischen Kirche und Welt ergeben. Jeder Akt der fortlaufenden Lehre muß in dem ganzen Gottesvolk verwurzelt sein. Er findet seinen Ausgangspunkt in dem Bewußtsein der Kirche und muß von der Kirche empfangen werden; es gibt aber Personen oder Gruppen, die spezifische Rollen zu erfüllen haben, um dies zu erreichen.

Zu verschiedenen Zeiten und auf unterschiedliche Weise haben folgende Instanzen eine wichtige Rolle im aktuellen Lehren der Kirche ausgeübt:

a. Mitglieder der Kirche, die *persönliche Glaubwürdigkeit* durch ihre Worte und Taten als «Kommunikatoren» des Evangeliums haben, wie z.B. Heilige, Mönche, Theologen, Gründer neuer Bewegungen und Kirchen und Reformatoren. Viele unter ihnen üben eine prophetische Funktion in der Kirche aus.

b. Mitglieder der Kirche, die aufgrund ihres *Amtes Autorität* haben, in der Kirche zu predigen und zu lehren, die Sakramente zu verwalten und die Gemeinschaft zu überwachen, damit sie dem Evangelium treu bleibt: Pastoren, Priester, Bischöfe und andere Kirchenführer.

c. Repräsentative Zusammenkünfte in den Kirchen, z.B. Räte, Synoden, Bischofskonferenzen und andere, die eine *korporative Lehrautorität* in der Kirche haben.

Alle Kirchen erkennen die Notwendigkeit aller oder einiger dieser Instanzen in der einen oder anderen Form an. Sie unterscheiden sich jedoch beträchtlich im Verständnis ihrer Natur und ihres Gewichtes; sie haben auch unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis zwischen ihnen und der Art und Weise, in der das ganze Volk Gottes in den verschiedenen Phasen fortlaufender Lehre engagiert sein soll. Auf jeden Fall muß das Gelehrte von dem ganzen Volke Gottes angeeignet werden.

Es ist auch wichtig, zwischen antizipatorischem Lehren und formellen Entscheidungen, die von den repräsentativen Instanzen oder Gremien gefällt werden, zu unterscheiden. Heilige, Propheten, Theologen, kleine Gemeinschaften usw. nehmen die Lehre vorweg, die die Kirche durch ihre entsprechenden Instrumente sich zu einem späteren Zeitpunkt zu eigen macht. Es ist äußerst wichtig, daß solche Stimmen gehört und beachtet werden; man sollte in der Kirche Raum lassen für schöpferische Kraft und mutige Prophetie.

Um das Zeugnis der Kirche von der Herrschaft Jesu Christi und ihren Missionsauftrag wahrzunehmen, wird es im Leben der Kirche auf alle Fälle eines persönlichen Amtes einer pastoralen Autorität bedürfen, deren Auftrag es ist, die

Gemeinschaft der Kirche in ihrer Integrität aufrechtzuerhalten und zu vertiefen. Dieses Amt – wie immer es gestaltet sein mag – wird die Aufgabe haben, die Erkenntnisse der glaubenden Gemeinschaft aufzunehmen und mit Autorität zum Ausdruck zu bringen; es wird in sich eine doppelte Verantwortung vereinigen müssen: das Evangelium im Gehorsam gegenüber Christus zu verstehen und zu formulieren und auf die Bedürfnisse und Fragen der ganzen Gemeinschaft einzugehen. Wenn die Meinungen über die Gestalt und Struktur auch auseinandergehen, ist doch offensichtlich, daß diese Funktion der Aufsicht (*episkopé*) in den meisten Kirchen auf irgendwelche Weise besteht.

4. Authentizität in der Lehre

Wie kann die Kirche die Gewißheit erlangen, daß das, was gelehrt wird, authentisch übereinstimmt mit dem Evangelium? Offensichtlich bestehen alle Kirchen auf der Notwendigkeit der Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift und Tradition. Können weitere Kriterien genannt werden? Die Antworten aus den verschiedenen Traditionen unterscheiden sich in ihrer Betonung.

a. Ohne andere Autoritäten ausschließen zu wollen, unterstreichen einige die Autorität, die einem gewissen Amt inneliegt. Wenn der Träger dieses Amtes sich geäußert hat, kann die Lehre als wahrhaftig angesehen werden.

b. Andere Traditionen betonen die Rolle der konfessionellen Dokumente als wichtiges Mittel, die Authentizität der Lehre zu sichern.

c. Andere Traditionen wiederum haben Schwierigkeiten, sowohl die Autorität eines Amtes wie auch konfessionelle Dokumente als Kriterion anzusehen. Nach ihrer Auffassung kann es kein Kriterion für die Authentizität außerhalb des Bewußtseins des ganzen Volkes Gottes geben. Die Lehre erweist ihre Authentizität, indem sie von dem Volk Gottes rezipiert und angeeignet wird, von dem Volk Gottes, das in Übereinstimmung mit dem Evangelium lebt, die Eucharistie feiert und seinen prophetischen und priesterlichen Ruf in der Welt erfüllt.

d. Wiederum andere Traditionen bestehen, wenn sie auch die Notwendigkeit eines Amtes und des Wertes konfessioneller Erklärungen nicht leugnen, auf der Rolle jeder Gemeinde und jedes Gläubigen, die Rechtsgültigkeit der gegebenen Lehre nachzuprüfen. Jede Gemeinde und jeder Gläubige muß schließlich für sich selbst urteilen, ob das Gelehrte mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, wie sie sie verstehen.

Kann die ökumenische Bewegung, indem sie Kirchen mit verschiedenen Wegen des Nachweises der Authentizität zusammenbringt, zu einem umfassenderen Verständnis führen? Können Kirchen in ihrem Zeugnis durch das Lehren einer anderen Kirche gestärkt werden, selbst wenn dieses Lehren auf eine Weise zustande gekommen ist, die sich von der Weise der eigenen Kirche unterscheidet? Können die Kirchen, indem sie ihr fortlaufendes Lehren im Rahmen ihrer Tradition, aber im Dialog mit anderen Kirchen zu vervollkommnen suchen, sich Schritt für Schritt auf die umfassendere Einheit hin bewegen und so in vollerem Umfang die Katholizität der Kirche reflektieren?

II. Verbindliches Lehren heute

Wenn die Kirchen auf Fragen der heutigen Welt Antwort zu geben suchen, erweisen sich die Wege und Weisen des Lehrens oft als unzulänglich; das veranlaßt sie, nach neuen Wegen zu suchen. Was sind die hervorstechenden Merkmale dieser Verschiebungen? Drei Aspekte seien hier erwähnt:

1. Vielfalt der Situationen

Das Lehren der Kirche wird sowohl in seinem Inhalt als auch in der Weise des Darbietens von der Situation bestimmt, in der sich die Kirche befindet. Die Kirchen sind sich heute der großen Vielfalt von Situationen, mit denen sie sich auseinanderzusetzen haben, deutlicher bewußt geworden. Wenn die Kirchen ein gemeinsames Verständnis ihrer Aufgabe erreichen wollen, ist eine sorgfältige Analyse dieser Vielfalt erforderlich. Für viele bedeutet diese Vielfalt eine Bedrohung des kirchlichen Lehrens. Kirchliches Lehren scheint sich aufzusplittern in eine Vielfalt von Aussagen, die sich aus den verschiedenen Kontexten ergeben. Das ist allerdings nicht der Fall, denn die Vielfalt spiegelt nicht nur den Reichtum der Tradition wider, sondern zeigt auch die Fähigkeit des Evangeliums, auf verschiedene Situationen einzugehen. Das stärkere Bewußtsein der Vielfalt wirft jedoch auf neue Weise die Frage auf nach dem Verhältnis zwischen Lehren, das an die ganze Kirche gerichtet ist, und Lehren, das im Namen der Kirche in besonderen Situationen formuliert wird.

2. *Autorität in Kirche und Gesellschaft*

Wege, Weisen und Methoden des Lehrens in der Kirche werden von Modellen der Autorität in der Gesellschaft beeinflußt. Die Lehrprozesse in der Kirche müssen daher mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext in Beziehung gebracht werden.

Die Autoritätsstrukturen in der Kirche sind sehr oft eine bewußte oder unbewußte Reflexion der in der Gesellschaft vorherrschenden Autoritätsstrukturen. Die Betonung der Rolle von Synoden in manchen Kirchen hängt weitgehend mit dem Aufkommen der Demokratie zusammen; in vielen unabhängigen Kirchen Afrikas entspricht die Rolle des Kirchenführers derjenigen eines früheren Häuptlings usw.

In vielen Fällen wird die Kirche versuchen, ihre Weise des Lehrens anzupassen, um ein besseres Gehör in der Gesellschaft zu finden. In Gesellschaften, in denen der Nachdruck hauptsächlich auf Aktion und Leistung liegt, kann sie versuchen, eher durch praktische Verpflichtungen und Programme zu lehren als durch Erklärungen. In einigen Fällen mag sie auch ihren Lehrstil im Gegensatz zu den vorherrschenden Werten in der Gesellschaft entwickeln. Sie wird z. B. in einer autoritativen Gesellschaft Freiheit und Teilnahme an Entscheidungsprozessen unterstreichen; in einer Gesellschaft, die von Strukturen der Ungerechtigkeit beherrscht wird, wird sie zu einer kritisch-revolutionären Einstellung geführt und einen Stil entwickeln, der versucht, die Identifizierung mit den unterdrückten Klassen usw. zu bezeugen.

Oft werden Weisen des Lehrens in der Kirche, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte legitim entwickelt haben, weiter benutzt, selbst wenn sich die Situation in der Gesellschaft inzwischen verändert hat. Die Kirche hat z. B. lange Zeit Vorstellungen von Autorität beibehalten, die der Mentalität der feudalen Gesellschaft entsprachen. Manchmal passen Kirchen ihren Lehrprozeß auch *de facto* den Erfordernissen der Zeit an, ohne jedoch ihre früheren Theorien über die Lehre aufzugeben. Viele Kirchen des kongregationalistischen Typus haben z. B. *de facto* neue Strukturen auf regionaler, nationaler und universaler Ebene entwickelt.

Besondere Aufmerksamkeit muß dem Einfluß der modernen Massenkommunikationsmittel zugewandt werden; in verschiedenen Ländern spielen sie eine ganz wesentliche Rolle im Leben der Kirche. Jedoch haben sich die Kirchen noch nicht daran gewöhnt, in ihrem Lehren davon den rechten Gebrauch zu machen. Das Vakuum der Autorität, das die Kirchen lassen, wird sehr oft von dem Einfluß der Massenmedien gefüllt. Wege sollten gesucht werden, damit die Massenmedien als Mittel verantwortlicher Partizipation der ganzen Gemeinschaft dienen können.

3. *Auf dem Weg zu neuen glaubwürdigeren Weisen des Lehrens*

Wie lehren wir heute verbindlich? Um die Lehre der Kirche glaubwürdig und wirksam auszuüben, erfordern vier Aspekte heute besondere Aufmerksamkeit:

a. *Wandel*: Die meisten Kirchen sind sich heute intensiver der Veränderungen bewußt, die in der Gesellschaft stattgefunden haben und die auf das Leben der Kirchen einwirken. Sie sind sich infolgedessen auch bewußt, daß die Lehre den Bedürfnissen der heutigen Zeit angepaßt werden muß. Während in der Vergangenheit die Identität mit der früheren Lehre als Merkmal der Wahrheit betrachtet wurde, kommen heute die Kirchen immer mehr zu dem Schluß, daß die Treue zur apostolischen Wahrheit dazu nötigt, das Evangelium auf neue Weise auszusagen. Veränderungen, die vormals als Innovation und Verrat betrachtet wurden, können in Wirklichkeit das getreue Zeugnis von der Vergangenheit sein.

Das Lehren wird immer darauf ausgerichtet sein, es der Kirche zu ermöglichen, ihre Sendung in der Welt zu erfüllen; in einen sinnvollen Dialog mit besonderen Partnern einzutreten; neue Perspektiven der Geschichte zu entdecken und zu interpretieren; das Böse aufzuzeigen usw. Das Lehren findet in einer ständigen Wechselbeziehung zur Welt statt.

b. *Pluralismus*: Die Pluralität im Lehren wird von den Kirchen immer weniger als notwendigerweise illegitim betrachtet. Überzeugungen, die früher als Widerspruch angesehen wurden, schließen sich heute nicht mehr unbedingt gegenseitig aus. Eine neue Aufgeschlossenheit für den vielfältigen Reichtum in der Bibel und der sehr großen Verschiedenheit der Situationen bildet sich heraus.

Die immer größer werdende Vielfalt der Interpretationen könnte die sichtbare Einheit des kirchlichen Lehrens zersplittern und die Identi-

tät der Kirche in Frage stellen. Pluralismus steht aber nicht notwendigerweise im Widerspruch zur Einheit. Das verbindliche Lehren muß darauf zielen, die Kirche in ihrer Einheit zusammenzuhalten, ohne ihr doch Einheitlichkeit aufzuerlegen oder ihre schöpferische Unterschiedlichkeit einzuschränken. Die Einheit hat ihren Urgrund in der eucharistischen Gemeinschaft und in dem gemeinsamen Auftrag und Zeugnis der Kirche.

Pluralismus darf dabei selbstverständlich nicht als «Indifferentismus» oder «Relativismus» verstanden werden. Die Kirche muß auch wissen, wann sie «nein» zu sagen hat. Treue zum apostolischen Zeugnis impliziert, daß es auch Untreue geben kann. Gehorsames Zuhören und der Wunsch, recht zu lehren, verlangen die Anerkennung der Tatsache, daß zwischen der Wahrheit und dem Irrtum eine klare Trennungslinie gezogen werden muß. Die Kirchen können nur dann verbindlich lehren, wenn sie sich bewußt bleiben, daß sie nicht automatisch vor Irrlehren bewahrt sind.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, inwieweit gewisse Formen der Disziplin in Glaubensfragen und Fragen der Ethik in der Kirche notwendig sind. Falls eine solche Disziplin durch juridische Strukturen geregelt wird, sollte diese dem Auftrag und der Mission der Kirche untergeordnet bleiben, damit sie nicht in einen Juridismus entartet, der die Gewissensfreiheit der einzelnen Kirchenglieder und der Amtsträger einschränkt. Jegliche disziplinarische Maßnahme, die zur Klarheit der kirchlichen Botschaft notwendig sein mag, darf dem für das Neue Testament so charakteristischen Ethos der Freiheit nicht widersprechen.

c. *Partizipation*: In vielen Kirchen bestehen heute Anzeichen dafür, daß weit mehr Menschen an den Vorgängen beteiligt werden, die zu Entscheidungen führen. Im Vergleich zu früheren Zeiten werden heute Theologen weit öfter aufgefordert, Bischöfe oder Synoden zu beraten; Pfarrer und Priester werden häufiger beim Lehren auf universaler Ebene beigezogen; die Erfahrungen der Gemeindepfarrer werden immer öfter von Synoden berücksichtigt; Ortsgemeinden tragen mit zur Erstellung des katechetischen Materials bei usw.

Ein solches Mitspracherecht gründet sich theologisch in der Tatsache, daß die Gabe des Geistes der ganzen Kirche gegeben ist und daß infolgedessen die Wahrheit durch die Interaktion aller ihrer Glieder erkannt werden muß. Die Mitsprache ist eine Möglichkeit, den *sensus fidei fidelium* zu Wort kommen zu lassen.

d. *Rezeption*: In vielen Kirchen wird heute die Notwendigkeit einer Rezeption der Lehre durch die ganze Kirche stärker betont. Die Rezeption ist ein anderer Aspekt der Partizipation. Je mehr eine Aussage durch die Partizipation des gesamten Leibes Christi zustande gekommen ist, um so einfacher wird die Rezeption. Strukturen der Mitsprache auf allen Ebenen der Kirchen bereiten den Weg zur Rezeption vor.

Der Begriff «Rezeption» darf nicht so verstanden werden, daß Entscheidungen «von oben» veranlaßt und dann der Gemeinschaft einfach zur passiven «Rezeption» unterbreitet werden. Rezeption ist nicht nur die offizielle Annahme, sondern eine wirkliche Aneignung durch eine allmähliche Bewährung, durch die das von der Kirche Ausgesagte in Leben und Liturgie der Gemeinschaft eindringt.

Das verbindliche Lehren ist letztlich immer ein «Ereignis», das geschieht und juridisch oder strukturell nicht organisiert oder programmiert werden kann. Die Autorität der Kirche gründet sich auf die Autorität Gottes und seinen Heilsplan für die Welt in Jesus Christus; sie hängt von der Gabe des Geistes ab. Die Lehre Jesu hat sich an seinen Taten und Wundern als wahr erwiesen. So wird auch die Lehre der Kirche durch den Segen des Geistes verbindlich, nicht durch «überredende Worte der Weisheit, sondern durch die Manifestation und Kraft des Geistes».

III. Verbindliches Lehren im Kontext der ökumenischen Bewegung

Obwohl sie in ihrem Verständnis der Kirche und ihrer Einheit noch verschiedener Auffassung sind, ist es den Kirchen doch möglich, zumindest in Umrissen das gemeinsam zu erreichende Ziel zu beschreiben, dem sie sich verpflichtet haben. Die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi hat folgende Erklärung über die «Einheit, die wir suchen» angenommen:

«Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (*local churches*) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als

Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Dehli ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.»

Die Gemeinschaft unter den Kirchen ist heute noch immer vorläufig und «vorkonziliar»; sie nimmt aber das zukünftige Ziel voraus und verkündet es. Die Kirchen sind gerufen, Schritt für Schritt auf die volle konziliare Gemeinschaft hinzuarbeiten. Im besonderen durch ihre Lehrentscheidungen sollten sie dazu beitragen, daß die Kirchen zu jener Einheit gelangen, die gemeinsamer konziliarer Entscheidungen fähig ist.

Die Kirchen, die sich vor möglichen Divergenzen in ihren eigenen Reihen fürchten, neigen oft dazu, sich vom verbindlichen Lehren zurückzuziehen. Sie versuchen, Frieden und Einheit zu bewahren, indem sie kritische Fragen vermeiden und keine Stellung nehmen zu Fragen des Glaubens und der Gerechtigkeit. Aber es gibt kein Entkommen. Sie müssen Frieden und Einheit in Frage stellen und es wagen, Irrtum und Ungerechtigkeit die Stirn zu bieten. Kontroversen innerhalb der Kirche und Konflikte mit dem Bösen der Welt sind unvermeidlich, wenn die Kirche ihrem Herrn treu sein soll.

Wie können die Kirchen in der ökumenischen Bewegung einander helfen, wirksamer und dem apostolischen Erbe der Kirche getreuer zu lehren?

1. Gemeinsames Lehren heute

a. *Akte des gemeinsamen Lehrens*: Trotz ihrer Lehrunterschiede sehen sich die Kirchen heute in der Lage, in mancher Hinsicht gemeinsam zu lehren. Sie können gemeinsam katechetisches Material ausarbeiten. Sie können gemeinsam Weisung über wichtige Fragen formulieren, die sich in der heutigen Gesellschaft stellen. Gemeinsames Zeugnis wird insbesondere möglich, wenn die Kirchen sich der Notwendigkeit stellen, sich mit den Unterdrückten zu identifizieren. Wenn sie die befreiende Macht des Evangeliums in Solidarität mit der leidenden Menschheit auszudrücken suchen, erfahren sie sich gleichzeitig als durch ihr Zeugnis in Gemeinsamkeit verbunden.

Die Notwendigkeit für gemeinsames Lehren besteht gleichermaßen in jedem Lande. Die Kirchen sollten daher versuchen, das verbindliche Zeugnis, das in ihrer Situation erforderlich ist, zusammen zu formulieren. Richtlinien über neue drängende Fragen, die sich aus der Begegnung mit der heutigen Welt ergeben, können oft viel leichter auf internationaler Ebene ausgearbeitet und durch das gemeinsame Zeugnis der Kirchen bestimmt werden. Um in angemessener Weise antworten zu können, ist ein gewisser Abstand von den unmittelbar nationalen Interessen manchmal notwendig; außerdem gibt es auch Situationen, in denen größere Kompetenzen erforderlich sind, als sie jeder einzelnen Gemeinschaft zur Verfügung stehen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und andere ökumenische Gremien tragen deshalb eine besondere Verantwortung, christliche Weisung über Fragen dieser Art zu formulieren; sie können dadurch die Kirchen in ihrem Lehren ermutigen und anregen. Studienprojekte, Erklärungen, Empfehlungen und Aktionen zu Fragen wie Frieden, Rasse, Menschenrechte, Anwendung von Atomenergie usw. sind deshalb sehr wichtig, um den Kirchen in ihrer Aufgabe beizustehen.

b. *Rezeption des Lehrens anderer Kirchen*: Lehren vollzieht sich heute notwendigerweise in Gemeinschaft mit anderen Kirchen. Die Kirchen können durch Lehrentscheidungen anderer Kirchen gestärkt werden. Kirchen, deren Sicherheit im Lehren erschüttert worden ist, können durch das unkomplizierte Zeugnis anderer Kirchen ermutigt werden. Kirchen, deren Vertrauen in die ererbten Formen des christlichen Glaubens noch ungestört sind, können von anderen neue Stile des Zeugnisses und des Lebens lernen. Die Kirche als Ganze kann zu einem neuen Verständnis und einem neuen Engagement kommen durch die schöpferische Begegnung zwischen älteren und jüngeren Kirchen.

Die Teilhabe kann sich in ausdrücklichen Entscheidungen vollziehen:

(1) Die Kirchen mögen sich in einigen Fällen angeregt sehen, sich die Lehre einer anderen

Kirche über die Bedeutung des Glaubens zu eigen zu machen. Ein Teilnehmer aus der DDR wies auf folgendes Beispiel hin: Die Synode der römisch-katholischen Diözesen in der DDR verabschiedete 1974 eine Erklärung unter dem Titel «Glaube heute». Ein Ausschuß des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR beschloß, sich mit diesem Dokument zu befassen und die Frage zu stellen, ob die Aussage dieses römisch-katholischen Textes von der evangelischen Kirche als eine angemessene «Rechenschaft der Hoffnung» in unserer Zeit angesehen werden könnte. Der Ausschuß hat eine Erklärung ausgearbeitet, die eine positive Auswertung des römisch-katholischen Dokumentes, jedoch auch eine Reihe von kritischen Bemerkungen bietet. Die Arbeit wurde hier hauptsächlich von *drei Fragen* geleitet: (a) Gibt das Dokument in angemessener Weise das Zentrum des biblischen Zeugnisses wieder? (b) Wiederholt es die Lehren, die von unseren Vätern als eine solche Abweichung vom Evangelium angesehen wurden, daß sie Gemeinschaft ausschloß? (c) Macht das Dokument Zugeständnisse an den Geist der heutigen Welt, an die Forderungen der heutigen Gesellschaft und an die vorherrschenden Ideologien, die die Bedeutung des Evangeliums verdunkeln? Der Ausschuß bejahte die erste und verneinte die zweite und dritte Frage: Trotz einiger Kritik konnte der Ausschuß in dem Dokument «Glaube heute» das Zeugnis christlicher Brüder sehen und es damit als Ausdruck der gemeinsamen christlichen Hoffnung anerkennen.

(2) Wenn Christen Ungerechtigkeit unter sie gefährdenden Umständen anklagen, handeln sie im Namen aller Kirchen. Ihre Aktion ist ein Aufruf an alle Kirchen. Sie sollen ihre Solidarität mit ihrem Zeugnis über konfessionelle Grenzen hinweg erklären. Ein Beispiel dafür ist die Erklärung der Baptistischen Pfarrer in El Salvador, die sich mit einer Gruppe von Jesuiten, die sich mit großem Mut zur politischen Situation in ihrem Lande geäußert hatten, solidarisch erklärten; diese Erklärung ist deshalb besonders wichtig, weil sie über den unmittelbaren Zweck der Unterstützung hinausgeht und zugleich auch die ererbte feindselige Haltung der Baptisten gegenüber der römisch-katholischen Kirche in Frage stellt.

(3) Oft hat eine Lehrentscheidung, die in einer bestimmten Situation getroffen worden ist, Bedeutung über die Landesgrenzen hinaus und erfordert eine Antwort von anderen Teilen der ökumenischen Gemeinschaft. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat in dieser Hinsicht eine besondere Aufgabe zu erfüllen; er sollte eine Mittlerrolle übernehmen, indem er Informationen über Bemühungen und geglückte (wie auch nicht geglückte) Stellungnahmen der Kirchen an einem Ort den Kirchen an anderen Orten zukommen läßt und ihnen so Gelegenheit gibt, wiederum dazu Stellung zu nehmen.

c. *Teilhaben am Zeugnis der Heiligen und Märtyrer*: Leben und Tod von außergewöhnlichen Zeugen des Glaubens haben einen Einfluß, der weit über die konfessionellen Grenzen reicht. In gewissem Sinne könnte man fast sagen, daß Persönlichkeiten wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Schwester Teresa und Dom Helder Camara nicht einer Kirche, sondern allen Kirchen angehören. Sie werden, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von allen Kirchen als ihnen eigen angesehen.

Die formelle Anerkennung der Heiligen bringt natürlich ernsthafte Probleme mit sich, die nicht leicht gelöst werden können. Es kann jedoch kein Zweifel bestehen, daß Heilige und Märtyrer in Vergangenheit und Gegenwart sich auf eine Art und Weise zu Christus bekennen, die alle Trennungen überwindet; sie bringen oft den tiefsten Gehalt der christlichen Tradition zum Ausdruck. Das Kreuz Christi ist für Christen *der* Akt der Identifikation mit der leidenden Menschheit. Diejenigen, die für Christus sterben, bezeugen in ganz besonderer Weise seine befreiende Kraft. Das Zeugnis eines Märtyrers ist deshalb immer ein Ruf an alle Kirchen, denn jede Kirche kann durch das Zeugnis derer bereichert werden, die auch in anderen Kirchen für die Sache des Evangeliums gestorben sind.

2. Gemeinsames Lehren und «sichtbare Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft»

A. Endziel ist es, einen Konsensus zu erreichen, der es den Kirchen ermöglicht, auf allen Ebenen ihres Lebens in Gemeinschaft zu leben. Die eine Kirche wird durch eine reiche Vielfalt ausgezeichnet sein. In verschiedenen Kontexten Zeugnis abzulegen, führt unausweichlich zu verschiedenen Ausdrucksformen des einen Glaubens. Konsensus soll diese Vielfalt aber nicht erdrükken, sondern eher die Einheit in der Vielfalt möglich machen; Konsensus muß dem Zeugnis

der Ortskirche dienen. Um die Gemeinschaft zwischen den Kirchen wiederherzustellen, muß der Prozeß der Konsensusfindung auf allen Ebenen gleichzeitig stattfinden. Die Entscheidung der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Konsensuserklärungen an alle Mitgliedskirchen mit der Bitte um eine ausführliche Stellungnahme weiterzuleiten, zeigt eine klare Anerkennung dieser Wechselbeziehung zwischen theologischer Arbeit und der Stellungnahme der Kirchen. Die weitere theologische Arbeit wird im Lichte der eingegangenen Antworten geleistet werden müssen. Konsensus kann nur Stufe um Stufe erreicht werden.

b. Multilaterale Übereinstimmungen wie die Vereinbarungen über Taufe, Abendmahl und Amt spielen eine besondere Rolle in diesem Prozeß. Sie bilden einen Rahmen, in dem die Kirchen ihre Initiativen auf dem Weg zur Einheit ergreifen können.

c. Eine Antwort auf multilaterale Übereinkommen sollte sowohl auf der Ebene der konfessionellen Traditionen als auch auf der Ebene von Regionen, Nationen und Ortskirchen gesucht werden. Mit ihrer Antwort sollten die konfessionellen Traditionen das Wachstum der Gemeinschaft auf allen Ebenen erleichtern.

d. Angesichts multilateraler Vereinbarungen sollten die Kirchen einer Region auf einen Konsensus über den Glauben hinarbeiten, indem sie die besonderen konfessionellen Konstellationen und die besonderen historischen und kulturellen Bedingungen berücksichtigen. Die Ausarbeitung gemeinsamer Antworten könnte Gelegenheit bieten, zusammen Wege des Lehrens ausfindig zu machen und die Möglichkeit gemeinsamer Lehrakte in der heutigen Welt zu entwickeln.

e. Bei allen Entscheidungen, die sie treffen, sollten die Kirchen Vertreter anderer Kirchen beteiligen. Eine solche Vertretung kann verschiedene Formen annehmen: Beobachter, Berater, Teilnehmer ohne Stimmrecht oder sogar mit Stimmberechtigung. In einigen Fällen mögen sogar gemeinsame Sitzungen der entscheidungstreffenden Gremien möglich sein.

f. Um die Entscheidungen repräsentativ zu machen, sollte die Gemeinschaft als Ganze an dem Prozeß teilhaben. Daher werden die Kirchen eine verantwortliche Diskussion über die Rezeption ökumenischer Ergebnisse in ihren eigenen Reihen fördern müssen. Die gegenwärtige Praxis hat viele unbefriedigende Aspekte. Die ökumenischen Ergebnisse werden oft ohne klaren Adressaten und ohne klare Angaben über die Erwartungen veröffentlicht. Sie üben natürlich einen gewissen Einfluß aus, besonders in Ländern, wo öffentliche Kommunikationsmedien zu ihrer Verbreitung beitragen; die Arbeit der Kirchen an diesen Ergebnissen ist aber bisher noch nicht aufeinander abgestimmt. All das kann leicht zu Spannungen führen zwischen einer «ökumenischen Atmosphäre» und dem Leben der Kirchen auf der Ebene der Entscheidungsgremien.

3. Selbstkritik in der Perspektive ökumenischer Bewegung

Die Kirchen, die sich in der ökumenischen Bewegung engagieren, müssen ihre Weise des Lehrens überdenken. Konsensus und Gemeinschaft im konziliaren Leben können nur erzielt werden, wenn sich die Kirchen allmählich in die Lage bringen, gemeinsame Entscheidungen zu fällen. Die Stellungnahmen, die sie heute zu den Ergebnissen multi- oder bilateraler Gespräche abgeben, haben unterschiedlichen Status. Während in einigen Kirchen eine Antwort die Kirche als Ganze nicht verpflichtet, hat sie in anderen Kirchen so viel Gewicht, daß die verantwortlichen Gremien es vorziehen, keine Antwort zu erteilen. Um einen Konsensus in der Kirche wirksam werden zu lassen, muß das Gewicht der Entscheidung vergleichbar werden.

Grundlegende biblische Erwägungen

Bas van Iersel

Wer hat nach dem Neuen Testament das entscheidende Wort in der Kirche?

Das Neue Testament gibt natürlich keine unmittelbare Antwort auf die Frage, wer in der Kirche das Sagen hat. Eine solche Antwort finden wir auch dann nicht, wenn wir keine Antwort für unsere Zeit erwarten, sondern uns damit begnügen, die Antwort zu entdecken, die dieses Buch für seine Zeit gegeben hat. Dennoch enttäuscht es uns nicht. Zwar wird unsere Frage im Neuen Testament nirgendwo formal als solche gestellt, man findet aber Vorschriften für das Treffen von Entscheidungen, und es wird auch erzählt, wie Entscheidungen tatsächlich oder nach der Idealvorstellung, die der Erzähler davon hat, getroffen wurden. Anhand solcher Informationen, die wir im Evangelium nach Matthäus, in der Apostelgeschichte, in den Briefen und in dem Buch der Offenbarung finden, können wir der Frage nachgehen, welche heutige Antwort auf die Frage, wer in der Kirche das entscheidende Wort sprechen darf oder muß, am meisten mit dem Neuen Testament übereinstimmt.

Dadurch aber haben wir diese Frage erheblich eingeengt. Denn man könnte auch untersuchen, wer alles nach dem Neuen Testament das Recht und die Pflicht hat zu reden: zu verkündigen und zu lehren, Zeugnis abzulegen und den Glauben zu bekennen, anzuklagen, zu trösten und zu mahnen, zu prophezeien und in Zungen zu sprechen. Aber der uns hier zur Verfügung stehende Raum reicht nicht, auf diese allgemeine Frage, wer reden muß und darf, einzugehen: Wir müssen diese Frage darauf einschränken, wem nach dem Neuen Testament das endgültige und entscheidende, verbindliche Wort zukommt. Wenn ich mich nicht irre, entspreche ich so auch der eigentlichen Fragestellung dieses Heftes.

I. Das Evangelium nach Matthäus

Das Evangelium von Matthäus ist das einzige, in dem das Wort *ekklesía* vorkommt (Mt 16,18; 18,17) und in dem das Thema, wer die Vollmacht hat, ein entscheidendes Wort zu sprechen, behandelt wird. Mt 16,19 sagt Jesus Petrus, daß das, was er auf Erden binden oder lösen wird, auch vor Gott gebunden oder gelöst ist[1]. Mit fast identischen Worten wird Mt 18,18 dieses Wort Jesu wiederholt, es gilt jetzt aber nicht nur Petrus, sondern allen Jüngern Jesu oder sogar der *ekklesía* im allgemeinen[2]. Denn die Verse 15–17 handeln von der Prozedur, die befolgt werden muß, wenn ein Bruder gesündigt hat, und in dieser Prozedur kommt der *ekklesía* (hier der Ortsgemeinde) das entscheidende Wort zu. Nur wer die folgenden Verse 18–19 zu Unrecht so liest, als ob sie dort allein stünden, und auch nicht nach diesen Versen weiterliest, kann der Meinung sein, daß hier gesagt wird, nur Petrus und seine Nachfolger hätten das Recht, in der Kirche das entscheidende Wort zu sprechen. Weil man das aufgrund von Mt 16,19 dennoch meint und dann Mt 18,18 entsprechend interpretiert, möchte ich unter den vielen Argumenten, die dagegen sprechen, folgende fünf, die mir als die wichtigsten erscheinen, vorbringen:

1. Als das Matthäusevangelium geschrieben wurde, war der damals schon verstorbene Petrus auch als Fundament unsichtbar geworden, wie Fundamente übrigens überhaupt unsichtbar zu sein pflegen. Wenn wir das zeitlich betrachten, dann wurde dieses Fundament in der Vergangenheit gelegt.

2. Dieses Fundament ist nicht umsonst ein Fels. Es gibt nur einen Fels, und das reicht. Dieser Fels ist solide genug, das ganze Gebäude zu tragen, wie groß dieses auch wird. Deshalb hat Petrus als Fundament keinen Nachfolger: seine Aufgabe, Fels zu sein, ist nicht übertragbar.

3. Wohl aber übertragbar ist seine Schlüsselmacht, die Ermächtigung zu öffnen und zu schließen, zu binden und zu lösen. Diese Macht ist der *ekklesía*, der Versammlung der Brüder, übertragen, in deren Mitte Jesus ist, auch dann, wenn nur zwei in seinem Namen versammelt sind. Seine Anwesenheit und daher auch sein Beistand setzen allerdings ein solches Zusammensein voraus.

4. Im weiteren Evangelium wird nicht positiv über eine kirchliche Struktur geurteilt, in der individuelle Amtsträger zu bestimmen haben. Im Gegenteil: Mt 20,25–28 und 23,8–12 wird betont, daß die Kirche Jesu eine Gemeinschaft von Brüdern (und Schwestern: 12,50) ist: Niemand ist dort mehr als die anderen. Es gibt nur einen

einzigen Unterschied, durch den jemand wirklich größer ist und hervorragt: durch größere Dienstbarkeit.

5. Damit übereinstimmend wird die Rolle des Petrus bei Matthäus bescheidener als in den anderen Evangelien dargestellt. Vor allem fällt auf, daß er in den Erzählungen über die Auferstehung Jesu nicht ein einziges Mal genannt wird. Er ist dort nicht mehr als die anderen Brüder (28,10), einer von den übriggebliebenen Elf (28,16).

Die Antwort des Matthäusevangeliums auf unsere Frage könnte also ungefähr wie folgt lauten: Es gehört nicht zu der Vollmacht eines Vorstehers, wichtige Entscheidungen zu treffen, sondern solches kommt der Gemeindeversammlung zu. Es bleibt aber undeutlich, was geschehen soll, wenn dort keine Einstimmigkeit erreicht werden kann. Die Entscheidungsbefugnis der Gemeinde ist in ihrer Verbundenheit mit Petrus begründet und über Petrus mit dem, was der Vater im Himmel über Jesus offenbart hat, und was Petrus als Sprecher der Brüder in seinem Bekenntnis bezeugte.

II. Das Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15)

Apg 15 wird erzählt, wie eine unüberwindbar erscheinende Meinungsverschiedenheit, ob die Beschneidung zum Heil notwendig sei oder nicht, schließlich doch beigelegt wird. Es war der Gemeinde von Antiochia nicht gelungen, selber die Frage zu entscheiden. Deshalb hatte sie eine Delegation nach Jerusalem geschickt, die dort um eine verbindliche Entscheidung nachsuchen sollte. Wenn wir diesen Bericht mit der eigenen Sicht des Delegationsmitgliedes Paulus in Gal 2,1–10[3] vergleichen, stellt sich eine Reihe von Fragen[4]. Für unser Thema ist es aufschlußreicher und einfacher, wenn wir uns mehr an den Bericht der Apostelgeschichte halten.

Apg 15 beschreibt nicht genau, was geschah, sondern ist ein erzählender Bericht, der entsprechend seiner Stellung und Funktion in der Apostelgeschichte von dem Verfasser dieses Buches umgestaltet wurde. Für uns sind hier zwei Elemente besonders wichtig.

Erstens ist das die Darstellung, *wie* die Entscheidung zustande kam. Nach Gal 2,6.9 wurde die Entscheidung von denjenigen gefällt, «die als die ‹Säulen› Ansehen genießen»: von Jakobus, Kephas und Johannes. Nach der Apostelgeschichte aber wurde sie in einer größeren Versammlung getroffen. Zwar ist dort zuerst nur von den Aposteln und Ältesten die Rede (V. 6), aber V. 12 wird durch den mehrdeutigen Ausdruck *pān tò plēthos* (Lk 23,1 und Apg 23,7: «die gesamte Versammlung»; Lk 19,37 und Apg 5,14: «die ganze Menge»; Apg 6,5 und 15,30: «die ganze Gemeinde») nahegelegt, daß es sich um eine größere Gruppe, wenn nicht um die ganze Gemeinde handelte. Nach dem Bericht über die Ansprache folgt der über die eigentliche Beschlußfassung, der V. 22 mit den Worten anfängt: «Da beschlossen die Apostel und die Ältesten, zusammen mit der ganzen Gemeinde, ...»[5]. Dem Verfasser der Apostelgeschichte ist offensichtlich die Vorstellung wichtig, daß die Entscheidung mit der Beteiligung der gesamten Gemeinde getroffen wurde.

Das zweite uns wichtige Element ist die Reichweite der Entscheidung: Für wen sollte sie gelten? Die Streitfrage wurde ursprünglich von der Gemeinde von Antiochia vorgelegt, dorthin wird auch der Brief mit dem Beschluß mitgegeben (V. 22.30.31), er ist aber offiziell an die Brüder aus dem Heidentum in Antiochia, in Syrien und Zilizien adressiert (V. 23). Nach Apg 16,4 überbrachten Paulus und Timotheus auf der zweiten Reise des Paulus die Beschlüsse auch den auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden in Lykaonien und Pisidien. Dadurch galten sie auch für solche, die nicht ausdrücklich als Adressaten genannt wurden. In Apg 21,25 ist aus dem Brief sogar ein Rundschreiben «an die gläubig gewordenen Heiden» geworden. Dadurch hat der Beschluß der Gemeinde von Jerusalem eine allgemeine und bleibende Gültigkeit bekommen. Auf diese Weise betont der Verfasser der Apostelgeschichte, daß Jerusalem den Status einer Muttergemeinde hat, wo Entscheidungen gefällt werden, die für alle Gemeinden verbindlich sind. In seiner Sicht ist Jerusalem der Ort, an dem die Verkündigung der Auferstehung Jesu anfing (Lk 24,47–48; Apg 1,8) und wo Petrus, Johannes und Jakobus Bürge für das Bleiben der christlichen Gemeinden in all dem sind, was Jesus dort in Jerusalem, in Galiläa und auf dem Weg nach Jerusalem gesagt und getan hat[6].

Die Apostelgeschichte würde uns also auf die Frage, wer in der Kirche ein verbindliches Wort sprechen kann, eine ähnliche Antwort geben wie Matthäus. Eine verbindliche Entscheidung wird nicht ohne Zutun der ganzen Gemeinde getroffen. Die Tatsache, daß der Gemeinde von Jerusalem dabei ein besonderes Gewicht zukommt,

wurzelt darin, daß die Ursprünge des christlichen Zeugnisses über Jesus wegen der Nähe zum Christusereignis selbst maßgebend bleiben. Die Autorität der Gemeinde von Jerusalem verweist also auf das Christusereignis selbst.

III. Paulus und die Gemeinde von Korinth

In der von ihm gegründeten Gemeinde von Korinth nimmt Paulus eine einmalige Stellung ein, und er genießt daher eine außergewöhnliche Autorität. Er ist es, der die Gemeinde gepflanzt und aufgebaut hat (1 Kor 3,6–10; Vgl. 2 Kor 13,10). Durch die Verkündigung des Evangeliums hat er – und nur er allein – die Gemeinde und ihre Mitglieder erweckt, und er verhält sich ihnen gegenüber wie ein Vater zu seinen Kindern (1 Kor 4,4–17; 2 Kor 6,13; 1 Thess 2,11; Phlm 10), ja, er sorgt für sie wie eine Amme für ein Kind (1 Thess 2,7), wie eine Mutter leidet er für sie Geburtswehen (Gal 4,19).

Unter solchen Voraussetzungen wäre es zu erwarten, daß Paulus seine Autorität auf paternalistische Weise geltend gemacht hätte, oder wenigstens, daß er seine Autorität allein ausgeübt und nur er entschieden hätte. Die Briefe an die Korinther zeigen uns aber ein ganz anderes Bild. Schon aus den Vorwürfen, die ihm über sein Auftreten gemacht wurden, wird deutlich, daß er sich gar nicht als der «starke Mann» aufführte und aufführen wollte (2 Kor 10,1–10; 13,1–10). Auch wenn er öfters Anordnungen trifft und bestimmt (1 Kor 7,17; 11,17.34; 14,40; 16,10), sei es, daß man ihn darum bat, sei es auch ohne solche Bitte, will er darin keineswegs Herr über den Glauben anderer sein (1 Kor 1,24). Es macht für ihn einen großen Unterschied aus, ob in der betreffenden Angelegenheit ein Gebot des Herrn besteht oder nicht (1 Kor 7,6.10–40; 9,14; 14,37; 2 Kor 8,8–10). Treu gegenüber dem, was ihm überliefert wurde (1 Kor 11,2.16.23; 15,3; 2 Thess 2,15; 3,6), gibt er in solchen Fällen dieses Gebot unverkürzt weiter. Wenn es ein solches Gebot nicht gibt, dann versucht er nicht, die Lücke dadurch auszufüllen, daß er selber ein Gebot gibt, sondern er begnügt sich damit, seine Meinung zu erkennen zu geben (*gnóme*: 1 Kor 7,25.40; 2 Kor 8,10). So ist es ihm vollkommen ernst, wenn er 1 Kor 10,15 schreibt: «Ich rede doch zu verständigen Menschen. Urteilt selbst über das, was ich sage.» Paulus verhält sich keineswegs wie jemand, dem das Recht des letzten Wortes zusteht. Oder: wenn ein solches letztes Wort gesprochen zu werden scheint, verweist er auf das *erste* Wort, das Evangelium oder ein Wort Jesu. Wenn es ein solches erstes Wort gibt, dann gibt er mit Argumenten oder ohne Argumente die eigene Meinung zu erkennen und überläßt es dann der Gemeinde, die eigenen Schlußfolgerungen zu ziehen und eine Entscheidung zu treffen.

Aus zwei Vorfällen wird deutlich, daß er es tatsächlich der Gemeinde überließ, ihre Entscheidungen zu treffen. Über den ersten Vorfall schreibt er in 1 Kor 5,1–13[7], wo er der Gemeinde von Korinth vorwirft, daß sie einen Fall von ärgerniserregender Unzucht duldet und ihr aufträgt, endlich Maßnahmen zu ergreifen. Diese Stelle ist in vielerlei Hinsicht undeutlich[8]. Es gibt aber keinen Zweifel über die Antwort auf die Frage, wer hier nach Paulus formell hätte entscheiden sollen. Sein persönlicher Standpunkt ist deutlich: Über den Betroffenen muß eine Strafe verhängt werden. Er will aber diese Strafe nicht selber auferlegen, sondern die Gemeinde soll zusammenkommen, ihre Zuständigkeit wahrnehmen und den Mann strafen. Es ist nicht unwichtig, daß sowohl, was die Angelegenheit als auch die Wortwahl angeht, auffallende Übereinstimmungen mit Mt 18,15–20[9] bestehen. Das zeigt uns, daß eine größere Einheitlichkeit und Übereinstimmung sowohl in der Theorie als auch in der Praxis zwischen den verschiedenen Gemeinden bestand, als die spärlichen und disparaten Daten vermuten lassen.

Bei dem zweiten, in 2 Kor 2,5–11 angesprochenen Vorfall handelt es sich um eine ähnliche Angelegenheit. Da aber der Gestrafte Reue zeigte, fordert Paulus die Gemeinde auf, ihm zu verzeihen. Drei Dinge sind hier wichtig. Erstens läßt V. 6 keinen Zweifel darüber bestehen, daß auch in diesem Fall die Strafe von der Gemeinde auferlegt wurde. Daraus wird deutlich, daß eine diesbezügliche Zusammenkunft der Gemeinde, wie Paulus sie 1 Kor 5,4 empfiehlt, keine Ausnahme war, sondern eine öfters befolgte Prozedur. Zweitens handelt V. 6 vielleicht von einer Entscheidung der Gemeinde, die nur durch eine Mehrheit von Stimmen erreicht wurde. Ich sage: vielleicht, denn *hoi pleíones* kann unterschiedlich übersetzt werden. Die meiner Meinung nach nächstliegende Übersetzung ist: «die Mehrheit»[10]. Bei dieser Interpretation wäre es deutlich, daß die Gemeinde, wenn Einstimmigkeit nicht erreicht wird, auch Mehrheitsbeschlüsse fällen kann. Schließlich ist es wichtig, daß V. 8

die Gemeinde aufgerufen wird, «einen Beschluß zu fassen» *(kyróo)*. *Kyróo* ist ein juristischer Begriff, und das weist darauf, daß es sich um eine formelle Entscheidungsprozedur handelt[11].

Zusammenfassend können wir sagen: Auch hier gab es für die Gemeinde keinen Amtsträger, dessen Aufgabe es gewesen wäre und in dessen Zuständigkeit es gestanden hätte, die für alle verbindlichen Entscheidungen zu treffen. Wenn keine Einstimmigkeit in der Gemeinde erreicht werden konnte, scheinen Mehrheitsbeschlüsse möglich gewesen zu sein.

IV. Die unter Pseudonym geschriebenen Schriften

Auch die Pastoralbriefe, die katholischen Briefe und das Buch der Offenbarung enthalten Relevantes zur Beantwortung der Frage, wer verbindliche Entscheidungen treffen darf. Die Autoren dieser Schriftstücke reagieren an manchen Stellen gegen Irrlehrer. Das geschieht zwar oft auf allgemeine Weise, man hat aber den Eindruck, daß die Verfasser dabei gewöhnlich auch an ganz konkrete Personen denken (1 Tim 4,1–7; 2 Tim 4,3–4; Tit 1,10–16; 2 Petr 2,1–22; 1 Joh 2,18–27; 4,1–6; 2 Joh 7–22; Jud 3–16). An anderen Stellen werden ausdrücklich Namen genannt: 3 Joh 9–10 nennt einen bestimmten Diotrephes, der sich verkehrt benimmt, u.a. indem er Gemeindemitglieder, die nicht nach seiner Pfeife tanzen, aus der Gemeinde hinauswirft. Es ist deutlich, daß der Verfasser dieses Briefes ein solches Tun und Treiben nicht gutheißen kann, aber es ist nicht klar, wogegen er genau angeht und warum. Auch in 1 Tim 1,20 (Hymenäus und Alexander – letzterer wird auch 2 Tim 4,14–15 als ein unangenehmer Zeitgenosse bezeichnet) und in 2 Tim 2,16–18 (Hymenäus und Philetus) werden Irrlehrer mit Namen genannt. Sie werden aber durch diese Briefe nicht verurteilt, sondern sie waren das offensichtlich schon zuvor.

Die Pastoralbriefe zeigen ein anderes Bild als das, was wir bisher im Neuen Testament feststellten. In 1 Tim 1,20 teilt der Verfasser mit, daß er Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben habe. Weil die Terminologie an 1 Kor 5,5 erinnert, fällt auch der Unterschied um so stärker auf. Paulus hatte die Gemeinde aufgefordert, die Strafe zu verhängen. Hier aber hat der Verfasser das selber getan, d.h. persönlich, individuell diese Entscheidung getroffen (wie Diotrephes das auch tat?).

Auch an anderen Stellen finden wir Hinweise auf eine ähnliche Einstellung. Die Vorschriften über das Beten in 1 Tim 2,8 werden genauso wie die Bestimmungen für die jüngeren Witwen in 5,14 mit dem emphatischen «ich will» (*boúlomai*) eingeleitet. Von einer ähnlichen Mentalität zeugt auch, was der Verfasser des Briefes an Titus diesem schreibt: Dieser selbst soll einen Häretiker nach zwei Warnungen aus der Gemeinde ausschließen (Tit 3,10). Es handelt sich um die Entscheidungen einzelner Personen, und es wird ganz anders als an den vorher von uns genannten Stellen des Neuen Testaments verfahren.

Dagegen stimmt Offb 2,1–3,22 wieder mehr mit dem, was wir bei Matthäus und Paulus lasen, überein. Es handelt sich um die Briefe an sieben Kirchen in Kleinasien, in denen diese Kirchen vom Verfasser beurteilt werden. Eines der dazu verwandten Kriterien ist die Haltung gegenüber der Irrlehre der Nikolaiten, über die wir weiter nichts Genaueres wissen. Der Gemeinde von Ephesus wird es als lobenswert angerechnet, daß sie das Treiben der Nikolaiten verabscheut (2,6). Die von Pergamon (2,14–16) und Thyatyra (2,20–23) werden getadelt, weil sie die Nikolaiten in der Gemeinde gewähren ließen, statt sie zu bekämpfen. Wenn – was sehr unwahrscheinlich ist – mit den Engeln der Gemeinden (2,1.8.12.18; 3,1.7.14) nicht kirchliche Amtsträger gemeint sind, dann wird hier genau wie in 1 Kor 5,1–13 die ganze Gemeinde und nicht irgendein Leiter der Gemeinde für die Entfernung der Irrlehrer verantwortlich gemacht.

Schließlich: Wir haben diese Schriften als «die unter Pseudonym geschriebenen Schriften» zusammengefaßt. Wir können hier nicht auf die Frage eingehen, welche dieser Schriften tatsächlich unter Pseudonym geschrieben wurden[12]. Es steht aber außer Zweifel, daß dies wenigstens für einige dieser Schriften der Fall ist. Es ist für unser Thema nicht unwichtig, welches Pseudonym hier gewählt wurde. Wenn es sich bei ihnen um Eigennamen handelt, dann sind es die Namen Paulus, Jakobus, Johannes und Judas. «Judas» aber stellt sich vor als den «Bruder des Jakobus» (Jud 1,1), so daß jener Name auf Jakobus verweist. Dann kann es aber kaum Zufall sein, daß außer «Paulus» die anderen Namen auf die «Säulen» der Gemeinde von Jerusalem verweisen (Gal 2,9), die auch schon nach der synoptischen Tradition im Umgang mit Jesus eine bevorrechtigte

Stellung einnahmen[13]. Nach meiner Meinung soll hier die Autorität durch den Hinweis auf die Nähe zu den Ursprüngen, d. h. auf die Nähe zu Jesus legitimiert werden, wie das auch im Matthäusevangelium, in der Apostelgeschichte und bei Paulus geschieht.

Schlußfolgerungen

Wenn wir die Pastoralbriefe ausnehmen, bietet das Neue Testament auf unerwartete und sehr auffallende Weise ein sehr einheitliches Bild. Nicht ein individueller Amtsträger, sondern die versammelte Gemeinde trifft in Sachen der Lehre und der Sitten die endgültige, verbindliche Entscheidung. Möglicherweise sind im Neuen Testament auch noch Spuren einer Prozedur übriggeblieben, bei der, wenn Einstimmigkeit nicht zu erreichen war, mit Stimmenmehrheit Entschlüsse gefaßt werden konnten. Die Autorität, solche Entscheidungen zu treffen, wird, wenn auch auf unterschiedliche Weise, durch den Hinweis auf die Verbindung und die Nähe zu den Ursprüngen begründet.

Aus der Sicht der Pastoralbriefe dagegen kommt die Zuständigkeit für solche Entscheidungen eher bestimmten kirchlichen Amtsträgern zu. Hier stellt sich die Frage, ob man dies als eine zu befolgende Anweisung für die spätere Entwicklung oder als eine Ausnahme von der Regel betrachten muß. Die Antwort auf diese Frage kann nur in einem breiteren Kontext gegeben werden. Wer wie ich der Überzeugung ist, daß ein synodales Kirchenmodell dem Neuen Testament näher steht, wird die Lösung der Pastoralbriefe eher als eine Ausnahme von der Regel betrachten[14].

[1] S. B. Rigaux, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese. Ein Forschungsbericht: CONCILIUM 3 (1967) 585–600; R. Pesch, Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung: CONCILIUM 7 (1971) 240–244; J. Blank, Neutestamentliche Petrus-Typologie und Petrusamt: CONCILIUM 9 (1973) 173–179; C. Kähler, Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16,17–19: New Testament Studies 23 (1976–1977) 36–53; F. Hahn, Die Petrusverheißung Mt 16,18f: Wege der Forschung 189 (1977) 543–563; P. Hoffmann, Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Matthäus: J. Ratzinger, Dienst an der Einheit (Düsseldorf 1978) 9–26 (dort weitere Literatur).

[2] Der gelegentlich gemachte Unterschied zwischen einer Zuständigkeit für die Lehre (Mt 16,18–20) und einer für die Kirchendisziplin (18,15–17) scheint mir nicht genügend begründet.

[3] Siehe T. Holtz, Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus: Novum Testamentum 16 (1974) 110–149.

[4] Siehe außer Holtz aaO.: C. Talbert, Again: Paul's visits to Jerusalem: Novum Testamentum 9 (1967) 26–40; D. Catchpole, Paul, James and the apostolic decree: New Testament Studies 23 (1977) 429–444.

[5] Von dieser Perikope stammen wenigstens die VV. 22–23a von der Hand des Verfassers der Apostelgeschichte, wie aus der Analyse des gebrauchten Vokabulars bewiesen werden kann: R. Morgenthaler, Statistik 181–182, nennt als meist vorkommende Wörter im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte: *ágo, anér, pémpo, sýn*; nur in Lk bevorzugt: *kaléo*; nur in Apg: *adelphós, diá, ekklesía, Paũlos, presbýteros, cheír*. Der unpersönliche Gebrauch von *dokéo* kommt im Neuen Testament nur Lk 1,3; Apg 15,22.25.28.(34); 25,27; Hebr 12,10 vor; *ho kaloúmenos* zusammen mit einem Eigennamen erscheint zehnmal bei Lk, dreizehnmal in Apg, dreimal in Offb; die Verbindung *dià cheirós* findet man nur Mk 6,2; Apg 2,23; 5,12; 7,25; 1,30; 14,3; 15,23; *hóle he ekklesía* findet man außer hier, Apg 15,22, nur noch Apg 5,11, wo dieser Ausdruck sich auch auf die Kirche von Jerusalem bezieht (vgl. aber 1 Kor 14,23).

[6] Hier liegt wahrscheinlich auch der Grund, weshalb in der Apg die Beziehungen zwischen Paulus und der Kirche von Jerusalem so sehr betont und ausgeweitet werden. Apg 9, 26–31 wird ein Aufenthalt des Paulus in Jerusalem konstruiert, der mit dessen Behauptung Gal 1,17 in Widerspruch steht. Apg 22,17–21 (Vgl. 26,16) wird erzählt, wie Paulus während dieses Besuches eine Vision im Tempel hatte: Diese Erzählung will offensichtlich an die Damaskusvision erinnern, um ihre Bedeutung zu vertiefen.

[7] Vgl. J. Cambier, La chair et l'esprit en I Cor. V.5: New Testament Studies 15 (1968–1969) 221–232; J. Murphy-O'Connor, I Corinthians, V, 3–5: Revista Biblica 84 (1977) 239–245.

[8] Es ist nicht nur unklar, worin das Vergehen bestand, sondern auch, welche Strafe V. 5 gemeint ist. Man denkt gelegentlich an eine physische Strafe, aber mit Cambier aaO. scheint mir der Ausschluß aus der Gemeinde wahrscheinlicher.

[9] Was das Vokabular angeht, verweise ich auf: *adelphós*: Mt 18,15 und 1 Kor 5,11; *synágomai*: Mt 18,20 und 1 Kor 5,4 (nur hier bei Paulus!); die Parallelität zwischen *eis tò emòn ónoma* (Mt 18,20) und *en tõi onómati toũ Kríou Iesoũ* 1 Kor 5,4; vielleicht auch das Wort *ekklesía*, das in Mt sehr selten, in 1 Kor sehr oft (zweiundzwanzigmal) vorkommt.

[10] Eine andere Übersetzung ziehen vor: Das Wörterbuch von Zorell, die Grammatik von Blass/Debrunner/Rehkopf, die Kommentare von Thrall (1965) und Bruce (1971). Für die Übersetzung «die Mehrheit» entscheiden sich die Kommentare von Bengel (1773), Plummer (1915), Allo (1937), Lietz-

mann-Kümmel (1949), de Boor (1972), Bultmann (1976) und Wendland (1978). Das Wörterbuch von Bauer nennt zwei Möglichkeiten, ohne sich zu entscheiden.

[11] So Behm im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament III 1098–1099.

[12] So F. Laub, Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften: Trierer Theologische Zeitschrift 89 (1980) 228–242 (Mit weiterführender Literatur).

[13] Zur Unterstützung dieser These: Im Neuen Testament werden etwa 110 Namen von Christen genannt, von denen etwa 85 Männernamen sind. Im Prinzip hätte jeder dieser 85 Namen als Pseudonym gebraucht werden können.

[14] Siehe B. van Iersel, Strukturen der Kirche von morgen: Versch., Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 (Zürich/Mainz 1971) 118–128.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

BAS VAN IERSEL

1924 in Heerlen, Niederlande, geboren. Mitglied der Missionsgenossenschaft der Montfortaner. 1950 Priesterweihe. Theologische Studien an den Universitäten Nimwegen und Löwen. Doktor der Theologie und Professor für Neues Testament an der Universität Nimwegen. Mitglied der Redaktion von «Tijdschrift voor Theologie» und von «Schrift». Veröffentlichungen u.a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (1961). Anschrift: Mgr. Suyslaan 4, Heilig Landstichting, NL–6564 BU Nijmegen, Niederlande.

Stellungnahmen aus der Sicht der Konfessionen

Boris Bobrinskoy

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine orthodoxe Antwort

I. Die Wahrheit, kirchliche Offenbarung der Liebe des dreieinigen Gottes

1. Die Wahrheit als Grundlage und Prüfstein der Kirche

Am Ende des 20. Jahrhunderts, da die fundamentalen Aussagen des christlichen Glaubens wieder in Frage gestellt werden (die göttliche Natur Christi, die Auferstehung, seine Gegenwart in den Sakramenten, die göttliche Berufung des Menschen selbst), muß die Kirche sich die Frage stellen, ob sie die Fähigkeit besitzt, die Wahrheit zu erkennen: Ist die Kirche fähig, aus eigener Kraft die Wahrheit zu erkennen, die Heilsbotschaft des Evangeliums unverfälscht weiterzugeben, diesen Glaubensschatz im Verlauf der Jahrhunderte gegen Verformungen, Schmälerungen und Häresien zu verteidigen und zu schützen?

Die Wahrheit, die Jesus uns in seiner eigenen Person offenbart, ist *eine lebendige Wahrheit*, d. h. die letzte Instanz, die höchste Sicherheit, Ursprung jeglicher menschlichen Aussage und Sprache. Jesus offenbart uns in seinem Wirken die unendliche Liebe Gottes und läßt uns an ihr teilhaben. Der Geist der Wahrheit, der Paraklet, sichert die treue Übermittlung der Liebe Gottes selbst an die Menschen, macht diese Liebe lebendig, wahrhaftig und fruchtbar.

Die Kirche ist der Ort, an dem der Geist ganz besonders weht, wo Christus als Ausdruck der Weisheit und der Macht Gottes lebt. Nicht umsonst nennt Paulus die Kirche «die Säule und Grundfeste der Wahrheit» (1 Tim 3,15).

Aber die Kirche verwaltet die Wahrheit nicht wie ein Gut, das sie besitzt. Sie ist im Gegenteil selbst auf dieser Wahrheit gegründet, und zwar bis ans Ende der Zeiten, wie Jesus selbst zugesagt hat (Mt 16,18; 28,20; Joh 14,16). Aber die Tatsache, daß der Geist in der Kirche lebt, sie beseelt, sie lebendig erhält, bewahrt sie nicht vor Irrtümern und Untreue. Ihre Abhängigkeit, Treue und Gehorsam Jesus gegenüber muß sich in einer beständigen Haltung von *epíklesis*, der Anrufung des Geistes, der in der Kirche lebt, sie erneuert, sie aber auch prüft (Offb 2 u. 3), erneuern.

2. Die liturgische Feier der Wahrheit

a. Gottesdienst und Gebet äußern und manifestieren ihre innerste und eigentlichste Identität

und ihre Berufung in der Geschichte der Menschheit. Weil die Wahrheit Gottes die absolut heilige Dreieinigkeit selbst ist, die sich den Menschen schenkt, um sie ihr zuzuführen, wird sie gefeiert, besungen, gelobt und angerufen. Um die dreieinige Wahrheit anzusprechen und um sie der Welt zu verkünden, gibt es nicht zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen. Deshalb ist die Theologie von Natur aus «doxologisch», sie beinhaltet den Lobgesang, den Gottesdienst, das Gebet, die Heiligung. Der Kultus ist seinerseits aber selbst angefüllt mit Theologie, sie ist seine Lebenssubstanz.

In ihrer liturgischen Anbetung, deren Zentrum die Eucharistie ist, feiert die Kirche die offenbarte Dreieinigkeit, sie besinnt sich der Werke Gottes in der Heilsgeschichte. Indem sie den Geist anruft, aktualisiert sie das Heilsgeschehen hier und jetzt und macht uns zu Zeitgenossen des historischen Jesus und des Herrn der Herrlichkeit.

Die liturgische Feier der dreieinigen Wahrheit sprengt jedoch die Grenzen von Zeit und Raum der liturgischen Religionsausübung. Oder vielmehr, die Feier der Liturgie der Wahrheit wird niemals unterbrochen, denn sie setzt sich zwischen den ständigen sonntäglichen Eucharistiefeiern, in dem nicht abreißenden Zeugnis und in der Predigt der Wahrheit, ohne die die Kirche aufhörte Kirche zu sein, fort. Dieselbe Handlung, dieselbe Inspiration und dieselbe heiligende Dynamik des Geistes führen zur Feier der Wahrheit im Angesicht Gottes und zu ihrer Verkündigung an die Menschen. Aus diesem Grund spricht Paulus zu den Heiden über die Predigt des Evangeliums wie über eine Liturgie, und er bezieht sich auf sie in liturgischen Begriffen (Röm 1,9–15) ...

Deshalb finden wir die Bezeugungen des dreieinigen Glaubens, die sich in den Glaubenssymbolen der Taufe und in den «eucharistischen Gebeten» entfalten, im Zentrum der Sakramente der Taufe und der Eucharistie[1].

In dieser Weise entfaltet sich das Lob und das Gedenken der Dreieinigkeit. Diese Kommunion in der Wahrheit geht über den Rahmen der Anbetung hinaus und erneuert und verlängert sich ständig in den Herzen der Gläubigen, während sie, gestärkt durch die Eucharistie, in die Welt zurückgesandt werden (*«ite missa est»*, «gehen wir in Frieden»), um ihr die lebendige Wahrheit, die in unseren Herzen wohnt, zu verkünden...

b. In dieser Weise übt die Kirche in der Welt das wahrhaftige Priestertum aus. Die Verkündigung der Wahrheit, ihre Verteidigung und ihre Auslegung gründen sich ihrerseits auf das dreifache Amt Christi, das durch die Kirche weitergeführt wird: nämlich das *Priestertum*, das heißt die liturgische Feier der Wahrheit und ihre Verkündigung in der Welt; sein *Königsamt*, das heißt, der Kampf und der Sieg des Lichtes über die Finsternis, ein ununterbrochener Kampf dort, wo das Licht Christi die Lüge und die Sünde ans Licht zerrt (*oportet et haereses esse*: 1 Kor 11,19); und schließlich das *prophetische Amt* der Wahrheit, das heißt gleichzeitig das Zeugnis des ewigen Wortes kraft des Geistes und das Leiden bis hin zum Martyrium für diese Wahrheit, die von der Welt so schwer akzeptiert werden kann.

II. Das Lehramt der Kirche und in der Kirche

1. Die Kirche lebt in permanentem Konzilszustand

Da die Kirche mit dem Rhythmus von Gottesdiensten und den Zeiträumen zwischen ihnen (z. B. dem Sonntag und der Woche) unaufhörlich die Dreieinigkeit Gottes feiert, besitzt sie von Natur aus konziliaren Charakter, und ihr Kultus fügt sie für alle Zeiten in den innersten Kreis der ewigen Konzelebration der Dreieinigkeit selbst.

Die Konzilien äußern und manifestieren nur auf besondere Weise diese konziliare, kollegiale Natur der Kirche, d. h. dieses grundsätzlich unmöglichen, stets aufs Neue sich ereignenden Wunders der Einigkeit in sich selbst und folglich des Impulses, des inneren Instinkts für die Wahrheit. Weil die Wahrheit in der Kirche lebendig und gegenwärtig ist, kann sie sich spontan durch das Priestertum ausdrücken und formulieren; es ist nicht etwa das Amt, das diese Wahrheit ins Leben rufen, sie hervorbringen oder auferlegen oder sie in eine Kirche, die sie von sich aus nicht besitzt, einschleusen würde.

Ich erlaube mir, auf dieses *Gefühl für die Wahrheit oder für die Orthodoxie im Volk Gottes* und in der Gesamtheit der Kirche besonders nachdrücklich hinzuweisen. Dies erklärt auch hinlänglich die durch die Jahrhunderte hindurch bewiesene Standfestigkeit der Meinung des orthodoxen Volkes gegenüber den westlichen «Neuerungen», die das Filioque oder die Unfehlbarkeit betreffen, oder die Minderung des Mysteriums der Kirche selbst bezüglich ihrer Gott-

Menschbeziehungen, ihrer Sakramente, der Heiligenverehrung usw. durch die Reformation.

Ich bin überzeugt, daß – abgesehen von «nichttheologischen Faktoren, die in den west-östlichen Gegensätzen haben mitspielen können - die Orthodoxie in all ihren Widerständen und Weigerungen motiviert war durch die grundlegende Sorge um das Heil des Menschen und der Welt in seiner ganzen Fülle und Unverletztheit.

2. Das Lehramt und die Hierarchie

Es ist an der Zeit, über die Ausübung der Autorität in der Kirche und über die der Ordnung dienende Rolle der Hierarchie auf dem Gebiet des Glaubens und der Lehre zu sprechen.

Von der Kirche als im ständigen Zustand des Konzils zu sprechen, bedeutet, daß ihr Angelpunkt die erste Pfingstgemeinde bleibt, als der Geist auf der apostolischen Gemeinde ruhte und sie in der Wahrheit und in dem Leben begründete. Aus diesem kirchlichen Pfingstfest erwuchs die apostolische Predigt, und diese Predigt war der erste Akt und die erste Manifestation der apostolischen Funktion der Zwölf in der Kirche. Das ganze Neue Testament zeigt uns die Entwicklung der Kirche, ausgehend von dieser apostolischen Predigt, die sehr bald in die kanonischen Bücher der Schrift aufgenommen wurde. Die ständige Sorge der Apostel um die Integrität und die Wahrheit und ihr Schutz gegen die Irrungen und die Spaltungen ist augenfällig.

Die Werke der Apostel lassen die Sorge um die Orthodoxie, um die Wahrheit, erkennen. Irenäus von Lyon wird einer ihrer autorisiertesten Wortführer sein, wenn er den Weg der immer mit sich selbst identisch bleibenden Wahrheit und Tradition im Ablauf von Zeit und Raum beschreiben wird, und wenn er die Grenzen zwischen der apostolischen Tradition und der Häresie aufzeigen wird. Schließlich wird dem Bischof, Nachfolger der Apostel, das Charisma der Wahrheit (*charisma veritatis certum*) anvertraut, das er verteidigen, verkünden und den Kirchen, für die er verantwortlich ist, vermitteln muß.

3. Ordentliches und außerordentliches Amt

Seit den Anfängen der Kirche erscheinen die *Verkündigung und die Verteidigung des Glaubens* als eine *wesentliche Funktion der Hierarchie*. Sie äußern sich normalerweise in der Liturgie und in der Taufkatechese. Sicherlich sind sie im Laufe der Zeit durch die Lehrstreitigkeiten, die die Kirche erschütterten, gezeichnet.

Schon sehr bald, gleich in den ersten Anfängen kennt die Kirche Irrlehren und leidet darunter. Der Begriff Häresie/häretisch steht in Bezug zu demjenigen der Orthodoxie und ist von diesem nicht zu trennen.

Im Verlaufe ihrer ganzen Geschichte wid die Kirche gezwungen sein, sich abzugrenzen gegenüber den alten und neuen Häresien, die sie erschüttern werden, die sie aber auch zwingen werden, die fundamentalen theologischen Wahrheiten neu zu formulieren: Das Geheimnis der Dreieinigkeit, Gott und die Welt, der Mensch und seine göttliche Berufung, das Mysterium Christi, wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person, die Bilderverehrung, die von Gott eingeschaffenen Energien, die bei der Vergöttlichung des Menschen am Werk sind; und heute das Mysterium der Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, ihre Verehrung, die Fürbitte der Entschlafenen.

Auch wenn die jetzige ökumenische Bewegung das Klima der Beziehungen zwischen getrennten Christen gründlich verändert hat und zu einem neuen, authentischen irenischen und den brüderlichen Dialog förderlicheren Klima beigetragen hat, so bleibt das Problem der Erhaltung der Glaubensfülle und der Wahrheitsfülle doch heute nicht minder aktuell und umfassend.

Nach wie vor haben der Lehrpluralismus und die Unterschiedlichkeit der liturgischen und sakramentalen Riten ihre Grenzen, und demzufolge bleibt das Bewußtsein der Häresie als eine Grenzbestimmung, die die Theologie nicht ungestraft überschreiten soll – womit nicht einfach kanonische oder disziplinarische Strafen gemeint sind –, sondern sie soll die Wahrheit und die Fülle des Heils selbst, die uns in der Kirche mitgeteilt werden, zur Sprache bringen.

Die normale und ständige Ausübung des Lehramts durch die Hierarchie bleibt eine der konstantesten Normen des kirchlichen Lebens. Beim Auftreten von Zwistigkeiten auf dem Gebiet der Lehre, die den Rahmen der Ortskirche sprengen, ist es immer notwendig, regionale oder universale *Konzilien* einzuberufen. Letztere haben nie den Charakter der «Unfehlbarkeit» an sich besessen; dieses Bewußtsein hat die orthodoxe Ekklesiologie immer wieder verworfen. Dies mindert jedoch nicht im geringsten den umfassenden Sinn der Glaubenswahrheiten, die diese

Konzilien verkündet haben. Der Raum, in dem diese Wahrheiten ihr Leben haben, und in dem der nachkonziliare Prozeß der Rezeption von Konzilsentscheidungen sich vollzieht – wie die gesamte Geschichte der ökumenischen Konzilien bezeugt –, ist immer das Innere der Kirche selbst.

III. Die Ausübung der Theologie in der Kirche

1. Theologie, Taufe des Verstandes

Es sei an den gemeindlichen und kirchlichen Charakter des Theologietreibens erinnert. Das Wissen und die Sprache der Theologie sind untrennbar mit ihrem Gegenstand, dem Mysterium Gottes, verbunden. Eine regelrechte Taufe der Erkenntnis bewirkt, daß diese am alten Adam und an den sündigen Kategorien unserer verdammten Welt stirbt, um zur Erkenntnis zu gelangen, zur Geburt des neuen Adam, wiedergeboren nach dem vollkommenen Bild Christi. Die theologische Erkenntnis (und die theologische Forschung) ist also untrennbar mit der geistlichen Erfahrung verbunden, die die Grenzen des Individuums übersteigt und die in der Kirche und ihrer Gemeinschaft gelebt wird. Deshalb ist die *Ausübung der Theologie selbst kirchlich und gemeindlich*, und nur in der Kirche kann dieser Prozeß, der selbst sakramentalen Charakter besitzt, ihren sakramentalen und hierarchischen Strukturen entsprechend stattfinden: der Prozeß der Prüfung der theologischen Forschung der Theologen und der – stets kritischen – Rezeption der Forschungsergebnisse durch die Kirche. *Dieser Rezeptionsprozeß* ist für das Leben der Kirche von grundlegender Bedeutung und ein Spiegel ihres geistlichen Lebens. Dieser Prozeß kann sich schnell oder langsam entwikkeln, er kann widersprüchliche Episoden durchlaufen, vorübergehend die Wahrheit verwerfen zugunsten der Häresie (Arianismus, Ikonoklastentum...) und ihrer modernen Varianten, er kann zum Martyrium derjenigen, die den Glauben bezeugen, führen (Maximus der Bekenner), zu ihrer Verurteilung und zum Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft (Johannes Chrysostomos, Symeon der Neue Theologe, Maximus der Grieche).

2. Die theologische Forschung

Die Frage der theologischen Forschung, ihrer Legitimierung und ihrer Kriterien und Grenzen sind heute wie zu allen Zeiten ein aktuelles Diskussionsthema. Ist die Theologie verpflichtet, den althergebrachten Glauben darzustellen, d. h. ihn *aufzuzeichnen* und zu *formulieren*? Zwingen die Verbiegungen oder die Neuauflagen der Häresien die Theologie nicht zu einer Vertiefung der Doktrin? In neuen Worten und mit einem neuen Anspruch? Haben die Debatten über die Dreieinigkeit und die Christologie der Epoche der großen ökumenischen Konzilien schließlich nicht eine neue Sicht des dreieinigen Mysteriums und des christologischen Dogmas hervorgebracht? Der Einfluß auf den Weg der Kirche war enorm. Schließlich haben die erneut aufgegriffenen Gedanken mystischer Schriftsteller wie Gregor von Nyssa, Simeon der Neue Theologe oder Gregor Palamas zu einer wahren theologischen Synthese geführt, indem sie die wesentlichen Früchte der Theologie und der Konzilien wieder aufnahmen und sie besser denn je in den Kontext einer authentischen und aktuellen spirituellen Erfahrung stellten. Es ist jedoch immer die Kirche, die die Authentizität jeglichen theologischen Redens und Denkens aufnimmt, vergleicht, unterscheidet. Selbst der Geist der Propheten gehorcht der Kirche (1 Kor 14,32).

Aber der Geist der Propheten kann den Theologen dazu inspirieren, ein Urteil über die Kirche auszusprechen (1 Kor 14,32). Der Theologe muß also eine bescheidene und aufmerksame Haltung dieser Wahrheit gegenüber, die er verkündet, die er auslotet und die ihn selbst richtet, einnehmen. Die Wahrheit schützt sich selbst und ruft Reaktionen der Verweigerung und der Verwerfung hervor. Doch was das betrifft, so wendet die Kirche auch die Unterscheidung der Geister auf ihre eigenen Unterscheidungen an, um die wahren oder falschen Verwerfungsmotive zu erkennen (Furcht, Fanatismus, Verdummung oder die pastorale Sorge um die Herde usw.).

Wenn nun also die theologische Forschung in der Kirche stattfindet, dann muß das Lehramt der Kirche, je nachdem mit normalen oder außergewöhnlichen Mitteln, dort, wo der Bischof die Verantwortung trägt, zusammen mit seinem Volk für diese Kirche und ihre Verkündigung die Integrität des Glaubens und seiner Verbreitung zur Entfaltung bringen.

Es gibt jedoch in der Orthodoxie keine äußeren und unfehlbaren Kriterien, um die Wahrheit ihrer Mitglieder zu prüfen. Noch weniger kann in der orthodoxen Kirche die Rede sein von einem «Ökumenischen Lehramt» als einer höheren und mächtigeren Autorität, die in letzter

Instanz über die Orthodoxie der einen oder der anderen Lehre befinden würde.

Ergebnis

Die Bilanz dieses Artikels mag Lesern, die auf der Suche nach Sicherheiten oder nach unfehlbaren Methoden sind, enttäuschend erscheinen. Der Geist der Wahrheit lebt in der Kirche und belebt sie. Er erneuert ihre Strukturen, läutert ihre Gläubigkeit, erleuchtet ihre Worte. Er bringt diese Worte in Einklang mit ihrem Gegenstand, d. h. der Heiligkeit und der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes, der in der Welt wirkt.

Die Kirche kann trotz ihres wechselhaften Schicksals den Elan ihrer Anfänge wiederentdekken, wenn sie wieder lernt, nichts zu besitzen, sondern alles vom Geist, vom Tröster, den sie anruft, den sie empfängt und vermittelt, zu erhalten. In dieser Weise erfährt die orthodoxe Kirche die Einmütigkeit des Glaubens in den wesentlichen Dingen, die Freiheit in den nebensächlichen Dingen und die Nächstenliebe in allen Dingen wie eine Gabe, die immer erneuert und niemals endgültig erreicht oder besessen werden kann.

[1] Vgl. P. Bobrinskoy, Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles: La liturgie, expression de la foi (Rom 1979) 57–67.

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

BORIS BOBRINSKOY

1925 in Paris geboren. Priester. Verheiratet, Vater von drei Kindern. Seit 1953 Professor der Dogmatischen Theologie am Orthodoxen Theologischen Institut Saint Serge in Paris, seit 1968 ebenfalls am Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques in Paris. Seit 1968 Rektor der orthodoxen französischen Pfarrei Sainte Trinité und seit 1979 ebenfalls der russisch-orthodoxen Kathedrale von Paris. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Zahlreiche Studien und Zeitschriftenbeiträge zur Dreifaltigkeitstheologie, zur Eucharistielehre und zur ökumenischen Bewegung: Gebet und inneres Leben in der orthodoxen Tradition: Kyrios 1 (1961/4) 212–230; Himmelfahrt und Liturgie: Kyrios 6 (1966/4) 212–226; Le Saint-Esprit dans la Liturgie: Studia Liturgica 1 (1962/1) 47–60; Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste: Pensée Orthodoxe 1966/12, 3–24; Die theologischen Grundlagen des gemeinsamen Gebetes für die Einheit: UNA SANCTA 22 (1967) 25–37; L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise: Des chrétiens s'interrogent sur l'Intercommunion (Paris 1969) 15–41; Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte: Mélanges liturgiques Dom Bernard Botte (Löwen 1972) 19–29; Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine orthodoxe Antwort: CONCILIUM 8 (1972) 267–274; Liturgie et Vie spirituelle dans les églises orientales: Art. «Liturgie et Vie spirituelle» in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. IX (1977) Sp. 914–923; Interpellations orthodoxes aux évêques catholiques de France: Contacts 1978/3, 290–297; Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles: La liturgie expression de la foi (Rom 1979) 57–67; Das Filioque gestern und heute: Geist Gottes – Geist Christi: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39 (1981) 107–120. Anschrift: 4, rue Alsace-Lorraine, F–92100 Boulogne, Frankreich.

Ulrich Kühn

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine lutherische Antwort

I. Die Situation in den lutherischen Kirchen

1. Die Stellung der Reformatoren

Eine Grundeinsicht der Reformatoren, die im 16. Jahrhundert im Streit um die Wahrheit mit den kirchlichen Autoritäten standen, läßt sich so formulieren: Daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, ist durch ein formal legitimiertes Lehramt noch nicht definitiv garantiert. Auch die Träger kirchlicher Lehrautorität können in Irrtum fallen, ja selbst Konzilien können irren[1]. Und es steht der ganzen Gemeinde zu, über Lehre, die in der Kirche geschieht, zu urteilen[2]. Die Kirche bleibt nach reformatorischer Überzeugung in der Wahrheit, wenn sie der Heiligen Schrift und dem in ihr bezeugten Wort Gottes treu bleibt. Das reformatorische «sola scriptura» hat den Sinn, jedes eigene Gutdünken bei der Auslegung der Schrift auszuschalten und ihre Autorität zum Zuge kommen zu lassen, sowohl gegenüber den eigenen Gedanken des Auslegers wie auch gegenüber allem, was an herrschendem kirchlichen Verständnis die Aussagen der Schrift verdunkeln kann[3].

Diese im Blick auf eine kirchliche Lehrautorität durchaus kritischen Aussagen schließen indessen nicht aus, daß die Reformation um die Notwendigkeit kirchlichen Lehrens weiß. Das Evangelium, das die Heilige Schrift bezeugt, ist ja eigentlich mündliche Verkündigung[4]. Es ist ein unveräußerliches Kennzeichen der Kirche, daß in ihr – durch dazu berufene Personen – das Evangelium «gelehrt» wird[5]. Die lutherische Reformation kennt darüber hinaus eine Art Lehrkontrolle, die durch die Bischöfe wahrzunehmen ist. Nach Art. 28 der Confessio Augustana gehört zur Aufgabe der Bischöfe «Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelium entgegen, verwerfen»[6]. Auch den Konzilien wird im Blick auf die kirchliche Lehre von Luther eine notwendige Funktion zuerkannt: Konzilien haben nach dem Maßstab der Schrift in aufkommenden Streitfragen Urteile zu fällen[7]. Was die vier ersten Konzilien in dieser Hinsicht getan haben, schätzte Luther hoch ein und betrachtete es als maßgebend für die Kirche[8].

Schon die Reformatoren selbst ließen es also nicht bei einem abstrakten «sola scriptura» bewenden, sondern sie sahen für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit darüber hinausgehende kirchliche Strukturen als notwendig an.

2. Das Bekenntnis in der lutherischen Kirche

Für die entstehenden und sich entwickelnden lutherischen Kirchen wurde bereits vom 16. Jahrhundert an ein weiterer Faktor entscheidend: die Bekenntnisschriften, die 1580 zum Konkordienbuch zusammengefaßt worden sind. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit wurde in der lutherischen Kirche zunehmend als Festhalten an den Bekenntnissen des Reformationsjahrhunderts (und denen der alten Kirche) verstanden. Das Augsburger Bekenntnis von 1530 spielte dabei eine besonders zentrale und grundlegende Rolle[9]. In den lutherischen Kirchen bilden bis heute neben der Heiligen Schrift die lutherischen Bekenntnisschriften die auch rechtlich verbindliche Lehrgrundlage[10]. Dieser «Bekenntnisstand» wird weithin in den Präambeln der Verfassungen lutherischer Kirchen festgestellt und teilweise durch Bestimmungen untermauert, denen zufolge das Bekenntnis unverändert bleibt und sein Inhalt nicht Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung sein kann[11].

Daß Schrift und Bekenntnis nicht schlechthin gleichrangig sind, kommt in manchen Verfassungen durch eine differenzierte Terminologie zum Ausdruck. So wird etwa gesagt, daß das Evangelium in der Heiligen Schrift «gegeben» und in den Bekenntnissen «bezeugt» ist[12]. Diese terminologische Differenz erinnert an die ausführlichen Bestimmungen der Konkordienformel, also einer der Bekenntnisschriften selbst. In ihrem einleitenden Artikel «Über den summarischen Begriff, Regel und Richtschnur» stellt sie klar, daß «allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur» in der Kirche ist, während «die andere Symbola ... und angezogene Schriften... allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens» sind, wie die Heilige Schrift früher ausgelegt und falsche Lehre abgewehrt wurde[13]. Die spätere lutherische Dogmatik unterscheidet entsprechend zwischen «norma normans» (Schrift) und «norma normata» (Bekenntnis). Diese Differenz

hält das reformatorische «sola scriptura» in Erinnerung, allerdings so, daß die Bekenntnisse den Rang einer in der Kirche geltenden Anleitung zu sachgemäßer Auslegung der Heiligen Schrift haben. In diesem Sinne werden auch die ordinierten Amtsträger der lutherischen Kirchen auf Schrift und Bekenntnis als Grundlage und Maßstab ihrer Verkündigung und Lehre verpflichtet, und die, «die zur geistlichen Aufsicht in der Kirche bestellt sind», haben darauf zu achten, daß jene Verpflichtung auch eingehalten wird[14].

3. Die sich aus der lutherischen Praxis ergebende Problematik

Die damit skizzierten Grundzüge der Lehrverantwortung in den lutherischen Kirchen werfen indessen Probleme auf, die weitergehender Überlegungen und Lösungen bedürfen.

Die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Auslegung von Schrift und Bekenntnis in Verkündigung und Lehre, die an Quantität und Qualität ein früher nicht gekanntes Ausmaß angenommen hat[15], läßt die Frage, «was in der Kirche gilt», was die Kirche heute verbindlich lehrt, in ganz neuer Weise dringlich werden[16]. Offensichtlich genügt der bloße Hinweis auf Schrift und überliefertes Bekenntnis nicht, es bedarf neuer Antworten der Kirche, neuer gemeinsamer Aussagen, in denen die Stimme des Evangeliums heute im Sinne einer alle verbindenden «kommunitären Sprachregelung»[17], als kirchlicher Konsensus, formuliert wird.

Eine weitere Herausforderung stellt die ökumenische Begegnung der Kirchen dar. Die überlieferten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts haben die Lehre der lutherischen Kirche weithin in kontroverser Abgrenzung gegen andere Kirchen formuliert. In den letzten Jahrzehnten ist aber zunehmend deutlich geworden: Die Geschichte der Kirche, des Glaubens, der Theologie in vier Jahrhunderten und nicht zuletzt die ökumenischen Kontakte und Begegnungen selbst haben zu Entwicklungen und Veränderungen des Glaubensbewußtseins geführt; und sie haben die Möglichkeit eröffnet, den Glauben der lutherischen Kirche heute so zu formulieren, daß entscheidende Konvergenzen zu den anderen Kirchen und ihren dogmatischen Grundlagen sichtbar werden. Diese für das Verhältnis der Kirchen zueinander folgenreiche Einsicht nötigt irgendwann aber auch zu verbindlichen Lehrentscheidungen, etwa in Gestalt einer formellen Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse.

Aber auch abgesehen von den genannten Herausforderungen bedürfen die überlieferten Bekenntnisse der Kirche – ebenso wie die Heilige Schrift – der Neuinterpretation. Die Aussagen dieser Texte, die in starkem Maße den Fragestellungen und der Begrifflichkeit des 16. Jahrhunderts verhaftet sind, müssen für die Kirche der Gegenwart neu erschlossen werden[18]. Das geschieht natürlich faktisch ständig bei der Verkündigung des Wortes Gottes, in der theologischen Forschung und Lehre, es geschieht auch in Form kirchlicher Handreichungen, Orientierungshilfen und «Denkschriften» zu aktuellen Fragen. Aber zu «geltender» kirchlicher Lehre kommt es dabei nicht. Die offizielle Lehrentwicklung in den lutherischen Kirchen ist über das 16. Jahrhundert nicht hinausgekommen und wird in den Verfassungen auf den damaligen Stand festgeschrieben. Dies ist in gewisser Weise dem Tatbestand in den orthodoxen Kirchen vergleichbar, deren offiziell gültige Lehre sich auf die Entscheidungen der altkirchlichen Konzilien beschränkt. Selbst die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und die Leuenberger Konkordie von 1973 werden von den lutherischen Kirchen nicht als wirkliche Fortschreibung ihres Bekenntnisses gewertet[19].

Dies ist aber offensichtlich ein unbefriedigender Zustand. Die Kirche braucht als Gemeinschaft derer, die unter dem apostolischen Wort durch die Zeiten wandern, gültige, von allen akzeptierte kirchliche Lehre als Ausdruck und Vergewisserung ihres gemeinsamen Hörens auf die Schrift, der Gemeinschaft ihres Bekennens in Vergangenheit und Gegenwart. Diese Lehre darf aber nicht lediglich die Form alter, überlieferter Bekenntnisse haben. Vielmehr bedarf das frühere Bekenntnis, um nicht den Geruch des Musealen zu erhalten (und dann von vielen in der Praxis *ad acta* gelegt zu werden), der dynamischen Fortführung und «Überholung» durch Bekenntnis und Konsensus der Kirche in je neuen geschichtlichen Situationen, so wie es in Barmen 1934 ansatzweise Wirklichkeit geworden ist.

II. Bedingungen für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit

Eine lutherische Antwort auf die Frage «Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?» hat bleibende Einsichten der Reformation hineinzunehmen in

die Überlegungen, wie die Kirche heute der Aufgabe eines verbindlichen Lehrens gerecht werden könnte. Es können diesbezüglich hier nur noch thesenartig einige Schlußfolgerungen aus dem bisher Dargelegten gezogen werden.

1. Die Kirche bleibt in der Wahrheit, wenn sie der Geist Gottes – seiner Verheißung entsprechend (vgl. 1 Tim 3,15) – in der Wahrheit erhält. Auch auf dem Boden lutherisch-reformatorischer Theologie ist es möglich, ja nötig, von einer «Unverirrlichkeit» der Kirche zu sprechen[20]. Solche «Unverirrlichkeit» der Kirche ist indessen *an keiner kirchlichen Institution definitiv festzumachen*. Die Reformation behält Recht darin, daß es keinen Ort in der Kirche gibt – auch ein Konzil nicht –, an welchem unter Garantie nichts als die Wahrheit geschehen und artikuliert werden kann, welcher also unter bestimmten Bedingungen von vornherein das Prädikat der «Unfehlbarkeit» in Anspruch nehmen kann[21]. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit ist – bei allem notwendigen menschlichen Bemühen auch um geeignete Strukturen der Wahrheitsfindung – letztlich ein unverfügbares Geschenk des Geistes Gottes.

2. Die Kirche bleibt in der Wahrheit, wenn sie dem biblischen Zeugnis treu bleibt, sich durch die Stimme der Väter zum Verstehen dieses Zeugnisses anleiten läßt und dadurch im Konsensus mit der Kirche durch die Jahrhunderte steht. Daß die Heilige Schrift in erster Linie durch sich selbst auszulegen ist, schließt also nicht aus, daß es eine sich durch die Geschichte der Kirche hindurchziehende *Gemeinsamkeit des Hörens auf die Schrift* gibt, die ihrerseits normative Bedeutung für die Kirche heute hat. Solcher Konsensus ist allerdings Kriterium für die Wahrheit wiederum nur insofern, als er seinerseits im Lichte der Schrift als deren sachgerechte Interpretation angesehen werden kann.

3. Die Kirche bleibt in der Wahrheit, wenn sie das überlieferte Zeugnis der Schrift und der kirchlichen Lehre sich *in der jeweiligen Gegenwart* neu aneignet und es neu zur Sprache bringt. Solches heutiges «Lehren» der Kirche kann mehrere Gestalten haben[22]: die Gestalt der Verkündigung in vielfältiger Form, die die Herzen und Gewissen trifft und – möglicherweise durch prophetische Weisung – den Leib Christi auferbaut; die Gestalt theologischer Lehre als Ergebnis methodisch disziplinierter Reflexion auf Ursprung, Geschichte, Inhalt und Ausdruck des christlichen Glaubens; in besonderen Fällen, wenn ein entsprechender *«kairos»* kirchlichen Bekennens oder kirchlicher Besinnung gegeben ist, die Gestalt des kirchlichen Konsensus, der formuliert, was die kirchliche Gemeinschaft gemeinsam und verbindlich heute bekennen und aussagen kann. In allen Gestalten kirchlichen Lehrens schlägt sich der Vorgang der «Übersetzung» der in Schrift und Tradition überlieferten Botschaft in die jeweilige Gegenwart nieder, beginnend bereits im Neuen Testament selbst.

4. Die Kirche bleibt in der Wahrheit, wenn sie insbesondere auch für die Bildung und die Bewahrung von kirchlichem Konsensus und «gesunder Lehre» ein geeignetes Instrumentarium zur Verfügung hat. Grundlegend hierfür ist der umfassende *Prozeß einer «communicatio fidei»*[23] in den einzelnen Kirchen und zwischen den Kirchen. Das ist ein Vorgang, in welchem Bischöfe, Synoden, Fachtheologen, ordinierte Geistliche, andere kirchliche Mitarbeiter sowie Gemeinden an der Basis in einem vielfältigen innerkirchlichen und zwischenkirchlichen Austausch stehen. Dabei ist die Einbeziehung der Gemeinde in den Vorgang der Bildung und Bewahrung kirchlicher Lehre ein wichtiger reformatorischer Grundsatz und angesichts einer verbreiteten Bewußtseinsdiskrepanz zwischen Basis und Kirchenleitung von besonderer aktueller Bedeutung. Andererseits ist aber, in einer gewissen Gegenläufigkeit zu innerkatholischer Problematik, auch die Lehrverantwortung der Bischöfe über die Bestimmungen von Art. 28 der Confessio Augustana hinaus zu entfalten und etwa als eine besondere Verantwortung für die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre innerhalb eines Kirchengebietes und zwischen den Kirchen zu beschreiben. Wesentlich bleibt indessen die «konziliare» Einbindung der bischöflichen Autorität innerhalb der einzelnen Kirche und in ökumenischer Weite. Eines offenen Gesprächs bedarf es gerade auch dort, wo um der Bewahrung der Einheit des Glaubens willen ein Schritt der Trennung sich als unvermeidlich herausstellt.

5. Die Kirche bleibt in der Wahrheit, wenn sie aus der Wahrheit lebt. Die Wahrheit, die die Kirche lehrt und bekennt, meint ja zutiefst einen Lebensvorgang, der aus Dem entspringt, der «die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist. Gelehrte Wahrheit in der Kirche hat echte Verbindlichkeit nur in dem Maße, in dem sie *Ausdruck gelebter Wahrheit* ist, Ausdruck des «Zeugnisses vor Königen» (Ps 119,46) und Aus-

druck des Dienstes der Liebe. Das zeigt sich am kirchlichen Konsensus in spezieller Weise. Der Prozeß eines kirchlichen Konsensus erfordert ein Hören aufeinander, erfordert Selbstkorrektur auf allen Seiten, gemeinsames Fragen und Suchen, Respekt vor der Meinung des anderen, aber auch brüderliche Auseinandersetzung, mit einem Wort: auch und gerade der Prozeß eines kirchlichen Konsensus muß aus der Liebe heraus geschehen. Es ist zumal hier deutlich, wie sehr die Kirche nur in der Wahrheit bleibt, wenn der Geist Gottes sie leitet.

[1] Vgl. M. Luther, Weim. Ausg. 1, 656; 39 I, 185.

[2] Vgl. Luthers Schrift «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen» (1523), Weim. Ausg. 11, 408ff.

[3] Die Hl. Schrift ist «sui ipsius interpres»: W.A.7, 97; vgl. G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition (Göttingen 1964) 125.

[4] Vgl. Luther: W.A. 10 I/1, 626.

[5] Vgl. Conf. Augustana Art. 7.

[6] Conf. Aug. 28,21.

[7] W.A. 50, 615.

[8] Vgl. die Schrift «Von den Konziliis und Kirchen» (1539), W.A. 50, 488ff.

[9] Vgl. z.B.: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Neudr. d. Ausg. v. 1930), 5ff.

[10] In manchen lutherischen Kirchen haben nicht sämtliche im Konkordienbuch zusammengestellten Dokumente Gültigkeit.

[11] Vgl. z.B. § 3 (3) der Verfassung der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens vom 13. Dez. 1950 (Fassung vom 11. Apr. 1960).

[12] So etwa in der in Anm. 11 genannten Verfassung.

[13] Die Bekenntnisschriften..., aaO. 769.

[14] So in der «Erklärung zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt» der VELKD v. 16. Juni 1956. Vgl. dazu: Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? (red. v. U. Kühn): Die Zeichen der Zeit 1978, H. 9, 321ff.

[15] Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie 9, bes. 12ff.

[16] Vgl. den 1. Teil des noch ungedruckten Werkstattberichtes «Verbindliches Lehren der Kirche», der im Sept. 1980 der Synode des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR vorlag.

[17] K. Rahner, Schriften zur Theologie 5, 68.

[18] Die Bemühungen um eine sachgerechte Dogmenhermeneutik sind in der katholischen Theologie weiter vorangetrieben als im evangelischen Raum.

[19] Im Zusammenhang der Annahme der Leuenberger Konkordie gab es eine Debatte darüber, ob einer luth. Kirche überhaupt das Recht zu einer solchen den Bekenntnisstand tangierenden Entscheidung zustehe, und es wurde festgestellt, daß die Konkordie nicht den Rang eines Bekenntnisses hat. Die Barmer Theologische Erklärung (bzw. deren Verwerfungen) wird zwar in lutherischen Verfassungen erwähnt, aber ebenfalls nicht bei der Beschreibung des Bekenntnisstandes. Anders ist das z.B. in der Ev. Kirche der Union.

[20] Vgl. den Vorschlag H. Küngs, von «Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit» zu sprechen: Unfehlbar? (Einsiedeln 1970) 148ff.

[21] Die Möglichkeit apriorisch unfehlbarer Sätze, nicht das Bewahrtwerden der Kirche in der Wahrheit, ist das für evangelisches Verständnis eigentlich Problematische an der Unfehlbarkeitslehre (vgl. auch O.H. Pesch, in: Papsttum als ökumenische Frage, München/Mainz 1979, bes. 209).

[22] Vgl. zum folgenden den in Anm. 16 genannten Werkstattbericht, 3.1. und 3.4.

[23] Vgl. A. Houtepen, «Lehrautorität» in der ökumenischen Diskussion: Verbindliches Lehren der Kirche heute (Beih. 33 z. Ök. Rundschau) (Frankfurt 1978) 140ff., 179ff.

ULRICH KÜHN

1932 geboren. Studium der evangelischen Theologie in Leipzig, Promotion und Habilitation für Systematische Theologie ebenda. 1964 Ordination zum Pfarramt in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Dozent für systematische und ökumenische Theologie am (Evgl.-Luth.) Theologischen Seminar in Leipzig. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Veröffentlichungen u.a.: Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart (Berlin 1961); Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Berlin und Göttingen 1965); Das Abendmahl in der ökumenischen Theologie der Gegenwart: Theol. Realenzyklopädie I (Berlin 1977) 145–212; Kirche (Handbuch System. Theol. 10) (Gütersloh 1980). Anschrift: Denkmalsblick 17, 703 Leipzig, D.D.R.

Harry Kuitert

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine reformierte Antwort

Dieser Beitrag enthält keine tiefsinnigen Darlegungen über Wahrheit oder Kirche, sondern eine Stellungnahme zu der Frage, wie die Kirche in der Wahrheit bleiben kann, ohne viele Umwege formuliert durch einen reformierten Theologen. Es gibt mehr Reformierte, und also wären auch andere Stellungnahmen denkbar, aber dies hier ist die meine, und ich werde sie so gut wie möglich mit Argumenten versehen.

I. Die reformierte Antwort

Beginnen wir mit einem Rückblick auf die Zeit, als alles noch so einfach zuging in der Kirche. Solch eine Zeit hat auch die reformierte Christenheit gekannt, wenn auch heute davon nicht mehr viel übriggeblieben ist. Ich will diese Zeit etwas vereinfacht skizzieren, damit jeder sie wiedererkennen kann.

Die Frage, wie die Kirche in der Wahrheit bleiben kann, wird im reformierten Protestantismus beantwortet mit einem Hinweis auf die Heilige Schrift als *«suprema iudex controversiarum»*, als «höchste Richterin in Glaubensstreitigkeiten». Schon Calvin geht in diese Richtung, und noch viel deutlicher finden wir sie wieder in der reformierten Scholastik des 18. Jahrhunderts. Ich lasse die Frage beiseite, ob damit eine Betrachtung der Bibel die Oberhand gewonnen hat, die sich deutlich von Luther (und in geringerem Maße von Calvin) unterscheidet, und ich stelle nur fest, daß die Heilige Schrift als letzte Appellationsinstanz in nahezu allen kirchlichen Streitfragen (auch die Kontroversen über Kirchenordnung und Liturgie werden als Lehrstreitigkeiten verstanden!) betrachtet wird und daß man auf dem Wege über diese Konstruktion hoffte (und noch mehr als dies: auch tatsächlich versuchte), die Wahrheit in der Kirche und damit die Kirche in der Wahrheit erhalten zu können.

Wir können danach noch etwas anderes feststellen: Das Modell, dem man auf dem Weg über diese Konstruktion folgte, war bekannt, attraktiv und überzeugend. Es wurde bereitgestellt durch die Kirche von Rom, der man gerade den Rücken gekehrt hatte. Die Kritik des Protestantismus (sowohl des reformierten wie des lutherischen) betraf die inhaltliche Füllung dieses Modellrasters, nicht aber das Modell selbst. Man ersetzte – wie schon öfter gesagt – die päpstliche Lehrautorität durch die Heilige Schrift und verfügte auf diese Weise über ein letztes Wort, aber dieses war dann – ein großer Vorteil in der Kontroverse! – nicht ein Menschenwort, sondern das über alle Menschenworte hinausgehende Wort Gottes. Es war die Zeit, in der Spötter im eigenen protestantischen Lager die Bibel den «papierenen Papst» nannten.

II. Die Problematik

1. Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift

Die Bibel wird im reformierten Protestantismus nicht mehr so leichthin als «höchste Richterin in Glaubensstreitigkeiten» eingeschaltet. Das hermeneutische Problem in allen seinen Facetten ist entdeckt worden: der historische Abstand zwischen der Welt von damals und der Welt von heute; die Frage, wann wir vom Verstehen eines Textes reden können; und noch weiter ausgreifend: *haben* Texte eine Bedeutung, oder *verleihen* wir ihnen eine Bedeutung? Mit einem Wort: Eine Flutwelle von Fragen stürzte über den reformierten Protestantismus herein mit der unentrinnbaren Schlußfolgerung, daß diese Bibel ein menschliches Buch ist, in dem eine Menge von Vorschriften steht – um mich nur darauf zu beschränken –, an die wir uns nicht halten, obwohl sie Gottes Gebot sind, und umgekehrt: was wir wirklich tun, steht zu einem großen Teil nicht in der Bibel.

Ich erinnere nicht deswegen an diese Entwicklung, um ihr noch weiter nachzugehen, sondern um sichtbar zu machen, daß die Bibel im reformierten Protestantismus sowohl tatsächlich wie theoretisch nicht mehr nach der simplen Art der protestantischen Hochscholastik als letzte und höchste Richterin funktioniert und daß damit zumindest eine tragende Stütze der Kontroverse zwischen Rom und der Reformation weggefallen ist.

2. Der Traditionscharakter der Heiligen Schrift

Wir können sogar noch weitergehen und eine zweite Schlußfolgerung ziehen, die von nicht geringerer Bedeutung für unser Thema ist. Mit der Feststellung des historischen Charakters der Bibel (seither sprechen wir von «biblischen Autoren») ist auch der Streit darüber, wer oder was nun zuerst da war, die Bibel oder die Kirche, beigelegt. Die klassische Kontroverstheologie machte aus dieser Frage einen Diskussionspunkt von großem Gewicht, der denn auch in allen älteren reformierten Dogmatiken wiederkehrt: Die Bibel steht über der Kirche, weil die Bibel vor der Kirche da war, und darum war die These, daß die Bibel eine auslegende Gemeinde voraussetze, nicht nur gefährlich (denn so würden Tradition und Lehrautorität über den Text herrschen), sondern auch unrichtig.

Wenn wir heute auf diese Kontroverse zurückblicken, müssen wir sagen, daß die Reformatoren weniger recht hatten, als sie dachten. Es gibt keine Bibel ohne Kirche, die liest und auslegt, nein noch stärker: Die Bibel ist selbst eine historische und historisch gewachsene Form von Auslegung und Interpretation der Erfahrung der ersten Generationen der Jünger Jesu. Ohne Kirche keine Bibel.

3. Keine institutionelle Sicherheit für die Wahrheit

Aber die Schlußfolgerung aus dieser These ist natürlich nicht: Also gibt es ein Magisterium, das in der Person des Papstes die Schriften verbindlich auslegen kann. Ich weise diese These nicht allein deswegen ab, weil ich reformierter Protestant bin, sondern sie erscheint mir auch höchst unlogisch. Übrigens beweist wohl auch die äußerst komplizierte und ausladende theologische Argumentation der klassischen römisch-katholischen Theologie zum Thema Amt – insbesondere zum Thema päpstliches Amt –, daß es auch für römisch-katholische Christen nicht so einfach war, aus der Tatsache, daß die Kirche früher da war als die Bibel, einen Amts- und Autoritätsvorrang des Papstes gegenüber den Gläubigen zu folgern.

Auch diese Linie verfolge ich hier nicht weiter. Ich habe sie nur skizziert, um auf den Punkt zu sprechen zu kommen, an dem wir uns heute befinden und der sowohl für römisch-katholische wie reformierte Christen von einer gewissen Verlegenheit gekennzeichnet ist, die auf beiden Seiten empfunden wird. Denn so wie im Protestantismus die Stellung der Heiligen Schrift angefochten ist, so ist es in der römisch-katholischen Kirche die Stellung der päpstlichen Lehrautorität. Ich habe die Diskussionen darüber in der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft nicht ausführlich wiedergegeben. Sie sind bekannt, sicherlich jedenfalls den Lesern von CONCILIUM, die in der Person eines ihrer Herausgeber, Hans Küng, einen Diskussionsführer von Format in ihren Reihen haben. Und darum wage ich auch, von einer beiderseits wahrnehmbaren und wahrgenommenen Verlegenheit hinsichtlich der Autorität in der Kirche zu sprechen. Die Heilige Schrift als höchste Autorität kann nicht mehr dieselbe Rolle spielen wie früher, und der Papst als höchste Autorität kann auch nicht mehr dieselbe Rolle spielen wie früher. Es sei einem reformierten Protestanten verziehen, daß er dies so freimütig ausspricht.

III. Bleiben in der Wahrheit durch das Gespräch

Wie aber halten wir dann die Wahrheit in der Kirche aufrecht (und wie halten wir damit die Kirche in der Wahrheit), wenn es keine höchste Autorität im Sinne eines «letzten Wortes» in Sachen von Leben und Lehre gibt? Das ist eine Frage, die sowohl reformierte wie römisch-katholische Christen in Verlegenheit bringt, weil beide gleicherweise eine Kirchenstruktur mit einem «letzten Wort» gewöhnt sind.

Meine Antwort auf diese Frage ist, daß wir kein anderes Mittel haben, um zu sichern, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, als das Gespräch. Nicht alles kann in gleicher Weise für christlich ausgegeben werden (daher der Begriff «Wahrheit»), aber um mögliche Entgleisungen zu vermeiden, darf die christliche Kirche nicht Zuflucht nehmen (und auch Zuflucht ist eine Flucht!) zu den formalen Autoritäten von Bibel und Lehrautorität, sondern sie muß den langen Weg des wechselseitigen Gesprächs darüber, was christlich genannt werden darf und was nicht, wählen.

1. Ohne Selbstlegitimation

Die Berufung auf die Bibel bedeutet seit der Entdeckung des hermeneutischen Problems immer die Berufung auf eine ganz bestimmte Interpretation der Bibel. Von der Bibel ausgehen bedeutet also immer, von der eigenen Interpretation der Bibel auszugehen bzw. der eigenen

Interpretation und nicht der Bibel selbst das letzte Wort zu geben und so eine sich selbst legitimierende Theologie aufzubauen. Ein Beispiel dafür ist Karl Barth.

Bei Rom können wir von einer sich selbst legitimierenden Kirche sprechen. Auch hier wird den Unsicherheiten, welche die mit dem Menschsein gegebene Subjektivität nun einmal mit sich bringt, ein «Halt!» zugerufen durch eine Autorität, die sich selbst zum Zurufen eines solchen «Halt» ermächtigt hat.

Selbstlegitimation ist aber ein ungangbarer Weg, auch wenn er mit Hilfe von religiösen Argumenten verteidigt wird. Vielleicht muß ich sagen: *gerade* wenn er mit religiösen Argumenten verteidigt wird. Das Prinzip der Selbstlegitimation anzuerkennen bedeutet, daß man es letztlich damit bewenden läßt, daß jeder einzelne und jede Gruppe sich doch nur selbst als letztes Wort anbieten kann. Fügen wir dem noch hinzu, daß auch eine begrenzte Gruppe noch über die Macht verfügen kann, über physische oder geistige Macht, sich selbst als letztes Wort aufzudrängen, dann sind wir jedenfalls an einen Punkt gekommen, an den wir die christliche Kirche nicht geraten lassen dürften.

Schon allein aus moralischen Gründen, also aus Gründen, die für alle Gruppen und alle Menschen überhaupt gelten, ist eine Kirchengemeinschaft, die den Menschen mit ihrer Autorität die Wahrheit aufdrängt und auf diese Weise die Kirche in der Wahrheit erhalten will, unannehmbar.

Aber es gibt auch religiöse Gründe, wie uns die theologische Besinnung erkennen läßt. Und wenn ich diese auch nicht hier Stück für Stück besprechen kann, so will ich doch einen der wichtigsten herausgreifen.

2. *Im Bewußtsein der eigenen Vorläufigkeit*

Unser Wissen von Gott, auch unser christliches Wissen von Gott, ist ein unvollkommenes Wissen, wie der Apostel Paulus aufweist (1 Kor 13,9). Warum unvollkommen? Weil Gottes Selbstdarbietung in seinen Werken noch unvollkommen ist. Das letzte Wort über Gott ist noch nicht gesprochen, und es kann noch gar nicht gesprochen werden, solange Gott sozusagen seine letzte Tat noch nicht vollbracht hat. Das ist der tiefste Grund, warum die menschliche Erfahrung ein inhärentes Element des Prozesses bildet, der die christliche Kirche zur Erkenntnis Gottes führt. Die *christliche Lehre*, wie wir sie kennen, ist *der Niederschlag der Erfahrung in der Vergangenheit*. Ohne diese Lehre (die Tradition) sind Christen blind und entdecken Gott nicht in seinen Werken. Aber allein die Lehre aufrechterhalten macht auch blind, richtet die Augen auf die falsche Stelle, auf die Theorie, statt dorthin, wohin sie gerichtet sein müßten.

Daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, bedeutet, daß die Lehrstreitigkeiten zur alltäglichen Wirklichkeit der christlichen Kirche gehören und daß wir mit Hilfe des Gesprächs über diese Streitpunkte damit leben lernen müssen. Das Subjekt des christlichen Glaubens ist, wie die Heilige Schrift dazu bemerkt, die gesamte Christenheit (Eph 3, 18). Hätten die Autoritätsträger des 16. Jahrhunderts das besser begriffen, dann hätten sie Luther, Calvin und Zwingli – ohne ihre Gefühle aufzugeben – innerhalb der christlichen Kirche behalten. Das bedeutet nicht, daß es für die christliche Kirche keine Grenzen gibt, wohl aber, daß auch über diese Grenzen wieder Kontroversen ausgefochten werden können.

Weil und insofern in der Kirche Zwang aus moralischen und religiösen Gründen ausgeschlossen ist, bleibt uns kein anderes Mittel, um die Kirche in der Wahrheit zu erhalten, als das Gespräch. Es ist kein so eindrucksvolles Mittel wie Machtausübung oder formale Autorität, aber meines Erachtens doch die einzige Weise, wie die materiale Autorität der christlichen Wahrheit auf Menschen einwirken kann. Dieser Weg steht und fällt denn auch mit dem Glauben an die Kraft der christlichen Wahrheit selbst, mit dem Glauben, daß diese Wahrheit keine Manipulation oder Machtmittel nötig hat, um sich in unserer Welt aufrecht zu erhalten.

Aus dem Niederländ. übersetzt v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

HARRY KUITERT

1924 in Drachten, Niederlande, geboren. Derzeit Professor an der Freien Universität zu Amsterdam mit einem Lehrauftrag für Ethik und Einführung in die Dogmatik. Vorher u.a. Dorfparrer in der Provinz Zeeland und Studentenpfarrer in Amsterdam. Von seinen Veröffentlichungen machten ihm die folgenden am meisten Freude: Gott in Menschengestalt (1967); De Realiteit van het geloof (1965); De Spelers en het spel (1964); Verstaat gij wat gij leest? (1970); Gott spricht – Was heißt das? (1971); Zonder geloof vaart niemand wel (1974); Wat heet geloven? (1977). Seine neueste Veröffentlichung: Art. «Ethik», in: Evangelisches Soziallexikon (1980). Protestantisches Reaktionsmitglied von «Tijdschrift voor Theologie». Anschrift: Mr. Troelstralaan 45, NL–1181 VD Amstelveen, Niederlande.

Stephen Sykes

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine anglikanische Antwort

Die kurze Antwort auf diese Frage ist in der Karfreitagskollekte für die Kirche enthalten, wie sie im *Book of Common Prayer* vorgeschrieben ist:

> *«Allmächtiger und ewiger Gott, durch dessen Geist der ganze Leib der Kirche gelenkt und geheiligt wird, höre an unsre Bitten und Gebete, die wir vor Dir verrichten für alle Stände der Menschen in Deiner heiligen Kirche, daß jedes Glied eben dieser Kirche in seiner Berufung und seinem Amt Dir wahrhaft und gut dienen kann.»*

Die Kirche wird geleitet vom Heiligen Geist; aber die tätige Leistung des «wahren und guten» Dienstes eines jeden ist ganz wesenhaft für die Erfüllung des Willens Gottes durch die Kirche. Diese Kollekte ist – das sollte bemerkt werden – die englische Fassung einer Kollekte aus dem gelasianischen Sakramentar. Es kann also für sie weder Originalität noch Besonderheit in Anspruch genommen werden, abgesehen von einer gewissen reformatorischen Betonung der Worte «Berufung und Amt». Die meisten Anglikaner hegen ohnehin eine heftige Abneigung gegen einen Anspruch auf «Besonderheit» für ihre Gemeinschaft im Sinne einer offenkundigen Verschiedenheit. Sie möchten lieber annehmen, daß das, was für den Anglikanismus «charakteristisch» ist, sich auch in anderen Kirchen ebenso stark findet.

Dennoch hat die anglikanische Geschichte zu einer gewissen praktischen Besonderheit in der Betrachtung der Frage geführt, wie die Kirche in der Wahrheit erhalten wird. Und auf diese Eigenart möchte unsere kurze Abhandlung die Aufmerksamkeit lenken.

I. Die anglikanische Erfahrung der Amtsautorität

1. Gründend auf die Annahme des Evangeliums durch die ganze Kirche

Unter «Amtsautorität ist in Übereinstimmung mit der bereits zitierten Kollekte die Autorität verstanden, die dem Dienstamt jedes Kirchengliedes innewohnt. Diese Autorität basiert schlicht und einfach auf der gläubigen Annahme des Evangeliums Christi durch die ganze Kirche. Die ganze Kirche leistet ihren autorisierten Dienst in zwei Haupttätigkeiten: der des Lobes Gottes und der der Verkündigung des Evangeliums. Generell ist durch das *Book of Common Prayer* die Darbringung des Lobpreises in der Muttersprache vorgesehen, in der die gesamte Kirche – Gebildete und Ungebildete gleichermaßen – eine Gemeinde des Lobpreises wird. Verkündigung des Evangeliums wurde im Kontext des 16. Jahrhunderts in Europa weithin verstanden als eine praktische Tätigkeit: das Zeugnis des gläubigen Lebens; und die Unterweisung dazu wurde erteilt durch die öffentliche Lesung der Heiligen Schrift («der das liest, steht und wendet sich so, wie er am besten gehört werden kann von allen, die anwesend sind») und durch die Darbietung einer Predigt oder Homilie. Lobpreis und Verkündigung des Evangeliums sind untrennbar verbunden in der Allgemeinen Danksagung («daß wir Dein Lob weiter verkünden, nicht nur mit den Lippen, sondern in unserem Leben») und in dem ersten Gebet der Danksagung nach der Kommunion, das «dieses unser Opfer des Lobes und Dankes» (die gesamte eucharistische Handlung) verbindet mit der Darbringung von Seele und Leib (der eucharistischen Gemeinde) als Opfer im Dienst für Gott.

Der Schritt der anglikanischen Reformer zur Identifizierung der *dienenden Autorität als Funktion der Annahme des Evangeliums durch die ganze Kirche* ist von tiefer Bedeutung. Der Ort der Autorität im Anglikanismus ist die ganze Gemeinde in der Vollmacht der Autorität des Evangeliums und versammelt zum *gemeinsamen* Gebet, zum Bekenntnis ihrer Sünden, zum Empfang der Lossprechung, zum Gebet füreinander und für die Welt, zum Lob Gottes und zum Empfang der Sakramente des Evangeliums. Das ist das grundlegende Ereignis, von dem das Volk Gottes seinen Charakter als Gemeinde erhält.

2. Eine Funktion innerhalb der autoritätstragenden Gemeinschaft

Zugleich aber zeigt sich nicht das geringste Widerstreben, auf der Grundlage dieser gemeinsamen Autorität innerhalb der Gemeinschaft verschiedene Abstufungen von Autorität zu identifizieren, nach einem eindeutig hierarchischen Modell.

Obwohl indessen das ordinierte apostolische Amt von Bischof, Priester und Diakon in den Anglikanismus hinübergenommen worden ist, hat man es in einen Zusammenhang hineingestellt, der sowohl in der liturgischen Praxis als auch in der Kirchenregierung die Autorität des ganzen Gottesvolkes unter dem Evangelium zum Ausdruck bringt. Der Platz des Evangeliums ist gerade in den Teilen des *Book of Common Prayer,* des *Ordinal* und der Neununddreißig Artikel offen zum Ausdruck gebracht, die sich ausdrücklich auf die Autorität des Ordinationsamtes beziehen. Die Artikel VI («Über das Ausreichen der Heiligen Schrift zur Erlangung des Heiles»), XX («Über die Autorität der Kirche») und XXI («Über die Autorität der Allgemeinen Konzile») bestreiten irgendeiner ordinierten Person oder Körperschaft solcher Personen das Recht zu verlangen, daß irgendeine Lehre, die nicht in der Heiligen Schrift zu lesen ist, als für die Erlangung des Heiles für notwendig anerkannt und geglaubt wird; und da die Schrift dem gesamten Volk in seiner eigenen Sprache verlesen wird, gilt die Annahme, daß es in der Lage ist, sich ein Urteil zu bilden. Bei der Ordinierung des Diakons, des Priesters und des Bischofs wird dem Neuordinierten eine Bibel oder ein Neues Testament ausgehändigt und die Autorität verliehen, diese Heilige Schrift zu lesen, zu predigen und die Disziplin mit ihrer Hilfe zu regeln. Jegliche Ausübung von Autorität ist daher der öffentlich verfügbaren Schrift unterworfen und ist damit in der Praxis dieser Ausübung an eine Übereinstimmung mit einem offenen Kriterium gebunden.

Dieselben anglikanischen Dokumente – das sollte nicht übersehen werden – erwähnen im voraus, daß Autorität in verschiedenen Dingen ausgeübt wird. Der ordinierte Amtsträger *hat* Autorität (Artikel XXIII), insofern er im Auftrag und in der Autorität Christi seinen Dienst tut (Artikel XXVI). Es ist damit gerechnet, daß moralisch minderwertige Diener der Kirchendisziplin unterworfen werden, daß es zu Exkommunikationen kommt, daß eine Versöhnung durch Buße und Wiederanerkennung durch einen bevollmächtigten Richter erfolgt (Artikel XXXIII). Der Kirche als ganzer ist das Recht zuerkannt, in indifferenten Bereichen Traditionen und Zeremonien zu dekretieren, natürlich, wie auch sonst, in Unterordnung unter die Schrift und das Prinzip der Erbauung (Artikel XX und XXXIV). Kontroversen über spezielle Punkte des Glaubens können aufkommen, und die Bischöfe werden ganz speziell gebeten, eine rechte Auslegung der Schrift zu suchen, wenn solche Kontroversen entstehen, und mit ihrer vom Evangelium her begründeten Autorität die Disziplin zu wahren. Priester und Diakone sind gehalten, ehrfurchtsvoll ihrem «Ordinarius und anderen leitenden Amtsträgern» zu gehorchen, «denen der Auftrag anvertraut ist, sie zu leiten». Ihnen wiederum ist die Gabe des Heiligen Geistes verliehen durch die Handauflegung, durch deren Vermittlung die Schlüsselgewalt übertragen wird, sowie der Auftrag, das Wort Gottes zu verbreiten und die Sakramente zu spenden.

Kurz gesagt: Es gibt spezielle Abstufungen und Funktionen innerhalb der Autorität gebärenden Gemeinschaft: Es gibt eine spezielle, auf Ordination beruhende Hierarchie; es ist eine Ausübung von Disziplinargewalt vorgesehen; es besteht eine Freiheit für Kirchen in den verschiedenen Gebieten, örtlichen Erfordernissen und Gegebenheiten zu entsprechen; doch herrscht über allem das klare Bewußtsein, daß eine klerikale, speziell eine episkopale Tyrannei unerwünscht ist, und die ebenso klare Erwartung, daß Auseinandersetzungen über den Glauben in aller Offenheit geführt werden auf der Grundlage der Schrift.

II. Liturgie, Autorität und Lehre

1. Liturgie als konservative Kraft

Es ist historisch evident, daß eine der Absichten derer, die beschlossen, der Kirche das *Book of Common Prayer* aufzuerlegen und von der Geistlichkeit zu verlangen, daß sie in öffentlichen Gottesdiensten der Kirche von England dieses und kein anderes Buch benutzten, darin bestand, das gläubige Volk vor den privaten Einfällen und Vorlieben der ordinierten Diener der Kirche zu schützen. Moderne liturgische Untersuchungen haben wahrscheinlich gemacht,

daß die Liturgie der vornizänischen Kirche wesentlich weniger Beschränkungen unterworfen war, durch Gesetz wie durch Brauch und Gewohnheiten; und eine moderne Revision der Liturgie in der anglikanischen Gemeinschaft hat die Tendenz erkennen lassen, die Möglichkeiten nicht nur lokaler Variationen, sondern auch eines gewissen Maßes von Spontaneität in der liturgischen Praxis wiederherzustellen.

Nichtsdestoweniger stimmt es unfraglich, daß die anglikanische Gemeinschaft über eine lange Erfahrung der Kraft und des Nutzens einer geordneten Liturgie in der Volkssprache und eines Ordinationsamtes verfügt, das diszipliniert wird durch die kirchenrechtliche Forderung, daß ein dem Gottesdienst dienendes Buch allein das liturgische Leben des Volkes Gottes bestimmt. Das *Book of Common Prayer* hat aber noch einen wesentlich wichtigeren Platz in der *Lehre* der Kirche von England. Laut Kanon A 5 eben dieser Kirche

> *«gründet die Lehre der Kirche von England auf der Heiligen Schrift und auf solchen Lehren der Kirchenväter und Konzilien der Kirche, die mit der genannten Schrift vereinbar sind. Besonders aber findet sich diese Lehre in den neununddreißig Artikeln der Religion im Book of Common Prayer und dem Ordinal.»*

Die übrigen Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft definieren sich entweder selbst in der entsprechenden Weise oder nehmen ausdrücklich Bezug auf die Lehre der Kirche von England. Mit anderen Worten: Der spezielle Ausdruck der Lehrsubstanz des Anglikanismus ist weithin im *Book of Common Prayer* lokalisiert. Es liegt auf der Hand, daß die anglikanische Antwort auf die Frage: «Wie wird die Kirche in der Wahrheit gehalten?» *die allgemeine Frage nach der Beziehung zwischen Liturgie und Lehre* aufwerfen muß – eine Frage, die in der modernen theologischen Diskussion noch weit von einer Klärung entfernt ist.

So wie sie bei den Anglikanern praktiziert wird, ist die Liturgie unzweifelhaft eine konservative Kraft. Sie stellt eine stabile zentrale Tradition her, durch die die Schrift selbst interpretiert wird. Sie veranschaulicht, was mit den «wesentlichen Dingen» gemeint ist, ohne die Notwendigkeit einer scharfen und ständigen Abgrenzung von vermeintlich unwesentlichen. Es liegt ein starker Nachdruck auf der ständigen Anamnese der Machttaten Gottes in einem Kontext von Lobpreis und Danksagung.

2. Zwei Bedenken

Dennoch müssen zwei wesentlichere Bedenken erhoben werden:

a. Zunächst einmal: Gibt die oben geführte Diskussion nicht einem ganz offenbar menschlichen Dokument, dem Ergebnis eines vergangenen Zeitalters, liturgisch wie theologisch gesehen eine insgesamt allzu starke Autorität? Das wäre zweifellos der Fall, betrachtete man das *Book of Common Prayer* als unreformierbar. Doch sieht es selbst ganz eindeutig die *Notwendigkeit von Revisionen* vor und liefert, da es die letztgültige Autorität der Schrift und solcher Traditionen der alten Kirche anerkennt, die der Schrift entsprechen, die Kriterien für seine eigenen künftigen Revisionen. Darüber hinaus hat in der Praxis die anglikanische Gemeinschaft in ihrer Erfahrung die sukzessiven Revisionen von 1549, 1552 und 1662 bewahrt, wobei die schottische und die amerikanischen Kirchen ganz besonders von der frühesten Version beeinflußt sind. Außerdem haben in den jüngsten Jahren anglikanische Kirchenprovinzen in der ganzen Welt in konstruktiver Weise auf die Entdeckungen der liturgischen Bewegung reagiert. Eine liturgische Ordnung ist keine neue Form von «statischer» Autorität, sondern die Anerkennung einer lebendigen gottesdienstlichen Tradition unserer Brüder im Glauben.

b. Ein zweiter Vorbehalt betrifft *die der liturgischen Handlung innewohnende Möglichkeit einer ideologischen Verkehrung*. Eine Kirche mit fester liturgischer Ordnung kann leicht zu der Annahme gelangen, daß sich ihre Sendung in der bloßen Rezitation der Liturgie erschöpft. Manche Anglikaner dürften heutzutage geneigt sein anzuerkennen, daß die Bewahrung ihrer liturgischen Traditionen in gewissen spezifischen Fällen Ideologien von sozialer und rassischer Vorherrschaft gefördert hat. Die Lesung der Psalmen, der Propheten, des Magnifikat, des Lukasevangeliums und des Jakobusbriefes hat nicht ausgereicht, die Anglikaner vor Blindheit und Härte des Herzens zu bewahren. Eine nähere Betrachtung der Kirchengeschichte als ganzer jedoch führt zu der Annahme, daß zu keiner Zeit und in keiner Kirche eine lückenlose Immunität gegen die Manipulation der Religion im Sinne von Vorherrschaftsideologien bestanden hat. Was die Kirche braucht, ist Kritik zur Demaskierung von Falschheit und Vorspiegelung falscher Tatsachen, deren Wirkkraft sich von ihrer Beru-

fung auf echte Dokumente und Normen herleitet, aus denen die Kirche zu leben in aller Öffentlichkeit behauptet. Eine Schulung der Kritik der Kirche ist ein wesentliches Element gerade bei der in aller Form erfolgenden öffentlichen Zelebration der gottesdienstlichen Rituale.

III. Konflikt und moralische Autorität innerhalb der Kirche

1. Ein Modell von einander wechselseitig beeinflussenden Elementen

Die anglikanische Erfahrung mit inneren Konflikten ist lang und bitter. Das ganze 19. Jahrhundert hindurch waren die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft uneins – in Fragen der Lehre (speziell im Hinblick auf die Sakramente), der Autorität (speziell hinsichtlich der biblischen Inspiration und der Autorität des kirchlichen Amtes) und in der Beobachtung des weithin aus dem Spätmittelalter oder der römischen Zeit stammenden Rituals. In England wurden manche dieser Dispute sowohl vor den weltlichen als auch vor den kirchlichen Gerichtshöfen ausgefochten und führten zu tiefen Entfremdungen und Spaltungen in «Parteien» sowie zu dem Versuch, in dem Begriff der «comprehensiveness» (Weite, Reichhaltigkeit) der Kirche ein Mittel zur Überwindung der Bitterkeit und Trivialität eines großen Teils dieser Konflikte zu finden.

Die Theorie und Praxis der «comprehension» weitherzige Einbeziehung im Sinne von Duldung) ist heute sehr stark ein Element des anglikanischen Ethos und wurde speziell in Anspruch genommen, als es 1978 auf der Lambeth-Konferenz darum ging, die Unterschiedlichkeit in der Praxis der Ordinierung von Frauen zum Priestertum zu rechtfertigen und zu interpretieren. An anderer Stelle habe ich den Standpunkt vertreten, daß dieser Begriff zumindest mehrdeutig und teilweise geradezu gefährlich ist (*The Integrity of Anglicanism*, 1978, ch 1, «The Crisis of Anglican Comprehensiveness»), doch wenn er richtig gehandhabt wird, ist er keineswegs nutzlos.

Die ansprechendste und wichtigste Erklärung der Idee einer der praktischen «comprehensiveness» unterstehenden Autorität findet sich in einem Bericht an die *Lambeth-Konferenz von 1948* über die anglikanische Gemeinschaft. Nach Auffassung dieses Dokuments ist die Autorität in der Kirche eine einzige, insofern sie sich von der einen ungeteilten göttlichen Quelle herleitet; doch spiegelt sie ebenso den «Reichtum und die Historizität» der göttlichen Dreieinigkeit wider. Sie ist aufgeteilt zwischen der Schrift, der Tradition, den Glaubensbekenntnissen, dem Amt des Wortes und den Sakramenten, dem Zeugnis der Heiligen und dem *consensus fidelium*. So haben wir eine aufgeteilte, nicht eine zentralisierte Autorität. Ihre verschiedenen Elemente kombinieren sich, treten in Interaktion und überprüfen einander. In ihrer Pluralität liegt Gottes Vorsorge gegen Tyrannei und die Gefahren einer unkontrollierten Macht.

Hinter dieser Theorie liegt eine interessante historische Ahnenreihe. Sie ist in ihren Hauptzügen das Autoritätsverständnis, das charakteristisch war für die Gruppe anglikanischer Theologen anglokatholischer oder hochkirchlicher Provenienz, die zutiefst schockiert waren durch die Art und Weise, wie Rom unter Pius X. die katholischen Modernisten behandelte. Viele von ihnen standen in Verbindung mit von Hügel, Loisy oder Tyrell und teilten eine Anzahl tiefer theologischer Überzeugungen mit ihnen. Die Zurückweisung einer zentralisierten Autorität oder einer unkontrollierten Gewalt wurde dann auch gerade von anglikanischen Theologen des frühen 20. Jahrhunderts vertreten in einem Gegensatz zu der Art und Weise, wie man den katholischen Modernismus niedergetreten hatte. Zur gleichen Zeit bestätigten sie aber auch deutlich *die Autorität des Bischofs «in synodaler Gemeinschaft mit Geistlichkeit und Laienschaft»* als unverzichtbaren Teil des Modells in Wechselwirkung zueinander tätig werdender Elemente. Und das, was dieses Modell vor Inkonsequenz, inneren Widersprüchen und zufallsbedingten Kollisionen schützt, ist, laut Aussage des genannten Dokuments von 1948, eben das, was wir oben betont haben: seine Zusammenfassung in der Liturgie.

2. Der Unterschied zwischen liturgischer und Lehreinheit

Natürlich ergibt sich die Frage, ob es tatsächlich dabei innerhalb der Kirche keine Konflikte in der Lehre geben kann, die ihre *liturgische* Einheit untergraben, wie sie ihre *konfessionelle* Einheit untergraben könnten. In dem Falle bewirkt die Liturgie ebensowenig eine Zusammenfassung des Verschiedenen, wie es ein mehrdeutiger

Lehrkonsens tut. In der Tat hat in der anglikanischen Geschichte die Liturgie beides bewirkt und manchen außerordentlich harten Konflikt durchgestanden.

Dennoch scheint es, als sei diese auf der Liturgie aufbauende Einheit eine qualitativ andere Art Einheit (oder Einheit-in-Verschiedenheit) als die diskursive Einheit in der Lehre, von der sie nicht abhängig ist. *Liturgische Einheit* besteht primär im Bereich der Darstellung und der symbolischen Tiefe; aus diesem Grund ist das narrative Element der Evangelien und das poetische der Psalmen von erstrangiger Bedeutung für die Bildung christlicher Identität. Sie bilden die Quellen derart elementarer Bilder, wie sie im christlichen Bewußtsein lebendig sind, und werden wirksam bei der Schaffung des christlichen Charakters. Die Kirche hat es nicht nötig und sie besitzt auch nicht die Autorität, darüber hinaus zu gehen in einer diskursiven Präzisierung des Ausdruckes.

Daher sind auch die *Konflikte*, die sich unvermeidlich *im Bereich der Lehre oder der Ethik* generell ergeben, durch Gründe verursacht und durch Argumente zu nähren, die sich aus der mangelnden Präzision der Erzählpartien und christlichen Glaubenssymbole herleiten lassen. Manche Kontroversen basieren auch auf Mißverständnissen oder Denkfehlern. Man muß Antworten darauf finden und sehen, daß sie gefunden werden durch eine tieferschürfende Prüfung der Fragen. Doch eine weitaus größere Zahl von Auseinandersetzungen haben, im Licht der Geschichte christlicher Theologie gesehen, einen deutlich chronischen Charakter und brechen immer wieder aus, zu verschiedenen Zeiten, auf mehr oder minder verschiedene Weisen, wobei sie jedoch ein immer gleichbleibendes Schema von Schwierigkeiten zeigen. Ich möchte hier als Beispiele nennen den Subordinatianismus in der Trinitätslehre, die Unterscheidung von realistisch und symbolistisch in der Sakramententheologie und das Problem von Freiheit und Gnade in der Anthropologie. In solchen Fällen besteht aller Grund, an Formen der Argumentation zu zweifeln, die allem Anschein nach der abschließenden Lösung der Schwierigkeiten die einzig privilegierte Einsicht zusprechen. Tatsächlich scheint es, insoweit diese Lehrstreitigkeiten durch die in der Schrift selbst liegende Verschiedenheit genährt werden, daß eine Kirche mit fester liturgischer Ordnung, die die gesamte Schrift liest, ständige interne theologische Konflikte *fördert*. Und in diesem Fall wäre es eine wichtige Frage, welchem Zweck bei der Erhaltung der Wahrheit gedient ist durch die tatsächliche Weigerung, derartige Auseinandersetzungen zu einem vorzeitigen Abschluß zu bringen.

3. Ausübung äußerer Autorität

Schließlich ist es klar, daß das Wesen der inneren Zustimmung zum Wirken des Geistes Gottes die Ausübung einer äußeren Autorität in bestimmten Formen ausschließt. Eine tyrannische Praxis der Autorität in der Kirche ist bereits deutlich angesprochen vom Autor des 1. Petrusbriefes. Das Ordinal des *Book of Common Prayer* stellt dem Priester und der gesamten Gemeinde ein Modell der Amtsausübung vor, das seine Wurzeln im freien Wachsen der Person zur Größe des Vollalters Christi hat. Der Bischof sagt zu denen, die ordiniert werden sollen:

> *«Sorge, daß Du nie mit Deinem Bemühen, Deiner Fürsorge und Deinem Eifer nachläßt, bis Du alles getan hast, was an Dir liegt, gemäß Deiner Pflicht und Schuldigkeit, alle, die Dir anvertraut sind oder sein werden, zu der Übereinstimmung im Glauben und der Erkenntnis Gottes zu bringen, und zu jener Reife und Vollendung des Vollalters in Christus, daß unter euch kein Platz bleibt für Irrtum in der Religion oder für Lasterhaftigkeit im Leben.»*

Die Worte stammen von Martin Bucer, doch sie erinnern an Eph 4,1–16 mit dem Bild des Wachsens zur Reife des vollen Mannesalters. Die Idee der Reife hat hier wie andernorts in den Briefen einen zutiefst moralischen Charakter. Kein Anglikaner könnte ernsthaft behaupten, daß dieser moralische Charakter innerhalb der Geschichte seiner kirchlichen Gemeinschaft, einschließlich der zeitgenössischen, niemals stark verzerrt und entstellt worden wäre. Gleichermaßen würde kein Anglikaner zugeben, daß die Allgemeine Kirche Christi sich ein anderes Ziel setzt oder sucht, die Wahrheit auf eine andere Weise zu schützen als dadurch, daß sie diesen moralischen Charakter verkörpert. Doch ob bestimmte Handlungen in der Geschichte der christlichen Kirche, einschließlich der neueren, Beispiele dazu geben oder nicht – dieser Charakter muß notwendig selbst immer Gegenstand eines moralischen Urteils bleiben, das wiederum notwendig diskutiert werden muß.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

STEPHEN SYKES

Inhaber des Van Mildert-Lehrstuhls für Theologie an der Universität Durham, England. 1964–1974 Fellow und Dekan des St. John's College in Cambridge und Dozent für Theologie. Veröffentlichungen: Friedrich Schleiermacher (1971); Christian Theology Today (1971); The Integrity of Anglicanism (1979); zus. mit J.P. Clayton Hg. von Christ. Faith and History (1972); Hg. von Karl Barth. Studies of his Theological Method (1980); zus. mit Derek Holmes Hg. von New Studies in Theology (Bd. I, 1980). Anschrift: University of Durham, Dept. of Theology, Abbey House, Palace Green, Durham, DH1 3RS, Großbritannien.

Olle Engström

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine freikirchliche Antwort

I. Der Begriff «Freikirche»

Der Begriff «Freikirche» ist ungenau und muß daher erläutert werden. Man könnte diese Erläuterung auf eine negative Weise versuchen. Bezogen auf die anderen Antworten in diesem Heft von CONCILIUM zur Frage nach der Autorität würde das bedeuten: Eine Antwort aus den Freikirchen ist *keine* römisch-katholische, orthodoxe, lutherische, reformierte, anglikanische ... Antwort. Auch wollen wir den Begriff «Freikirche» nicht für die methodistische Tradition verwenden, in der es eine sehr klare Kirchenordnung gibt. Was dann noch übrigbleibt, könnten wir die freikirchliche Tradition nennen, in der dann die kongregationalistischen und die baptistischen Kirchen, die Pfingstkirchen und andere ähnliche Kirchen stehen[1].

Eine solche abgrenzende, negative Definition findet eine Berechtigung in der Tatsache, daß die meisten Freikirchen aus der Opposition gegen den geringen Freiraum, der in den großen Kirchen, den sogenannten Volkskirchen oder Mehrheitskirchen, den Gläubigen gelassen wurde, und gegen die engen Beziehungen dieser Kirchen zum Staat entstanden sind. So gehen die meisten der Freikirchen auf den Widerstand gegen die etablierte Autorität in den Volkskirchen zurück, deren Autorität oft auch noch durch staatliche Gesetzgebung abgesichert war.

Also sind Freikirchen Kirchen, die 1. die Unabhängigkeit vom Staat betonen, die 2. der Überzeugung sind, daß die Kirche die *koinonía* der Gläubigen ist (die «versammelte» Kirche: die «Kongregation»), die 3. die Freiheit jeder Ortskirche unterstreichen (wobei hier ein weites Spektrum von einer radikalen Unabhängigkeit z.B. in den Pfingstkirchen zu einem fast synodalen System in verschiedenen baptistischen und kongregationalistischen Kirchen besteht), die 4. nicht episkopal sind, d.h. die nicht als Bischofskirchen hierarchisch strukturiert sind, und die 5. nicht liturgisch sind in dem Sinne, daß keine geschriebenen Texte bestehen, an die sich jede Ortskirche zu halten hätte.

II. Die Autorität in den Freikirchen[2]

Aus der allgemeinen Sicht der Freikirchen ließe sich folgendes über die Autorität in der Kirche sagen:

1. Für die Freikirchen ist «*die Heilige Schrift die einzige Norm* für den Glauben und für die Folgen dieses Glaubens in Lehre und Leben. Unter dieser Voraussetzung hat jeder einzelne das Recht, unter der Leitung des Heiligen Geistes Klarheit der Lehre und der Interpretation zu suchen» (aus der Verfassung der Kirche des schwedischen Missionsbundes). Alle Freikirchen betonen, daß die Schrift die letzte, entscheidende Autorität ist, und pflegen einen eher ausgeprägten *Biblizismus* (der allerdings von der Annahme der historisch-kritischen Methode bei der Untersuchung der Schrift bis zu einem die

Schrift sehr buchstäblich verstehenden Fundamentalismus reicht). Das volle Recht und die Freiheit eines jeden, die Schrift selber zu lesen und zu interpretieren, haben für das gesamte Leben der Kirche befreiende Folgen und waren von Anfang an die Basis, auf die man sich stützte, um sich in dem Versuch, der Herausforderung der Schrift in Treue zu begegnen, gegen die etablierten Kirchenautoritäten zu verteidigen. Nach der Überzeugung der Freikirchen kann der Heilige Geist durch Leiter und Diener der Kirche oder durch Kirchengremien und -versammlungen sprechen, er kann aber auch zu jedem einzelnen reden, der aber seine Erfahrungen in der *koinonía* der örtlichen Kirchengemeinschaft mit den anderen teilen und dort nach ihrer Bedeutung fragen muß.

2. Die Freikirchen haben ein bestimmtes *Mißtrauen gegenüber geschriebenen Dokumenten*, die als Glaubensbekenntnisse oder als präzise und verbindliche theologische Formulierungen die Lehre festlegen wollen. Sie sind der Meinung, daß, wenn der Glaube immer neu auf freie, flexible Weise formuliert werden darf, auch eine größere Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist, gegenüber seiner Führung und gegenüber der Erneuerung, zu der er aufruft, besteht. So kann man auch in den wechselnden historischen Umständen besser auf die neuen Herausforderungen eingehen.

3. Man macht in der Kirche keinen Unterschied zwischen einem spezifischen Lehramt in der Kirche und anderen Funktionen einer kirchlichen Autorität wie z. B. der Verwaltung, der Zuständigkeit für Erklärungen in der Öffentlichkeit, kirchenpolitischen Entscheidungen usw. *Das Leben in der Kirche wird* vor allem *als ein Ganzes gesehen*, und in dieser Perspektive ist es sinnlos, verschiedene Aufgaben der Autorität in der Kirche scharf voneinander abzugrenzen.

4. Keinerlei übergeordnete kirchliche Autoritäten, das heißt weder *Bischöfe noch Nationalsynoden haben* gegenüber den örtlichen Kirchengemeinden und Kongregationen *bindende Autorität*.

III. Die Kirche: Die einzelne Kirche und die universale Kirche

Um die Frage beantworten zu können, wer in der Kirche etwas zu sagen hat, muß man wissen, was eigentlich mit dem Wort «die Kirche» gemeint ist.

Wie wir schon sagten, wird in allen Freikirchen die entscheidende Bedeutung der einzelnen örtlichen Kirchen betont[3]. Wenn wir zu den Anfängen des Christentums zurückgehen, merken wir, daß das zählte, was in den verschiedenen Ortskirchen geschah. Die Briefe des Paulus an verschiedene Ortskirchen (in Korinth, in Rom, usw.) zeigen uns auf sehr überzeugende Weise, welch wichtige Stellung die einzelnen örtlichen Gemeinschaften in der frühen Kirche einnahmen. Es ist also an erster Stelle ein theologischer Grund, weshalb die einzelnen Gemeinden in den Freikirchen für so wichtig gehalten werden.

Es kommen aber praktische Gründe hinzu. In der heutigen sich so schnell ändernden Welt kann die Ortskirche am besten auf anpassungsfähige und sensitive Weise auf die neuen Herausforderungen, Fragen und Bedürfnisse antworten. Die einzelne, lokale Kirche ist der Ort der Erneuerung.

Hans Küng hat in seinem Buch «Christ sein» die Beziehung zwischen der einzelnen Ortskirche und der allgemeinen Kirche (d. h. auch der Kirche in dem vollen Reichtum ihres Wesens) sehr treffend zusammengefaßt, als er bezüglich verschiedener Strömungen bei den Protestanten und Katholiken schrieb: «Jede Ekklesia (= jede Einzelversammlung, -gemeinde, -kirche) *ist* zwar *nicht die* Ekklesia (= die Gesamtkirche, -gemeinde, -versammlung), aber *vergegenwärtigt* voll die Ekklesia.» Und: «Nur von der Ortskirche und ihrem konkreten Vollzug her kann die Gesamtkirche verstanden werden.»[4]

Die Freikirchen haben gelegentlich die Unabhängigkeit der einzelnen Ortskirchen so sehr betont, daß man die allgemeine Universalkirche aus dem Blick verlor. Dies mag eine Folge der polemischen Auseinandersetzung vieler Freikirchen mit den Nationalkirchen und Großkirchen sein, die das Gewicht der einzelnen Kirchengemeinden herunterspielten. Heute aber entdecken viele Freikirchen wieder die Bedeutung der allgemeinen Kirche, so wie übrigens auch verschiedene Kirchen, die den Akzent auf die landeskirchliche und diözesane Ebene gesetzt hatten, die Bedeutung der einzelnen Ortsgemeinschaften wieder entdecken[5].

Diese Neuentdeckung, wie notwendig und unverzichtbar es ist, sowohl die Ortskirchen als auch die Allgemeinkirchen in ihrer jeweiligen Beziehung zueinander zu ihrem Recht kommen zu lassen, macht uns die Antwort auf die Frage nach der Autorität in der Kirche nicht leichter.

IV. Autorität auf der Basis des Dialogs

1. Die Ortskirche gegenüber der Kirche als nationaler Ebene, der Ökumene der Kirchen, der Allgemeinkirche

a. Autorität muß in der Kirche auf eine solche Weise einen konkreten Ausdruck finden, daß dadurch sowohl der Eigenheit der Ortskirche als auch der Wirklichkeit der Gesamtkirche entsprochen wird. Diese Autorität soll daraus hervorgehen, daß Christen, seien sie Kleriker oder Laien, Frauen oder Männer, unter der Leitung des Heiligen Geistes mit ihren Erfahrungen und Einsichten, mit ihrem Wissen um das alltägliche Leben aus ihrem Glauben Konsequenzen ziehen. Das geschieht aber auf sehr konkrete und eigene Weise im Leben der *örtlichen Kirchengemeinschaft, der deshalb eine besondere Autorität zukommt.* Damit aber die Erfahrung einer solchen Ortskirche nicht einseitig und isoliert ist, braucht sie den Austausch mit den Erfahrungen der anderen Ortskirchen derselben Konfession, aber auch darüber hinaus mit anderen Ebenen der Kirche und der Kirchen.

b. Daher stehen die meisten Ortskirchen der autoritativen Weisheit der verschiedenen regionalen, nationalen und internationalen Gremien, Zusammenschlüsse und Zusammenkünfte offen gegenüber, wenn diese nicht auf bürokratische Weise durch Gesetze über die Ortskirchen verfügen wollen, sondern mit Anregungen, Vorschlägen und Rat zu helfen beabsichtigen.

Man konnte also argumentieren, daß in einer Welt wie der unsrigen, wo es schon in einem einzelnen Land und erst recht auf Weltebene sehr unterschiedliche Bedingungen gibt, unter denen die Kirche leben und dienen muß, *der Ortskirche aufgrund ihrer je besonderen Situation und Erfahrung die höchste Autorität zukommt.*

c. Man könnte aber dem auch entgegenhalten, daß unter solchen Umständen die Ortskirche Gefahr läuft, sich in der eigenen Situation zu verstricken und zu verlieren, so daß deshalb *den nationalen Zusammenschlüssen und Gremien und den internationalen ökumenischen Räten und Zusammenkünften eine sehr hohe Autorität zuerkannt* werden muß, so daß man einen Weg finden sollte, die Autorität der Einzelkirche und die, die nur in einem größeren kirchlichen Kontext gegeben ist, miteinander zu versöhnen.

Um das zu verdeutlichen, könnte man auf die Kirche des schwedischen Missionsbundes hinweisen, in der zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Ortskirchen viele formelle und informelle Formen des Dialogs bestehen, welche seit langem und intensiv gepflegt werden, und die selber im Weltrat der Kirchen mit den anderen Kirchen im Austausch steht. Dadurch, daß die Sendungs- und Bundeskirche so an den Erfahrungen der anderen Kirchen teilhat, ist ihr eigenes Reden reicher und hat eine größere Autorität, so wie die Autorität des Weltrates der Kirchen auf dem Beitrag der unterschiedlichen Kirchen im gemeinsamen Dialog untereinander beruht.

Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie die Beziehung zwischen den Ortskirchen, den Verbänden von Kirchen auf nationaler Ebene, den Zusammenschlüssen verschiedener Kirchen, der Ökumene der Kirchen, der Universalkirche sein soll. Es ist nicht leicht zu bestimmen, wer in den Kirchen für die Kirche spricht oder das letzte Wort hat. Aber schon in der Zeit des Neuen Testaments wurden solche Fragen gestellt, weil ähnliche Probleme bestanden (vgl. 1 Kor 1,10; Apg 15).

2. Laien und Klerus

a. Auch in den Freikirchen nehmen kirchliche Bedienstete und Beauftragte einen wichtigen Platz ein. Ein Beweis dafür sind die zahlreichen theologischen Institute in vielen Teilen der Welt, an denen Kandidaten für Aufgaben in der Kirche eigens ausgebildet werden. Aber die meisten Freikirchen würden den Satz unterschreiben: «Die wesentliche und eigentliche Aufgabe eines besonderen Dienstes in der Kirche besteht *in der Versammlung und im Aufbau der christlichen Gemeinde*, in der Verkündigung und im Lehren des Gotteswortes, im Vorsitz über das liturgische und sakramentale Leben der eucharistischen Gemeinde.»[6] Auch wenn in den Krisen unserer Zeit[7] die Autorität solcher Beauftragter stärker in Frage gestellt wird als früher, ist ihre Aufgabe von vitaler Wichtigkeit.

b. Dennoch haben sie nicht mit dem *esse*, sondern nur mit dem *bene esse* der Kirche zu tun. Die Kirche braucht sie, sowohl für die bessere Erhaltung und Nahrung des eigenen Lebens als um ihrer Sendung in der Welt nachgehen zu können, aber sie kann auch ohne sie bestehen. Dies wurde in vielen Ländern deutlich, in denen aus unterschiedlichen Gründen keine eigens ausgebildeten oder ordinierten Pastoren vorhanden waren oder arbeiten durften.

In der freikirchlichen Tradition kommt die Autorität in den Ortskirchen nicht nur den Pastoren oder dem Klerus zu, sondern in fast allen Freikirchen spielt der Gedanke des *allgemeinen Priestertums* eine sehr grundsätzliche Rolle, so daß notfalls jeder die obenerwähnten Dienste in der Gemeinde übernehmen kann[8]. Dieses allgemeine Priestertum wird biblisch verstanden (1 Petr 2,9). Es geht darauf zurück, daß jeder Gläubige aus dem Volk Gottes für seinen Dienst in der Welt mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet ist. So ist der Gedanke des allgemeinen Priestertums zwar nicht die Frucht demokratischer Ideale der Neuzeit, aber er birgt einen dynamischen Impuls zur Demokratie in sich (wie man z. B. an dem Beitrag der Freikirchen im schwedischen Demokratisierungsprozeß des letzten Jahrhunderts ablesen kann).

c. *Die gewöhnlichen Mitglieder* der Freikirchen spielen in der Gesamtheit des Lebens ihrer Kirche die *Schlüsselrolle*. Sie sind nicht nur für die materielle Seite des kirchlichen Lebens verantwortlich (für die Kirchenfinanzen, die Gebäude, ...), sondern sie sind die Augen, die Ohren, ja der Mund der Kirche. Aus ihrer Erfahrung in der Familie und in der Gesellschaft, auf der Ebene der Politik, im Berufsleben und bei der Erholung kommen die Elemente, die in die Botschaft der Kirche aufgenommen werden und aus denen die Verkündigung auf der Basis der Schrift entsteht. Wir sind sogar der Überzeugung, daß auch die Verkündigung und die Predigt, die auf der Auslegung der Heiligen Schrift beruhen, diesen allgemeinen Kontext der Erfahrung der Ortskirche brauchen, um zu werden, was sie sein müssen.

d. Die Autorität in der Kirche kommt der ganzen Kirche, der gesamten *koinonía*, den Beauftragten und dem Volk gemeinsam zu. In der Tradition der Freikirchen findet diese *koinonía* ihre Verwirklichung in der *konkreten Versammlung der Ortskirche* oder auf anderer Ebene in der nationalen Zusammenkunft von Vertretern der Ortskirchen, wo jeder das Recht hat zu reden. Von einer solchen aktuellen Verwirklichung der *koinonía* kann eine moralische Autorität ausgehen, die in öffentlichen Erklärungen, Predigten, Verlautbarungen kirchlicher Publikationsorgane, Entscheidungen über umstrittene Fragen einen konkreten Ausdruck findet. Aber nach der Tradition der Freikirchen darf man nicht jemandem wie einem Bischof oder einem Gremium wie einer gesetzgebenden Synode die kirchliche Autorität abtreten, da diese *Autorität die Frucht der gemeinsamen Erfahrungen aller Mitglieder der Kirche im Licht der Schrift und unter der Führung des Heiligen Geistes* ist.

Es kann gelegentlich schwer und anstrengend sein, Wege zu suchen, damit man dieser Eigenart der Autorität in der Kirche gerecht wird. Aber nur eine solche Autorität, die aus der gemeinsamen, geteilten Erfahrung in der Kirche entsteht, hat auch ein wirkliches Gewicht und kann eine wirkliche Orientierung für Frauen und Männer, Jugendliche und Kinder inner- und außerhalb der Kirche sein.

e. *Nur in einem solchen ständigen Dialog innerhalb der gesamten Kirche kann wirkliche Autorität entstehen und wachsen.* Nur durch einen solchen ständigen Dialog in der Kirche, der die Lebenserfahrung aller im Volk Gottes ernst nimmt, kann die Kirche in einer Zeit radikaler Veränderungen auf allen Ebenen des menschlichen Lebens in der Wahrheit des Evangeliums bleiben, nach dieser Wahrheit leben und diese Wahrheit verkünden.

[1] Einige Worte sollten über die Kirche gesagt werden, der der Verfasser angehört, nämlich die Kirche des Schwedischen Missionsbundes, die, wenn man ihre Jugendaktion hinzurechnet, die größte Freikirche Schwedens ist. Sie entstand in der religiösen Erneuerungsbewegung des letzten Jahrhunderts in Schweden und geht teils auf einen lutherischen, teils auf einen reformierten Hintergrund zurück. Sie ist eine Kirche des kongregationalistischen Typs, obwohl sie auch eine Nationalversammlung hat, die wichtige Aufgaben – wie die Ordination männlicher und auch weiblicher Pastoren und die Wahl von Kirchenverantwortlichen – wahrnimmt. Von ihrer Vergangenheit her ist sie pietistisch orientiert, aber sie engagiert sich heute auch auf politischer und kultureller Ebene (drei Mitglieder der letzten schwedischen Regierung gehörten der Kirche des Missionsbundes an). Sie ist Mitglied des Weltkirchenrates, des Weltbundes der reformierten, presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen und des internationalen Zusammenschlusses der freien evangelischen Kirchen.

[2] Bisher bestehen recht wenige systematische Darstellungen der freikirchlichen Ansichten. Für die kongregationalistische Tradition s. D. Jenkins, Congregationalism. A Restatement (Faber and Faber, London 1960); Proceedings of the Ninth International Congregational Council (Independent Press, London 1962); Proceedings of the Tenth Assembly of the International Congregational Council (Independent Press, London 1966). Für die baptistische Tradition, s. E.A. Payne, The Fellowship of Believers. Baptist Thought and Practise Yesterday and Today (Carey-Kingsgate Press, London 1944).

[3] Vgl. Goodall in den Proceedings von 1962 (s. Anm. 2) 23; J.M. Gustafson: aaO. 33ff; Jenkins, Congregationalism (s. Anm. 2) 70ff.

[4] H. Küng, Christ sein (München 1974) 470–471. Man s. den gesamten Abschnitt «Die vielgestaltige Kirche» 469–475.

[5] Eine interessante Analyse dieser Entwicklung findet man z.B. bei J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 352–362.

[6] World Council of Churches (Hg.), One Baptism, one Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three Agreed Statements (Faith and Order Paper 73, Genf 1975) 33.

[7] Über diese Krise lese man z.B. H.R. Niebuhr, The Purpose of the Church and its Ministry (Harper & Row 1956).

[8] Für die größere Autorität der Pastoren in den Pfingstkirchen vgl. W.J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum (Wuppertal 1969) 481.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

OLLE ENGSTRÖM

1920 geboren. 1949 Magister Artium an der Universität Uppsala. 1966 Dr. h. c. des North Park College and Seminary in Chicago, USA. Seit 1962 Dekan des Theologischen Seminars des Schwedischen Missionsbundes. Ehemaliger Generalsekretär des Rates der schwedischen Freikirchen und der Freikirchlichen Christlichen Studentenbewegung Schwedens. 1958–1968 Mitglied der Staatlichen Kommission für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Seit 1978 Leiter der Programmeinheit III (Erziehung und Erneuerung) des Ökumenischen Rates der Kirchen. Seit 1968 Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates. Veröffentlichungen: Zeitschriftenbeiträge nur in schwedischer Sprache. Anschrift: Teologiska Seminariet, Svenska Missionsförbundet, Kottlavägen 116, S–18141 Lidingö, Schweden.

Kurt Stalder

Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?

Eine altkatholische Antwort

I. Geschichtliches

1. Der Streitpunkt

Die Frage, wie es zugehen müsse und was allenfalls zu tun sei, damit die Kirche in der Wahrheit bleibt, spielt in ihr von ihrem ersten Tage an eine beträchtliche Rolle. Auch wenn die Frage gar nicht als solche zur Diskussion steht, so betrifft doch jede Entscheidung, die in der Kirche vollzogen wird, in irgendeiner Weise implizit auch dieses Problem. Für den altkatholischen Theologen hat die Frage zusätzlich noch eine spezielle Bedeutung. Denn auf dem Feld dieses Problems ist es zum Streit mit dem Papst und zur äußeren Trennung von ihm gekommen. Was von der Mehrheit des I. Vatikanischen Konzils beschlossen und in den *Papstdogmen* von 1870 proklamiert wurde, sollte feststellen und festlegen, wie die Kirche in der Wahrheit bleiben soll. Nach der Sicht der altkatholischen Väter jedoch standen diese Beschlüsse in Gegensatz zu Schrift und Tradition. Dieser Umstand nötigte sie zum Widerstand dagegen. Dieser Widerstand wiederum wurde vom Papst mit Exkommunikation beantwortet. Und so sahen sich die Altkatholiken gezwungen, katholische Kirche in faktischer Trennung vom Bischof von Rom zu bauen.

Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Schärfe der Differenz nicht zuletzt darin begründet ist, daß beide Seiten *dasselbe Anliegen* verfolgen: die Bewahrung der Kirche in der Wahrheit. *Umstritten* war und ist, *wie* dies *zu erreichen* sei. Während für die treibenden Kräfte der Konzilsmehrheit die neuen Dogmen die endgültige und allein wirklich ausreichende Garantie für die Erhaltung in der Wahrheit bieten, war für die altkatholischen Väter überhaupt nicht nachfühlbar, wie Dogmen, die als solche Neuerungen und also Abfall von der Wahrheit darstellten, ihrer Erhaltung sollten dienen können.

2. Die altkatholische Praxis

Die Voraussetzung für alles, was von Altkatholiken im Zusammenhang unserer Frage getan wurde, bestand somit in der Überzeugung, daß die Kirche bisher in der Wahrheit gelebt habe und daß man folglich einfach alle Neuerungen abzuwehren und weiter zu üben habe, was bisher geübt wurde. Insofern stellte der Gedanke, wie

die Kirche in der Wahrheit bewahrt werden solle, für die altkatholischen Väter weniger ein Problem dar als die Forderung, sich von ursprünglicher Praxis nicht abbringen zu lassen. Deswegen wurde *den Dogmen von 1870 nicht eine andere Konzeption, sondern nur eine Praxis gegenübergestellt*. Mit umfänglichen, z. T. großangelegten Untersuchungen wurden freilich die Belege dafür zusammengetragen, daß die Entscheidungen von 1870 im Widerspruch zur altkirchlichen Tradition stehen[1], und die Vorgänge aufgewiesen, die zur Abweichung vom Ursprünglichen führten.

Aus solchen Untersuchungen sowie aus dem Aufbau der einzelnen Bistümer und den Texten, z. B. Reglementen, die zu ihrer Konstituierung nötig waren, lassen sich immerhin die *Elemente* zusammentragen, die als grundlegend für die Kirche erachtet wurden, die in der Wahrheit bleiben will. Vor allem ist zu nennen: die häufige Betonung des Zeugnisses der Heiligen Schrift und der Feier der Heiligen Eucharistie; das ökumenische Glaubensbekenntnis der alten Kirche; die Konzilien der ungeteilten Kirche und ihre Entscheidungen als bestehende Autorität und ein zu erwartendes «wahrhaft ökumenisches Konzil» als kommende Autorität; das Amt des Bischofs, der als der Hauptverantwortliche für die Weitergabe und Bewahrung der Glaubensüberlieferung und der Einheit des Glaubens gesehen wird; daß alle Bischöfe mit ihren Kirchen in gleicher Sendung nebeneinander stehen; Wiederherstellung der Mitverantwortung der Laien in den Kirchen.

Zahlreiche Erfahrungen, wie etwa die, daß die Zuteilung von Stimmrechten zur ekklesialen Integration der Laien noch lange nicht genügt, oder die, daß das Festhalten am altkirchlichen Glaubensbekenntnis das lebendige Bleiben im Glauben nicht garantiert, daß sich aber beides verwirklichen läßt, und die vielen ökumenischen Gespräche nötigten zu einer weitergehenden Reflexion, die Zusammenhang und Gewicht der vorhin erwähnten Elemente deutlicher in Sicht brachte und damit auch die Möglichkeit einer Antwort auf die Titelfrage, die nun in drei Abschnitten angedeutet sei.

II. Ekklesiologie

1. Kirche als Gemeinschaft

Die biblischen Schriftsteller mögen in verschiedener Weise von dem reden, was in Sendung, Menschwerdung, Tod, Auferweckung und Himmelfahrt des Sohnes Gottes geschehen ist, sie mögen es als Versöhnungsopfer, als Abstieg und Aufstieg oder sonstwie sehen, auf jeden Fall geht es darum, Gemeinschaft zwischen Gott und uns Menschen und in Gott auch Gemeinschaft unter uns herzustellen. Gibt es solche Gemeinschaft nicht in der Welt, so muß man sagen, daß die Sendung des Sohnes Gottes nicht zum Ziel gekommen, ergebnislos verlaufen sei, daß es Versöhnung und Wiederherstellung nicht gebe.

Gibt es sie aber, so ist sie der Wirklichkeitserweis für die Versöhnung in Christus, so ist sie selber die Gegenwart alles dessen, was Gott in Christus getan hat. Wo diese Gemeinschaft ist, haben die Menschen ihre Freiheit zu Gott, zueinander, zu sich selbst, da haben sie ihre höchste Würde, ihre Partnerschaft zu Gott und Welt, also ihr Selbst gefunden. In Gott haben sie ihre Selbständigkeit, ihre Autonomie ergriffen. Wir glauben, daß es diese Gemeinschaft gibt und daß die Kirche sie ist. Wo also diese Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft ist, da ist Kirche. Und wo Kirche ist, ist diese Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft. Darum muß man einerseits sagen: Überall, wo Kirche ist, ist die eine und einzige Kirche; es ist nur *eine* Kirche. Und andererseits gilt auch: An *jedem* Ort, wo die Kirche ist, ist sie ganz und nicht nur ein Teil von ihr, und insofern gibt es viele Kirchen.

2. Mitverantwortung jeder Kirche für die eine Kirche

Keine Kirche darf sich somit als bloßen Teil betrachten oder betrachten lassen. Auch wenn sie noch so klein ist oder am Rand der Welt lebt, darf sie nichts von der Würde, Freiheit, Selbständigkeit weggeben, die sie durch Christus empfangen und in Gemeinschaft mit ihm zu vollziehen und zu bewähren hat. Sie darf sich aber auch nicht als isoliert für sich bestehende Größe verhalten. Sie muß für alle andern Kirchen, für Besuche, Hilfe, Gespräche offen sein, damit jede Kirche in jeder andern die Gegenwart der einen und einzigen erkennen und erfahren kann. So ist jede Kirche für jede andere mitverantwortlich.

Die Gemeinschaft gründet in der Sendung Christi. Er hat uns angenommen. Kirche gibt es darum nur in der Christus-Wir-Struktur. Diese Struktur wiederholt sich in jeder Beziehung, die es in einer Kirche geben mag. Grundlegend ist dafür die *Gegenüber-Struktur*, in der sich das Verhältnis Jesus-Jüngerschaft widerspiegelt und

bestätigt, nämlich die Struktur des Gegenübers von Bischof mit Presbyterium einerseits und Laienschaft andererseits. Diese Gegenüberstruktur ist nicht etwa eine Infragestellung der Gemeinschaft, sondern ihre Ermöglichung. Gerade in diesem Gegenüber sind beide Eins; sie sind Eins, indem sie einander gegenüber sind und jedes zur Aufgabe und zur Ehre des andern wird.

3. Apostolische Sukzession

In diesem Gegenüber ist auch die apostolische oder bischöfliche Sukzession situiert oder, umgekehrt gesagt, dieses Gegenüber geht auch aus der apostolischen Sukzession hervor. Dabei ist allerdings wohl darauf zu achten, daß der Ausdruck «apostolische Sukzession» nicht in einer der irreführenden Weisen aufgefaßt wird, die oft anzutreffen sind. Ich meine mit dem Ausdruck den ganzen Komplex von Handlungen und Verhaltensweisen, durch den die Kirche alle ihre Aufgaben und Verpflichtungen auf sich nimmt und so die Verantwortung für ihre Existenz wahrnimmt.

Am einfachsten kommt dies bei einer *Bischofsweihe* zum Ausdruck: Da hat eine Kirche ihren Bischof durch den Tod verloren. Von Presbyterium und Laienschaft ist bereits jemand zum Nachfolger gewählt. So sehr sich die Kirche den Bischof selbst gewählt hat, so wahr muß es auch sein, daß sie sich ihren Bischof nicht selber gibt, sondern ihn bekommt. Er wird darum von einem andern Bischof, also vom Bischof einer anderen Kirche unter Assistenz von zwei Mitkonsekratoren, also ebenfalls Bischöfen anderer Kirchen, geweiht. Es wird deutlich: *Jede Kirche ist die eine und ganze Kirche; darum ist jede Kirche und jeder Bischof für jede andere Kirche mitverantwortlich.* Die Konsekratoren prüfen den Glauben des Ordinanden, und alle, auch die Laienschaft, bekennen den Glauben und verpflichten sich voreinander, das Evangelium weiterzutragen und alles zu tun, was zum Bau der Kirche erforderlich ist.

Folgende Aspekte seien noch besonders hervorgehoben: Wenn apostolische Sukzession so zu verstehen ist, wie eben dargelegt wurde, und wir meinen dies, so gilt:

a. Sie ist Anerkennung der *Verpflichtung zur Kontinuität* der Personen und der Lehre mit den Aposteln und mit Christus und Vollzug dieser Verpflichtung, nicht aber ein automatisch wirkender Kontinuitätsmechanismus;

b. weil sie Kontinuität in den von Christus gegebenen Aufgaben ist, ist sie auch der *Ort der Sakramente*, zumal der Eucharistie;

c. im Vollzug der apostolischen Sukzession kommt am solennesten zum Ausdruck, daß *jede Kirche die eine Kirche* ist, daß darum jede Kirche und jeder Bischof für jeden andern Bischof und seine Kirche mitverantwortlich ist, und daß folglich die Einheit und Katholizität der Kirche auch die Dimension der geographischen Universalität besitzt;

d. die Kontinuität der apostolischen Sukzession ist nicht nur eine Kontinuität der Lehre oder des Sakraments – sonst würde die Kirche zu einer intellektualistisch-autoritären Größe –, sondern auch eine *Kontinuität der Personen, und zwar in ihrem Gegenüber von Amtsträgern und Laienschaft.* Es ist gerade die apostolische Sukzession, durch die sich die Kirche als eine Gemeinschaft der Erkenntnis- und Entscheidungsfindung konstituiert, an der alle ihre Glieder beteiligt sind und dabei ihre Würde und Entfaltung finden.

Meines Erachtens ist mit dieser Darlegung der apostolischen Sukzession das Entscheidende zur Frage, wie die Kirche in der Wahrheit bleiben könne, bereits gesagt. Es gilt aber freilich nicht im Sinne eines mechanisch anwendbaren Rezepts mit Erfolgsgarantie, sondern im Sinne einer Verheißung: Wer sich am Vollzug apostolischer Sukzession beteiligt, wird auch die Bewahrung in der Wahrheit erfahren. Es ist wie mit der Verkündigung; man kann mit der Verkündigung des Evangeliums nicht den Glauben fabrizieren, aber wer nicht hört, wird auch nicht erfahren, daß der Glaube aus der Predigt kommt.

III. Konzilien

Jede Glaubensaussage ruft neuen Fragen, und diese werden von verschiedenen Erfahrungen und Gesichtspunkten her verschieden beantwortet, so daß bald trotz übereinstimmender Sicht gegensätzlich wirkende Formulierungen und bald auch wirkliche Gegensätze entstehen. Darum ist es nie gelungen, das dogmatische Gespräch auf Formulierungen von hohem Ansehen, die einmal gefunden wurden, zu fixieren[2]. Da geschieht es dann, daß die geschilderten Prozesse apostolischer Sukzession nicht zur Erfahrung von Übereinstimmung, sondern von Spannungen und Differenzen führen.

In solcher Situation legt der Umstand, daß in jeder Kirche das Ganze von Kirche gegenwärtig

ist und jede Kirche sich in jeder andern soll wiedererkennen können, sie somit alle füreinander mitverantwortlich sind, nahe, daß sie durch ihre Bischöfe miteinander ins Gespräch treten, kurz, daß sie zu einem kleinern oder größern, vielleicht zu einem ökumenischen Konzil zusammenkommen. Zwar verfügt auch ein Konzil nicht über die Wahrheit. Es ist darum *nicht angemessen, davon zu reden, daß ein Konzil über eine Frage des Glaubens entscheide oder im Sinne der Demokratie darüber abstimme.* Wohl aber können die Konzilsteilnehmer aufeinander hören und feststellen, wie jeder in der Versammlung die Dinge sieht. Dabei stellen sich immer wieder qualifizierte Mehrheiten von besonderem pneumatologischen Gewicht heraus[3]. Daraus wird das Bekenntnis des Konzils, dem sich dann alle Glieder aller Kirchen im Geschehen der Rezeption zu stellen haben.

IV. Der tiefste Grund der Hoffnung

Die Schlußsätze des letzten und vorletzten Abschnitts mögen etwas naiv optimistisch klingen. Und angesichts des I. Vatikanischen Konzils möchte man von einem altkatholischen Theologen eine kritischere Haltung erwarten. Die Hoffnung auf die Verheißung des Geistes für das Bleiben in der Wahrheit hat denn in der Tat noch einen Grund, von dem zu reden nicht zu unserem Thema gehörte, aber von großer Bedeutung wäre.

Bis jetzt war nur vom Bleiben in der Wahrheit die Rede, sofern es sich sprachlich äußert. Nach biblischer Einsicht ist Wahrheit jedoch *nicht identisch mit Sätzen.* Da ist Wahrheit die durch Gott, den Vater, Christus, den Erlöser, und den Heiligen Geist, den Erleuchter, konstituierte Wirklichkeit. Zwischen Wörtern und der göttlichen Wirklichkeit besteht aber kein naturhafter oder automatischer Zusammenhang. Darum verstehen wir uns nur aufgrund gemeinsamer Erfahrung der Wirklichkeit. Darum aber ist auch *das Bleiben in der Wahrheit nicht ausschließlich von der Übereinstimmung in Sätzen abhängig.* Davon wäre noch viel zu sagen. Jedenfalls ist hier der Grund der Hoffnung.

[1] Besonders kennzeichnend ist hier Joseph Langen, Geschichte der Römischen Kirche, 4 Bde. (Bonn 1881–1893) und, vom selben Verf., Das Vatikanische Dogma, 4 Teile in 1 Bd. (Bonn 1876). Auch J.H. Reinkens, Über die Einheit der katholischen Kirche (Würzburg 1877) ist bedeutsam. Zum Ganzen des Abschnitts über das Geschichtliche vgl. Urs Küry, Die Altkatholische Kirche (Stuttgart [2]1978).

[2] H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979) S. 40ff.

[3] K. Stalder, Autorität im Neuen Testament: Internat. Kirchl. Zeitschrift (Stämpfli, Bern 1977) S. 9ff.

KURT STALDER

1912 in der Nähe von Basel geboren. Studium der Theologie an der Christkathol.-theol. Fakultät der Universität Bern. (In der Schweiz ist «christkatholisch» die offizielle Bezeichnung für «altkatholisch».) Pfarrer in Grenchen/SO, dann in Bern. Seit 1960 Professor für Exegese des Neuen Testaments, Homiletik und Katechetik an der Christkathol.-theol. Fakultät in Bern. Kopräsident der offiziellen christkatholisch/römisch-katholischen Gesprächskommission in der Schweiz und Mitarbeiter anderer ähnlicher Kommissionen. Veröffentlichungen: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (Zürich 1962), kleinere Arbeiten zu Homiletik, Katechetik, erkenntnistheoretischen und methodenkritischen Problemen der historischen Forschung, Ekklesiologie, Kirchenrecht, Verhältnis von Sprache und außersprachlicher Wirklichkeit. Anschrift: Fellenbergstraße 1, CH–3012 Bern.

Offene Fragen

Leonardo Boff

Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen?

Unser Thema ist sehr komplex. Um es unserem heutigen kritischen Bewußtsein entsprechend angemessen zu behandeln, dürften wir nicht nur rein theologisch fragen, sondern wir müßten es auch psychologisch, sozial-psychologisch und ideologiekritisch behandeln. Der Grund dafür ist, daß im Namen der Unterscheidung zwischen einer Kirche, die spricht und lehrt (*ecclesia docens*), und einer Kirche, die zuhört und gehorcht (*ecclesia discens*), und im Namen einer Wahrheit, zu der nur eine Gruppe von Priestern Zugang hatte und die nur sie verwaltete, Christen über Christen herrschten und Gewalttaten begangen wurden. Die Wahrheit aber soll die Menschen befreien, nicht unterdrücken (vgl. Joh 8,32). Um deshalb diese alte Unterscheidung vor einer Verzerrung zu bewahren, die sie in der Kirche oft in einer ungesunden Praxis und in einem krankhaften Verhalten erfährt, damit diese Unterscheidung selber gesundet, ist es notwendig, über die Voraussetzungen einer solchen Gesundung nachzudenken. Weil uns hier nur wenig Raum zur Verfügung steht, wollen wir einige Thesen über dieses Thema vortragen.

I. Die gesamte Kirche (communitas fidelium) ist die lernende Kirche (ecclesia discens)

Es gibt nur *einen* Gott, *eine* einzige Offenbarung, *eine* befreiende Tat des Vaters durch Christus im Heiligen Geist, *ein* ewiges Leben und *eine* Eschatologie. Die einzige religiös verantwortliche Haltung gegenüber diesem Gott und seinem Heilshandeln ist der Glaube. Der Glaube ist die Antwort der Menschen auf die *magnalia Dei*, auf die Großtaten Gottes. In seinem biblischen Sinn ist der Glaube das Ja und Amen der Menschen auf eine Initiative Gottes. Der Glaube setzt also ein schweigendes Hören, ein anhängliches Einverständnis voraus. Aus dieser Antwort des Glaubens wird die Kirche geboren. Durch sie entsteht die Gemeinschaft derjenigen, die eine Ant-Wort auf das Vor-Wort Gottes gaben. Deshalb ist die gesamte Kirche eine lernende Kirche, eine Jüngerin des einen Meisters und Rabbis, Jesu Christi (Mt 23,8; vgl. Mt 10,24; Joh 13,13), eine Schülerin des Geistes der Wahrheit, von dem Jesus sagte: «Er wird euch in die ganze Wahrheit führen» (Joh 16,13). Was das Handeln des Geistes in uns angeht, gilt deshalb von Gott aus auch: «Die Salbung die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen» (1 Joh 2,27).

Wenn also jemand in der Kirche, und seien es auch die Bischöfe oder der Papst selbst, sich bei aller Arbeitsteilung in der Kirche und vor jeder Verschiedenheit der Aufgaben nicht als Mitglied der *ecclesia discens* versteht, hört er auf, auf grundsätzlicher und sakramentaler Ebene Mitglied der *communitas fidelium* zu sein, denn ihm fehlt das konstitutive Element, das theologisch die Kirche entstehen läßt: der Glaube. Die Unterscheidung zwischen der *ecclesia docens* und der *ecclesia discens* kann, wenn sie gültig ist, erst in zweiter Instanz gültig sein, und immer bleibt dabei das *discere*, das Lernen, wichtiger als das *docere*, das Lehren. Bevor die Kirche lehrt, d. h. Zeugnis von den Heilstaten Gottes ablegt, muß sie lernen, d. h. Hörerin des Wortes sein.

Den Grund dafür bringen wir in der großen Hymne der Messe, dem Gloria, zum Ausdruck: «Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein der Höchste, Jesus Christus.» In diesem Lobpreis wird implizit auch gesagt: «Du allein bist der Meister.» Und dieses heißt dann auch wieder: «Wir alle sind deine Schüler, die wir auch noch heute deinen Ruf hören: 'Komm und folge mir' (Mk 10,21). Auch uns verkündet dein Geist, was kommen wird (vgl. Joh 16,13), auch uns wird er alles lehren (vgl. Joh 14,26).»

II. Die gesamte Kirche (communitas fidelium) ist die lehrende Kirche (ecclesia docens)

Es ist eine sehr wichtige Aufgabe der Glaubensgemeinschaft, dafür zu arbeiten, daß auch andere Gott ihr Ja und Amen sagen können. Ihr wird die Sendung anvertraut, alle Menschen zu Jüngern Jesu zu machen (vgl. Mt 28,19). Die erste Predigt des Petrus in der Apostelgeschichte zeigt uns, wie das Lehren desjenigen ist, der zuerst selber zugehört hat und sich selber der rettenden Heils-

tat Gottes geöffnet hat: «Dies sollt ihr wissen. Achtet auf meine Worte ... hört diese Worte ... Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen» (Apg 2,14.22.32). Hier spricht der Glaube und legt Zeugnis ab, nachdem er selber zuerst zugehört, sich geöffnet und dann auch empfangen hat. Er spricht, damit die Gemeinschaft der Gläubigen wächst: «Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt» (1 Joh 1,3). Durch den in der Taufe zum Ausdruck gebrachten Glauben werden alle in das Geheimnis Christi eingetaucht, und der Geist Gottes wohnt in ihnen, sie sind Geistträger (vgl. Röm 8,9.23; 1 Kor 3,16; 6,19). Alle sind deshalb aufgerufen, Zeugnis abzulegen. Deshalb konstituieren auch alle die *ecclesia docens*, die den Menschen verkündet, was Gott zum Heil und zum Wohl aller tat.

III. Lernen und Lehren sind zwei Aufgaben der gesamten Kirche, nicht von unterschiedlichen Gruppen in der Kirche

In der Gemeinschaft, die aus dem Glauben geboren wird, gibt es die Stunde des Zuhörens und die Stunde des Redens, die Zeit, aus der Offenbarung zu lernen, und die Zeit, von der Offenbarung Zeugnis abzulegen. Die Gemeinschaft ist *docens* und *discens*, sowohl lehrend als lernend: beide als Adjektiv gebrauchte Partizipien bezeichnen die eine und dieselbe Gemeinschaft, die ganze Gemeinschaft. Es handelt sich ja nicht um Substantive, etwa «die Lehrenden» und «die Lernenden» in der Gemeinschaft, als zwei einander entgegengesetzte Gruppen, in die die Gemeinschaft aufgeteilt wird. Es handelt sich um zwei Funktionen der einen und derselben Kirche, nicht um zwei Fraktionen in der Kirche.

Alle Mitglieder der Kirche müssen zusammen und voneinander lernen. Es gibt auch eine Zeit, in der die Hierarchie zuhören, auf die Schrift hören muß, in der sie die Zeichen der Zeit erkennen soll und in der sie sich dem Schrei der Armen, der zum Himmel steigt, nicht verschließen darf, in der sie versuchen muß, den Willen Gottes für alle zu erkennen. Es gibt aber auch die Zeit, in der der Laie von der Wahrheit des Evangeliums in der konkreten Gesellschaft, in der er lebt, reden muß, auch wenn dies ihm Verfolgung, aber damit auch die Seligpreisung des Evangeliums einbringt. Wenn der Laie auf diese Weise die Wahrheit des Evangeliums verkündigt, dann gehört die Hierarchie ihm gegenüber der *ecclesia discens* an, und dann ist der Laie selbst Angehöriger der *ecclesia docens*. Jeder ist Schüler, aber auch Lehrer der anderen, alle sind darin Hörer des Evangeliums und dann auch nach dem Evangelium Handelnde. Darin, daß beide Aufgaben allen zukommen, daß sie zusammengehen und jeder gleichzeitig Lehrender und Lernender sein kann, besteht die Treue gegenüber der Mahnung Jesu, niemand sollte sich Meister, Vater, Lehrer nennen lassen, denn alle sind Brüder (Mt 23,8–10).

IV. Die Unterscheidung zwischen einer lehrenden und einer lernenden Kirche ist nur dann theologisch berechtigt, wenn man vorher auf gesellschaftsanalytischer Ebene über die Arbeitsteilung in der Kirche nachgedacht hat und wenn man gleichzeitig bereit ist, über die Notwendigkeit einer solchen Arbeitsteilung hinauszugehen.

1. Bedingungen für ein besonderes Lehramt

Obwohl in der Kirche alle als Brüder und Jünger grundsätzlich gleich sind, obwohl alle gleichzeitig Lehrende und Lernende sind, besteht dennoch in der Kirche *eine Instanz, der auf besondere Weise die Aufgabe zu lehren zukommt*. Hier handelt es sich aber nicht um ein allgemeines Bezeugen und Bekunden des christlichen Glaubens, sondern um ein besonderes, um ein technisch sogenanntes offizielles und authentisches Lehren, das mit einer *Lehrvollmacht* zu tun hat. Der Papst und die Bischöfe fühlen sich auf besondere Weise mit einer solchen Lehrvollmacht bekleidet, die selber mit der hierarchischen Gewaltenteilung in der Kirche zusammenhängen soll. Wie kam man zu einer solchen Spezialisierung?

In der theologischen Handbuchliteratur, besonders in der, die sich mit dem Kirchenrecht beschäftigt, wird gesagt, daß die Kirche durch göttliche Einrichtung ihrem Wesen nach hierarchisch ist. «Das bedeutet», so erklärt Salaverri, «daß in der Kirche aufgrund des Willens ihres göttlichen Gründers ein Unterschied zwischen den Personen besteht, durch den einige Personen unter Ausschluß anderer berufen sind, nach dem von Christus gegebenen Gesetz die in der Kirche wesentlichen Gewalten auszuüben.»[1] Christus, so argumentiert man, ist als Messias der Meister, dem alle Gewalt und Macht zukommen. Er hat diese Macht den Aposteln auf solche Weise wei-

tergegeben, daß gilt: «Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab» (Lk 10,16, vgl. Mt 28,18–20). Wir stehen hier vor einer epiphanischen Betrachtungsweise der Kirche, als ob sie aus dem Willen ihres Gründers ganz fertig und vollkommen strukturiert hervorgehe.

Bei einer solchen Sicht werden die für das Christentum maßgeblichen Texte ohne Beachtung der verschiedenen Zeiten, in denen sie entstehen, und der unterschiedlichen Theologien, die sich in den verschiedenen Schichten dieser Texte reflektieren, buchstäblich interpretiert. Darüber hinaus werden diese Texte gerade durch diejenigen auf eine solche Weise interpretiert, die selber ein eigenes Interesse an dieser Interpretation haben (nl. die Hierarchie): Wenn man daher diese Interpretation kritisch analysiert, muß man davon ausgehen, daß es sich dabei um ein ideologisches Denken handelt. Um die Berechtigung und Gültigkeit eines authentischen Lehramtes der Kirche feststellen zu können, muß man eine epiphanische Sicht der Entstehung der Kirche überwinden und zu einem theologischen Verständnis gelangen, das sich damit auseinandersetzt, was die Glaubensaussage, Jesus habe die Kirche gegründet, alles impliziert, und das so auch auf die hermeneutischen Vermittlungen eingeht, mit deren Hilfe diese Glaubensaussage angemessen verstanden werden kann.

An erster Stelle muß man den historisch-kritisch gesicherten Ergebnissen der Exegese Rechnung tragen. Danach stand die Kirche nicht in der Mitte des Denkens und Handelns Jesu. Im Neuen Testament gibt es nur wenige Elemente, die gleichzeitig unmittelbar auf Jesus zurückgehen und die sich auf die Struktur seiner Gemeinde beziehen[2]. Das soll nicht heißen, daß die Aussage, Jesus sei das Fundament der Kirche, keine Bedeutung habe. Aber diese Kirche sollte sich nicht unkritisch und ohne Beachtung der Ergebnisse der Exegese auf diese Aussage berufen.

2. *Lehren und Lernen: Herrschaftsfreie Arbeitsteilung in der Kirche*

Zweitens muß man die religionswissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entstehung von Hierarchien[3] und über religiöse Arbeitsteilung mit in Betracht ziehen. Auch das Christentum steht, wie andere große Religionen, mit der Entstehung und dem Bestehen von Städten in Zusammenhang, worauf dann auch die Unterscheidung zwischen Stadt und Land und eine erste soziale Arbeitsteilung zwischen manueller und intellektueller Arbeit zurückgeht. Es ist das Verdienst von Max Weber, gezeigt zu haben, daß der Prozeß der Verstädterung zu einer «Rationalisierung» der Religion führte[4]. Damit entstand auch eine Gruppe von Experten, die mit der Bewahrung und der authentischen Interpretation und offiziellen Exegese allen Gläubigen gemeinsamen religiösen Kapitals beauftragt waren. Hier liegt auch eine Wurzel für die Entstehung des Unterschiedes zwischen einer *ecclesia docens* und einer *ecclesia discens*. Mit den Worten von Bourdieu: «Die Gruppe der Priester hat unmittelbar mit der Rationalisierung der Religion zu tun. Sie leitet das Prinzip ihrer Legitimität aus einer Theologie ab, die zum Dogma erhoben wird und für deren Gültigkeit und Bewahrung sie einsteht.»[5] Aus einer Gemeinschaft von Gleichen entsteht eine Hierarchie, die ihre Aufgabe als eine *diaconia*, als einen notwendigen Dienst an allen legitimiert.

Von unserem heutigen Bewußtseinsstand in Sachen Wissenschaft ausgehend, muß ein theologisches Denken, das diesen Gegebenheiten keine Rechnung trägt, objektiv als ein ideologisches Denken erscheinen, das Phänomene mystifiziert und verschleiert, welche durch die Angabe eindeutig identifizierbarer historischer Gründe erklärt werden könnten. Mit anderen Worten: auch wenn Christus nichts Authentisches über ein Lehramt in der Kirche gesagt hätte, würde es in der Kirche eine solche Lehrinstanz geben. Theologisch heißt das: Der Gründerwille Jesu schließt den normalen Mechanismus nicht aus, durch den eine Glaubensgemeinschaft sich in einer Gruppe von Experten, die in Austausch mit allen Gläubigen stehen, die Treue gegenüber seiner ursprünglichen Identität sichert. Ja, ein solcher Gründerwille knüpft an diesen natürlichen Mechanismus an. Emile Durkheim hat gezeigt, daß eine solche Arbeitsteilung nicht notwendigerweise zur Verselbständigung solcher Funktionen führen muß, sondern daß auch die Möglichkeit einer wirklichen Aufrechterhaltung der Solidarität mit einer gemeinsamen Basis besteht[6]. In dieser Solidarität erweist man dem Gemeinwesen den nützlichen und notwendigen Dienst des Bewahrens und Klärens, der Vertiefung und Erweiterung. Im Rahmen dieser Überlegungen kann man die Unterscheidung zwischen einer lehrenden und einer lernenden Kir-

che unter der Voraussetzung verteidigen, daß die Lehrenden der Funktion der eigenen Aufgabe in einer Gemeinschaft von Brüdern treu bleiben. Wenn von einer lehrenden Kirche gesprochen wird, *dann soll es sich also nicht um eine Instanz oberhalb und außerhalb der Gemeinschaft handeln, sondern um eine Aufgabe innerhalb dieser Gemeinschaft.*

Matthäus bringt diese Dialektik sehr gut zum Ausdruck. Einerseits kommt die Gewalt zu binden und zu lösen der Gemeinschaft als solcher zu (Mt 18,18). Andererseits aber ist sie die besondere Aufgabe desjenigen, der das Einheitsprinzip dieser Gemeinschaft ist: die Aufgabe des Petrus (Mt 16,19). In den Anfängen der Ekklesiologie wurde das wie folgt formuliert: Die *potestas sacra* wird *generaliter* der *ecclesia* (der *communitas fidelium*) und *specialiter* den Bischöfen und Priestern gegeben[7]. Das eigentliche Subjekt der *sacra potestas* ist deshalb die gesamte Glaubensgemeinschaft, in der ein Lehramt entsteht, das das konkrete Organ und der Ausdruck dieser *potestas* ist.

V. Ein Verständnis der Kirche, das diese in eine lehrende und eine lernende Kirche aufspalten will, verrät eine ungesunde Sicht der Wirklichkeit der Kirche

Alles, was gesund ist, kann in seiner geschichtlichen Entwicklung krank werden. Das geschah auch mit der Unterscheidung, um die es uns hier geht. Besonders seit der gregorianischen Reform gab es Zeiten, in denen man mit «Kirche» hauptsächlich den Klerus meinte. In einer solchen Geisteshaltung sieht man auch die *ecclesia docens* als eine von der allgemeinen Gemeinschaft der Gläubigen soziologisch abgesonderte Gruppe von Experten. Daraus folgt, daß man allen anderen jede religiöse Gewalt abspricht: Sie werden religiös enteignet, sie sind nur noch «Laien». Sie sind nicht mehr berechtigt, an der Produktion symbolischer Güter Anteil zu haben: Sie haben passive Beobachter des Lebens der «Kirche» zu sein.

Gregor XVI. (1831–1846) betonte auf exemplarische Weise diese strenge Trennung zwischen Klerikern und Laien: «Niemand darf verkennen, daß die Kirche eine Körperschaft von Ungleichen ist, in der Gott die einen als Führer, die anderen als Diener eingesetzt hat. Diese sind die Laien, jene die Kleriker.» Pius X. formuliert es noch härter: «Nur das Kollegium der Hirten hat das Recht zu führen und zu regieren. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich wie eine gehorsame Herde, die ihrem Hirten folgt, führen zu lassen.»[8]

Paulo Freire hat uns gezeigt, wie ungesund, ja wie pathologisch eine solche Beziehung ist, die sowohl den Lehrenden als den Lernenden ihre Menschlichkeit nimmt[9]. Nach einer solchen Beziehung hätte man einerseits die lehrende Kirche, die alles weiß, alles bestimmt und alles erklärt. Auf der anderen Seite steht der Laie, der nichts weiß, nichts beiträgt, nichts bestimmt: eine lernende Kirche, die nur empfängt. Nach diesem Modell kann die Hierarchie nichts von den Laien lernen. Die Laien besitzen in der Kirche keine Möglichkeit, den Reichtum ihrer Erfahrung und Weisheit zur Geltung zu bringen. Dadurch aber verkennt man die ontologische Berufung eines jeden Menschen und besonders des Christen, in der Geschichte des Heiles zu handeln, an ihr Anteil zu nehmen, und nicht nur ihr gegenüber passiv abzuwarten, was kommen wird. Die Erziehung des Menschen, die aus dem Glauben kommt, soll nicht nur dem einen oder dem anderen, sondern allen Befreiung bringen.

Das Zweite Vatikanum hat noch rechtzeitig eine verzerrte Perspektive korrigiert und dadurch einer bedrohten Theologie ihre Gesundheit wiedergegeben. Grundsätzlich ist die Kirche Volk Gottes. Alle, auch die Laien, haben teil am Lehramt Christi (s. LG 35). Innerhalb dieses Volkes kommt dem Lehramt eine besondere, amtliche Aufgabe zu, aber immer nur als Dienst gegenüber der gesamten christlichen Gemeinschaft (s. LG 25).

VI. Ein dialektischer Austausch als Voraussetzung für eine gesunde Beziehung und Unterscheidung zwischen der ecclesia docens und der ecclesia discens

Damit jemand in der Kirche die ihm gegebene Gewalt legitim ausübt und seine Vollmacht auch die Funktion erfüllt, die sie nach dem Evangelium haben soll, muß er auch die Grenzen dieser ihm zustehenden Gewalt kennen, sonst unterliegt er der Versuchung, die von jeder Macht ausgeht: der Verabsolutierung der Macht. Dann wird die Ausübung solcher Macht einfach zur reinen Unterdrückung der anderen. In der Geschichte der Kirche führte die Aufhebung der

spannungsvollen Beziehung zwischen Lehren und Lernen zum Vorteil des einen Poles des exklusiven Lehrens seitens der Hierarchie immer zu einem Autoritarismus, der nach dem Evangelium in der Kirche nicht bestehen darf (Lk 22,25–28). Die Beziehung ging nur in einer Richtung von einer Hierarchie, die lehrte, zu einem Volk, das nur hörte und gehorchte. Stattdessen aber sollte eine Beziehung entstehen, die in beide Richtungen geht: vom *discens* zum *docens*, vom *docens* zum *discens*. Dazu muß man folgendes anstreben und beachten:

1. *Einen von beiden Seiten offenen und ehrlichen Dialog*: Alle müssen zuhören können, besonders diejenigen, die eine amtliche Aufgabe des Lehrens haben, nämlich die Hierarchie. Alle müssen in der Kirche einen Raum finden, in dem sie selber reden dürfen und wo ihnen auch zugehört wird. Es muß ein Austausch des Wissens stattfinden, in dem keiner über den anderen herrschen will, sondern in dem jeder dem anderen aufmerksam zuhört, weil der Heilige Geist in allen anwesend ist und durch alle spricht.

2. *Eine Haltung der gegenseitigen Kritik*, «die einzige Weise, auf die der Mensch seine natürliche Berufung verwirklichen kann, sich (in die Wirklichkeit) zu integrieren, und auf die er eine Haltung der Anpassung und der Bequemlichkeit überwindet und durch die er die Anliegen und Aufgaben seiner Zeit zu erkennen lernt»[10]: d. h. auf theologischer Ebene: durch die er in den Zeichen der Zeit auch den konkreten Willen Gottes mit seiner Kirche entdeckt.

3. *Einen Bezugs- und Orientierungspunkt «extra nos»*: Die Kirche besteht nicht für sich selbst, sondern für die Welt, in der sie ihre Sendung zu erfüllen hat und die Gott retten will. Sowohl die lehrende als die lernende Kirche dürfen weder ihre Aufgabe für diese Welt und ihre Beziehung zu ihr vergessen, noch sich je dem Geist entziehen, der sowohl die Welt als die Kirche trägt und umfaßt. Nur durch einen solchen sowohl vertikalen als horizontalen Austausch können das authentische Lehramt und ein gehorsames Hören sich in der einen und derselben Kirche auf gültige und gesunde Weise gegenüberstehen.

[1] A. Salaverri, La potestad de magisterio eclesiàstico y asentimiento que le es debido: Estudios eclesiásticos 29 (1955) 155–195 (hier 1974); ders., De ecclesia: ders., Sacrae Theologiae summa I/3 Nr. 117–141.

[2] Vgl. L. Boff, Wollte der historische Jesus eine institutionelle Form von Kirche?: ders., Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1979) 79–99; H. Küng, Die Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1967) 70–99.

[3] Vgl. H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur (Freiburg/Basel/Wien 1971), dort bes. 11–22.

[4] Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I (Köln/Berlin 1964) 124ff, 688ff; P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux: Revue française de sociologie 12 (1971) 259–334.

[5] A economia das trocas simbólicas (São Paulo 1974) 38.

[6] De la division du travail social (Paris 1893, [7]1960).

[7] Vgl. Y. Congar, L'ecclésiologie du haut Moyen-Age (Paris 1968) 92–98 (dort eine umfangreiche Dokumentation).

[8] M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II (München 1970) 102.

[9] Vgl. P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit (Reinbek bei Hamburg 1973) 57–70; ders., Erziehung als Praxis der Freiheit (Stuttgart 1974) 44–56.

[10] P. Freire, Educação como prática da liberdade (Rio de Janeiro 1974) 44. (Vgl. P. Freire, Erziehung [s. Anm. 9] 12: die deutsche Übersetzung einer amerikanischen Übersetzung versagt hier aber. Zufügung des Übers.)

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 geboren. Franziskaner. Professor für Systematische Theologie am Philosophisch-Theologischen Institut von Petrópolis (Rio de Janeiro), Brasilien. Theologischer Berater der Nationalen Bischofskonferenz Brasiliens und der Konferenzen der männlichen Orden in Brasilien und Lateinamerika. Veröffentlichungen u.a.: Jesus Cristo Libertador (Petrópolis [5]1973); A nossa ressurreição na morte (Petrópolis [3]1976); A graça libertadora no mundo (Petrópolis [3]1976); Eclesiogênese. As comunidades de base re-inventam a Igreja (Petrópolis 1977); (deutsche Ausgabe: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1979); A fé na periferia do mundo (Petrópolis [2]1978); O rosto materno de Deus (Petrópolis 1979); Teologia do cativeiro e da libertação (Petrópolis 1980). Anschrift: Editôra VOZES Limitada, Rua Frei Luis 100, C.P. 23, BR-25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.

Gabriel Daly

Welches Lehramt ist authentisch?

Auf der Vorstellungswelt des gebildeten Christen lastet wie ein Alptraum Dostojewskijs Erzählung «Der Großinquisitor». In dieser Erzählung stehen während einer Sommernacht in einem Kerker der Inquisition im Sevilla des sechzehnten Jahrhunderts zwei Verkörperungen religiöser Autorität einander gegenüber. Der Anspruch des Inquisitors auf Authentizität ergibt sich zum Teil aus dem zynischen Pragmatismus seiner politischen Analyse, zur Hauptsache aber aus der mit seinem Amt verbundenen Jurisdiktion und politischen Macht. Die Authentizität des Gefangenen (er braucht gar keinen Anspruch auf sie zu erheben) ergibt sich aus seiner Person, seinen Worten, seinen Taten und vor allem aus seinem tiefen, feinfühligen Eintreten für die Reaktionsfreiheit derer, die ihm begegnen.

Trotz einer gewissen Übertreibung bildet die Erzählung eine Antwort in Parabelform auf die Frage, die ich mir in diesem kurzen Aufsatz zu stellen habe. Ich brauche mich nicht um den juridischen Sinn des Wortes «authentisch» zu kümmern und somit auch nicht um Probleme wie die diesbezüglichen Rechte von Päpsten, Bischöfen und Konzilien. Diese institutionellen Fragen mögen an und für sich wichtig sein, doch sind sie meines Erachtens von der Auffassung darüber bestimmt, was «lehren» besagt, zumal das Lehren von religiösen und sittlichen Wahrheiten und Werten.

I. Dialogisches oder autoritäres Lehrverständnis?

Der Ausdruck «Lehramt» ist ein Neologismus, der in der katholischen Kirche während des neunzehnten Jahrhunderts geläufig wurde, als das gemeinsame Modell jeglichen Lehrens, des weltlichen wie des religiösen, das eines autoritären Erteilens von Information war. Der Lehrer hatte eine erhöhte Stellung inne, von der herab er den Schülern (oft im wörtlichen Sinn) diktierte.

Das Gegenstück zu dieser Auffassung ist die «sokratische Methode», worin der Lehrer durch Frage und Zwiegespräch aus seinen Schülern eine echt persönliche, aus ihrem Innern stammende Antwort hervorzulocken sucht. Die Bildungsreform des zwanzigsten Jahrhunderts bestand zu einem großen Teil darin, diese Methode mehr zur Geltung zu bringen und zu praktizieren. Diese Reform schlug sich in der katechetischen Renaissance nieder, die im Religionsunterricht der Primar- und Sekundarschulstufe in den sechziger Jahren blühte. Natürlich drang sie auch in das theologische Lehren auf Hochschulebene ein. Der einzige Bereich, worin man sie immer noch allzuoft vermißt, ist das offizielle Lehramt der römisch-katholischen Kirche, für das das Lehrmodell immer noch darin besteht, daß eine autoritäre Körperschaft den Auftrag hat, eine «korrekte» Information über den katholischen Glauben und die katholische Praxis zu erteilen.

Da die Kirche als Körperschaft mit der Lehraufgabe betraut ist, darf man füglich erwarten, daß ihre Glieder auf allen institutionellen Ebenen, selbst auf der höchsten, Methoden und Techniken zu verwenden suchen, die sowohl mit dem Evangelium als auch mit den jeweils besten Einsichten auf dem Gebiet der Bildung übereinstimmen. Man leistet dem Gotteswort einen schlechten Dienst, wenn man es in Bildungsauffassungen und -techniken eingepfercht hält, die einer vergangenen Zeit angehören und die man jetzt als entfremdend empfindet. Wenn die vorherrschende Auffassung darüber, was zum Lehrvorgang gehört, eine inhärent entfremdende ist, dann hat es gar keinen Sinn, die Frage nach der Authentizität zu stellen. Ein entfremdendes Medium führt zu einer entfremdeten Botschaft, zumal dann, wenn es um religiöse Wahrheiten und sittliche Bildung geht.

Als Christen sind wir der Überzeugung verpflichtet, daß die Wahrheit, zu der wir uns bekennen, die Wahrheit ist, welche die Menschen frei macht. Eine solche Wahrheit läßt sich nie aus rein äußeren Gründen authentisch bekennen, denn die Freiheit, die sie erzeugen will, ist eine von Anfang an innere Freiheit. *Diese Art von Wahrheit erfordert eine unerzwungene, ungeheuchelte Zustimmung, die nie von einer bloß äußeren Autorität hervorgebracht werden kann.* Ein Extrinsezismus, wie er in der Periode zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil die offizielle katholische Theologie beherrschte, muß zwangsläufig zu Inauthentizi-

tät führen. Er wurde während der Modernismuskrise von Maurice Blondel und Lucien Laberthonnière kritisiert, doch die rücksichtslosen, undifferenzierten Verurteilungen von 1907 sicherten das Weiterbestehen seiner Herrschaft, bis dann das Konzil in den sechziger Jahren ihm ein Ende machte.

Die Auffassung über das Lehramt, die vom Papstbrief von 1863 an den Erzbischof von München bis zum Zusammentreten des Zweiten Vatikanischen Konzils vorherrschte, war das Erzeugnis einer Theologie, die von diesem Konzil als verpflichtende Äußerung des katholischen Glaubens implizit aufgegeben wurde. In der ungestümen Zeit, die auf das Zweite Vatikanum folgte, waren die römisch-katholischen Theologen in das anstrengende Veränderungswerk verwickelt, alle die Folgerungen zu erforschen, die sich aus dem Bruch des Konzils mit der obligatorischen Scholastik ergeben.

Das Konzil bietet wenig Wegweisendes auf die Frage, wie mit dem neuen Pluralismus, den es selbst hervorbrachte, zu leben sei; es hatte auch nicht viel zu der Freiheit der theologischen Forschung zu sagen. Es gab der katholischen Theologie neue Lebenszuversicht und band sie nicht an eine Charta, die institutionelle Sicherheit verbürgen sollte. Es ermächtigte die katholischen Theologen, in der dauernden Aufgabe, den Glauben zu erforschen, sich mit ihren protestantischen Kollegen zu verbinden, so daß sie durch kritische wissenschaftliche Entwicklungen seit der Aufklärung einander beeinflussen und voneinander beeinflußt werden können. Es gab ihnen aber keine Gewähr dafür, daß es auf seiten der Kirchenleitung keine Rückkehr zu vorkonziliaren Haltungen geben werde.

II. Theologische Authentizität und Freiheit der Theologie

So begann unter dem direkten Antrieb durch das Konzil das ernsthafte Suchen nach theologischer Authentizität, sehr zum Mißfallen derjenigen Katholiken, für die eine radikale Gleichförmigkeit unter einer strikt zentralisierten Autorität ein wesentlicher Bestandteil ihrer Katholizität ist. Andere, welche die anfänglichen Reformen mit Begeisterung unterstützten, scheinen ihre Energie verloren zu haben, als sie innewurden, daß die Suche nach Authentizität ihre eigene innere Logik hat, die dem Schreckensschrei: «Bis hierher, aber nicht weiter!» Widerstand leistet. Die Wahrheitssuche bringt zwangsläufig den Schock des Unvertrauten und das Risiko eines kurzfristigen Irrtums mit sich. Man mußte deshalb sehen, ob diejenigen, welche die höchsten Ämter der institutionellen Autorität in der Kirche ausüben, fähig und willens sein würden, aus der Einsicht heraus, daß theologische Positionen normalerweise spontane und autonome dialektische Korrektive erzeugen (wie das die protestantische Theologie oft bewiesen hat), den Prozessen der freien Meinungsäußerung und freien Debatte Vertrauen zu schenken. Die sokratische Methode braucht Zeit und Raum, um sich in jeder Situation auszuwirken. Bewußtes Sich-Zufriedengeben mit Teilauthentizität als Endziel ist nicht eine sittlich vertretbare Haltung. Hierin liegt der Ursprung eines großen Teils der heutigen Spannung zwischen freier theologischer Forschung und einem offiziellen Lehramt, das sich weiterhin nicht nur als der letzte Schiedsrichter über die katholische Rechtgläubigkeit ansieht, sondern anscheinend auch als deren Initiator und Richter in erster Instanz. (Die Universitäten des Mittelalters erfreuten sich einer Forschungs- und Diskussionsfreiheit, die in der Periode zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil den katholischen Theologen abgesprochen war.)

Orthodoxie und Authentizität sind leider nicht das gleiche. *Orthodoxie* ist das *Ergebnis eines Prozesses*, der Zeit und Raum braucht, damit er vor sich gehen kann. Wenn der Prozeß vorzeitig unterbunden wird, wird das Ergebnis eine inauthentische Orthodoxie sein, die nicht viel mehr ist als eine ideologische Wortemacherei.

III. Lehramt und Theologie

Wenn ein Theologe ein Buch schreibt, das eine alte Frage auf neue Weise erforscht, so sollte dies nicht als ein «Lehren» im altmodischen «magistralen» Sinn der Übermittlung einer autorisierten Lehre aufgefaßt werden. Dies ist ein Grund, weshalb meiner Ansicht nach die Theologen jeden Gedanken, daß sie eine Art «Lehramt» – ein paralleles oder auch nur ein untergeordnetes – ausüben, strikt von sich weisen sollten. Wenn sie sich selbst als Lehrer auffassen, dann immer nur im sokratischen Sinn von Fragen stellen, Hypothesen aufstellen, die Argumente anderer kritisieren, wobei sie – nach dem ausdrucksvollen Bild des Dichters Robert Browning – «ihren

Geist ausleihen». Dieses Ausleihen ihres Geistes mit all seinen beruflichen – und auch institutionellen – Risiken macht ihren besonderen Dienst in und an der Kirche aus.

Lange Zeit wurde in der Geschichte der Kirche das Lehramt des Papstes oder des Konzils für gewöhnlich erst am Ende eines langen Diskussionsprozesses ausgeübt, und zwar nur dann, wenn der Glaube und der Friede der Kirche offensichtlich in Gefahr standen. Heute ist es für das offizielle Lehramt *Brauch geworden, ohne weiteres Lehrdokumente herauszugeben.* Sofern diese Dokumente nicht als Material für weitere offene Diskussionen betrachtet werden (und selten findet sich dabei ein Hinweis darauf, daß ihre Autoren sie in diesem Sinne verstehen), kann sich eine von Grund auf inauthentische Situation ergeben. Da sie normalerweise Evidenz beanspruchen und Argumente verwenden, sind sie *theologische Dokumente* und *lassen als solche Prüfung und Kritik zu.* Sie tragen naturgemäß für gewöhnlich das Gepräge einer besonderen theologischen Schule. Wenn sie als «die Lehre der Kirche» ausgegeben werden und damit wenigstens vorläufig Anspruch auf den Glauben und den Gehorsam des Gläubigen erheben, können sie in Geist und Herz treuer Katholiken einen grundlosen Konflikt heraufbeschwören. *Da Argumente von sich aus stichhaltig oder nichtstichhaltig sind, lassen sie sich nicht von einer äußeren Autorität aufzwingen.*

Die Beziehung zwischen dem Glauben und seiner theologischen Formulierung stellt ein schwieriges, heikles Problem dar. Der Kirche wurde ausdrücklich die Aufgabe übergeben, einen Glauben zu lehren, der seinem Ursprung und seiner Urinspiration treu bleibt. Es wurde ihr aber auch die implizite Aufgabe übertragen, dafür zu sorgen, daß der Glaube in jeder Generation aufs neue erforscht wird, damit er zu jeder Generation authentisch zu sprechen vermöge.

Sich auf die erste Aufgabe dermaßen zu konzentrieren, daß die zweite zu kurz kommt, kann die Botschaft des Evangeliums verraten, indem sie diese in ein immer muffigeres Museum einsperrt, das von Wachsoldaten umgeben ist. Dies war denn auch das Schicksal der katholischen Theologie in der Periode, die auf die Aufklärung folgte. Es wurde keinerlei oder nur wenig Forschungsarbeit getrieben. Neue Einsichten und Techniken wurden nicht zur Kenntnis genommen oder dann oft verurteilt. Das Museum war im Betrieb, aber nicht für das allgemeine Wohl, sondern zur Annehmlichkeit und Sicherheit seiner Wärter. Es bewahrte herrliche Schätze aus der Vergangenheit auf, opferte aber dafür die Gegenwart und die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil entließ die Wachtsoldaten und gab den Auftrag zu neuer Feldforschung. Den Museumswärtern blieb nichts anderes übrig, als auf das neue Programm einzugehen. Die Forschung im Gelände entbehrte der Annehmlichkeit und Sicherheit der Betätigungen in einem Museum, trug aber stark zu einer echten Entfaltung der Schätze der Kirche bei. Ein Lehramt, das diese Forschungsarbeit anerkennt und aktiv fördert, bestärkt die Wahrheit und Authentizität. Ein Museum, dem es mehr um die Autorität seiner Wärter als um die seiner Obhut anvertrauten Schätze geht, wird mit Recht beschuldigt, eine narzißtische Administration auszuüben und Schätze falsch aufzubewahren. Ein Lehramt, das von seiner Autorität wie besessen wäre, würde die Aufmerksamkeit von der Botschaft ablenken und auf das Museum fixieren. Nur in Christus sind das Medium und die Botschaft miteinander identisch.

IV. Authentisch heißt: Leben im Geiste Christi

Die Kirche leitet ihre Autorität, ihre Glaubwürdigkeit und ihre Sendung von Christus her. In juridischem Sinn kann also mit Recht behauptet werden, daß ihre Authentizität von Christus stamme. *Authentizität im primären Sinn aber ist damit gegeben, daß man die Gesinnung Christi hat* mit dem feinfühligen Eingehen Christi auf ungeheuchelte Antworten anderer auf seine Lehren und Initiativen. Eine Kirche, die ihre Autorität und Autoritätsstrukturen beständig proklamieren und verteidigen würde, könnte mit Recht verdächtigt werden, sie habe das Vertrauen auf die ihrer Botschaft innewohnende Kraft verloren. Es würde auch ein Gegenzeugnis gegen diese Botschaft darstellen, denn es könnte Außenstehende in ihrem Verdacht bestärken, daß es nicht um eine gemeinsame Wahrnehmung der Wahrheit gehe, sondern um einen Machtkampf.

Der Inquisitor erfaßte den springenden Punkt, als er zu seinem Gefangenen sagte: «Du mehrtest noch der Menschen Freiheit, statt sie einfach an dich zu nehmen... Auf Jahrhunderte hinaus hast du des Menschen Seele belastet mit den Qualen deiner Freiheit! Die freie Liebe des Menschen begehrtest du, frei sollte er dir folgen...» Ein

authentisches Lehramt widersteht der stets auf es lauernden Versuchung, von der Freiheit des Menschen Besitz zu ergreifen; es ist bereit, auf die innere Wahrheit der seiner Obhut übergebenen Botschaft zu vertrauen, und auch bereit, auf die glaubenden, wenn auch sündigen Männer und Frauen zu vertrauen, die dem Sinn der Botschaft und den sich aus ihr ergebenden Folgerungen entsprechend sich für eine Welt einsetzen, die von ihrem Weg abgekommen ist und durch anachronistische Demonstrationen einer inquisitorischen Gewalt sicherlich nicht bewogen wird, von neuem nach ihm zu suchen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GABRIEL DALY

1927 in Dublin geboren. 1944 Eintritt in den Augustinerorden. 1951 Priesterweihe. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Magister Artium in Geschichte an der Universität Oxford. Promotion zum Doktor der Philosophie mit einem Thema aus der Theologie an der Universität Hull. Lehrt systematische und historische Theologie am Milltown Institute of Theology and Philosophy und an der Irish School of Ecumenics. Veröffentlichungen: Transdendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism (Oxford 1980). Beiträge zu den Sammelwerken M. Hurley (Hg.), Irish Anglicanism (Dublin 1970); W. Harrington (Hg.), Witness to the Spirit (Dublin 1979); A. Falconer (Hg.), Understanding Human Rights (Dublin 1980); ferner Beiträge und Rezensionen zu den Zeitschriften The Irish Theological Quarterly, The Heythrop Journal u.a. Anschrift: Augustinian House of Studies, Ballyboden, Dublin 16, Irland.

Luigi Sartori

Was ist das Kriterium für den «sensus fidelium»?

Ich glaube, daß das Problem des «sensus fidelium» derzeit in eine neue Phase eintritt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat schon einen Schritt auf diesem Wege dargestellt: Man kann jetzt nicht mehr, wie man es nach dem Ersten Vatikanum getan hat, die *lehrende Kirche* der *lernenden Kirche* gegenüberstellen oder auch ein aktives Subjekt auf der einen Seite einem passiven auf der anderen Seite – so als wären die Hirten nicht auch selbst vor allem Glaubende und als wäre das Lehramt «dem Glauben übergeordnet» und habe «die vollkommene Kenntnis der Wahrheit zu seiner Verfügung» (ich zitiere hier wörtlich aus einer Intervention des polnischen Episkopats auf dem Konzil bei der 12. Debatte über die Konstitution «Lumen Gentium» zum Thema «sensus fidei»[1]. Nr. 12 von «Lumen Gentium» schreibt allein dem Heiligen Geist eine unmittelbare Ursächlichkeit («excitatur et sustentatur») beim Entstehen des «sensus fidei» zu, während sie dem Lehramt lediglich eine hinführende Funktion («sub ductu») zuerkennt.

Mit der Bischofssynode von 1980, die dem Thema «Familie» gewidmet war, tut man aber, so scheint mir, einen Schritt vorwärts. Die Methode des «Sehen, Urteilen, Handeln» (von der Christlichen Arbeiterjugend zu Ehren gebracht, von der Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» aufgenommen und zum Gemeingut aller Pastoralprojekte der Nachkonzilszeit geworden) hat es Schritt für Schritt notwendig gemacht, die Frage zu stellen: Stellt die erste Phase (das «Sehen») lediglich ein Sammeln von Daten dar, oder kann sie gedeutet werden als ein echtes Suchen nach dem «sensus fidelium»? Jedenfalls haben bei der Synode 1980, vor allem in der ersten Phase, die der Erhebung der verschiedenartigen tatsächlichen Verhaltensweisen an der Basis der Kirche gewidmet war (wozu auch das Problem der geringen Übereinstimmung mit der offiziellen Morallehre und daher auch mit der Enzyklika «Humanae Vitae» gehörte), manche Synodenväter gewagt, sich auf den «sensus fidelium» zu berufen[2]. Andere haben die Berechtigung einer solchen Berufung bestritten; und sie haben wieder einmal den Schatten einer Vergangenheit beschworen, die beherrscht war von jenem manichäischen Apriori, das dazu verleitet, die an der Basis gelebten Verhaltensweisen von vornherein

zu verdächtigen; und wo man eine distanzierte Einstellung zu oder ein Nichtübereinstimmen mit dem offiziellen Standpunkt feststelle, müsse man eher vermuten, daß dort der «böse Geist» und nicht der Heilige Geist am Werk sei!

Jedenfalls stellt sich dieses ganze Problem heute nicht in der Ebene theoretischer Grundsätze, sondern vielmehr in der Ebene konkreter Anwendung und Bewährung. Dann aber muß auch die Diskussion über die Kriterien vor allem die konkreten Lebensbedingungen berücksichtigen, damit man so zu einer Kirche kommt, die imstande ist, einen gültigen «sensus fidei» hervorzubringen. Zuerst kommt der Prophet, und dann erst kommt die Prophetie. Es fehlt uns an Prophetie, weil es uns an Propheten fehlt. Die Kriterien für das Erkennen einer echt prophetischen Kirche haben den Vorrang vor den Kriterien für das Erkennen der Prophetie[3].

I. Für eine Kirche, die dem «sensus fidelium» Raum gibt

Man kann zwei Arten von Voraussetzungen unterscheiden: solche, die sich auf die Treue zum *Göttlichen* oder zum Wort und zum Geist Gottes beziehen, und solche, die sich auf die Treue zum Menschlichen oder zur Geschichte beziehen.

1. Kriterien, die sich auf das «Göttliche» beziehen

Die auf das «Göttliche» bezogenen Kriterien sind aufs neue zur Geltung gekommen in den großen Themen der Communio-Ekklesiologie, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt worden sind. Was die Theorie betrifft, wird heute auf diesen Themen unablässig herumgeritten, so daß es mittlerweile Überdruß erregen kann, immer wieder an sie erinnert zu werden. Es sei uns daher erlaubt, ganz kurz und skizzenhaft wenigstens auf die wichtigsten hinzuweisen, die unser Thema unmittelbar berühren[4].

a. *Der Glaube ist das wurzelhaft Erste in der Kirche.* Er ist dasjenige, in dem wir alle gleich und Brüder sind; wir alle sind immer *Gläubige*, verpflichtet zum «Gehorsam des Glaubens», zur Unterwerfung unter das Wort Gottes; alle der Unterweisung und Anleitung durch den Meister bedürftig. Solche, die vielleicht «Väter» und «Meister» sind, können dies immer nur in einem übertragenen Sinne sein, und zwar ganz gewiß nicht zu dem Zweck, um die Gleichheit und Brüderlichkeit, in der sie den anderen Gläubigen verbunden sind, wieder aufzuheben oder auch nur zu vermindern, sondern zu dem Zweck, sie noch zu betonen.

b. Entsprechend sind auch *alle mit dem Heiligen Geist und seinen Gaben ausgerüstet*, um sie an die anderen *weiterzugeben*, und sie sind befähigt, die Brüder anzuleiten. Die Kirche stellt sich in den Dienst des *pléroma*, der Fülle Christi, und zwar in dem Maße, wie sie das Aufstrahlen der eschatologischen Zeit oder auch der Zeit der Ernte und der Sammlung aller vom Geist ausgeteilten Gnadengaben deutlich sichtbar macht. Nicht ein einziges «Stücklein» davon darf verlorengehen (vgl. Joh 6,12).

c. Die Gaben des Geistes – der Glaube eingeschlossen – sind nicht gegeben zur statischen und abstrakten Betrachtung von «Lehren», sondern im Blick auf *Geschichte und Entwicklungsdynamik von all dem, was mit dem Samen des Gotteswortes gegeben ist*, um so dessen Früchte zum Reifen zu bringen, sei es in der Ebene der erkennenden Durchdringung oder der Ebene der Bewährung in der Praxis. Der «sensus fidei» im Sinne von Nr. 12 der Dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» ist eine Gabe, die befähigt, «tiefer in den Glauben einzudringen», den Glauben «vollständiger auf das Leben anzuwenden» (praktischer Aspekt). Der Glaube ist daher eine Gabe, die zu Experimenten und Vorentwürfen befähigt, zum Vorwärtsschreiten und zur Vorwegnahme der Zukunft.

Die Idealform des Vorangehens auf diesem Wege ist die *Konsensbildung*, das Schaffen von Übereinstimmung: von Einmütigkeit in aller Verschiedenheit der historischen Ausdrucksgestalten. Die «Übereinstimmung der Gläubigen» ist letztes und entscheidendes Kriterium, allerletztes Ziel. Wenn es beim Ringen um diesen Konsens zu Konfrontationen kommt, so ist der «Konsens der kirchlichen Lehrer» nur funktionales Kriterium, Garantie und geschichtliches Werkzeug, etwas, was daher nur als etwas Vorläufiges betrachtet werden müßte.

2. Auf das «Menschliche» bezogene Kriterien

Die auf das Menschliche bezogenen Kriterien betreffen das, was heute für die Kirche in ihrer Fähigkeit, den «sensus fidelium» hervorzubringen und so prophetisch zu werden, vielleicht die wichtigste Voraussetzung bildet. Die *Humanisierung der Kirche* ist in einer durch die Mensch-

werdung bestimmten Ordnung notwendig, damit ihr gottgeschenktes Wesen, ihr Volk-Gottes-Sein, sich offenbaren und so wenigstens zum Zeichen für die Welt werden kann. Die Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» schärft die Pflicht ein zu einer solchen Treue zum Menschen, zu den Werten, die aus der Erfahrung der Geschichte zu gewinnen sind (Nr. 44). Auch in diesem Bereich beschränken wir uns darauf, ganz schnell hinzuweisen auf die wichtigsten Forderungen nach Konkretheit, die sich für uns aus der heutigen Kultur ergeben.

Die Humanwissenschaften verpflichten uns, *mehr auf «Kommunikation» zu drängen als auf «Communio»*. Ohne wirkliche Kommunikation gibt es keine Communio. In einer Kirche, in der die Übereinstimmung sich als rein mechanische Wiederholung von Formeln innerhalb einer anonymen Masse darstellen würde, könnte kein «sensus fidei» wachsen. Nur freie Menschen, die auch in Freiheit Kommunikation untereinander pflegen, können Konsens verwirklichen.

In dieser Hinsicht wird es absolut notwendig, Reaktionen oder das «feed back» zur Kenntnis zu nehmen: Die tatsächliche Verwirklichung von Kommunikation ist von den «Empfängern» her und aus dem Maß ihres Reagierens zu entnehmen. Die klassische theologische These von der «Rezeption» bedarf daher der Erweiterung und Vertiefung. Man kann daher von der *aktiven Reaktion der Gläubigen (sei es in Form von Konsens oder in Form von Dissens) als einem wirklichen «locus theologicus»* sprechen. An eben dieser Reaktion läßt sich die Kraft des «gesendeten» Wortes, eigenständigen Widerhall und immer neue Betroffenheit auszulösen, ablesen[5]. Und in diesem Zusammenhang kann auch die Diskussion über die öffentliche Meinung in der Kirche, die durch «Communio et Progressio» (1974, Nr. 114–121) in der Kirche schon offiziell aufgenommen wurde, kraftvolle Wirksamkeit erlangen.

b. Der Realismus der Kommunikation fordert auch das *Annehmen von Konflikten* als einer für die Wirklichkeitserfahrung ziemlich normalen Situation. Daher sind wir gemahnt, nicht *a priori* und unkritisch den Konsens zu betonen und dem Dissens nicht *a priori* mißtrauisch zu begegnen. In concreto kann sowohl der eine wie der andere ein unter ganz normalen Umständen doppelgesichtiges Phänomen darstellen, unter dem sich pathologische oder zumindest von einer Unreife bestimmte Situationen verbergen können[6].

Diese Doppelgesichtigkeit, die leicht sowohl den Dissens wie den Konsens einfärbt, stellt uns vor die Aufgabe, den *Konsens nicht bloß unmittelbar als ein Problem der Zahl, sondern eher als ein Problem der Qualität* zu verstehen. Man hat in der Geschichte der Kirche immer wieder versucht, die sogenannte «sanior pars» herauszustellen, um so die «vox populi» ausfindig zu machen[7]. Heute aber sehen wir uns herausgefordert und ermutigt, auch bei der Wahrnehmung der Rolle der Leitungsinstanzen das Mitwirken «deformierender Elemente» zu argwöhnen: Der ideologische Charakter oder die Funktion, bestimmte politische Parteinahmen zu stützen oder zu decken, betrifft nicht bloß diesen oder jenen Bereich von Lehrmeinungen, die von theologischen Experten vorgetragen werden, und auch nicht bloß die Äußerungen, die von der Basis kommen. Andererseits ist das Auftreten eines Bewußtseins bloßer «Teilidentifikation» (in weit aufgefächerten Formen und Intensitätsgraden) nicht mehr ein seltenes oder bloß Minderheiten betreffendes Phänomen. Die statistischen Erhebungen lassen dies als eine heute normale oder wenigstens ziemlich häufige Gegebenheit erscheinen[8]. Es ist heute weder möglich noch berechtigt, sich allzu voreilig und allzu unbefangen auf einen «sensus fidelium» zu berufen!

d. So gibt es einen *immer größeren Spielraum für die historische Dialektik von verschiedenartigen Strömungen, für eine Art von wechselnden Mehrheiten*. Einstimmigkeit bildet ein bloß in weiter Ferne liegendes, ideales Ziel. Immer mehr wird es unumgänglich, mit nur noch «einfachen Mehrheiten» zu rechnen. Die Orthodoxie erscheint in diesem Lichte als eine notwendige Integration von nacheinander siegreichen Thesen, wobei jeder der aufeinander folgenden Siege die Aspekte von Wahrheit aus den Thesen übernimmt, die vorher geherrscht hatten und nun unterlegen sind. Die Wahrheit hat ihren Platz jenseits und oberhalb der Siege und der Niederlagen. Daher schließt jeder Sieg in sich selbst die Unfähigkeit ein, *alle* diese Aspekte in ihrem ganzen Wert zu erkennen, zumindest was diejenigen betrifft, die in der unterlegenen These beschlossen waren[9]. Auch in diesem Falle hätten wir also eine Bestätigung des Grundsatzes, wonach die Geschichte bewegt wird von den «Letzten», von den Intentionen und Hoffnungen der Unterlegenen und der Besiegten.

e. Schließlich und endlich ist heute *das wahre Wesen ökumenischen Stils* zur Diskussion gestellt

worden. «Ökumenismus» kann nicht bedeuten «psychologische oder soziologische Behebung von Konflikten». Ökumenischer Konsens kann nicht ein Synonym sein für künstlichen Frieden, noch viel weniger für die Verschleierung von Divergenzen[10]. Die *Gegensätze* werden nur dann zu echten *Ergänzungen*, wenn sie ihren Ort innerhalb eines Ganzen und innerhalb einer Katholizität finden, welche wirklichen Raum geben für die persönliche und für die Gruppenidentität, für die klare Einsicht in die Probleme, für die freimütige und ernste Diskussion zwischen den Vertretern verschiedener Meinungen, für die weitgespannte Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Entscheidungen.

II. Kriterien zum Erkennen des «sensus fidelium»

Die bisher untersuchten Bedingungen stellen bereits – wenn auch nur entfernte – Kriterien für das Erkennen des «sensus fidelium» dar. Halten wir aber fest, daß es sich dabei um jene entscheidenderen Kriterien handelt, obgleich sie nur die Voraussetzungen für den «sensus fidelium» betreffen: Es geht mehr um den Propheten als um die Prophetie, mehr um eine Kirche, die fähig ist, den «sensus fidei» zu beherbergen und zu erzeugen, als um den «sensus fidei» in sich selbst. Nun aber doch noch einige Worte auch über diesen zweiten Aspekt.

1. Für gewöhnlich gibt man der Diskussion über die *Grenzen*, vor allem über die *objektiven* Grenzen, den Vorrang: Der «sensus fidei» ist zuständig – so sagt man – nur für die leichten, gewöhnlichen und allgemeinen Fragen, nicht dagegen für die subtilen und komplizierten Fragen. Das stimmt. Aber sogleich muß man hier noch etwas hinzufügen: Heute ist die durchschnittliche Information über kulturelle Fragen stark gewachsen; es breitet sich immer mehr die Fähigkeit zu kritischem Denken aus; das Urteil des «Volkes» kann – auf welche Weise auch immer – auch an die «tieferen» Fragen rühren, zumindest mittelbar und in «negativem» Sinne.

2. Eine andere Grenze, mit der man gerne den Wert des «sensus fidelium» umschreibt, ist die *Praxis*. Das praktische Verhalten stellt offenbar das angemessene Feld dar für die Zuständigkeit des «sensus fidelium». Aber auch hier muß man Präzisierungen – entsprechend den oben schon angedeuteten – anbringen: Die «Praxis» ist nie ohne Auswirkung auf die «Theorie»; die Bewährung einer Erkenntnis ist selbst ein Weg der Auskundschaftung und Vertiefung der Wahrheit (und nicht bloßer «Anwendung»); dies gilt vor allem, wenn man den ideologischen Charakter, der einem großen Teil unseres Theologietreibens anhaftet, Rechnung trägt.

3. Überdies drängt sich das Problem der *Repräsentativität* immer stärker als eine zu lösende Aufgabe auf. Tatsächlich ist man bei der Entzifferung des «Sinnes des Volkes» gezwungen, auf vermittelnde Größen zurückzugreifen, zumindest was die Interpretation der in demoskopischen Untersuchungen gesammelten Daten oder die synthetische Darstellung dessen, «was die Leute denken», betrifft. In diesem Bereich beruft man sich nur allzuoft und mißbräuchlich auf die sogenannte «schweigende Mehrheit». Man macht sich dabei «das Schweigen der anderen» zunutze und nimmt das Gewicht der trägen Masse der Abwesenden und Unbeteiligten für sich in Anspruch[11].

In diesem Zusammenhang ist es dringend notwendig, an das evangelische Kriterium der *Solidarität mit den Geringsten* und vor allem mit den Sündern und den «außerhalb des Gesetzes» Stehenden zu erinnern. Dieses Kriterium ist anzuwenden nach dem Modell Jesu, der sich vor allem mit den Menschen am Rande der Gesellschaft identifiziert hat. Ein kirchliches System, das zur Erschließung des «sensus fidelium» oder der öffentlichen Meinung in der Kirche tatsächlich jene bevorzugen würde, die ohnehin schon die Macht haben, könnte eine Kirche nicht befähigen, zu erhorchen und wirklich zu verstehen, «was der Geist zu den Kirchen spricht» (vgl. Offb 2,7).

Schlußbemerkung

So bildet der «sensus fidelium» einen immer bedeutsameren und nicht mehr umgehbaren «locus theologicus», aber auch einen immer schwierigeren «locus theologicus», weil er immer komplizierter wird und immer mehr dem Mißbrauch als Werkzeug im Dienste irgendwelcher Interessen ausgesetzt ist. Manche bevorzugen deshab andere «loci», jene nämlich, die mehr Sicherheiten bieten, solche von «juridischer» Geltungskraft. Es ist dann bequem, sich damit zu rechtfertigen, daß man die «juridische Unzuständigkeit» des Volkes und damit die Notwendigkeit einer autoritativen Vermittlung betont. Andere hingegen rekurrieren, wenn es ihnen gelegen kommt, auf das zahlenmäßige Gewicht des Phantoms der

schweigenden Mehrheit, um sich so vor der Mühe des Zuhörens und des Wortergreifens abzuschirmen, die sie zwingen würde, erst zu interpretieren, nachdem sie zugehört haben.

Das evangelische Ideal bleibt jedenfalls, daß alle aktiv zu Wort kommen in der Kirche. Mose: «Möchte doch Jahwe das ganze Volk zu Propheten machen! Daß doch Jahwe seinen Geist auf sie legen möchte!» (Num 11,29). Paulus: «Ihr könnt ja alle der Reihe nach prophetisch reden, damit alle etwas lernen und alle ermahnt werden» (1 Kor 14, 31).

[1] Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (Typis Polyglottis Vaticanis, Rom 1971) Vol. II, Pars I, 600–601.

[2] Vgl. die Relatio von Kardinal Ratzinger in «L'Osservatore Romano», 8. Oktober 1980, S. 2: «Criterio della dottrina deve essere il senso della fede del popolo di Dio, l'esperienza degli Sposi...»

[3] Vgl. Luigi Sartori (Hg.), Spirito Santo e Storia (Edizione AVE, Rom 1977) 36–37: «... I primi criteri del discernimento dello Spirito sono quelli che decidono del vero modo di porsi in situazione ‹profetica›, die abilitazione al ‹munus propheticum›. La profezia vien dopo del profeta.»

[4] Besondere bibliographische Angaben zum Thema «sensus fidelium» finden sich in: Yves Congar, La Tradizione e le tradizioni (deutsche Ausgabe: Die Tradition und die Traditionen, Mainz 1965), vor allem I, 367–383 (Ital. Ausgabe), wo auf den «illative sense» bei John Henry Newman Bezug genommen wird; dann auch II, 154–179 (Rom 1965); ds., Die Rezeption als ekklesiologisches Problem: CONCILIUM 8 (1972/8–9) 500–514. Gute bibliographische Informationen auch bei: Patrick Granfield, Der «sensus fidelium» und die Ernennung eines Bischofs: CONCILIUM 16 (1980/8–9) 483–488.

[5] Vgl. Luigi Sartori, Resoconto sul XXI Convegno Teologico Triveneto su «Teologia e Psicologia»: Studia Patavina 1 (1974) 248–255.

[6] AaO. 251: «Facilmente il consenso e il dissenso sono, a livello inconscio, sintomi di frustrazioni, di conflitti, di bisogno di compensazione e di sicurezza, anche se ciò è meno frequente e meno probabile nel dissenso rispetto al consenso; a livello conscio, invece, il dissenso piu facilmente esprime una maggiore spinta alla creatività, anche se sofferta.» (Es sei vermerkt, daß hier die Überlegungen der Psychologie zum Problem von Konsens und Dissens innerhalb der Kirche referiert wurden.)

[7] Bernhard Schimmelpfennig, Das Prinzip der «sanior pars» bei Bischofswahlen im Mittelalter: CONCILIUM 16 (1980/8–9) 473–477.

[8] Vgl. den in Anmerkung 5 zitierten Tagungsbericht: In bezug auf das «Zugehörigkeitsgefühl» wirft die Psychologie das Problem seiner zeitlichen Dauerhaftigkeit auf und weist dabei der Kirche die Aufgabe zu, «zu den Modellen ihrer Ursprünge zurückzukehren, zur Suche nach vermittelnden Mikrostrukturen, zur Aufwertung von Basisgruppen und Basisgemeinden»; sie hebt ferner hervor, auf welche Weise «die unterschiedlichen Intensitätsgrade des Zugehörigkeitsgefühls eine bloß partielle Identifizierung mit der Kirche ermöglichen» (aaO. 253).

[9] Claude Gérest, Nostalgie der Einheit in der Kirche und Politik der Vertuschung von Konflikten. Der Preis für die katholische Einmütigkeit im 19. Jahrhundert: CONCILIUM 11 (1975/11) 607–617.

[10] AaO. 614f.

[11] Vgl. J. Ratzinger, Art. «Stellvertretung»: Handbuch theologischer Grundbegriffe, II, 566–575 (München 1963).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LUIGI SARTORI

1924 in Roanna/Vicenza geboren. Studium der Theologie am Diözesanseminar von Padua und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lehrt Theologie in Padua und Mailand. Präsident der «Associazione Teologica Italiana». Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Veröffentlichungen neben vielen anderen Artikeln und Essays: Blondel ed il Cristianesimo (Padua 1953); Teologia della storia (Padua 1956); E Dio il regista della storia? (Mailand 1961); Spirito Santo e storia (Rom 1979). Anschrift: Seminario Vescovile, Via Seminario 29, I-35100.

Zu einer alten Kontroverse

Avery Dulles

Die dreifache Sukzession: Apostel, Propheten, Lehrer

Der Begriff «Sukzession» (*diadoché*) läßt sich als Ausdruck eines Wesensattributes der Kirche – ihrer Dauer im Wandel – verstehen. Auf Christus folgend, macht die Kirche ihn in beständig sich verändernden Situationen sichtbar präsent. Jesus selbst ist als Herr der Kirche in einem einzigartigen, höchsten Sinn Gottes Apostel (*apóstolos*, Hebr. 3,1), Prophet (*prophétes*, Mt 2,11 usw.) und Lehrer (*didáskalos*, Mt 8,19 usw.). Darum muß die Kirche, die ihn repräsentiert, unter anderen Funktionen auch diese drei aufweisen. Vom Herrn beauftragt, ist sie dessen Apostel. Von seinem Geiste erfüllt, ist sie als Prophetin und Lehrerin zu den Nationen gesandt.

Im Leibe Christi gibt es eine gewisse Arbeitsteilung. Einige Glieder zeichnen sich in dieser, andere in jener Funktion aus. Unter den verschiedenen Sonderbegabungen hebt Paulus drei hervor und macht besonders auf sie aufmerksam. «Die einen als Apostel, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer» (1 Kor 12,28). Jede dieser drei primären Formen des kirchlichen Dienstes ist auf ihre eigene Weise ein autoritativer Dienst am Wort. Dank der ununterbrochenen Sukzession dieser drei führenden Typen kann die Kirche in jedem Zeitalter und jeder Kultur zuversichtlich für ihren Herrn Zeugnis ablegen.

Wie Paulus wiederholt betont, haben alle kirchlichen Dienste zur Aufgabe, den Leib Christi aufzubauen und zu seiner Sendung auszurüsten (1 Kor 12,7; 14,5. 12. 26). Sie sind Mittel, nicht Selbstzweck. Zu den Mitteln, wodurch die Kirche in der «apostolischen Sukzession» erhalten wird, gehören auch noch weitere Tätigkeiten wie das Schriftstudium, das Gebet, der Gottesdienst und die Spendung der Sakramente. In diesem Aufsatz werden wir jedoch nur die drei primären Dienste betrachten: ihre Verschiedenheit voneinander, ihr Zusammenspiel und ihre Beziehung zu den ursprünglichen Diensten. Da die drei autoritativen Dienste am Wort zum gemeinsamen Erbe der Christenheit gehören, werden wir auch besehen, wie sie uns behilflich sein können, die bestehenden Spaltungen zwischen den voneinander getrennten Christengruppen zu überwinden.

I. Die Verschiedenheit der Dienste

1. Der Aposteldienst

Der Ausdruck «Apostel» hat im Neuen Testament vielfältige Bedeutungen. In den authentischen Paulusbriefen sind die Apostel Sendboten, die vom auferweckten Jesus ausgesandt werden, um das Evangelium zu verkündigen, selbst wenn sie dabei Leiden und Verfolgung durchmachen müssen[1]. In manchen Schriften des Neuen Testaments werden *die Zwölfe* Apostel genannt, vermutlich deshalb, weil sie als beauftragt dargestellt werden, in die Welt hinauszugehen und in allen Nationen Jünger zu machen (vgl. Mt 28,20), obschon kein historischer Beweis dafür vorliegt, daß alle oder auch nur die meisten von ihnen dies auch wirklich taten. Einer weiteren Sicht des Neuen Testamentes zufolge, die hauptsächlich in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte zu finden ist, waren die zwölf Apostel mit sämtlichen Angelegenheiten der Kirche betraut.

Wenn moderne Autoren von der Apostolizität der Kirche sprechen, verstehen sie darunter für gewöhnlich entweder ihren universalen Sendungsauftrag oder ihr Verharren im apostolischen Glauben. In den Diskussionen über den kirchlichen Dienst hingegen besagt Apostolizität im allgemeinen die überkommene Funktion der Oberaufsicht (*episkopé*) über die Gesamtkirche. Damit, daß die Kirche ihre obersten Dienstträger Nachfolger der Apostel nennt, erinnert sie sich daran, daß sie in jedem Zeitalter Jünger heranzubilden, zu prüfen und zu beauftragen hat, die irgendwie in die Leitungsfunktion der Zwölf eintreten. So wie die Zwölf im Neuen Testament dargestellt werden, veranschaulichen sie die selbstlose, stellvertretende Autorität, welche die Kirche ihren obersten Hirten zuspricht. Apostel sprechen im Namen dessen, der sie gesandt hat (vgl. Lk 10,16 usw.).

Der apostolische Aufsichtsdienst ist für die Kirche dauernd notwendig, damit sie ihren Glauben artikulieren und ihre Bestrebungen so koordinieren kann, wie es die christliche Sen-

dung verlangt. Ohne eine einheitliche autoritative Leitung zerfiele die Kirche in eine Reihe von Bewegungen, die eine gewisse gemeinsame Inspiration hätten, aber nicht imstande wären, zu einem umstrittenen Punkt gemeinsam klar Stellung zu nehmen.

2. *Der Prophetendienst*

Im Gegensatz zu den beiden anderen Arten von Leitern, die hier besehen werden, verdanken die Propheten in der Kirche ihre Autorität weder einem Hirtenamt noch theoretischen Sachkenntnissen, sondern der freien Ausgießung des Geistes. Der Prophetendienst ist das Werk der inspirierten Vorstellungskraft. Propheten lehren nicht, indem sie rechtlich bindende Entscheide fällen oder stichhaltige Argumente vorlegen, sondern durch Verkündigung und Beispiel. Von oben erleuchtet, zieht der Prophet der Gemeinde voran und bittet sie, ihm auf neuen, ungewohnten Wegen zu folgen. Kein Wunder also, daß Propheten von ihren Zeitgenossen oft verworfen werden. Da man ihn verdächtigt, die Institution zu untergraben, gerät der Prophet oft in Konflikt mit den offiziellen Leitern. Doch mit der Zeit gewinnt der Prophet Anerkennung, und so wird die gesamte Kirche durch eine Neufassung der Botschaft Christi bereichert.

Das prophetische Charisma läßt sich nicht institutionalisieren. Obschon die Kirche Amtscharismen für gewöhnlich anerkannt hat, gibt es in der Kirche kein Amt, das die Gabe der Prophetie mit sich brächte. Es ist ganz gut möglich, daß ein Bischof oder auch ein Papst Prophet ist, wie das nach Meinung vieler bei Johannes XXIII. der Fall war. Doch zu den Prophetengestalten in unserem Jahrhundert gehören auch Mönche (Thomas Merton), Weltpriester (Max Metzger) und Laien (Dorothy Day).

In der Heiligen Schrift und in der Religionsgeschichte ist oft von *Prophetenordnungen und -schulen* die Rede. Diese Institutionen haben sich selten auf die Dauer als erfolgreich erwiesen. Man kann von ihnen höchstens erwarten, daß sie eine Zucht und Umgebung schaffen, die dem prophetischen Empfinden förderlich ist. Nach Ansicht von Thomas Merton gehört das prophetische Zeugnis zu der Mönchsberufung in kontemplativen Orden. Aus der Welt herausgerufen zu einer von Grund auf anderen Existenz als der der Menschheit im allgemeinen, sei der Mönch in die Lage versetzt, die Trugschlüsse der gewöhnlichen Menschenweisheit aus der Sicht Gottes zu durchschauen. Doch Merton gestand, daß das ihm vertraute Mönchtum seiner wahren Sendung nicht voll entspreche[2].

Wäre ihre Aufgabe bloß die, eine von Jesus gegebene Botschaft Wort für Wort zu wiederholen, so bedürfte die Kirche keiner Sukzession von Propheten. Aber sie hat den Auftrag, in einer ganz anderen Welt als in der der Bibel für Christus zu zeugen. Die Kirche braucht Propheten, damit sie *die Zeichen der Zeit wahrzunehmen* vermag. Wie Schillebeeckx aufgezeigt hat, wird die prophetische Erfahrung oft gefördert durch einen engen Kontakt mit Männern und Frauen, die sich in menschlich gesehen hoffnungslosen Situationen befinden[3]. Von den neueren sozialen Verlautbarungen der Kirche stammen viele direkt oder indirekt aus einer erfahrenen Vertrautheit mit systematischem Übel.

3. *Der Theologendienst*

Die Theologen und Wissenschaftler in der Kirche haben die Aufgabe, *über die christliche Botschaft synthetisch und kritisch nachzudenken* und ihren Sinn und inneren Zusammenhang zu erheben. Dieser Dienst befriedigt das menschliche Bedürfnis nach Verstehen. Zudem ist er behilflich, schiefe und abergläubische Auffassungen in der Predigt und Praxis der Kirche zu berichtigen. Er tut dies nicht durch prophetische Verkündigung, sondern durch Vernunftargumente.

Das Erste Vatikanische Konzil hat erklärt: «Wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft eifrig, fromm und lauter forscht, erlangt sie mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine überaus fruchtbare.»[4] Das Zweite Vatikanum sprach in Wertschätzung davon, wie Theologen dazu beitragen, daß «das Urteil der Kirche reift»[5], und in der Botschaft an die Männer des Denkens und der Wissenschaft forderte es diese auf, dem Glauben, «diesem großen Freund der Intelligenz», Vertrauen zu schenken[6]. Doch die kritischen Bemerkungen von Theologen werden oft ebensowenig mit Begeisterung aufgenommen wie die Anklagen der Propheten[7]. Auch Theologen werden zuweilen verdächtigt, sich der Institution gegenüber illoyal zu verhalten.

Wie das Charisma der Prophetie, so *läßt sich auch das Charisma der Theologie nie adäquat institutionalisieren*. Einige der größten Theolo-

gen waren Privatgelehrte ohne einen theologischen Grad und ohne irgendeine kanonische Sendung. Der Theologe, dessen christlicher Glaube und dessen Solidarität mit der Gemeinschaft der Glaubenden für gewöhnlich vorausgesetzt werden, wird durch seine Fachkompetenz formell zum Theologen konstituiert. Theologen gelten als solche hauptsächlich dadurch, daß sie aufgrund ihrer wissenschaftlichen Leistung von ihren Fachgenosse anerkannt werden. Doch es kann auch vorkommen, daß ein Theologe, der seiner Zeit voraus ist, erst von späteren Generationen geschätzt wird.

II. Einklang und Spannung

1. Gemeinsames Bemühen

Obschon in der Kirche nicht alles von den Hirten, Propheten und Theologen abhängt, haben ihre vereinten Anstrengungen im Lauf der Jahrhunderte zur Ausprägung dessen beigetragen, was wir als Christentum erfahren:

Im Mittelalter riefen Gestalten wie Franz von Assisi und Dominikus Bewegungen ins Leben, die den ganzen Leib der Kirche durchdrangen, wobei dies zum Teil den großen Franziskaner- und Dominikanertheologen zu verdanken ist, die im dreizehnten Jahrundert die scholastische Theologie zu ihrer Hochblüte brachten.

Im sechzehnten Jahrhundert hatte die kirchliche Frömmigkeit prophetischer Reformer wie Ignatius von Loyola einen ähnlichen Einfluß auf das Wiederaufleben der Scholastik und des Katholizismus in der Tridentinischen Ära.

In unserem Jahrhundert bereitete der prophetische Ökumenismus von Männern wie John R. Mott, Charles H. Brent und Paul Couturier die Pfade für den Weltkirchenrat und das Zweite Vatikanische Konzil. Die ökumenische Theologie von Georges Florovsky, Edmund Schlink oder Yves Congar hätte kaum aufkommen können außer im ökumenischen Klima, das von den ihnen vorausgehenden ökumenischen Propheten geschaffen worden war. Darnach, im Stadium der Verwirklichung, schufen ökumenische Kirchenmänner wie Willem A. Visser't Hooft und Augustin Kardinal Bea solide praktische Resultate auf der Grundlage des Pionierwerks ihrer prophetischen und theologischen Vorgänger.

Wie in diesen drei historischen Beispielen veranschaulicht wird, wird das Leben der Christen in der Kirche zu einem großen Teil durch die gleichlaufenden Bemühungen von Propheten, Theologen und Kirchenmännern geprägt.

2. Autonomie und Wechselwirkung

Für das Weiterkommen der Kirche ist es entscheidend wichtig, daß die hier besehenen drei Klassen eines autoritativen Dienstamtes füreinander offen und empfänglich sind. Paulus selbst hat die *Abhängigkeit der Dienstämter voneinander* betont (1 Kor 12,21–22). Jede der drei Berufungen – die apostolische, die prophetische und die theologische – enthält Risiken in sich:

Bleibt *das apostolische Leitungsamt* sich selbst überlassen, so hat es die Tendenz, passive Konformität und blinden Konservativismus zu fördern. Prälaten sind versucht, verwirrliche Fragen zu unterdrücken. Sie suchen um neue, herausfordernde Probleme herumzukommen wie z. B. heute um die Veränderungen im Familienleben und sexuellen Verhalten. Nicht alles Neue ist gutzuheißen, aber neue Entwicklungen in der weltlichen Gesellschaft rufen für gewöhnlich nach neuen Antworten von seiten der Kirche. Ein Rückzug aus der Alltagserfahrung könnte für das gesamte Apostolat verhängnisvoll sein.

Die *prophetischen Führer* können gegenüber dem pastoralen Lehramt eine wichtige korrektive Rolle spielen. Bleiben jedoch die Propheten in ihren Einsichten gefangen, so können sie leicht ungeduldig und hartnäckig werden. Sie können Illusionen anheimfallen, indem sie ihre eigenen Phantasien für Weisungen des Heiligen Geistes halten. Sie bedürfen deshalb der Kritik der Theologen und der Unterscheidungsgabe der Hirten.

Die *Theologen* leisten der Kirche einen unschätzbaren Beitrag zur Bewahrung und Entwicklung der christlichen Lehre. Wie stände es mit der Ostkirche ohne Athanasius und die großen Kappadozier, wie um die Westkirche ohne Hieronymus und Augustinus und ihre Nachfolger? In ihrer Liebe zur Spekulation sind jedoch die Denker oft geneigt, die spontane Religiosität des Volkes und den praktischen Sinn der leitenden Hirten zu verkennen. Sie lassen sich von ihren Systemen leicht blenden und übersehen die Systeme und Praktiken, die sich nicht harmonisch in ihre Geisteskategorien einfügen.

Zu einer erfolgreichen Wechselwirkung ist es wichtig, daß keine der drei Funktionen die Zuständigkeit der anderen an sich reißt oder die anderen zu harmlosen Dienstleistungen redu-

ziert. Damit Theologie und Prophetie ihre speziellen Aufgaben leisten können, müssen sie von der offiziellen Kirchenleitung ein gewisses Maß von Autonomie und kritischer Distanz zugebilligt erhalten, gleichzeitig aber deren Oberaufsicht annehmen. Es liegt viel Wahres im mittelalterlichen Axiom: «non ancilla nisi libera». Theologen, die kritisieren, und Propheten, die anklagen, dürfen nicht sofort als Häretiker und Apostaten abgestempelt werden. Die Prälaten müssen manchmal bereit sein, Tadel zu akzeptieren, so wie König David die Vorwürfe Schimis akzeptierte: «Laßt ihn fluchen! Sicherlich hat es ihm der Herr geboten» (2 Sam 16,11).

III. Die Sukzession

1. Successio apostolorum

Der Sukzessionsgedanke wird am vollsten da verwirklicht, wo bisherige Amtsinhaber in ununterbrochener Folge durch solche ersetzt werden, die im gleichen Amt auf sie folgen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß von Sukzession besonders im Hinblick auf den offiziellen pastoralen Leitungsdienst die Rede ist, der stärker institutionalisiert ist als die prophetische und die Lehrfunktion. Doch selbst im Fall des Pastoraldienstes ist es nicht unproblematisch, von «Sukzession» zu sprechen.

Erstens haben die Apostel in einer Richtung keine Nachfolger: als Gründer. Andere bauten auf dem von ihnen gelegten Fundament auf. Der Ausdruck *successio apostolorum* scheint besagen zu wollen, daß auf die Apostel wieder Apostel folgten, aber dies wird eigentlich nicht behauptet. In Kirchenordnungen mit Bischöfen werden diese als Nachfolger der Apostel betrachtet, doch selbst diese Meinung ist im Blick auf den historischen Befund zu nuancieren. Die *episkopoi* des Neuen Testaments waren örtliche Hirten, denen keine Oberaufsicht über die Kirche als ganze übertragen war. Das Bischofsamt - zumal der monarchische Episkopat – setzte sich erst im zweiten und dritten Jahrhundert universal durch. *Das Neue Testament bietet auch keinen direkten Beweis dafür, daß einer der Zwölfe je einmal einen Bischof geweiht hätte oder daß Bischöfe als Nachfolger der Zwölfe angesehen worden wären.* Die im Volk verbreitete Vorstellung, daß die Zwölfe Bischöfe geweiht hätten, damit diese an ihre Stelle träten, ist bestenfalls eine allzugroße Vereinfachung. Die Ansicht, daß die Bischöfe in der katholischen Kirche durch ihre Weihe in ununterbrochener Folge mit den Aposteln zusammenhängen, läßt sich zwar nicht widerlegen, aber im Licht der historisch greifbaren Tatsachen scheint auch sehr wenig dafür zu sprechen.

In der neueren theologischen Literatur wird die apostolische Sukzession des pastoralen Leitungsdienstes oft anders dargestellt[7]. Man sagt: In ihrer Grundwirklichkeit als sakramentale Repräsentation Christi besitzt die Kirche die Fülle apostolischer Autorität, die ihrer kirchenrechtlichen Regelung vorausliegt und somit von ihr unabhängig ist. Kraft dieser «vorkirchenrechtlichen» Gewalt *kann die Kirche ihren pastoralen Dienst auf gewisse spezifische Weisen strukturieren.* Es ist nicht absolut wesentlich, daß die Kirche ihre obersten Amtsträger «Bischöfe» nennt oder daß diese dadurch in ihr Amt eingesetzt werden, daß andere Bischöfe ihnen die Hand auflegen. Diese kirchenrechtlichen Regelungen, die in der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig Gesetzeskraft haben, sind nicht notwendigerweise für alle Kirchen zu allen Zeiten verbindlich.

Die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen die katholische und die orthodoxe Kirche die pastoralen Dienste in Kirchen, die den «historischen Episkopat» nicht aufweisen, zum Teil oder ganz anerkennen könnten, ist zu verwikkelt, als daß sie sich in diesem Aufsatz behandeln ließe. Ein Großteil der heutigen theologischen Literatur ist der Ansicht, daß es für die Kirche hierbei nicht einfach um die Alternative zwischen Gültigkeit und Ungültigkeit geht[8]. So weit sie an der Realität der Kirche Christi teilhat, ist jede Kirche oder kirchliche Gemeinschaft imstande, ihren Amtsträgern geistliche Gewalt zu verleihen, ob diese Hirten nun von Bischöfen geweiht sind oder nicht. Dies will selbstverständlich nicht heißen, sämtliche kirchliche Praktiken in dieser Hinsicht seien gleich gut oder alle christlichen Amtsträger hätten die Amtsgewalt in gleichem Maß. Nach einer Ansicht, die in der Ökumene immer mehr vertreten wird, ist die bischöfliche Form von kirchlichem Dienst als ein wirkkräftiges Zeichen der Kontinuität und Solidarität mit dem apostolischen Dienst anzusehen.

2. Successio prophetarum

Da das Prophetenamt nicht durch beständige Sukzession oder Amtseinsetzung übermittelt

wird, folgen Propheten nicht – wie das bei den Hirten für gewöhnlich der Fall ist – ihren Vorgängern in ununterbrochener Reihenfolge nach[9]. Wer das Prophetencharisma erhält, wird damit nicht zu einem Nachfolger der Propheten, sondern zu einem Propheten innerhalb der Sukzession. Somit besteht eine *successio prophetarum, wenn auch nicht in ununterbrochener, vorauszusagender Folge.*

Infolge des nicht voraussehbaren Charakters der Prophetie ist es möglich, daß Propheten in fremden Milieus, außerhalb der Grenzen Israels und der Kirche, auftreten. So wie Israel die Weissagungen Bileams anerkannte (Num 22–24), so kann die Kirche auch durch das ermahnt werden, was Schillebeeckx «Fremdprophetie» nennt[10]. Während Propheten oft in Konflikt mit ihren Glaubensgemeinschaften geraten, werden ihre Stimmen manchmal von Außenstehenden vernommen. So können die römisch-katholischen Christen die prophetische Begabung eines Solowjow, Bonhoeffer, Berdjajew oder Martin Luther King anerkennen. Protestanten können von den Worten und dem Beispiel Johannes' XXIII. oder der Mutter Teresa von Kalkutta bewegt werden. Befreiungstheologen verschiedener Konfessionen fällt es leicht zusammenzuarbeiten. Christen sämtlicher Traditionen halten es zudem für möglich, sich z. B. von den Taten und der Lehre eines Mahatma Gandhi inspirieren zu lassen. In Situationen einer Stagnation der Institution kann die *successio prophetarum* eine gewaltige Kraft sein, um die Einheit der Christen zu fördern und die Kommunikation mit anderen lebendigen Religionen anzubahnen.

3. Successio doctorum

Mit Bezug auf die Paulinische Trias von kirchlichen Diensten sprechen moderne Autoren oft von den Theologen als den Nachfolgern der «Lehrer» des Neuen Testaments. Wir wissen jedoch über diese *didáskaloi* wenig[11]. Kannten sie sich in den hebräischen Schriften besonders gut aus? Waren sie Träger der mündlichen Überlieferung, charismatische Lehrer oder Missionsprediger? Auf alle Fälle *glichen sie den «doctores» der Väterzeit nicht sehr.* Wenn man im Neuen Testament nach Vorläufern z. B. von Athanasius und Augustinus Ausschau hält, so wendet man sich besser Paulus und Johannes zu, statt den obskuren, anonymen *didáskaloi.*

Es gibt keine automatische Sukzession theologischer Lehrer von Generation zu Generation. In Zeiten eines Kulturniedergangs entbehrt die Kirche vielleicht während Generationen theologischer Führung. In gewissen Blütezeiten der christlichen Theologie hingegen kann an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit eine ganze Reihe von *doctores* auftreten, wie das beispielsweise am Ende des vierten Jahrhunderts in Kleinasien und im dreizehnten Jahrhundert zu Paris der Fall war. Nachdem in den theologischen Wissenschaften ein gewisser Tiefstand eingetreten war, trat in vielen Nationen Westeuropas in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das theologische Charisma dank eines Zusammentreffens günstiger Umstände von neuem auf.

Das theologische Charisma ist mit keinem offiziellen Auftrag, mit keiner *missio canonica*, verbunden und es wird auch nicht durch den Entzug einer Beauftragung zerstört. Es würde sich für die Kirche nachteilig auswirken, wollte sie versuchen, die Theologie durch solche institutionellen Mechanismen zu kontrollieren und damit *die relative Autonomie des theologischen Schaffens* zu beeinträchtigen. Selbstverständlich hat die pastorale Kirchenleitung die Pflicht, sie vor Irrtümern zu warnen und sich häretischen Lehren zu widersetzen.

Da das theologische Schaffen über alle konfessionellen Schranken hinausgeht, ist die successio doctorum *von ökumenischer Bedeutung.* Nur wenige Katholiken von heute stellen die theologische Kompetenz von Meistern wie Luther, Calvin, Schleiermacher und Barth in Frage. Und die Protestanten wissen um das Werk von Männern wie Augustinus, Thomas von Aquin, Newman und Rahner. In einer Zeit organisatorischer Entfremdung kann die immer weiter fortschreitende Kollegialität von Theologen behilflich sein, zwischen Christen verschiedener Traditionen eine Denkgemeinschaft zu schaffen.

Schluß

Zu Spaltungen in der Kirche kommt es für gewöhnlich deswegen, weil es an Dialog und gegenseitiger Korrektur zwischen den drei kirchlichen Diensten fehlt, die wir hier besehen haben. In den meisten Fällen liegt die Schuld auf allen Seiten: bei ungeduldigen Reformern, doktrinären Theologen und abwehrenden Kirchenleitern. Um Schismen zu verhüten und die Einheit wiederherzustellen, ist es wichtig, daß den Hirten,

den Propheten und den Theologen in ihrer Funktion eine gewisse Autonomie eingeräumt wird, und daß sie bereit sind, sich voneinander korrigieren zu lassen. Sobald sich ein kirchlicher Dienstzweig bestrebt, die anderen zu absorbieren oder zu dominieren, werden die bestehenden Entfremdungen nur noch gravierender.

Es ist ein Gesundheitszeichen, daß das prophetische und das theologische Wirken in den letzten Jahrzehnten sehr ökumenisch geworden sind. Natürlich spielen konfessionelle Differenzen immer noch eine Rolle, aber sie behindern nicht mehr die Kommunikation über die konfessionellen Grenzen hinweg. Es ist immer noch schwierig zu erreichen, daß die pastoralen Leiter verschiedener kirchlicher Gemeinschaften einander anerkennen, doch ist ein *weiterer Fortschritt zu erwarten, wenn zwischen den hier angeführten drei Typen kirchlichen Dienstes ein freier, offener Gedankenaustausch erfolgen kann und wenn sie alle auf die Bewegung achten, die der Geist in der Kirche als ganzer hervorbringt.*

[1] Vgl. R.E. Brown, Priest and Bishop: Biblical Reflections (New York 1970) 27. 59; vgl. auch ders., Episkopé and Episkopos: Theol. Studies 41 (1980) 328.

[2] Zu Merton als Prophet vgl. G. Twomey ((Hg.), Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox (New York 1978).

[3] E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: CONCILIUM 4 (1968) 411–421.

[4] Constitutio dogmatica «Dei Filius», Kap. 4: DS 3016.

[5] Dei Verbum 12.

[6] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes (Vatikanstadt 1966) 1090.

[7] Vgl. z.B. K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis = Quaestiones disputatae 65 (Freiburg i.Br. 1974).

[8] Zu einer nuancierteren Darlegung der verschiedenen Optionen vgl. C. Vagaggini, Possibilità e Limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici: Ministères et célébration de l'eucharistie = Studia Anselmiana Fasc. 61 (Rom 1973).

[9] Wie ich in einem früheren Aufsatz dargetan habe, betrachteten die Apologeten die Weiterdauer der Prophetie in der Kirche als ein Wesensmerkmal der wahren Kirche, doch scheinen sie nicht der Auffassung gewesen zu sein, daß das Prophetencharisma in direkter Linie von einem Propheten zum andern übermittelt werde. Vgl. A. Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche: CONCILIUM 4 (1968) 259–263.

[10] E. Schillebeeckx aaO.

[11] Vgl. A. van Ruler, Gibt es eine Sukzession der Lehrer?: CONCILIUM 4 (1968) 263–268.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AVERY DULLES

1946 Eintritt in den Jesuitenorden. 1956 Priesterweihe. 1960 Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1960–1974 lehrte er Theologie am Woodstock College, und zwar von 1960–1969 in Woodstock und 1970–1974 in New York. Seit 1974 Professor der Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington D.C. 1975/76 Präsident der Catholic Theological Society of America. 1978/79 Präsident der American Theological Society. Veröffentlichungen: Apologetics and the Biblical Christ (Newman, Westminster, Md. 1963/ Burns & Oates, London 1964); Was ist Offenbarung (Herder, Freiburg i.B. 1970); A History of Apologetics (Hutchinson, London 1971/Westminster, Philadelphia 1971); The Survival of Dogma (Doubleday, Garden City, N.Y. 1971); Models of the Church (Doubleday, Garden City, 1974/Gill and Macmillan, Dublin 1976); The Resilient Church (Doubleday, Garden City, N.Y. 1977/Gill and Macmillan, Dublin 1978). Anschrift: The Catholic University of America, Department of Theology, Washington, D.C., 20064, USA.

Zum Abschluß

Yves Congar

Versuch einer katholischen Synthese

Wir waren der Meinung, dieser abschließende Beitrag lasse sich auf zweierlei Weise verstehen und verfassen. Entweder behandelt man das Thema des Heftes für sich; das könnte dann vom Standpunkt des Theologen aus und zugleich in einer ökumenischen Perspektive geschehen. Oder man faßt die vorausgehenden Artikel in einer Synthese zusammen, auch dies unter katholischem und ökumenischem Gesichtspunkt. Wir hatten aber bis zum Ablauf der uns gestellten Frist nur die eingegangenen Beiträge von L. Vischer, U. Kühn, O. Engström, L. Sartori, G. Daly und L. Boff lesen können. Darum haben wir es vorgezogen, die zwei Abfassungsweisen dieser Schlußbetrachtung ineinanderzufügen, wobei wir der ersteren den Vorzug gaben.

Wir haben uns zuerst bei dem Titel aufgehalten: «Wer hat in der Kirche das Sagen?» Oder besser – entsprechend der Themaformulierung der französischen Ausgabe – : «Wer hat in der Kirche das *Wort*?» Es gibt mehr als eine Art von Wort. Die liturgische Feier ist eine, aber auch die Praxis, die Tat im Leben. Jeder Gläubige kann eine Bewegung, eine Institution, eine religiöse Gesellschaft ins Leben rufen (falls er sie nur bestätigen läßt); jeder Gläubige kann Theologie treiben und das Ergebnis seiner Arbeit veröffentlichen. Die Leiter dieser Sektion scheinen ganz besonders an die unter Umständen konfliktgeladenen Beziehungen zwischen Theologen und «Lehramt» gedacht zu haben. Natürlich ist das einer der springenden Punkte der Frage «Wer hat in der Kirche das Wort?» Doch was soll man unter «Kirche» verstehen? Jeder hat die seine, und sechs nicht-römisch-katholische Autoren waren zur Antwort eingeladen. Für uns ist die Kirche die römisch-katholische Kirche, aber der Ökumenismus öffnet sie für das Wort der anderen. In diesem Sinne haben sie auch bei uns das Wort, ohne kanonisches Statut und ohne offizielles Recht. Haben ein Karl Barth und ein Dietrich Bonhoeffer nicht auch in der «Kirche» gesprochen?

I. Die Normen für das Wort

1. Wahrheit in Christus

Es handelt sich selbstverständlich nicht um irgendein beliebiges, sondern um ein christliches Wort; der heilige Paulus hätte gesagt: «in Christus». Es handelt sich um ein Wort, das der Kirche hilft, in der Wahrheit zu leben. Wir hatten uns von dem klassischen und rein philosophischen Begriff der Wahrheit abgesetzt und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in seinem Umkreis und seiner Nachfolge die Ursprünglichkeit des theologalen, biblischen und theologischen Begriffs der Wahrheit wiederentdeckt. Es ist *die Heilswahrheit*, die Wahrheit, die Gott in Taten (die Ereignisse der Heilsgeschichte), und Worten geoffenbart hat. Ihre Fülle findet sich *in Christus*, dem fleischgewordenen Wort. Sie wird bezeugt in der Verkündigung der Propheten und Apostel, in ihrem Tun, in den Schriften, die sie uns auf Gottes Drängen hin «nostrae salutis causa» hinterlassen haben[1]. Der Heilige Geist führt uns in die ganze Wahrheit ein (Joh 16,13), indem er uns das Geheimnis des Herrn Jesus Christus bekennen läßt (1 Kor 12,3). Die Grundaussage, die unsere Suche leiten muß, darf nicht die der Unfehlbarkeit sein, sondern die des «Lebens in der Wahrheit Christi». Die Unfehlbarkeit – ein nur mit Vorsicht zu handhabender Fachausdruck von erschreckender Schwere! – ist eine Funktion der Wahrheit; man darf aus der Wahrheit keine Funktion einer als Grundbegriff angesehenen Unfehlbarkeit machen.

2. Regula fidei

Gott allein ist die absolute Wahrheit. Gott allein ist in und aus sich selbst unfehlbar. Er teilt uns seine Wahrheit *durch sein Wort und seinen Geisthauch* mit. Beide wirken gemeinsam. «Die Schriften sind vollkommen, weil sie durch das Wort Gottes und durch seinen Geist gesagt wurden» (Irenäus, Adv. Haer. IV, 2,3). Das uns von Gott Mitgeteilte ist für die Kirche Quelle des Lebens in der Wahrheit. Die Kirche wird in der Wahrheit behütet durch ihren treuen Bezug zu dieser Mitteilung, das heißt zur objektiv gültigen Regel, die ihr von den Aposteln her zukommt.

Diese Regel hat bei Irenäus «viele Namen, die alle das Gleiche sagen: Richtschnur der Wahrheit, Glaubensregel (*kanón* oder *hypóthesis*), Leib der Wahrheit, wahre Kenntnis, Verkündigung der Wahrheit, Glaube, Überlieferung der Apostel, Lehre der Apostel, Charisma der Wahrheit. Diesbezüglich möchten wir auf den Begriff ‹Regel› hinweisen: er bedeutet keine äußerliche Maßnahme, kein Kriterium zur Erstellung der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst. Ebenso: Verkündigung bezeichnet das Objekt der Predigt, Überlieferung das Übergebene selbst, und sogar das ‹Charisma der Wahrheit› ist nicht eine Gabe zur Erfassung der Wahrheit (so etwas wie die Gabe der Unfehlbarkeit), sondern die Wahrheit selber.»[2] Die ordnunggebende Autorität, wenn je eine solche in der Kirche besteht, ist selbst geordnet und geregelt. Das *traditum* ist das erste, es regelt den *actus tradendi*. In dem großartigen und berühmten Text des heiligen Irenäus, Adv. Haer. III, 24,1, verjüngt das treffliche Depositum das es umschließende Gefäß. Der heilige Athanasius nennt das Symbolum Nicaenum den «durch die Väter gemäß der Schrift bekannten Glauben» (Ad Epict. 1; PG 26, 104). Das ist für unser Thema überaus wichtig. Man ist zu sehr geneigt, die Dinge auf zweierlei Art zu betrachten: im Hinblick auf die Gläubigen (die Theologen) und im Hinblick auf die hierarchische Autorität. Doch sind beide beherrscht, geregelt und belebt durch das *traditum*, darin die kanonischen Schriften die *norma normans, non normata* darstellen, «denn sie sind von Gott eingegeben und ein für allemal schriftlich niedergelegt; sie geben unveränderlich Anteil am Wort Gottes selbst und sind in den Worten der Propheten und Apostel der Widerhall der Stimme des Heiligen Geistes.»[3] Dies entspricht einem wesentlichen Erfordernis der Reform.

3. Tradition und Aktualisierung

Das einzige, den Heiligen ein für allemal anvertraute *traditum* (Jud 3) wird durch einen *actus tradendi* vermittelt, der die Dimensionen der Zeit und des Raumes annimmt und sichtbar, geschichtlich und dem Leben der Kirche koextensiv ist. Es ist dies das Leben der Kirche selbst[4]. Ununterbrochen muß sie die heilsame Wahrheit als Antwort auf die Bedürfnisse und Anrufe aktualisieren und sie demnach so auslegen, daß die einzige und gleiche Heilswahrheit auf verschiedene Weise zum Ausdruck kommt. Auf diese Art bildet sich ein Wortschatz von Ausdrücken heraus, wie man sie in den Liturgien, den Konzilien, bei den Vätern, in den Entscheidungen der pastoralen Autorität, in der Arbeit der Theologen, im Tun des gläubigen Volkes findet. Sooft die Kirche die Gottheit Christi bekennt, spricht der heilige Athanasius in der Kirche; in ihr sprechen Sankt Basilius und das Konzil von 381, sooft sie den Heiligen Geist bekennt; und der heilige Augustinus spricht in der Kirche, sooft sie Gottes gnadenhafte Initiative in unserem Glauben aussagt. Luther spricht immer noch in der Kirche der Augsburger Konfession und Calvin in der reformierten Kirche.

So empfängt jede Kirche – um die Unterscheidungen von «Glaube und Kirchenverfassung» in Montréal (1963) wieder aufzunehmen – die Tradition (Tradition schlechthin, d. h. das *traditum*) gemäß ihren Traditionen und in diesen ihren Traditionen (Tradition im besonderen, d. h. die jeder Kirche eigene Geschichte). Indessen sind die Dogmen und die ersten Entwicklungen auf den vier oder sechs ersten Konzilien während der ersten fünf Jahrhunderte allen gemeinsam. Die Art und Weise jedoch, sich auf sie zu beziehen, ist nicht genau dieselbe. Die protestantischen Kirchen bekennen, daß sie ihre Verkündigung, ihre Theologen, ihre Reformatoren und ihre Glaubensbekenntnisse selbst unablässig unter das Gericht des Wortes Gottes, das heißt der Schrift stellen. Das bringt sie dazu, immer aufs neue anzufangen und nacheinander verschiedenen Strömungen zu folgen. Auch die katholische Kirche hält sich an das Kriterium der Schrift, glaubt aber an eine bruchlose Entwicklung ihres eigenen Lebens und des Wortes ihres Lehramtes. Was die orientalische Kirche betrifft, die sich ja oft die Kirche der Väter oder der Sieben Konzilien genannt hat, so bewahrt sie eine Art Unmittelbarkeit zu diesen Autoritäten der Vergangenheit, die in ihr stets gegenwärtig bleiben.

4. Geschichtlichkeit

Es ist angemessen, die *Geschichtlichkeit jedes menschlichen Begriffs und jedes menschlichen Wortes* zu unterstreichen. Das gilt sogar für die Dogmen der Konzilien und den Text der Schrift. So etwas relativiert natürlich die Wahrheit als solche nicht: was wahr ist, bleibt wahr. Aber so etwas relativiert unseren Zugang zur Wahrheit. Sie ist nicht mit einem Male gegeben. Sie wird errungen. Dazu braucht es Zeit, eine Folge von

Versuchen, den Gedankenaustausch mit anderen, den Beitrag anderer Denker. Die Bemerkungen von *G. Daly* haben hier ihren Platz. Selbst die konziliaren Definitionen sind verbesserungsfähig. Man kann nicht *dagegen* sprechen, aber man kann noch tiefer eindringen. Die Unkenntnis der Geschichtlichkeit verwandelt das Dogma in «Dogmatismus» und Ideologie – in Dogmenkrankheiten sozusagen[5]. Wo Versuche gemacht, wo Gedanken ausgetauscht werden, dort entstehen auch Spannungen. Es bedarf der Zeit, damit sie Gutes hervorbringen können. Ein zu früher Abschluß liefe Gefahr, wertvolle Ergänzungen fallen zu lassen. Die Wahrheit ist von symphonischer Art (H. U. von Balthasar).

II. «Lehrende Kirche» – «Hörende Kirche»?

1. Unterscheidung

Das gesamte Volk Gottes wahrt die Tradition, feiert und lebt die von den Aposteln empfangene Wahrheit. Die ganze Kirche ist apostolisch. Der ganze Leib ist vom Geist belebt, der seine Charismen austeilt, das heißt Talente oder Gaben je nach der Gnade (vgl. Röm 12,6). Der Leib aber ist organisiert und strukturiert. Christus hat in ihm Apostel, Propheten und Evangelisten eingesetzt, und die Epheser fügen dieser Liste die «Hirten und Lehrer» hinzu, «um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi» (Eph 4, 11 f). Seit der apostolischen Zeit kannte die durch und durch lebendige Gemeinde gewisse innere Unterschiedenheiten: Wenn es Hirten gibt, dann auch eine Herde[6] oder «die Brüder»[7]. Diese Unterscheidung im Schoß einer «Bruderschaft» wurde mit der Zeit

a) zu einer Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien, sehr deutlich schon seit dem 3. Jahrhundert, die aber gegen jene, die sie nicht anerkannten, die Form einer grundlegenden rechtlichen Struktur annahm: «Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit»[8];

b) zur festen und besonders seit Gregor XVI. wiederholten Behauptung, die Kirche sei eine «societas inaequalis, hierarchica», eine Behauptung, die dann bis an die Schwelle des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegend blieb[9];

c) zur verschieden und analog formulierten Unterscheidung zwischen «lehrender Kirche» und «hörender Kirche». Es scheint, daß diese Unterscheidung mit Ausnahme einiger Vorwegnahmen bei den gegenreformatorischen Kontroverstheologen zuerst im Kontext der Reaktion gegen die jansenistische Ekklesiologie und gegen die Ablehnung der Bulle *Unigenitus* aufbrach. Die genannte Unterscheidung ist gegen 1750 wie auch in den Katechismen des beginnenden 19. Jahrhunderts durchaus geläufig[10]. Sie war im allgemeinen mit einer Unterscheidung zwischen «infallibilitas in docendo», die man dem Episkopat in Einheit mit dem Papst zuerkannte, und einer «infallibilitas in credendo», die man den Gläubigen zusprach, verbunden[11]. Selbstverständlich muß diese Unterscheidung richtig verstanden werden.

2. Aber kein Gegensatz

Der zunehmende Tiefgang dieser Unterscheidungen, ihre schwerfällige juridische Form und der Vorrang, den sie eingenommen haben, alles das kam aus der an sich heilsamen Notwendigkeit, der Kirche ein autonomes Recht zuzuerkennen und ihre Existenz den Anmaßungen der Fürsten gegenüber wirksam abzusichern. Dieser Sachverhalt hatte die Reform des 11. Jahrhunderts inspiriert (Leo IX., Gregor VII.). Er hatte auch eine Verstärkung des Zölibatsgesetzes für die Priester zur Folge. Wir möchten durchaus meinen, die Tatsache, daß der Orient diesen Kampf nicht gekannt hat und dort die kaiserliche Macht fortfuhr, «symphonisch» weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Kirche zu übernehmen, habe mit jener Begabung etwas zu tun, deren sich die Orthodoxie rühmt, nämlich Laientum und Klerus in lebendiger Einheit zu halten. Dabei soll die Tiefe der anthropologischen und ekklesiologischen Lehre der «Sobornost» nicht verkannt werden.

Wir sind damit einverstanden, wenn *Leonardo Boff* die Unterscheidung und mehr noch den Gegensatz zwischen «lehrender Kirche» und «hörender Kirche» aufs Korn nimmt. Sein dialektisches Vorgehen ist sehr interessant. Wir könnten ja als abstoßendes Beispiel einige im eigentlichen Sinn monströse, aber bezeichnende Ausdrücke für eine früher ziemlich verbreitete Haltung anführen, wie diesen etwa: «Die passive Unfehlbarkeit der Gläubigen besteht also darin, das Lehramt richtig zu hören.»[12] Oder diesen: «Ist der Pfarrer dem Bischof und der Bischof dem Papst gegenüber nicht gleich den Gläubigen hörende Kirche?»[13]

Solche Gedanken waren es, die Tyrrells Reaktion gegen die unfehlbare Kirche nach sich zogen, «die, weil sie einen unfehlbaren Papst besitzt, in etwa wie eine Schafherde in Einheit mit ihrem Hirten intelligent genannt werden könnte.»[14] Lassen wir die Karikaturen beiseite. Eine einzige, in ihrer Gesamtheit hörende, feiernde, liebende und bekennende Kirche, die einen jeden zur Ausführung der ihm gestellten Aufgabe antreibt – das ist es, was uns vor solchen Übertreibungen bewahrt. *Die ganze Kirche lernt, die ganze Kirche lehrt, freilich auf unterschiedliche Weise.* Dafür gibt es bei den Vätern unzählbare Zeugnisse[15]. Das Geheimnis einer gesunden Haltung findet sich in dem Satz des heiligen Augustinus niedergelegt, den er selbst oft in verschiedener Form aussprach: «Vobis sum episcopus, vobiscum christianus.»[16] Nicht nur H. Schell, sondern vor ihm schon ein Dom Gréa hat in der Heiligen Dreifaltigkeit das Urbild dieses kirchlichen Lebens gesehen und aufgezeigt[17]. Die Personen existieren füreinander, miteinander und ineinander. Sie bilden so etwas wie einen Rat, eine «Konzelebration», sagte Gréa.

Alle und jeder haben also in der *Kirche* das Wort. Unter welchen Bedingungen, auf welche Weise? Das wollen wir nun *per partes* sehen, mit der Gefahr, bei dieser Analyse, dieser Suche nach den Unterschieden die organische Einheit, die wir soeben hervorhoben, wieder weniger deutlich im Blick zu haben.

III. Die Kirche spricht durch ihre Institutionen und ihre Liturgie

1. Die Liturgie der Kirche, ihr zweifellos wichtigstes Sprachorgan

Die Liturgie ist der höchste und reinste Lebensakt der Kirche. Edmund Schlink hat einmal betont, daß sich die dogmatischen Aussagen in der Bibel oft in den Doxologien finden[18]. In der liturgischen Feier preist die Kirche die Geheimnisse und bringt ihren Glauben zum Ausdruck. Der heilige Thomas charakterisiert den Kult als *«protestatio fidei»*. Wenn ich Ostern feiere, kann ich nicht an der Erlösung und auch nicht an der Auferstehung zweifeln. Wenn ich das Fest der Verkündigung begehe, kann ich die Menschwerdung nicht in Zweifel ziehen. Der heilige Kyrill von Alexandrien sandte an Nestorius das Glaubensbekenntnis von Nikäa und schrieb dazu: «Hier hast du den Glauben der katholischen und apostolischen Kirche, den die orthodoxen Bischöfe des Orients und des Abendlandes lobend bekennen.»[19] Die Marienfeste sind wirksam «christologischer Hilfssatz», wie Karl Barth sich ausdrückte, und die Feste der Heiligen geben der Wahrheit vom Mystischen Leib Christi und dem Glauben an das ewige Leben Ausdruck. Sie erfüllen das kirchliche Leben auch mit einer Wärme, die kein theoretischer Ausspruch zu definieren vermag. Die eucharistischen Hochgebete ihrerseits sind große Doxologien und Anamnesen. 1978 konnten die französischen Bischöfe ein großes Glaubensbekenntnis als eine Art Kommentar zum vierten eucharistischen Hochgebet veröffentlichen. Was die Sakramente angeht, so sind sie nicht nur Tat, sondern auch Wort, dies schon durch ihre Feier und nicht erst deshalb, weil Worte zu ihnen gehören. Man denke an das, was die Feiern der Eucharistie, der Trauung und der Weihe *sagen*. Man erinnere sich an die Begräbnisfeier bei der Grablegung Pauls VI.: Welch eine Aussagekraft in der äußeren Gestaltung und der Zeremonie als Geste!

2. Auch die kirchlichen Einrichtungen sind Wort

Schulen zum Beispiel, Krankenhäuser oder der Grundbesitz der Kirche sind Wort. Die Welt betrachtet die Kirche und interpretiert sie aufgrund dieser Äußerungen. Institutionen oder interne Strukturen sprechen in der Kirche, unabhängig davon, was sie in Worten sagen können, und zwar eben als Institutionen oder Strukturen eines bestimmten Typs, das Bischofsamt etwa, die Bischofskonferenzen, die Synoden. Der Bischof von Rom redet durch sein Dasein allein und den Stil seiner Existenz lauter als die anderen, unabhängig davon, was er eventuell sagt. Sein Amt ist ein Symbol; es personifiziert die katholische Einheit und Eigenheit. Auch die Kurie, die Sekretariate und zentralen Organisationen um ihn herum sprechen: ihr Lebensstil, die Art und Weise ihrer Arbeit sagen von selbst schon etwas aus. Die Öffentlichkeit hat sich in den Affären Küng-Schillebeeckx-Pohier mehr für die manchmal schlecht verstandenen Verfahrensweisen interessiert als für das, was hinsichtlich der kirchlichen Lehre auf dem Spiele stand. Die gegen das Opus Dei gerichteten Reaktionen zeigen dasselbe Phänomen. Die Weise, wie die Menschenrechte ausgeübt werden, wie die Ordensleute mit dem Geld umgehen, die konkrete Praxis der Vergebung und der Versöhnung, die

den Frauen konkret zugewiesene Stellung, alles das sind Bereiche – und és sind nicht die einzigen –, in denen die Art, wie die Dinge laufen und sich darstellen, praktisch wichtiger ist als das, was man darüber sagt. Es kommt vor, daß *die Tatsachen* mit dem Reden nicht übereinstimmen. Sie *sind selbst Wort.*

IV. Die Gläubigen reden: «Sensus fidei» – «sensus fidelium»

1. Der Einsatz des Laien

Die Art und Weise, wie wir 1953 diese Fragen behandelt haben (vgl. Anm. 15), ist heute veraltet. Was die Kleriker bezüglich der Lehrtätigkeit angeht, dachten wir damals unter dem Zeichen oder im Licht einer Aufteilung zwischen *öffentlichem* und *privatem* Bereich. Heute geht es um die Mitwirkung aller am Aufbau der Kirche, am Zeugnis für das Evangelium. Nicht nur in den informellen Gruppen drücken sich die Gläubigen aus. Gewiß, hier wird ihnen die Möglichkeit geboten, frei zu sprechen und ihr christliches Wort oder den Ausdruck ihres Betens mit dem, was sie wirklich sind und tun, in Einklang zu bringen; diese Gruppen wollen mit Ausnahme sehr kontestierender Kreise christlich sein und verleugnen nicht ihre Zugehörigkeit zur Kirche. Viele Gläubigen sind aber auch aktiv in Bereichen, die formell, ja offiziell zur Kirche zählen; in der Katechese, wo sie an deren Gestaltung mitwirken; in der Leitung von Pfarreien oder sonntäglichen Zusammenkünften ohne Priester; im Pastoralrat usw.

Der Einsatz zahlreicher Gläubiger im Studium der theologischen Wissenschaften, ziemlich selten freilich im theologischen Lehrbetrieb selbst, ist neu und vielversprechend. In Frankreich erscheinen zwei theologische Zeitschriften von hohem Niveau, die weithin von Laien geführt und redigiert werden: *Les quatres Fleuves* und *Communio.*

All diesen Erscheinungen zugrunde liegt das Gefühl, Volk Gottes zu sein und gänzlich im Dienst des Evangeliums zu stehen, denn «nostra res agitur». Das ist nicht mehr die ausschließliche Sache der Kleriker, denen eine Kundschaft eignete. Alle sind zu einem in sich natürlich gegliederten Dienst berufen. Diesbezüglich spricht man zuweilen von Demokratisierung der Kirche (siehe CONCILIUM 7 (1971/3); in Frankreich freilich wird dieser Begriff wegen seines zu stark politischen Beigeschmacks kaum benützt). Man sollte lieber von Bruderschaft reden. Es ist aber unbestreitbar, daß das allgemein herrschende gesellschaftliche Klima auf das Leben in der Kirche einen bestimmenden Einfluß ausübt. Der heutige Mensch will die persönliche Verantwortung für das auf sich nehmen, was er bekennt. Er will das Wort haben und sich auf einem Gebiet vernehmen lassen können, auf dem er aktiv oder mit-aktiv in den ihn betreffenden Entscheidungen dabei sein möchte. Ein neues Wahrheitsempfinden wirkt unterschwellig, ein dem Gefühl der Wahrhaftigkeit, der Echtheit verwandtes Empfinden: Man stimmt dem zu, worin man sich selber wiedererkennt; wahr ist, was ermöglicht, sich selbst in der Welt im Blick auf die anderen und auf die eigene Existenz zu verstehen.

2. Die öffentliche Meinung in der Kirche

Das oben Gesagte erklärt die zahlreichen Stellungnahmen im Für und Wider der Meinungen. Die öffentliche Meinung, wenigstens die genau definierbarer Gruppen, schafft sich in der Kirche und zu Fragen der Kirche auf neue Weise Ausdruck. Über dieses Thema oder über «das freie Wort in der Kirche» gibt es zahlreiche Untersuchungen und Beiträge. Man kann sich darauf beziehen. Die Rolle der öffentlichen Meinung besteht seit langem. Gewisse Anmaßungen des Papstes in den weltlichen Belangen der Könige, zum Beispiel das Recht, sie abzusetzen, verschwanden bekanntlich, als sie nicht mehr die Unterstützung der allgemeinen Meinung besaßen. Die öffentliche Meinung bedingt die Ausübung der autoritären Macht und kann die Anwendung gewisser Gesetze verhindern[20]. Im vollen Sinn fand die öffentliche Meinung ihre Anerkennung im 19. Jahrhundert. Es gab von nun an zwar noch einige Reaktionen von seiten der Seelenhirten, wenn es sich um Angelegenheiten der Kirche handelte, zum Beispiel das Auftreten von Mgr. Dupanloup gegen Louis Veillot. Aber der Chef der liberalen Regierung, Emile Ollivier, gab ihm zur Antwort: «Der Prälat, dieser Pamphletist, rügt die Journalisten bei jeder Gelegenheit; er beklagt sich darüber, daß sie, die doch Laien sind, so schwierige, der Kirche ganz eigene, schwerwiegende und deren Zuständigkeit allein zukommende Fragen nicht den Bischöfen überlassen. Seltsamer Vorwurf! Sind denn die Laien nicht auch Glieder der Kirche? Können sie den Kämpfen der geistlichen Gesellschaft gegen-

über, in der sie leben, gleichgültig bleiben? Interesse schafft Kompetenz. Welche Fragen kann man denn den Laien rechtmäßig verwehren, außer jenen, um deren tiefere Kenntnis sie sich nicht bemühen? Man hat ihnen dogmatisch jegliche Teilnahme an der Leitung der Kirche und an der Definition der Dogmen verweigert; im diplomatischen Bereich wurde ihr Vorrecht bei den Bischofswahlen auf die Fürsten übertragen; und doch haben sie den religiösen Journalismus ins Leben gerufen und sich so in dieser unserer Zeit der Öffentlichkeit und der Diskussion eine ihnen eigene, sehr viel größere Macht geschaffen als jene, die man ihnen verweigerte oder wegnahm. Mißbräuche ausgenommen – worin sollte dieses Ergebnis bedauerlich sein?»[21]

Natürlich sind Mißbräuche oder Fehlgriffe möglich, ja sogar eine gegebene Tatsache: Gruppen, die Druck ausüben, Indiskretionen, die den Schutz der Personen verletzen, Tendenzen, die das Oberflächliche oder Sensationelle, wenn nicht gar Skandalöse bevorzugen. Wir verstehen (wir sind ja selbst betroffen), daß ein Mann der Kirche unter der Macht dieser falschen Münze leidet. Das ist heute bei allen Massenmedien der Fall. Die Lösung liegt nicht in einer die Redefreiheit und den öffentlichen Meinungsaustausch einschränkenden Zensur. Die höchsten Autoritäten haben bei uns die Rechtmäßigkeit und sogar Notwendigkeit der öffentlichen Meinung anerkannt[22]. Das Problem ist zuerst ein solches der *Information* und also auch der *Kommunikation*. Man hat vom Recht auf Information gesprochen. Die Verzerrungen, die die öffentliche Meinung und deren Ausdruck belasten, können sehr wohl Verzerrungen auf dem Niveau der Information widerspiegeln.

3. Die Praxis der Christen

L. Sartori hat den «sensus fidelium» behandelt. Auch das ist ein Thema, über das oft geschrieben wurde[23]. Der Ausdruck umfaßt zwei Dinge, die zueinander in Beziehung stehen, sich aber nicht decken: den *«sensus fidei»*, eine Eigenschaft des *Subjekts*, dem die Gnade des Glaubens, der Liebe und der Gaben des Heiligen Geistes *eine Fähigkeit verleiht, die Glaubenswahrheit zu erfassen und das ihr Widersprechende zu unterscheiden*, und den *«sensus fidelium»*, das, was äußerlich, *objektiv* davon erfaßt werden kann, *was die Gläubigen, in erster Linie die Laien, glauben und bekennen*. Dieser letztgenannte *«sensus»* tendiert zu einem *«consensus»*, der nur teilweise zustande kommen kann. Ein solcher ausdrücklicher Konsens steht der öffentlichen Meinung sehr nahe. Es ist klar, daß im Christlichen der Sinn des Glaubens nie individualistisch sein kann; er ist durch ein echtes Gemeindeleben bedingt. Ein Christ ist nicht *allein* Christ; nur in der Kirche ist er der Wahrheit gewiß.

Möhler und Newman zitieren gern das «phrónema ekklesiastikón» Hippolyts und die «ecclesiae intelligentiae auctoritas» des Vinzenz von Lérins. Wir sind der Auffassung, daß der Heilige Geist – die Konstitution *Lumen Gentium* 12 nennt ihn einfachhin den «Heiligen» mit Bezug auf 1 Joh 2,20.27 – den *sensus fidei* des Volkes Gottes gewährleistet, und zwar innerhalb eines allgemeinen *consensus* mit den Hirten; auch garantiert der *sensus fidei* die unzerstörbare, treue Bindung dieses Volkes an den apostolischen Glauben. Man darf den *sensus fidei* der einzelnen oder der besonderen Gruppen nicht zu sehr idealisieren; die von J.P. Deconchy durchgeführten soziologisch-psychologischen Tests weisen den Einfluß psychologischer und soziologischer Bedingtheit nach[24]. Es kommt vor, daß spirituell lebendige Gemeinschaften, die aber der Leitung entbehren, auf Abwege geraten oder im Synkretismus landen.

Doch legen wir großen Wert auf *das, was die Praxis der Christen sagt*, jener Christen nämlich, die um den Preis ihrer privaten Ruhe, der Erleichterungen oder angenehmen Seiten ihrer Existenz, ja sogar um den Preis ihres Lebens Zeugnis für das Evangelium geben und dessen Ansprüche in der Gesellschaft, besonders in Situationen der Unterdrückung und Ungerechtigkeit, zu verwirklichen suchen. Hier wird ein Wort gesprochen, das einen ganz eigenen Beitrag leistet. Den «Theologien der Befreiung» verleiht es ihre epistemologische Originalität: Die Praxis eines christlichen und armen Volkes befruchtet das Denken (siehe CONCILIUM 10 [1974/6–7]). Die Sache ist überaus ernst gemeint, dafür steht das Blut der Zeugen ein. Die Kirche unserer Zeit ist wieder eine Kirche der Märtyrer geworden. Dieses höchste Zeugnis ist auch ein Wort. «Wer hat in der Kirche das Wort?» Die Zeugen, die Märtyrer. In zweiter Linie jene, die für die Sache sprechen, zum Beispiel die Kommissionen «Gerechtigkeit und Friede» auf römischer oder nationaler Ebene. Sie haben oft in der Kirche und in der Welt ihr christliches Wort gesagt.

V. Die Theologen[25]

Das sind Gläubige, die sich als solche im apostolischen Glaubensbekenntnis halten und deren Beruf es ist zu sprechen. Worüber? Über Gott, *theo-logein*, doch auf eine besondere Weise, die sie sowohl von den einfachen Gläubigen mit ihrem naiven Glauben als auch von den Gliedern der pastoralen Hierarchie und den gewöhnlichen Predigern unterscheidet. Das Neue Testament kennt einen *Dienst (diakonía)* des Wortes, der alle Ausführungen dieses «Wortes» umfaßt[26]. Es kennt auch – wie in seiner Nachfolge die Frühkirche – den eigenen Dienst der *«didáskaloi»*[27]. Die Theologen führen diesen Dienst fort. Ihre besondere Weise, ihn auszuüben, besteht darin, daß sie Fragen stellen und auf die Fragen des Menschengeistes unter Verwendung der philologischen, historischen, philosophischen und kritischen Errungenschaften der menschlichen Vernunft antworten. *Der Wortbereich des Theologen liegt also in der* sich auf verschiedenen Ebenen ausgestaltenden *Interpretation.*

1. Das Vorgegebene

Interpretation zunächst auf der Ebene des «Vorgegebenen», des vorliegenden «Materials» also: *Heilige Schrift, Traditionszeugen, lehramtliche Aussagen.* Diese Dokumente sind in einer bestimmten, aus einem Kulturmilieu, einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation hervorgewachsenen Sprache verfaßt worden. Der Theologe geht über eine naive Lektüre hinaus und schlägt ein kritisch gesundes Verständnis vor sowie eine Aktualisierung, die auf die Anfragen der kultivierten Welt von heute Antwort gibt. Man muß sogar sagen: der kultivierten Welten. Denn die relative Einheitlichkeit der klassischen Epochen liegt hinter uns, und wahrscheinlich bestand von jeher eine Dualität zwischen dem Osten und dem Westen.

Das «Vorgegebene» liegt lose zur Hand. Das gilt natürlich klar von der Heiligen Schrift. Es ist aber auch wahr für die Dokumente der Überlieferung – ein breiter Strom, der alles mögliche mit sich führt! – und sogar für gewisse lehramtliche Aussagen, die nicht immer zusammenstimmen. Die Interpretation sucht einen Zusammenhang zu erstellen, eine geordnete Darlegung zu konstruieren. Das erfordert eine Auswahl. Es bestehen mehrere «biblische Theologien», Christologien und so weiter. Die theologisch ausgearbeitete Botschaft muß in Sprache gebracht werden und dazu die wissenschaftlichen Mittel unserer Zeit benützen. In dem Maße wie der Theologe sich nicht damit begnügt, sich selbst zufriedenzustellen, sondern einen Dienst in der Kirche ausübt, ist er gerufen, sein theologisches Wort so darzustellen, daß es unseren Zeitgenossen *sinnvoll* erscheint. Daher die gegenwärtige Entwicklung der «Fundamentaltheologie».

2. Forschungsfreiheit

Diese sich auch auf die Aussagen des Lehramtes erstreckende Interpretationsfunktion ist ziemlich genau die Rolle, die Newman dem zuschrieb, was er die *«schola theologorum»* nannte. Das war eine Vermittlungsstelle zwischen den Aussagen der Schrift und des Lehramtes einerseits und der Masse der Gläubigen oder der Kirche andererseits. Es ging darum, diese Aussagen und allgemeiner die der Tradition zu erklären oder zu interpretieren, ihren Sinn und ihre Tragweite wie auch ihre Grenzen genauer zu bestimmen. In diesem Sinne sah Newman in der *«schola theologorum»* das «Regulationsprinzip der Kirche.»[28] Das war hoch gegriffen. Indessen hat sich diese Aufgabe seit Newman kompliziert. Schon bei ihm kam die Geschichte zur Sprache. Aber unsere Mittel kritischer Einschätzung sind noch viel anspruchsvoller geworden (zum Beispiel die Erkenntnissoziologie), und wir ziehen die Fragen und Beiträge der nichtrömischen Kirchengemeinschaften, nämlich der Orthodoxie und der Reformation, hinzu. Wir nehmen sie ernst. Von nun an hängt die Wahrheit nicht mehr nur von einem Gehorsam dem Festgelegten gegenüber ab. Sie ist vielmehr nach vorne offen für eine Suche im noch Ungesagten, Ungeklärten.

Wir bürgen hier nicht für gewisse abenteuerliche Versuche und noch weniger für etwas, das nicht im Rahmen der sicheren Aussagen des apostolischen Glaubensbekenntnisses bliebe; aber wir verstehen sehr wohl, daß zwischen bestimmten Theologen und der pastoralen Autorität oder auch zwischen diesen Theologen und den Gläubigen, die an die von ihnen für Überlieferung gehaltene überkommene Sprechweise in der Kirche *gewohnt* sind, Spannungen unvermeidbar, ja sogar normal sind. Es geht hier um die Frage der Forschungs- und Redefreiheit für Theologen. Jedermann proklamiert diese Freiheit mit dem häufigen Zusatz «gerechte» Freiheit, «legitime» Freiheit, was auf eine Grenze

und auf Bedingungen verweist. «Der Theologe ist ein freier und verantwortungsbewußter Mensch, aber in der Freiheit des Christen, jener Freiheit, die sich in einer Öffnung zu dem Licht der Erkenntnis betätigt, das durch den Glauben und die Treue zur Kirche gewährleistet ist.»[29] Ein unbestreitbarer Grundsatz. Doch kann die Praxis nicht so einfach sein, wenn man dort arbeitet, wo nach der *Erklärung des Direktionskomitees von CONCILIUM* (Dezember 1979) die Vorposten liegen, «Vorposten im Dienst des Glaubens heute, die insbesondere im Dialog mit den Humanwissenschaften schwer zu halten sind. Und es muß dort möglich sein, lange zu suchen, zu irren und sich mit Hilfe der kritischen Arbeiten anderer zu korrigieren». Es gehört wesentlich zur Forschung, daß der Theologe *sich nicht damit begnügt, das Erreichte, das immer wieder Gesagte auch zu wiederholen und zu kommentieren*, die offiziellen Verlautbarungen mit Glossen zu versehen und zu rechtfertigen. Überdies haben diese offiziellen Verlautbarungen oft nur *eine* Theologie in sich, die natürlich nicht dasselbe Gewicht hat wie eine Glaubensaussage.

VI. Die Autorität des Hirtenamtes

Diese Autorität hat nicht nur das Wort; vielmehr ist *Predigen ihre erste Pflicht*[30]. Während das Eigentliche der theologischen Arbeit im Fragen besteht, ist es die ureigene Aufgabe der pastoralen Autorität, der Autorität des *«corpus episcoporum»*, deutlich auszusagen, zu bezeugen, das apostolische Zeugnis weiterzutragen. Gewiß kann das nicht ohne verstandesmäßige Ausarbeitung geschehen, wie man das bei den Aposteln selbst feststellt; das Wesentliche des bischöflichen Wortes aber ist die Aufrechterhaltung und die Verbreitung des apostolischen Glaubenszeugnisses, durch das der Glaube und also die Kirche erbaut wird. Nicht die Theologen, sondern die Bischöfe haben die Kirche gepflanzt.

1. Authentisches Lehramt

In gewissen modernen vorkonziliaren Darstellungen schien das Ideal der praktisch nur im Papst niedergelegt gesehenen Hirtenautorität allein darin zu liegen, «Definitionen» und Dekrete zu erlassen. Definieren aber ist, wenn es um das Geheimnis Gottes geht, ein Akt von erschrekkender Verantwortung; er darf nur dann gesetzt werden, wenn man durch die Notwendigkeit, die Wahrheit des religiösen Bezugs zu Gott und des Glaubensbekenntnisses zu schützen, dazu gezwungen wird. Das Erste Vatikanische Konzil hatte verkündet, das päpstliche Lehramt sei in seiner feierlichen und außerordentlichen Betätigung unreformierbar oder unfehlbar. Das Konzil hatte nicht genauer – ist das überhaupt möglich? – die Eigenart des gewöhnlichen päpstlichen Lehrens erklärt. Eine eher ergebene als erleuchtete Meinung *hat dem gewöhnlichen päpstlichen Wort praktisch die Eigenschaft seines außerordentlichen Lehramtes zugeschrieben.* Obwohl die Enzyklika *Humani generis* vom Jahre 1950 jene Unterscheidung machte, konnte sie doch den Anschein erwecken, als unterstützte sie diese Verwirrung[31]. Man kann aus dem Wort «Wer euch hört, der hört mich» (Luk 10,16) nicht die Begründung einer juridischen Struktur herauslesen, die Versicherung, daß die Autorität absolute Gültigkeit besitze, was immer sie auch tue oder sage. Diese Gültigkeit wird durch den Gegenstand oder den Inhalt bedingt. Auch die Texte des Lehramtes selbst erklären unablässig, daß der göttliche Beistand nur gegeben ist, um *«id quod traditum est» pure et integre* zu bewahren und zu lehren[32]. Bekannt ist das Wort aus *Dei Verbum* (Nr. 10): «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indes es (...) voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt.» Das Kriterium der Wahrheit ist dieses *«id quod traditum est»*; das Lehramt der Kirche ist grundsätzlich ein Lehramt der Wahrheit selber.

In der sakramentalen Struktur der Kirche indessen «ist das Amt selbst in der Kirche etwas Charismatisches (...). (...) darum gehört zum Amt in der Kirche als solchem das Charismatische, das Überamtliche.»[33] So verkörpert das Amt als solches und als Autorität in der kirchlichen Gemeinschaft einen eigenen Wert. Dieser Wert ist ausgedrückt mit den Worten «authentische Lehrer», was *Lumen Gentium* (Nr. 25) also erklärt: «die Bischöfe sind (...) authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer. Sie verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben». In ähnlicher Weise sagt *Dei Verbum* (Nr. 10): «Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird.» Das Wort «authentisch» ist hier im juridi-

schen Sinne gemeint, nicht im subjektiven und moralischen Sinn, den Gabriel Daly hervorgehoben hat. Leider besitzen wir meines Wissens keine Monographie über den genauen Sinn und die Anwendungsformen dieses Begriffs in der Ekklesiologie. Im juridischen Sprachgebrauch bedeutet authentisch «vom Ursprung her», «ursprünglich»; im kirchlichen und mittelalterlichen Latein bezeichnet das Wort die dem *auctor* zukommende Eigenschaft, das, was mit Autorität ausgestattet ist, in unserem Falle das, was in sich eine Autorität verkörpert, die sich aus jener Autorität herleitet, mit der Christus die den Aposteln übertragene Lehrsendung begabte. Das ist ein eigenständiger Wert übernatürlicher Autorität, aber natürlich an die durch Gott mitgeteilte Heilswahrheit gebunden und durch den Dienst an dieser selben Wahrheit gerechtfertigt und gemessen. Es ist jedoch klar, daß *die Erkenntnis dieser Wahrheit kein Monopol des Bischofskollegiums ist*, das ja nicht von der gesamten Kirche abgetrennt werden kann, innerhalb derer die Theologen arbeiten.

2. *Pastorales Lehramt*

Es bestehen übrigens viele Stufen in der Ausübung des Lehramtes. Pius XII. hat den Ausdruck *«magisterium pastorale»* benützt (hat er ihn geprägt?), was Ausübung der pastoralen Verantwortlichkeit in konkreten Situationen bedeutet. Der Begriff ist eher induktiv als deduktiv; er ist an die Kenntnis der Tatsachen gebunden; er ist auch prospektiv, offen für die zu vollbringende Tat. Man kann als Beispiel das Rundschreiben Johannes' XXIII. *Pacem in terris* und den Brief Pauls VI. *Octogesima adveniens* anführen. Noch vor einer Lehrverkündigung spricht die pastorale Autorität durch die zu ihren Leitungsfunktionen gehörenden Entscheidungen.

Wer hat in der Kirche das Wort? Natürlich und zuerst die Bischöfe und als erster unter ihnen der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri. In den Evangelien und in der Apostelgeschichte spricht Petrus stets im Namen aller Apostel. Er ist repräsentativ; er verkörpert und personifiziert die Gruppe. Das ist eine interessante Gegebenheit, eine Verwirklichung der in der Ekklesiologie so wichtigen Beziehung zwischen einem und mehreren, *«one and many»*. Das bedeutet aber auch, daß der Papst niemals allein ist – bekanntlich sagt die Nota praevia zur «expensio modorum» des 3. Kapitels von *Lumen Gentium* absichtlich nicht *solus*, sondern *seorsim*. Darum bleibt das *«sine consensu Ecclesiae»* des Ersten Vatikanischen Konzils bedauerlich, trotz der noch so klaren, über den genauen Sinn dieser Aussage gegebenen Verdeutlichungen. Denn *consensus Ecclesiae* besaß einen positiven Sinn und Gebrauch, an die das Dogma des Ersten Vatikanums nicht tastete. Selbstverständlich haben wir hier nicht die Aufgabe, die Traktate über die theologische Kriteriologie, was die verschiedenen Formen bischöflicher und päpstlicher Aussagen angeht, zusammenzufassen. Solcher Traktate gibt es mehrere. Soweit wir unterrichtet sind, erreicht kein einziger das Niveau unserer heutigen Kenntnisse in Geschichtswissenschaft.

VII. Ökumenische Übereinstimmungen

Zwei Grundfragen wurden in diesem Heft gestellt: Wer hat das Wort und welches ist in dieser Hinsicht die Lebensweise der Kirchen? Und dann die zweite Frage: Wie werden diese Kirchen in der Wahrheit erhalten?

Was die erste Frage betrifft, so ist das Dokument von «Glaube und Kirchenverfassung» eine gute Beschreibung der Lage in den verschiedenen Kirchen; es offenbart aber seine volle Präzision erst dann, wenn man gut auf dem laufenden ist und unter jeden Abschnitt des Textes die entsprechenden Namen, Fakten und Theologien zu setzen versteht. Alle christlichen Religionsgemeinschaften vereinigen in sich, freilich mehr oder weniger verschiedenartig, die gleichen Grundelemente: *ein Volk, Theologen, Dienste und ein aktives Lehramt. Ulrich Kühn* ist nicht der einzige, der von einem qualifizierten Dienst der Lehre in den Kirchen der Reformation spricht, obwohl diese doch dem persönlichen Gewissen und den Gemeinden eine so große Bedeutung zuschrieben[34]. Es kommt in den lutherischen Kirchen sogar zu Prozessen wegen Lehrfragen[35]. Man weiß, daß in der orthodoxen Kirche die von der ganzen Kirche gemeinsam anerkannte Wahrheit selbt den Primat innehat und daß der Heiligkeit entscheidendes Gewicht zukommt[36]. Aber auch in der römisch-katholischen Kirche, in der auf das Lehramt solcher Nachdruck gelegt wurde und das zuweilen derart juridische Formen annahm, läßt sich das königliche und priesterliche Volk sehr wohl vernehmen; man bejaht die Bedeutung der «Rezeption»[37], und eine *Apostolizität des Inhalts* ist die innere

Norm der Apostolizität oder formellen Legitimität des Amtes[38].

Alle christlichen Gemeinschaften sind sich bewußt, in der Heilswahrheit zu stehen. Insoweit sie dies tun, geschieht es *durch den Heiligen Geist*. Das Zweite Vatikanische Konzil drückt sich klar aus: «eine wahre Verbindung im Heiligen Geist, der (...) manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat.»[39] Alle Christen, die ihn nicht verloren haben, sind von der gleichen Bewegung zur Öffnung und zur Hingabe an Gott beseelt; sie sind bewegt durch Christus im Heiligen Geist, der *«fides qua creditur»*. Gewiß hat dieser Glaube einen Inhalt, die *«fides quae creditur»*, und dieser Inhalt ist nicht vollkommen derselbe in allen Glaubensgemeinschaften. Doch *beinhaltet die Einheit der fides qua eine gewisse Einheit der fides quae*. Man hat versucht, diese letztere auf verschiedene Weise zu begrenzen, auf grundlegende Glaubensartikel etwa, auf einen *«consensus quinquesaecularis»*, auf die vier oder fünf ersten Konzilien, auf eine ungeteilte Kirche und so weiter. Keine dieser Normen ist zufriedenstellend, und doch sind sie nicht ohne Wert; sie bekunden eine Wirklichkeit, von der die ökumenische Bewegung lebt. Sie sind das konkrete Fundament jenes gemeinsamen Zeugnisses, davon der Bericht von «Glaube und Kirchenverfassung» spricht.

Zu mehreren großen, entscheidenden, manchmal auch recht delikaten Kapiteln wurden *Vereinbarungen über die Lehre* unterzeichnet, zumindest durch die offiziellen Theologenkommissionen. So etwa im «Malta-Bericht» 1971 zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über Evangelium und Kirche; 1978 in einem Text über die Eucharistie. So auch zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche in den gemeinsamen Erklärungen über die Eucharistie (1971), über die Ämter (1973) und über die Autorität in der Kirche (1976). Zwischen der katholischen Kirche und dem Reformierten Weltbund im gemeinsamen Bericht über «Die Gegenwart Christi in der Kirche und in der Welt» (1976). «Glaube und Kirchenverfassung» stellt zur Zeit einen weithin gemeinsamen Text über Taufe, Amt und Eucharistie zusammen. Bekanntlich hat auch zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche nach fünfzehn Jahren eines Dialogs in der Liebe der theologische Dialog begonnen. Schließlich wurde auch aufgrund einer Absprache zwischen Rom und den nichtchalkedonischen Kirchen ein gemeinsames christologisches Glaubensbekenntnis veröffentlicht, das den Glauben von Chalkedon in anderen Formulierungen aussagt als jenen, über die man sich nicht einig war (Paul VI. und Shenuda III. von Alexandrien, 10. Mai 1973; auch mit Vasken III. von Armenien und mit Yakub III. von Syrien wurden entsprechende Übereinkünfte erzielt). Die orthodoxe Kirche verfolgt einen ähnlichen Weg.

So strebt das Festhalten an der Wahrheit zur Einheit im Bekenntnis dieser Wahrheit, einer Einheit, von der man mehr und mehr erkennt, daß sie weder in ihren Äußerungen noch in der Ordnung und Hierarchie ihrer Inhalte einförmig sein wird. Die Frage nach den in die Gemeinschaft integrierbaren Unterschiedenheiten scheint uns gegenwärtig in der ökumenischen Bewegung auf dem theologischen Gebiet das Wichtigste zu sein. *Die Wahrheit ist symphonisch*. Dirigent ist der Geist der Wahrheit. Wer könnte besser in der Kirche sprechen und uns besser in die Wahrheit einführen oder darin bewahren?

[1] Diese Eigentümlichkeit der Heilswahrheit haben unter anderen sehr gut herausgestellt W. Kayer, Dogme et Evangile (Paris 1967); I. de la Potterie, La vérité de la sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Const. dogm. Dei Verbum: Nouv. Rev. théol. 98 (1966) 149–189; M.-D. Chenu, Vérité évangelique et métaphysique wolffienne à Vatican II: Rev. Sc. phil., théol. 57 (1973) 632–640; J.J. Alemany et M.A. Acebal, Salus en la Const. Dei Verbum. Estudio comparativo de sus cinco redacciones: Rev. Esp. de Teol. 38 (1978) 141–167. S. auch Dei Verbum Nr. 2.7.11.

[2] B. Reynders, in: L'infaillibilité de l'Eglise. Journées œcuméniques de Chevetogne, 25.–29. Sept. 1961 (Chevetogne 1963) 34f; und vgl. D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (1933) 283.

[3] Dogmatische Konstitution Dei Verbum 21.

[4] Gut ausgedrückt in Dei Verbum 8: «So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.»

[5] J. Nolte, Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung (Freiburg 1971).

[6] Apg 20,28; 1 Petr 5,2f.

[7] Apg 11,1 (Vers 2 im Kodex D); 12,17; 15,1; 21,1f.

[8] CIC can. 948. Die Quellen verweisen auf Innozenz III. Das Bekenntnis wird den Waldensern auferlegt (Brief vom

18. Dezember 1208 an den Erzbischof von Tarragona, Reg. XI, 196) und dem Konzil von Trient, 23. Sitzung, can. 4.

[9] Siehe unseren Beitrag auf dem Kolloquium «Ecclesiam suam» (Rom, Oktober 1980): Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Eglise dans l'itinéraire des hommes.

[10] Ch. van der Plancke, Une conscience d'Eglise à travers la catéchèse janséniste du XVIIIe siècle: Rev. Hist. eccl. 72 (1977) 5–39; Y. Congar, L'église de S. Augustin: L'époque moderne (Paris 1970), am Schluß des 12. Kap.

[11] Vgl. G. Thils, L'infaillibilité de l'Eglise «in credendo» et «in docendo»: Salesianum 24 (1962) 298–335; L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo». Notes de théologie posttridentine (Löwen 1963).

[12] A.A. Goupil, La règle de foi, Nr. 17 (Paris ^{2}1941) 48. Andere Hinweise in unseren Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953) 400, Nr. 77.

[13] Le rôle des laïcs dans l'Eglise. Carrefour 1952 (Montréal 1952) 9.

[14] Medioevalisme. Franz. Übers.: Suis-je catholique? (Paris 1909) 91.

[15] Wir zitierten solche Zeugnisse in Jalons pour une théologie du laïcat, Kap. VI: Les laïcs et la fonction prophétique de l'Eglise. Anfügungen S. 650–659 in der Aufl. von 1964.

[16] Sermo 340, 1 (PL 38, 1485) und öfters. Oder auch «condiscipulus».

[17] Schell, Katholische Dogmatik III/1, 382–385; A. Gréa, De l'Eglise et de sa divine constitution, 1. Bd. Kap. 8, § 4.

[18] E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 251–306 (265f).

[19] Acta Conc. Oec. I, 1, 1, S. 34; PG 77, 109.

[20] J. Leclerq, Leçons de droit naturel, Bd 1, Nr. 46; Bd 2, Nr. 13. Beispiel der Macht des Zaren im Jahre 1849.

[21] E. Ollivier, L'Eglise et l'Etat au concile du Vatican (^{2}1879) 446.

[22] Pius XII., Ansprache an die Journalisten, 17. Febr. 1950 (AAS 42, 1950, 251.256); Johannes XXIII., Ansprache an die Presseleute, 6. Juni 1962; Konzil Vat. II, Lumen Gentium 37; Kardinal Cicognani, Brief vom 2. Juli 1966 an die 53. Soziale Woche in Frankreich (Nizza).

[23] Den von Sartori angeführten Hinweisen fügen wir hinzu W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums: Catholica 25 (1971) 271–303 (Bibliographie). Seit dieser wichtigen Studie s. J.M.R. Tillard, A propos du sensus fidelium: Proche Orient Chrétien 25 (1975) 113f; L.M.F. de Troconiz y Sasigain, «Sensus fidei» Logica connatural de la existencia cristiana. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teologia catolica de 1930 a 1970 (Vitoria 1976), Veröffentlichung der beiden ersten Teile angekündigt; J. Sancho Bielsa, Infalibilidad del pueblo de Dios. «Sensus fidei» et infalibilidad organica de la Iglesia en la const. Lumen Gentium del Concilio Vaticano II (Pamplona 1979).

[24] J.P. Deconchy, L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale (Paris 1971).

[25] Sehr zahlreiche Veröffentlichungen in allen Ländern. In bezug auf Frankreich und die gegenwärtige Lage vgl. die Nummern zweier Zeitschriften: Le Supplément Nr. 133 (Mai 1980), La régulation de la foi; Les quatres Fleuves Nr. 12 (1980), Les théologiens et l'Eglise.

[26] Vgl. Mt 28,19f; Joh 17,20; Röm 12,7; 15,16; 1 Kor 12,5.8; 2 Tim 4,5; Apg 4,29; 6,2–4.

[27] Vgl. Röm 12,7; 1 Kor 12,28; Eph 4,11; Apg 13,1. Siehe auch Didache XI,2; XIII,2; Pastor Herm. 13,1; 92,4; 102,2 (nach der Numerierung von R. Joly); Barnabasbrief 1,8; 4,9.

[28] Siehe die Briefe Newmans an den Kanoniker Walter (17. Juni 1867), an Lord Blackford (15. August 1870), an Miss Froude (28. Juli 1875) und an den Herzog von Norfolk (Kap. IX, Nr. 11).

[29] Paul VI. (13. Juni 1977) an die Bischöfe Portugals; Johannes Paul II. in Washington (7. Oktober 1979).

[30] «Officium principalissimum», Thomas v. Aquin, Summa theol. III, q. 67, a. 2 ad 1. Oft bei Augustinus und Papst Leo I.; Konzil v. Trient, zitiert in den Quellen zum CIC can. 1327, und Lumen Gentium 25.

[31] AAS 42 (1950) 568; DSch 3885.

[32] Vgl. unsere Schrift: La Tradition et les traditions. I. Essai historique (Paris 1960) 257ff.

[33] K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958) 39f.

[34] Hierzu vgl. J.-L. Leuba, in: Vatican II. La Révélation divine: Unam Sanctam 70b (Paris 1968) 493f; J. Witte, in: CONCILIUM 12 (1976/8–9) 429–434; A. Dumas, in: Le Supplément 133 (Mai 1980) 216f; B. Lohse, Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage: St.d.Z. (Juli 1980) 405–412.

[35] So wurde 1958 Richard Baumann durch den Oberkirchenrat von Württemberg verurteilt; am 21. Januar 1979 Pastor Paul Schulz durch ein Gremium der «Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland». Vgl. H.-M. Müller, Bindung und Freiheit kirchlicher Lehre: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 77 (1980) 479–501.

[36] Siehe J. Meyendorff: CONCILIUM 12 (1976/8–9) 426–428; Michel Evdokimov, Théologien, et théologien laïc dans l'Eglise orthodoxe: Les quatres Fleuves 12 (1980) 29–42.

[37] Siehe unseren Beitrag in: CONCILIUM 8 (1972/8–9) 500–514.

[38] Y. Congar, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine: Volk Gottes. Festgabe J. Höfer (Freiburg 1967) 84–111; neu bearbeitet in Ministère et Communion ecclésiale (Paris 1971) 51–94. Vgl. das schöne Wort von Ratzinger: «Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge» in: Primat, Episkopat und Successio apostolica: Episkopat und Primat (1961) 49.

[39] Lumen Gentium 15; vgl. Unitatis redintegratio 3,4.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

YVES CONGAR

1904 in Sedan geboren. 1925 Eintritt in den Dominikanerorden. 1930 Priesterweihe. Lehrt am Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques und am Institut Catholique in Paris. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien erwähnt: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965, ^{2}1969); Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma: HDG III/3c (Freiburg i.B. 1971); Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: HDG III/3d (Freiburg i.B. 1971); Die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis IV1 (Einsiedeln 1972); Ministère et Communion ecclésiale (1971); Un peuple messianique. Salut et libération (1976); Eglise catholique et France moderne (1978); Je crois en l'Esprit Saint. 3 Bände (1979, 1980). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Bericht

Georg Denzler

Ergebnisse der Diskussion um August Bernhard Haslers Veröffentlichungen zum Ersten Vatikanischen Konzil

Das von Pius IX. einberufene I. Vatikanische Konzil hat die *Unfehlbarkeit des Papstes* leidenschaftlich diskutiert und am 18. Juli 1870 bei zwei Gegenstimmen – die opponierende Minderheit war der Abstimmung ferngeblieben – dogmatisiert.

Pünktlich zur Säkularfeier brachte der Tübinger Theologieprofessor *Hans Küng* mit seinem Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage»[1] die zu keiner Zeit ganz ruhende Debatte der Unfehlbarkeitsfrage neu in Gang. Zur selben Zeit arbeitete sein Schweizer Landsmann *August B. Hasler* an einer Abhandlung, die er einige Jahre später an der Universität München als historische Dissertation einreichte und unter dem Titel «Pius IX. (1846–1878), die päpstliche Unfehlbarkeit und das I. Vatikanische Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie»[2] veröffentlichte. Küng selbst schrieb zu der von Hasler angefertigten Kurzfassung «Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas»[3] ein gewichtiges Geleitwort. Darin stellt der Systematiker Küng dem Historiker Hasler, der zuvor schon an der Universität Gregoriana in Rom den theologischen Doktorgrad erlangt hatte, ein glänzendes Zeugnis aus:

«Endlich ein katholischer Historiker, der auch die damals Besiegten und ihre in der Zwischenzeit vielfach bestätigten Argumente ganz ernst nimmt, der die (noch greifbaren) Aufzeichnungen der bischöflichen Unfehlbarkeitsgegner, aber auch die der härtesten Unfehlbarkeitsbefürworter – oft ebenso unbequem für harmonisierende Interpreten – ganz ausschöpft, sie ohne jegliche Entschärfung, Verharmlosung und Uminterpretation zur Sprache bringt und so durch eine verständliche Einseitigkeit die bisherigen einseitigen historischen Darstellungen aufgrund auch neuer Quellen korrigiert und ausgleicht.»

Solche Lobesworte konnte Hasler freilich nur selten vernehmen. Er mußte sich vielmehr verteidigen gegen Kritiker, die ernste Bedenken, sachliche Argumente oder auch nur ideologische Proteste zum Ausdruck brachten. Übergeht man unter den vielen Rezensenten jene, die sich entweder durch die Kunst des Abschreibens auszeichnen oder nur geringe Sachkenntnisse verraten, dann lassen sich die wirklichen Experten an den Fingern zweier Hände abzählen: Franz Xaver Bantle, Josef Blank, Victor Conzemius, Piet Fransen, Werner Küpper, Giacomo Martina S.J., Otto Hermann Pesch, Klaus Schatz S.J., Peter Stockmeier und Manfred Weitlauff[4].

I. Allgemeine Beurteilungen

Die meisten Kritiker tadeln Hasler wegen seiner heftigen Reaktion und seines aggressiv-polemischen Tons. Doch hinsichtlich der Klagen über gelenkte Geschichtsschreibung und wahrheitsscheue Archivpolitik, namentlich im Vatikanischen Geheimarchiv, findet er weithin Zustimmung. Kaum ein Sachverständiger verkennt, daß der Autor Quellen in einem bisher nicht gekannten Ausmaß ausfindig gemacht und ausgewertet hat. Allerdings fügen die meisten schnell hinzu, Hasler habe das umfangreiche historische Material gemäß seiner tendenziösen Absicht, alle gegen die Unfehlbarkeit sprechenden Ereignisse und Zeugnisse an den Tag zu fördern, höchst einseitig ausgewählt und – Martina sieht darin einen Hauptfehler – die nötige Quellenkritik vermissen lassen.

Dagegen betont Hasler[5], daß ihm die Brüchigkeit vieler Gründe erst im Laufe seiner Studien immer deutlicher geworden sei. Andererseits dürfe man die gegen das spätere Dogma gerichteten Akten und Dokumente nicht von Anfang an als falsch oder suspekt einschätzen. Sein Ziel war in der Tat weder eine vollständige Geschichte des I. Vatikanums noch eine Biographie Pius' IX. Es ging ihm primär darum, die Entstehung, Fragwürdigkeit und Durchsetzung der Unfehlbarkeitslehre auf einer breiteren Quellenbasis als bisher aufzuzeigen.

Conzemius, der wohl schärfste Kontrahent Haslers, bemängelt die *«systematisch punktuelle Einengung» des Konzilsgeschehens auf die päpstliche Unfehlbarkeit*. Eine damit verbundene Ausklammerung der soziologischen, politischen und theologischen Gesichtspunkte erschwere,

ja, verhindere ein adäquates Verständnis der Gedanken und Vorgänge auf dem Weg zur Definierung der heftig umkämpften Doktrin. Diese Beobachtung ist ernst zu nehmen, wenn man auf diese Weise das theologische Grundproblem nicht verdecken will.

«Trotz seiner methodologischen Mängel und seiner manchmal allzu durchsichtigen Tendenz stellt das Buch» aber, urteilt Conzemius, «Richtiges fest und wirft Fragen für Geschichtswissenschaft und Theologie auf. Die Praktiken der Mehrheit auf dem Konzil sind gut geschildert, die Divergenzen zwischen Papst und Kurie stärker als in anderen Darstellungen herausgearbeitet, die problematische Unterwerfungstaktik Roms gegenüber den opponierenden Bischöfen der Minderheit im Ganzen zutreffend dargestellt, der religiös-mystische Fanatismus des Papstkultes und des Amts-Selbstverständnisses Pius' IX. in seinen Auswirkungen auf die Dogmatisierung überzeugend nachgezeichnet... Man wird Hasler auch ohne weiteres beipflichten können, daß der Einsatz für die Unfehlbarkeit ideologische Züge besaß.»

Wie schon Küng legt man auch Hasler einen maßlos übersteigerten Unfehlbarkeitsbegriff zur Last, der mit dem Wortlaut des Dogmas nicht gedeckt sei. Vor allem *Schatz*, ein nicht minder entschiedener, aber jederzeit fairer Gegner, vermißt bei Hasler eine moderne Hermeneutik und das Wissen um Geschichtlichkeit. Er verneint die nicht neue These, daß der Kirchenhistoriker (als Theologe!) bei seiner Forschung, wie Hasler meint, dogmatischen Voraussetzungen unterworfen sei, und wagt die folgenreiche Behauptung:

«Die Kirche des I. Vatikanums kann nicht festlegen, daß in Schrift und Tradition historisch im Sinne moderner Kritik die päpstliche Unfehlbarkeit enthalten sei. Sie hat nur lehramtlich den über das Historisch-Kritische hinausführenden Aktualisierungsvorgang in das Heute zu überwachen, also im konkreten Fall zu entscheiden, daß das Wesen von Kirche, wie es in Schrift und Tradition entgegentritt, auf eine bestimmte gesellschaftliche und geistig bestimmte Fragestellung des 19. Jahrhunderts ausgelegt und bezogen, u.a. Primat und Unfehlbarkeit im Sinne des I. Vatikanums mit sich bringt oder wenigstens mit sich bringen kann.»

Falls sich aber zwischen einer Glaubenswahrheit und einer geschichtlichen Tatsache ein tiefgehender Dissens auftut, entscheidet nach Schatz nicht der Wortlaut einer definierten Lehre, sondern die *gesamtkirchliche Annahme (Rezeption)*, ob ein bereits verkündetes Dogma auch zu einem allgemein verpflichtenden Glaubenssatz wird. Damit sind wir auch schon bei einem der Hauptprobleme des Buches.

II. Freiheit oder Unfreiheit des Konzils

Hasler behauptet, die meisten Bischöfe seien einem physischen und mehr noch einem moralischen Druck ausgesetzt gewesen, als es darum ging, ihre eigene Position zur Unfehlbarkeit zu bekennen. Wenn der Papst dennoch einen gewissen Freiheitsraum toleriert habe, sei dies nur Taktik gewesen. Ein unfreies Konzil aber produziere ungültige Dekrete.

Genaue Kenner der Vorgänge wie Conzemius, Martina und Schatz antworten mit bezeichnender Vorsicht, das Konzil habe zwar keine völlige, aber doch eine ausreichende Freiheit genossen.

Bei diesem Punkt ist neben Kardinal Manning (Westminster) und Bischof Senestrey (Regensburg) der 79jährige Papst Pius IX., dessen Charakterbild zwischen Bewunderung und Verachtung schwankt, als Hauptakteur angesprochen. Nebensächlich finde ich, ob Haslers gewiß nur dürftig belegte Hypothese, der Dominikaner-Kardinal Guidi, ein gemäßigter Gegner der Unfehlbarkeit, sei der natürliche Sohn dieses Papstes gewesen, irgendwelche Glaubwürdigkeit verdient.

Ernster hingegen muß man die Frage nach dem *Gesundheitszustand Pius' IX.* nehmen, denn «ohne Zweifel stellt die geistige Struktur einer verantwortlichen Persönlichkeit wie für jede Gemeinschaft so auch für die Kirche ein schwerwiegendes Problem dar» (*Stockmeier*). Sicher litt Mastai-Ferretti in jugendlichem Alter an Epilepsie, zweifelhaft ist nur, wie weit er später teilweise oder ganz davon frei wurde. Nicht zu leugnen sind Phänomene wie mangelnde Aufrichtigkeit, ungesunder Mystizismus, rücksichtslose Despotie und geistige Störungen. «Das Material, das Hasler (immer unter dem Blickwinkel der Unfehlbarkeitsfrage) zusammenträgt, um die Persönlichkeitsstruktur Pius' IX. zu beleuchten, übertrifft aber das Bekannte in erschreckendem Maß» (*Weitlauff*). Pius IX. ist also sicher ein Fall für Psychiater. Daß Hasler belastende Atteste angesehener Psychologen (Matussek, Pongratz) abdruckte, geschah aus dem berechtigten Bestre-

ben, einen Menschen so weit wie möglich zu erfassen. Übrigens hat schon Vinzenz Pallotti (1796–1850), einer der erfolgreichsten Seelsorger im damaligen Rom, nach der Wahl Pius' IX. kniend erklärt: «Beten wir, großes Weh steht der Kirche bevor.»[6]

Pius' IX. Einstellung zur unfehlbaren Qualität des päpstlichen Lehramtes war schon im Modus der Verkündung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) und in anderen Lehräußerungen offenkundig geworden. «Daß der bewußte Definitionswille des Papstes höher anzuschlagen ist, als früher geschehen, dürfte ebenfalls feststehen» (*Schatz*). Mit Hasler bin ich der Überzeugung, daß das *Dogma der Unfehlbarkeit ohne Pius IX. nicht zustande gekommen* wäre. Weil der Papst sich aber einer beträchtlichen Minderheit zögernder oder widersprechender Bischöfe gegenüber sah, mußte er zu Druckmitteln greifen. Haslers «Hinweise auf den moralischen Druck, dem sich die vom Papst materiell abhängigen Bischöfe nicht entziehen konnten, trifft allenfalls auf einen Teil des Episkopats zu... Die fehlende Chancengleichheit zwischen Majorität und Minorität auf dem Konzil ist durch vielfache Fakten unbestritten» (*Schatz*).

III. Argumente für und gegen die Unfehlbarkeit

Hasler stellt die von Konzilsvätern aus Bibel und Tradition vorgebrachten Gründe für und gegen die Unfehlbarkeit zusammen und kommt zu dem Schluß, daß die Minorität mit ihrer Bestreitung der Unfehlbarkeit die besseren Argumente in der Hand hatte, während die Majorität viele ungeeignete oder wenig beweiskräftige Aussagen machte.

Als abschreckendes Beispiel für die von der Mehrheit beabsichtigte Dogmatisierung stellte der Rottenburger Bischof Karl Josef von Hefele den «Fall» des Papstes Honorius I. (625–638), den das VI. Ökumenische Konzil (681) und Papst Leo II. (682–683) wegen monotheletischer Aussagen über Jesus Christus als Häretiker verurteilt haben, vor Augen. Auch Hasler nahm die Honoriusfrage in sein Arsenal gegen die Unfehlbarkeit auf, mußte sich jedoch von *Stockmeier* mangelnden Sinn für Geschichtlichkeit vorwerfen lassen, weil spätere Erkenntnisse eben nicht als Maßstab für frühere Zeiten dienen dürften.

Stockmeier bestätigt aber Hasler, «daß er den Gang der geschichtlichen Argumentation in ihrer ganzen Breite dargestellt und die Unzulänglichkeit des Verfahrens herausgearbeitet hat». Auch stimmt er mit ihm darin überein, «daß gerade die Majorität im Gebrauch der Geschichte vielfach unkritisch verfuhr» und selbst Fälschungen wenigstens indirekt benutzt habe. *Schatz* hingegen schätzt Haslers Mühe in dieser Hinsicht gering. Weitaus aufschlußreicher wäre es nach seiner Meinung gewesen, in Erfahrung zu bringen, welche Funktion die päpstliche Unfehlbarkeit im Kirchenbild der Infallibilisten erfüllen sollte. Er konzediert aber ohne weiteres, daß weder im Neuen Testament noch in der Tradition des 1. Jahrtausends Bausteine für ein päpstliches Unfehlbarkeitsgebäude aufzufinden seien.

Blank erklärt zu dieser fundamentalen Frage: «Seit den bahnbrechenden Arbeiten von Anton Vögtle (1958), die hier einen Einschnitt bedeuten, dürfte es heute keinen namhaften katholischen Exegeten mehr geben, der im Neuen Testament eine klare Aussage über den päpstlichen Primat und die Unfehlbarkeit finden würde. Der Schriftbeweis, auf den sich die Dogmatisierung damals stützte, trägt heute nicht mehr. Ähnliches gilt auch für den Traditionsbeweis aus den Kirchenvätern.

«*Schatz* hält es freilich aufgrund seines geschichtlich-dynamischen Traditionsbegriffs für legitim, wenn «im 2. Jahrtausend eine bestimmte Linie das Übergewicht erhielt, die dann logisch-konsequent, wiederum bedingt durch die gesellschaftspolitische und auch theologische Situation, im Vatikanum I zu einer wenn auch übertriebenen Aufgipfelung in der Unfehlbarkeit führte». Damit rühren wir auch schon an das Interpretationsthema, das bei der sogenannten Unterwerfungsgeschichte damals eine ebenso entscheidende Rolle spielte wie bei der «Bewältigung des Dogmas in der heutigen Theologie.

IV. Interpretation und Rezeption des Dogmas

Hasler ist der Ansicht, das Dogma der Unfehlbarkeit sei nur *papalistisch* zu verstehen, d. h. der Papst bedürfe für unfehlbare Definitionen in Glaubens- und Sittensachen weder vorher noch nachher der ausdrücklichen Zustimmung der Kirche.

Für die Notwendigkeit der maximalen Interpretation spricht der im letzten Augenblick aufgenommene Zusatz, dogmatische Entscheidungen des Papstes seien «aus sich selbst, nicht

aufgrund der Zustimmung der Kirche» (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*) unfehlbar. Das umstrittene «*ex sese*» wird gewöhnlich als eine gegen die Gallikaner gerichtete Formulierung gedeutet. Ausgerechnet *Bantle*, der Haslers theologische Auslegung ablehnt, leistet ihm in historischer Sicht unerwartete Schützenhilfe, indem er auf eine eindeutige Auskunft in der Schrift des Paderborner Bischofs Martin über das Konzil verweist. Nach Martin muß die Zustimmung der Bischöfe zu einer unfehlbaren Glaubensentscheidung des Papstes weder vorher noch nachher zum Ausdruck gebracht werden[7].

Schatz und *Martina* sind der Meinung, das Dogma der Unfehlbarkeit sei *unter dem Aspekt der Auslegung offen*, so daß eine weite Interpretation ebenso in Betracht komme wie eine enge. Wesentlich sei jedoch, daß die jeweilige Erklärung des Textes mit der gesamten Tradition der Kirche im Einklang stehe. Diesem Grundsatz gemäß scheide in unserem Fall aber jede weitergehende Interpretation aus, weil Bibel und Tradition des 1. Jahrtausends eine synodal-kollegiale Ausübung des Lehramtes bezeugten.

Doch selbst wenn wir annehmen, daß alle Bischöfe ihren Gehorsam gegenüber dem neuen Dogma freiwillig und im Sinn der Mehrheit geleistet haben, bleibt die *Frage nach der Zustimmung der Gesamtkirche*, d. h. nicht nur der Bischöfe, sondern auch der Theologen und Laien. Dabei lassen wir ganz unbeachtet, inwieweit das Konzil als ein wirklich ökumenisches Konzil gelten könne, da weder Orthodoxe noch Protestanten dort vertreten waren. Kurz vor der Abreise zum Konzil suchte der Mainzer Bischof Ketteler seine Diözesanen mit dem Gedanken zu beruhigen, bei der Versammlung in Rom würden Entscheidungen nicht nach Mehrheiten getroffen, sondern durch Einmütigkeit des ganzen kirchlichen Lehramtes herbeigeführt. Daß es in der Unfehlbarkeitsfrage an der Einmütigkeit unter Bischöfen, Theologen und Laien, also am geforderten «*consensus ecclesiae*» stark mangelte (und heute noch mehr mangelt), beweist die Wirklichkeit überdeutlich.

Entscheidende Bedeutung messen heutige Theologen der Entwicklungsgeschichte des Dogmas von 1870 zu. Bei der historischen Erklärung der Definitionsformel soll der Vorgang der *Rezeption*, der Annahme durch das gläubige Volk, den endgültigen Ausschlag geben. Mit dem Zauberwort «Rezeption» – Y. Congar spricht sogar von «*re-reception*« – läßt sich nicht nur eine eventuelle Unfreiheit des Konzils reparieren, sondern auch der letztverbindliche Verständnishorizont festlegen. Derlei Versuche einer Neuinterpretation erinnern allerdings häufig an *theologische Hochseilakrobatik*. Wenn es nämlich erlaubt ist, daß Lehramt und Theologie dogmatische Definitionen jeweils neu interpretieren, ohne an der historischen Kernaussage festhalten zu müssen, und diese Interpretation so weit treiben, daß am Ende unter Umständen das Gegenteil des früher intendierten und dogmatisierten Sinngehaltes als offizielle Auslegung erscheint, dann hat das Dogma als eine im historischen Kern unwandelbare Glaubensformel seinen Sinn ganz verloren. Abgesehen davon müßte jede Anstrengung des nach historisch-kritischer Methode arbeitenden Historikers für die Theologie als völlig überflüssig angesehen werden, weil doch das kirchliche Lehramt, konkret der Papst als dessen höchster Repräsentant, völlig unabhängig bestimmen kann, welcher Sinn authentisch und somit zu glauben ist.

V. Dilemma zwischen Geschichte und Dogma

Bantle räumt zunächst ein, daß die immer wieder zitierten Bibelstellen (Mt 16,18; Lk 22,32; Joh 22,15–17) und die Tradition des 1. Jahrtausends keine Beweise für eine päpstliche Unfehlbarkeit darstellen. Dieser Befund besage jedoch nicht, wie Hasler folgere, daß die Infallibilitätsdoktrin als Ideologie entlarvt sei; denn – und hier schlägt Bantle einen doppelten Salto mortale – auch dogmatische Formulierungen bergen einen «*Sinnüberschuß*» in sich, der unter Umständen erst nach einer längeren Wirkungsgeschichte offenbar werde. Dies heißt in unserem Fall nicht mehr und nicht weniger, als daß wir nach ungefähr hundert Jahren langsam herausfinden, was das Konzil hinsichtlich Unfehlbarkeit tatsächlich dekretieren wollte: die eng begrenzte Auslegung der damals niedergestimmten Opposition. So werden die Besiegten von damals zu Siegern von heute.

Haslers Hauptanliegen war ein oft anzutreffender Widerspruch zwischen Geschichte und Glauben, am schmerzlichsten spürbar am Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes. Wenn er in solchen Konfliktsfällen die historische Aussage klargestellt und festgehalten wissen wollte, vergaß er keineswegs, daß das Dogma als geschicht-

liche Größe einem dauernden *Prozeß* unterliegt. Andererseits wußte er aber auch um die Gefahr, daß als Folge einer zu stark ausgeweiteten Vorstellung von Rezeption theologisch begründete Entscheidungen jeweils neu von der *Normativität des Faktischen* bestimmt werden.

Otto H. Pesch ruft in Erinnerung: «Es gibt in der bisherigen Kritik an Hasler kein peinlicheres Argument als den mehrfach auftauchenden Hinweis, ‹wir heute› gingen doch in der theologischen Arbeit mit den biblischen und historischen Befunden ganz anders um als die Väter des I. Vatikanums, man habe in der katholischen Kirche inzwischen geschichtlich denken gelernt, man könne doch nicht, wie Hasler, gewissermaßen die Denkweise des I. Vatikanums festschreiben wollen.» Das *Bekenntnis zur Geschichtlichkeit des Dogmas* schließt nach meiner Ansicht das *Bekenntnis zur Möglichkeit des Irrens* bei Glaubensentscheidungen ein. Und sobald evident ist, daß ein Fehlurteil gefällt worden ist, sollte man sich nicht mit Neuinterpretation aus der Affäre ziehen, sondern ehrlicherweise von Revision reden. So wäre es heute richtig zu sagen, die Infallibilisten, an der Spitze Pius IX., haben, als sie dem päpstlichen Lehramt den Charakter absoluter Unfehlbarkeit zusprachen, d. h. als sie keinen Modus für die Rückbindung des Papstes an Bibel und Tradition sowie an den Glaubenssinn der Kirche (*sensus fidelium*) fixierten, einer sehr zeitbedingten Vorstellung gehuldigt, die wir jetzt zugunsten eines *synodal und kollegial eingebundenen Primats*, wie ihn schon die Alte Kirche praktizierte, langsam, aber gewiß nicht allgemein über Bord werfen.

Das dornige Problem der Geschichtlichkeit theologischer, auch unfehlbarer theologischer Lehren gehört zu den vordringlichsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie. *Weitlauff* konstatiert mit Recht, «daß diese Seite, nämlich die Frage nach der Geschichtlichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas, so wie es 1870 definiert worden ist, bis heute eine befriedigende Lösung nicht gefunden hat. Allein schon im Hinblick darauf wäre zu hoffen, daß der anfänglich gereizten Reaktion auf Haslers Buch eine streng sachliche, um Wahrheit bemühte Auseinandersetzung auf möglichst breiter Ebene folgt.»

[1] (Verlag Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970).

[2] G. Denzler (Hg.), Päpste und Papsttum, Band 12 (Verlag Hiersemann, Stuttgart 1977).

[3] (Verlag Piper, München 1979, [2]1980). Davon liegen Übersetzungen in holländischer, spanischer, englischer und italienischer Sprache vor. Nach der Ausgabe des Piper-Verlags wurden die Ausgaben des Verlags Ex Libris (Zürich 1981) und des Taschenbuchverlags Ullstein (Berlin 1981) veranstaltet, jedoch erweitert um eine Dokumentenauswahl zum Fall Küng, ein vollständiges Verzeichnis der Rezensionen zu Haslers im Verlag Hiersemann erschienenes Werk (vgl. Anm. 2), den Offenen Brief von G. Denzler und A.B. Hasler vom 21.6.1980 an Papst Johannes Paul II. und ein Nachwort von G. Denzler. – Für die wissenschaftliche Diskussion ist nur die Dissertationsfassung (Anm. 2) geeignet.

[4] F.X. Bantle: Archivum Historiae Conciliorum 11 (1979) 182–219; J. Blank: UNA SANCTA 33 (1978) 72–82 und Imprimatur 11 (1978) 56–59; V. Conzemius: Orientierung 41 (1977) 207–209; P. Fransen: Theologie der Gegenwart 22 (1979) 43–49 und Bijdragen 39 (1978) 447–456; W. Küppers: Kirche. Schweizerische Kirchenzeitung 146 (1978) 190–194; G. Martina: L'Osservatore Romano vom 8.2.1978 und Archivum Historiae Pontificiae 16 (1978) 341–369; O.H. Pesch: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 11.3.1979 und 19.8.1979 und Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition: Papsttum als ökumenische Frage (München-Mainz 1979) 159–211; K. Schatz: Theologie und Philosophie 53 (1978) 248–276 und La Civiltà Cattolica 130 (1979) 245–258; P. Stockmeier: Münchener Theol. Zeitschrift 29 (1978) 189–199; M. Weitlauff: Zeitschrift für Kirchengeschichte 91 (1980) 94–105. Für die übrigen Rezensionen vgl. die Ausgaben in Anm. 3.

[5] Zu einigen Besprechungen konnte Hasler noch in der Ausgabe des Piper-Verlags (vgl. Anm. 3) Stellung nehmen. Da er am 1.7.1980, erst 43 Jahre alt, gestorben ist und sich nicht mehr verteidigen kann, fühle ich mich verpflichtet, dem toten Freund hier meine Stimme zu leihen. Ich habe das Entstehen seiner historischen Dissertation Jahre hindurch verfolgt und stimme in vielen Punkten mit seinen Ansichten überein.

[6] Vgl. ferment, Heft 1 (1981) 25.

[7] K. Martin, Der wahre Sinn der vatikanischen Lehrentscheidung über das unfehlbare päpstliche Lehramt (Paderborn [2]1871) 18–19. Bischof Martin war Mitglied der Glaubensdeputation des Konzils; als Theologe stand ihm der Jesuit J. Kleutgen zur Seite.

GEORG DENZLER

1930 in Bamberg geboren, 1950–55 Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1959–62 Fortsetzung des theol. Studiums in München, dort 1962 Doktorat und 1967 Habilitation im Fach Kirchengeschichte. 1955 Priesterweihe, 1955–59 Kaplan in der Erzdiözese Bamberg, 1963–69 wissenschaftlicher Assistent in München, dazwischen 1967–69

Dozent in Freising, 1969–70 Lehrstuhlvertreter in Tübingen, 1970–71 Universitätsdozent in München. seit 1971 Professor für Kirchengeschichte in Bamberg. 1973 Heirat, 2 Kinder. Wichtigste Publikationen: Kardinal Guglielmo Sirleto 1514–85 (München 1964); (mit L.A. Dorn) Tagebuch des Konzils (Nürnberg/Eichstätt 1965); Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden (Paderborn 1969); Das Papsttum und der Amtszölibat, 2 Bde. (Stuttgart 1973–76); (Mit C. Andresen) Wörterbuch der Kirchengeschichte (München 1981). Herausgeber: Päpste und Papsttum, (bisher) 18 Bände (Stuttgart 1971 ff.); Das Papsttum in der Diskussion (Regensburg 1974); Papsttum heute und morgen (Regensburg 1975); Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven (München 1977) Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester (München 1980); (mit W. Gessel u. J. Lehmann) Bamberger Hochschulschriften, (bisher) 7 Hefte (Bamberg 1979ff.). Anschrift: Seestr. 34, D–8036 Breitbrunn am Ammersee.

ökumene am ort

Blätter für ökumenische Basisarbeit

So urteilen unsere Leser:

- „Eine kluge Mischung von Dokumentation und Kommentar, die es auch dem Laien leicht macht, zu ordnen und zu gewichten."
- „‚ökumene am ort' ist im besten Sinne hilfreich, informiert und ermutigt durch die Praxis der anderen zu weiterer Kreativität."
- „Vielseitigkeit, Themenauswahl, Praxisberichte, Anregungen, Akzentsetzung in der Behandlung relevanter ökumenischer Fragen auf Ortsebene sowie weltweit, Darstellung und Kommentierung bedeutsamer ökumenischer Entscheidungen und Begebenheiten, Dokumentationen etc. verdienen höchste Anerkennung."
- „Ich lebe in konfessionsverschiedener Ehe. Sie werden verstehen, daß ich immer wieder zu Resignation neige. ‚ökumene am ort' macht glücklicherweise immer wieder Mut."
- „Wir freuen uns über jedes neue Exemplar, weil es immer wieder zeigt, daß die Ökumene nicht tot ist, wie so viele behaupten."
- „‚ökumene am ort' ist für uns zur Zeit die einzige Orientierungshilfe in unserer konfessionsverschiedenen Ehe."
- „Dank für die vorzüglichen Materialien, die jede Ausgabe ins Haus bringt. Gäbe es diese Blätter nicht, man müßte sie schnellstens produzieren!"

„ökumene am ort" — Ein Dienst für die Basis und von der Basis her: Ein Forum für den Erfahrungsaustausch unter den Lesern. Anregung für ökumenische Arbeitsgruppen und Seelsorger.
„ökumene am ort" will die Ökumene von unten in Bewegung halten.
„ökumene am ort" wartet auf Ihre Antwort!

Ich bestelle „ökumene am ort" bis auf Widerruf zum monatlichen Bezugspreis von 2,50 DM zuzügl. Porto und wünsche Lieferung ab 1. .....198....

Name und Anschrift: .....

.....

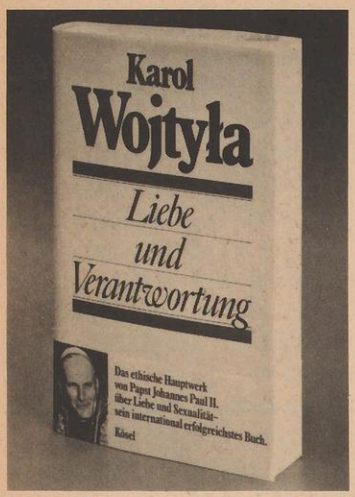
.....

Datum und Unterschrift: .....

Bestellungen (auch von Probeexemplaren) bei:

action 365, Kennedyallee 111a, 6000 Frankfurt am Main 70

Zwei wichtige Bücher für den Theologen - jetzt auch als preiswerte kartonierte Ausgabe



Karol Wojtyla

Liebe und Verantwortung

Eine ethische Studie
2. durchgesehene Auflage 1981
269 Seiten. Kartoniert DM 19,80

„Dem Verfasser ist es in der ihm eigenen engagierten und warmherzigen Art gelungen, die Analyse des Menschen als Ebenbild Gottes und das Miteinander des Paares im Hinblick auf den göttlichen Auftrag anschaulich zu machen."
(Christ in der Gegenwart)
„Man kann eigentlich nur staunen, in welchem Ausmaß sich Johannes Paul II in sexualethischer Hinsicht als informiert erweist. Darüber hinaus zeugt das Buch von viel Einsicht und Verständnis, trotz der Strenge und Klarheit begrifflicher Analyse."
(Kirchenblatt für die reformierte Schweiz)



Xavier Léon-Dufour

Wörterbuch zum Neuen Testament

Sonderausgabe
470 Seiten. Kartoniert DM 19,80

Das Wörterbuch enthält:

- **eine Einleitung,** in der der Leser Auskünfte über die Umwelt erhält, in der das Neue Testament entstanden ist: das Land und die Menschen, die zurückliegende Geschichte, die mediterrane Welt, die vielfältigen Aspekte des politischen, wirtschaftlichen, häuslichen und kulturellen Lebens, schließlich die religiösen Strömungen und der Glaube Israels.
- **das eigentliche Wörterbuch.** Von den etwa 5500 griechischen Wörtern des Neuen Testaments sind alle die Begriffe (mehr als tausend) aufgenommen, die einer Erklärung bedürfen, zu welchem Sachbereich sie auch gehören mögen: zum historisch-geographischen, archäologischen, literarischen oder theologischen. Verweise auf andere Stichwörter oder auf Abschnitte in der Einleitung ermöglichen eine gute Zusammenschau von Aspekten und Einzelangaben zu ein und demselben Thema.

Mit diesem Buch liegt ein abgerundetes Nachschlagewerk vor. Ob man mit ihm systematisch arbeitet, ob man es benützt als Hilfe zur persönlichen Betrachtung oder zur Vorbereitung auf Predigt, Unterricht und Katechese, es wird dem Leser immer Anregung bieten und ihn mit der Botschaft des Neuen Testaments vertrauter machen. Tafeln und Karten erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes.

Kösel

Vorwort

Christian Duquoc/Casiano Floristán

Franz von Assisi heute

Franz von Assisi ist keine Durchschnittspersönlichkeit. Er ist ein Held der Legende, ein volkstümlicher Heiliger. Die Achthundertjahrfeier seiner Geburt lädt uns ein, unsere Gegenwart an der Gestalt dieses mittelalterlichen Heiligen zu messen. Die Zielsetzung dieses Heftes ist nicht wissenschaftliche Kritik, selbst wenn auch diese hier nicht fehlt; es geht uns vielmehr darum, Christen von heute Informationen über eine Legende zu liefern, die in einer Bewegung wurzelt, die nicht nur als Marotte von Gebildeten immer noch aktuelle Bedeutung hat. Und es geht noch um mehr als um bloße Information: nämlich um eine Einladung zur Bekehrung. Franziskus kann man nicht wegen der Schönheit seiner Lebensgeschichte betrachten, man muß sich vielmehr in seine Nachfolge begeben. Die Beiträge, die dieses Heft bietet, wollen diesem praktischen Ziel dienen.

Von dem «Franziskus der Legende» hatten wir oben gesprochen. Die von Franziskus entfachte Bewegung hat ihre Wurzeln in einer im Wandel begriffenen Welt: Das Feudalwesen liegt in seinen letzten Zügen, die Handelsstädte haben ihre große Zeit vor sich. Franziskus lebt an der Nahtstelle zwischen zwei Welten. Jacques Le Goff bietet uns eine Skizze des Milieus, in dem die Legende geboren wurde, eine Schilderung des gesellschaftlichen und literarischen Hintergrundes der Welt, in der Franz von Assisi wirkte.

Der Zusammenbruch der feudalen Welt, das Aufkommen des Kaufmannsstandes mit seiner fieberhaften Aktivität dürfen uns nicht den Blick verstellen für eine andere Dimension des abendländischen Mittelalters: das wache Bewußtsein der Bedrohung durch den Islam. Die Christenheit fühlt sich belagert von den Heeren der Muslime, die das Geburtsland Jesu besetzt halten und ihnen den Zugang zu seinem Grabe versperren. Indem sie sein Grab befreien, geben sie Christus die Herrschaft über die Welt zurück, die ihm vom Islam streitig gemacht wird. Der Widerstreit zwischen den beiden Religionen ist nur eine Spielart des kosmischen Dramas des Gegensatzes zwischen dem Guten und dem Bösen. Francis de Beer zeigt mit großer Gelehrsamkeit und mit evangelischer Begeisterung die Originalität des Franziskus in diesem apokalyptischen Konflikt auf: Die Begegnung von Franziskus mit dem Sultan markiert die Heraufkunft eines neuen Verständnisses des Christentums. Sie war aber zu ungewöhnlich, als daß seine Zeitgenossen sie schon hätten begreifen können.

Franziskus in seine Umwelt einzuordnen bedeutet auch, die Koordinaten freizulegen, die sein Verhalten bestimmten und die zur Legendenbildung drängten. Drei Koordinaten scheinen uns der Erwähnung wert: die *Armut*, über die Michel Molat handelt; *das evangelische Ideal und das Gemeinschaftswesen*, wozu Nazareno Fabbretti eine Studie geschrieben hat, und das *Schriftverständnis* in seiner Zuwendung zum ursprünglichen Sinngehalt, wie Théophile Desbonnets es nachzeichnet.

Wenn man von der Originalität des Franziskus in diesen drei Bereichen ausgeht, dann kann man die Bedeutung seines zeitlich so weit zurückliegenden Wirkens für unsere heutige Zeit ermessen. Bertrand Duclos schreibt die starke Faszination, die immer noch von Franziskus ausgeht, seiner entschiedenen Bindung an das Evangelium zu: Er folgte Christus nach in einem solchen Maße, daß die Gläubigen fast so weit gingen, ihn mit Christus zu identifizieren. Die Geschichte von den Wundmalen bezeugt dies. Anton Rotzetter und Knut Walf wissen zwar die Grenzen des heutigen Einflusses von Franziskus aufzuweisen, sie bestreiten aber nicht seine positive Macht. Heute herrscht eine kritische Theologie vor, und diese ist nicht darauf vorbereitet, das christliche Gewicht eines Wirkens zu begreifen, das Gestalten zugeschrieben wird, die der geschichtlichen Erinnerung nie verlorengegangen sind. Vielleicht müssen wir die Macht der Bekehrung, der «Konversion», und bisweilen auch der «Subversion» besser verstehen lernen, die dem Gedächtnis an das Wirken der Heiligen innewohnt, das sich in ihrer Legende kristallisiert hat. Die Erinnerung an Franziskus kommt uns zumindest auf zwei verschiedenen Wegen zu: über seine Legende und über die Orden, die sich seine Erben nennen. Was wären aber die Erben ohne die Legende? Andererseits aber gilt auch: Gäbe es wohl eine Legende, wenn keinerlei Anspruch auf das Erbe geltend gemacht würde?

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die damalige Situation

Jacques Le Goff

Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt

Franz von Assisi wurde geboren mitten in der Zeit der Hochblüte des abendländischen Mittelalters und in einer Region, die aufs stärkste geprägt war von dieser Zeit der Hochblüte des Mittelalters.

I. Gesellschaftliche Veränderungen im Hochmittelalter

1. Demographische und wirtschaftliche Entwicklung

Für den Historiker von heute ist die erste Äußerung dieser Wachstumsperiode demographischer und wirtschaftlicher Art. Um das Jahr tausend wuchs die Zahl der Menschen zwar unterschiedlich nach den verschiedenen Gebieten, aber doch stetig und hier und da auf geradezu explosive Weise – wie in Nord- und Mittelitalien –, und zwar ganz ohne Zweifel insgesamt auf das Doppelte. Diese Menschen aber mußte man ernähren – leiblich und geistig.

2. Fortschritte der Landwirtschaft

In einer Welt, in der alles vom Grund und Boden abhängt, ist der Fortschritt eine Sache, die von der Landwirtschaft ausgeht. Es ist vor allem ein quantitativer, extensiver Fortschritt: Eine große Bewegung der Rodung, der Urbarmachung erschließt neuen Raum für den Ackerbau. Im dichten Waldmantel des christlichen Abendlandes entstehen Lichtungen neu oder werden ausgeweitet. Einsamkeit muß immer mehr in weiter Ferne gesucht werden.

Es gibt auch qualitative Fortschritte, aber die berühren nicht die Heimat von Franziskus mit ihren steil abfallenden Hängen: der Pflug auf Rädern und mit asymmetrischem Streichbrett, der in den Ebenen an die Stelle des alten, den Boden nur oberflächlich ritzenden räderlosen Hakenpfluges tritt; das neue System der Bespannung, das es ermöglicht, das Rind durch das stärkere Pferd zu ersetzen; die Einführung neuer Anbaumethoden im Zuge der Durchführung der Dreifelderwirtschaft, die fortschreitende Schaffung planvoll angelegter Weideflächen, die der Entwicklung der Viehzucht zugute kommt – all das berührt das bergige Umbrien nur am Rande. Mühlen werden aber auch hier genau so wie sonst überall immer zahlreicher, und damit kommt es bis in die entferntesten Landgegenden und Täler zu einem ersten Anfang der Mechanisierung. Die anwachsende Bevölkerung wohnt in Dörfern, in größeren Mittelpunktsiedlungen, die sich – oft auf Anhöhen gelegen – um eine Kirche oder eine Burg scharen: eine Entwicklung, die man in Italien «incastellamento» nennt.

3. Die Urbanisierungsbewegung

Die augenfälligste Folge des demographischen und wirtschaftlichen Aufschwungs ist eine machtvolle Urbanisierungsbewegung. Sie stellt einen viel entscheidenderen Einschnitt dar als die oberflächliche Urbanisierung in der griechisch-römischen Welt. Sie gleicht eher den großen Flutwellen der explosionsartigen Urbanisierung im 19. und dann im 20. Jahrhundert. Sie schafft ein Netzwerk von Städten, die nicht mehr wie im Altertum und in den vorausgehenden Zeiten des Hochmittelalters bloße Militär- und Verwaltungszentren waren, sondern wirtschaftliche, politische und kulturelle Brennpunkte. Um nur eine der religiösen Konsequenzen dieses Urbanisierungsphänomens zu erwähnen: Im 13. Jahrhundert verschwindet in Italien der Typ des «heiligen Bischofs», der mit der bischöflichen Herrschaft in den Städten alter Art verbunden war; in England dagegen, das nur schwach urbanisiert war, hält sich dieser Typ noch. Die Heiligkeit wird sich in Zukunft mit dem Phänomen der Stadt verbinden – entweder mit seiner Hinnahme: heilige Bürger, heilige Laien, heilige Bettelmönche; oder mit seiner Ablehnung: heilige Eremiten.

Die Stadt ist eine große Baustelle, auf der sich aufgrund des Prinzips der Arbeitsteilung eine Vielfalt von Handwerken entwickelt, wo sich in den drei Berufszweigen, die mehr und mehr «industrialisiert» werden – Bauwesen, Textilgewerbe und Lohgerberei –, eine Vorstufe zu ei-

nem Proletariat von Handwerkern entwickelt, die ohne Schutz sind gegen die Unterordnung des «gerechten Lohns» unter den «gerechten Preis» – der nichts anderes ist als der von Angebot und Nachfrage bestimmte Marktpreis – und gegen die beherrschende Stellung der «Arbeitgeber». Die Stadt ist Ort des Austauschs, der Messen und Märkte an sich bindet oder neu entstehen läßt, die sich nähren vom Aufschwung des Fernhandels und des gewerblichen Austauschs innerhalb der einzelnen Regionen; ein Ort, der den Kaufleuten, die den Handel beherrschen, innerhalb der städtischen Gesellschaft ein immer größeres Gewicht verschafft.

4. Entwicklung der Geldwirtschaft

Die Stadt ist der hauptsächliche Ort eines wirtschaftlichen Austauschs, der mehr und mehr den Rückgriff auf ein ganz entscheidendes Tauschmittel erforderlich macht: auf das Geld. Die Kaufleute bilden in dieser vielfältig zerteilten christlichen Gesellschaft, die zahlreiche verschiedene Währungen hat, bald eine Gruppe von Fachleuten für Geldfragen: die Geldwechsler, die nun beginnen, Bankiers zu werden und so an die Stelle der Klöster zu treten, welche die für die kleinen Bedürfnisse des Hochmittelalters ausreichenden Kreditinstitute waren, und die Juden, die sich auf die Rolle von Darlehnsgebern von Geldern zum sofortigen Verbrauch, also sogenannten «Wucherern», beschränkten, was auch auf eine wachsende Zahl christlicher Kaufleute zutraf. Eine Welt des Geldes: Dies wird die Stadt auch auf dem Gebiet des Arbeitsmarktes, auf dem die Lohnarbeit sich nun unaufhörlich weiter ausweitet.

Als Wirtschaftszentrum ist die Stadt auch ein Zentrum der Macht. Neben der traditionellen Macht des Bischofs und des Grundherrn – die oft in ein und derselben Person zusammenfällt – und manchmal auch gegen sie erwirbt eine Gruppe neuer Männer, die der Bürger, «Freiheiten» und immer ausgedehntere Privilegien. Ohne die wirtschaftlichen und politischen Grundlagen des Feudalsystems in Frage zu stellen, führen sie darin eine neue Spielart ein, die Freiheit schafft («Stadtluft macht frei», sagen die Deutschen) und Gleichheit (der Bürgereid, der Eid auf das Gemeinwesen schließt Gleichberechtigte zusammen); in dieser neuen Spielart innerhalb der alten Ordnung ist Ungleichheit, wie sie aus dem wirtschaftlich-gesellschaftlichen Spiel entsteht, nicht auf Geburt gegründet, sondern auf das Glück im Umgang mit beweglichen und unbeweglichen Gütern: auf den Besitz von Grund und Boden und Gebäuden in der Stadt, auf den Besitz von Pachtzinsen und Rentenansprüchen, auf Geld.

Genauso wie in den uns näher liegenden Zeiten der großen Urbanisierungswelle ist die Stadt auch im Mittelalter von Menschen bevölkert, die vor längerer oder kürzerer Zeit zugewandert sind. Und diese Zuwanderungsbewegung wiederholt sich in schnellem Rhythmus. Die Männer und Frauen in den Städten sind Entwurzelte, sind zugewanderte Landleute.

5. Die Rolle der Zünfte, Gilden und Kommunen

Als Franz von Assisi geboren wird, befindet sich diese neue Gesellschaft gerade im Übergang von der ersten Phase anarchischen Wachstums voll ungestümer Gewalt zu einer Phase der Institutionalisierung, wenn auch in Italien diese Bewegung früher begonnen hat als anderswo, und zwar sowohl hinsichtlich der Zünfte (*arti*) der Handwerker und der Gilden der Kaufleute wie hinsichtlich der politischen Organisation (Kommunen). Um nur ein symbolisches Datum zu nennen: In Perugia, der großen Rivalin von Assisi zur Zeit des Franziskus, stammt das erste bekannte Gebäude der Kommune, der Palast der Konsuln (später Palazzo del Podestà) aus dem Jahre 1205, als Franziskus 23 Jahre alt war.

Die bäuerliche Gesellschaft bleibt bei alldem nicht unberührt von dieser Bewegung. Wenn auch das *inurbamento* einen Teil der ländlichen Bevölkerung in die Städte gezogen hat, so nötigen die auf dem Land Zurückgebliebenen selber ihren Grundherren auch steuerliche Entlastung ab, und die Leibeigenen fordern ihre Freiheit. Aber die Reaktion der Grundherren auf ihre finanziellen Schwierigkeiten und der wachsende Einfluß der Städte auf den *contado*, das heißt ihr Territorium auf dem Land, führt dazu, daß eine wachsende wirtschaftliche Ausbeutung einen Großteil der bäuerlichen Gesellschaftsschichten immer stärker belastet.

II. Veränderungen in der Kirche

Was wird in dieser Gesellschaft und gegenüber dieser Gesellschaft aus der Kirche und aus der Welt der kirchlichen Amtsträger?

1. Die Gregorianische Reform

In gewisser Hinsicht war die Kirche die erste, die sich selbst umgestaltet hat. Das, was man die Gregorianische Reform genannt hat und was zeitlich und inhaltlich weit über den Pontifikat Gregors VII. (1073–1085) hinausreicht, ist nicht bloß die Loslösung der kirchlichen Welt von der Herrschaft des laikalen Feudalsystems. Sicherlich sind die Unabhängigkeit des Römischen Stuhls gegenüber der kaiserlichen Gewalt und die fortschreitende Freiheit der Bischofs- und Abtswahlen gegenüber den mächtigen Laien bedeutsame Phänomene. Und die Bemühungen um Ausschaltung allen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Drucks – der mit dem Etikett «Simonie» versehen wird – ist es nicht minder. Vor allem der Kampf gegen das, was man mit «Nikolaitismus» bezeichnete, ist von wesentlicher Bedeutung. Der erfolgreiche Kampf gegen die Unenthaltsamkeit der Kleriker stellt nicht nur einen sittlichen und geistlichen Fortschritt dar. Indem die Kirche dem ersten der drei Stände, entsprechend dem seit Anfang des 11. Jahrhunderts geltenden Dreierschema der *oratores*, *bellatores* und *laboratores*, die Ehe und das Konkubinat verbietet, sondern sie die Kleriker auf grundlegende Weise durch die Grenzlinie der Sexualität von den Laien ab.

Aber die Gregorianische Reform ist zugleich der Versuch einer Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen – *Ecclesiae primitivae forma* – und einer Verwirklichung des echt apostolischen Lebens. *Vita vere apostolica*: Das ist angesichts des neuen Bewußtseins von den Lastern und Fehlern der christlichen Gesellschaft – der Kleriker wie der Laien – die Wiederaufnahme des Prozesses der Christianisierung. Es ist auch, in dieser Zeit kurz nach dem Jahre tausend, «ein neuer Frühling der Welt» (G. Duby). Dieser neue jugendliche Schwung teilt sich über Institutionen im Dienst des Friedens der gesamten Gesellschaft mit. Die Gregorianische Reform ist in einem gewissen Sinne selbst die Institutionalisierung dieses Elans und die Art und Weise, wie dieser die christliche Gesellschaft über das ganze 12. Jahrhundert hin durchdringt.

Die Reform der Kirche aber ist auch eine Antwort auf die Entwicklung der Welt, der Versuch einer Anpassung an Veränderungen, die sich außerhalb der Kirche vollzogen haben.

Die Antwort der Kirche ist zunächst institutioneller Art. Sie weist drei Hauptaspekte auf: die Gründung von neuen Orden, den Aufschwung des Kanonikerwesens, die Anerkennung verschiedener Lebensformen in der Kirche.

a. Die neuen Orden

Die neuen Orden stellen sich dar als eine Rückkehr zur reinen Urgestalt benediktinischen Lebens durch die Wiederaufnahme der Handarbeit – die damit ihren alten Platz an der Seite des *opus Dei* wieder einnimmt – und durch das Bemühen um ein Leben der Entsagung, was sich sowohl in der Ablehnung der mittlerweile zur Tradition gewordenen Formen monastischen Reichtums wie in der Pflege der Einfachheit in Architektur und Kunst im Gegensatz zur wuchernden Üppigkeit romanischer Skulpturen, Miniaturen und Goldschmiedearbeiten äußert. Einer der beiden wichtigsten dieser neuen Orden, der Kartäuserorden, 1084 von Bruno gegründet, wendet sich einer ursprünglichen Form des Eremitentums, und dann mit Guigo, Prior von 1173 bis 1180, einer Askese zu, die von vier geistlichen Schritten gekennzeichnet ist: Lesung, Meditation, Gebet, Kontemplation.

Der andere neue Orden, der von Cîteaux, gegründet von Robert von Molesme im Jahre 1098 und berühmt geworden durch Abt Bernhard von Clairvaux (1115–1153), verbindet die wirtschaftlichen Errungenschaften der neuen Zeit mit der geistlichen Reform. Die zisterziensische «Wüste» liegt in den Tälern, in denen der Orden seine Mühlen errichtet und – indem er sich die Maschinenkraft zunutze macht, um so mehr Freiraum für das geistliche Leben zu schaffen – teilnimmt am technologischen Fortschritt, vor allem auf dem Gebiet der Metallverarbeitung. Der Orden übernimmt auch alle Errungenschaften der neuen ländlichen Wirtschaft, vor allem durch seine Beteiligung an der Entwicklung der Viehzucht, der Wollproduktion und neuer Formen der Nutzung landwirtschaftlicher Produkte mit Hilfe von Großscheunen.

b. Die Kanonikerbewegung

Während das reformierte Mönchtum wieder ein besseres Gleichgewicht zwischen Handarbeit und Gebet herstellt, schafft die Kanonikerbewegung ein neues Gleichgewicht zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Leben, zwischen der *cura animarum* und dem Gemeinschaftsleben. Während der im Jahre 1120 von Norbert von Xanten in Prémontré gegründete

Kanonikerorden in ländlicher Umgebung entstand und dort der Armut, der Arbeit (in Form umfangreicher Urbarmachung) und der Predigt lebte, waren die anderen im 12. Jahrhundert entstandenen Kanonikergemeinschaften in der Mehrzahl dem städtischen Milieu verbunden. Die Übernahme der sehr elastischen und offenen Regel, die unter dem Namen des heiligen Augustinus überliefert und genau für ein städtisches Milieu konzipiert ist – wenn es sich dabei auch um das von der Situation im 12. Jahrhundert sehr verschiedene städtische Milieu der Antike handelt – erlaubte es den Augustinerchorherren, gemeinsames Leben, Einzelaskese und Gemeindeapostolat miteinander zu verbinden.

c. Anerkennung verschiedener Lebensformen in der Kirche

Der *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia*, verfaßt zwischen 1125 und 1130, vermutlich von einem Lütticher Chorherrn, unvollendet geblieben und nur in einem unvollständigen Manuskript auf uns gekommen, nimmt zunächst die vielfältig verschiedenen Rechtsordnungen für Kleriker und Ordensleute zu Protokoll; sodann aber bejaht er diesen Pluralismus der kirchlichen Institutionen und vergleicht sie mit dem «Haus des Vaters», in dem es «viele Wohnungen» gibt. Er grenzt diese verschiedenen Rechtsordnungen voneinander ab je nach ihrer Beziehung zur Welt, ihrer größeren oder kleineren Entfernung von den menschlichen Siedlungen: «Die einen leben völlig abgesondert von der Menge...; andere halten sich etwas beiseite, aber in der Nähe der Menschen auf; wieder andere aber wohnen mitten unter den Menschen.»

Die Welt der Laien nimmt mehr und mehr Anteil am Ordensleben, und trotz der weiterhin aufrechterhaltenen Schranken zwischen Klerikern und Laien machen letztere ihren Anspruch auf einen eigenen Platz innerhalb der Orden geltend. In den neuen Orden spielen die Laienbrüder oder «Konversen» eine Rolle von wachsender Bedeutung. Die Ritterorden vollziehen eine gewisse Verschmelzung zwischen Ordensmann und Krieger, zwischen Ordensleben und Rittertum. Pietistische Gruppen bilden sich von der Picardie bis nach Flandern – Begarden und Beginen –, dann auch im Umkreis der Alpen. Ermutigt werden sie dabei von Klerikern wie dem Lütticher Priester Lambert le Bègue, gestorben 1177, dem berühmten Prediger Jacques de Vitry, der das Leben der Beginenreklusin Marie d'Oignies schreibt, bevor er Bischof von Akra und dann Kardinal wird. Um 1200 werden die Gruppen von *laici religiosi* und von *mulieres religiosae* immer zahlreicher. Schon die Mailänder Pataria und ihre Ausläufer im 12. Jahrhundert schlossen auf Reform bedachte Kleriker und Laien zusammen. Bei einem Konzil, das sich im Winter 1117 in Mailand auf Einladung des Erzbischofs und der Konsuln versammelte, kam auf einer Wiese vor den Toren der Stadt «eine ungeheure Menge von Klerikern und Laien zusammen, welche das Begräbnis der Laster und die Auferstehung der Tugenden erwarteten». In den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts sammelt der Regularkanoniker Arnold von Brescia, der vorher bei den Bewohnern seiner Heimatstadt gegen das verdorbene Leben der Kleriker gepredigt hatte, die Laienschaft Roms in einer zugleich politischen wie religiösen Reformbewegung.

Die Kirche bemüht sich also, dieser neuen Welt neue Lehrformulierungen und neue Anleitungen für die religiöse Praxis zu geben.

Die wichtigste Entwicklung in dieser Hinsicht betrifft zweifellos die Lehre von der Sünde und von den Sakramenten.

2. Neue Sündenlehre und Bußpraxis

Eine Reihe von Theologen, die zwar oft gegensätzliche Positionen einnehmen, wie die Lehrer der bischöflichen Schule von Laon, Anselm und Wilhelm von Champeaux, und andererseits Abälard in Paris arbeiten in gleicher Richtung an der Entwicklung einer voluntaristischen Lehre von der Sünde, die darauf abzielt, die Quellen der Sünde im Gewissen zu suchen. Das Entscheidende wird in Zukunft in der Intention liegen. Dieses Fragen nach der Intention bietet Nahrung für eine neue Beichtpraxis. Die alte Öffentliche Buße war verfallen, und soweit sich das feststellen läßt, hatte sich zwischen dieser alten Praxis und den neuen Formen der Privatbeichte ein Vakuum aufgetan, das Tendenzen Vorschub leistete, diese Lehre mit neuen Praktiken der individuellen oder gemeinschaftlichen Buße zu füllen. Im 12. Jahrhundert wird dann deutlich, daß die traditionelle Bußpraxis immer mehr zur persönlichen Ohrenbeichte statt zu gemeinschaftlichen Bußakten tendiert.

Diese Entwicklung wird mit dem Kanon *Omnis utriusque sexus* des IV. Laterankonzils (1215)

verpflichtend festgeschrieben. Dieser Kanon verpflichtet alle Gläubigen beiderlei Geschlechts, wenigstens einmal im Jahr ihre Sünden in der Einzelbeichte zu bekennen. Von jetzt an hat das Bekenntnis Vorrang vor der auferlegten Bußleistung, und ein neuer Kampfplatz eröffnet sich für das Gewissen: die Gewissenserforschung.

Die so erneuerte Buße findet ihren Platz in einer neuen Auffassung von den Sakramenten, die sich als die «sieben Sakramente» als ein organisches Ganzes darstellen. Und diese sieben Sakramente wiederum haben ihren Platz innerhalb eines neuen Systems, das außerdem noch die sieben Hauptsünden und die sieben Gaben des Heiligen Geistes umfaßt. Es wäre interessant, aufmerksamer, als dies bisher geschehen ist, die Veränderungen in der jeweiligen inneren «Hierarchie» dieser Siebenerordnungen zu untersuchen. So hat man schon nachgewiesen, daß die *avaritia*, der Geiz, im Zusammenhang mit dem Vormarsch der Geldwirtschaft an die erste Stelle der Laster gerückt ist – anstelle der *superbia*, des Stolzes, des Lasters schlechthin in der Zeit der Feudalordnung.

Eine gleichartige Entwicklung ist zu vermerken im Bereich der Ideen und der Praxis der Gerechtigkeit. Was hier vorherrscht, ist die Suche nach Abstufungen für die Strafen, die der Schwere der Vergehen und Verbrechen angemessen sind, wobei diese aber nicht nur an einer starren Skala der Fakten, sondern entsprechend der besonderen Situation und der Intention der Sünder gewertet werden.

3. Die universitäre Bewegung

Schließlich tritt noch ein ganz neues Phänomen auf: eine Reform auf dem Gebiet der Schulen. Der Aufschwung der Städte führt zunächst zu einer Erneuerung bestimmter bischöflicher Schulen wie der in Laon, in Chartres und in Paris. Aber diese Erneuerung ist nicht mehr als ein Strohfeuer, und auch die alten monastischen Schulen geben nur ihren letzten Donner von sich. Statt dessen entstehen nun neue Stadtschulen von einer noch etwas wilden Art und unter dem Zeichen einer von zwei geistigen Zentren bewirkten Polarisation. Einerseits ist es die Anziehungskraft, die sich in einem brodelnden intellektuellen, soziologischen und politischen Milieu wie in Paris geradezu aufdrängt. Andererseits ist es die Kristallisierung des Denkens um Fragen des Rechtes, die sich inmitten des Aufschwungs der Stadtstaaten in Bologna vollzieht.

Zwei wissenschaftliche Werke, die klassisch werden sollen, werden damals innerhalb kürzester Zeit geschrieben: Das *Decretum Gratiani* gegen 1140; die vier Bücher der *Sentenzen* des Italieners Petrus Lombardus, Bischofs von Paris, zwischen 1155 und 1160. In beiden Fällen haben wir es mit einem neuen intellektuellen Milieu zu tun, mit dem Milieu der hochspezialisierten Fachleute in der theologischen oder juristischen Wissenschaft; und wir haben es zu tun mit einer neuen Methode, die sich gründet auf die rationale Diskussion und Argumentation: der Scholastik.

4. Die Konzilien

Das Ergebnis dieser großen Wandlungen in der Kirche ist – nach Jahrhunderten ohne «Generalkonzilien» – das Wiederaufkommen von «ökumenischen» Konzilien im lateinischen Westen: das I. Laterankonzil (1123), das II. Laterankonzil (1139), das III. Laterankonzil (1179), das IV. Laterankonzil (1215). Diese Konzilien sind zugleich der Abschluß der Gregorianischen Reform und der Versuch der Kirche, angesichts des Jahrhunderts des großen Wandels ein *aggiornamento* zu vollziehen. Ihre Bedeutung aber ist doppelgesichtig, genauso wie dies der Triumph der päpstlichen Macht, deren Ausdruck sie sind, ist. Ebensosehr wie die Anpassung an die neue Zeit organisieren sie die Eindämmung – wenn nicht gar die Einschließung – der neuen Gesellschaft. Tatsächlich bleibt die Kirche zu Beginn des 13. Jahrhunderts – trotz aller Bemühungen um ein *aggiornamento* – gefangen unter alten und neuen Belastungen.

Sie prangert Versäumnisse an vor allem im Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung und die Welt der städtischen Gesellschaft, und zugleich klebt sie an den Leimruten der ländlichen Feudalordnung.

5. Neue Mißstände und Schwierigkeiten

Sie entwickelt ziemlich rasch neue lähmende Strukturen: Da gibt es das Abgleiten der neuen Orden – namentlich der Zisterzienser – in die Selbstbereicherung; die Ausbeutung der Laienbrüder; die Verstrickung in die Mißstände auf dem Land; den verknöcherten Juridismus eines alles überwuchernden Kirchenrechtes; die Anfänge des bürokratischen und autokratischen

Degenerierens des Papsttums und der römischen Kurie.

Die Kirche erlebt Fehlschläge, welche die wahre Situation erkennen lassen: das Scheitern der Kreuzzüge, die nichts ausrichten gegen die Muslime, die sich von ihrer ursprünglichen Zielsetzung abwenden, wie es die Umlenkung des 4. Kreuzzugs gegen Konstantinopel im Jahre 1204 beweist. Die Kreuzzüge vermögen nicht mehr die Begeisterung von früher zu wecken, vor allem nicht zum Kampf gegen die Häresien in der Christenheit selbst.

Die Kirche erweist sich schließlich als sehr ungeschickt, wenn nicht gar unfähig, die Herausforderung der Geschichte abzuwehren oder in geordnete Bahnen zu lenken: die Aggression, die vom Geld ausgeht; die neuen Formen von Gewalt; die widersprüchliche Neigung der Christen zu einem größeren Genuß der Güter dieser Welt einerseits und zu stärkerem Widerstand gegen die wachsende Faszination, die von Reichtum, Macht und sinnlichem Begehren ausgeht, andererseits.

Wenn die neu entstehende Scholastik und das neu entstehende kanonische Recht der Kirche nun die Mittel bieten werden, die neuen Situationen in der christlichen Gesellschaft theoretisch zu durchleuchten, und wenn die mehr populärwissenschaftlichen Schriften – Handbücher für Beichtväter, Predigtskizzen, Beispielsammlungen für Rechtsprobleme – den einfachen Priestern die Mittel an die Hand geben, den neuen Bedürfnissen der Gläubigen wenigstens zum Teil gerecht zu werden, so werden diese gelehrten Konstruktionen doch auch dazu beitragen, den kulturellen Graben zwischen der Elite der kirchlichen Amtsträger und der Masse der Laien zu vertiefen und das Aufblühen einer volkstümlichen Kultur, wie sie im 13. Jahrhundert im Entstehen begriffen war, zu ersticken, diese Kultur in ihrem wahren Wesen zu verfälschen oder sie für anderes in Dienst zu nehmen.

Das Feudalwesen hatte monarchische Züge angenommen, und die herrschende Kultur war von den herrschenden weltlichen Ständen geprägt worden: von Aristokratie und Ritterschaft. Ihr höfisches Wertesystem hatte sich verpflichtende Geltung in der neuen Gesellschaft verschafft, selbst in der urbanen Gesellschaft der italienischen Stadtstaaten. Franz von Assisi selbst wird dem Einfluß dieser ritterlichen Kultur ausgesetzt sein, und seine Verehrung für «Frau Armut» wird höfische Züge tragen. Seine ritterlichen Träume, die ihre dichteste Gestalt annehmen in der Vision eines Hauses voller Waffen, werden nie ganz aus seinem Geist verschwinden. Die Rede von «Frau Armut» sagt sicherlich die Ablehnung der ökonomischen und sozialen Wertvorstellungen einer aristokratisch-großbürgerlichen Gesellschaftsschicht aus, aber doch wieder in der Form eines höfisch-feudalen Kulturmodells. Der Engländer Walter Map beklagt in seiner Schrift *De nugis curialium* (1192–1193), daß die Kleriker sich in den Strudel der Laster und eitlen Vergnügungen der Fürsten hineinziehen lassen. Zur selben Zeit, gegen Ende des 12. Jahrhunderts, erinnert der Bischof von Paris, Maurice de Sully – obwohl selbst aus bescheidenen Verhältnissen stammend –, die Bauern in einer Musterpredigt – die in Latein und in der Volkssprache verfaßt ist – an die religiöse Pflicht, der Kirche den Zehnten und den Grundherren die Pachtzinsen zu zahlen.

Gabriel Le Bras sagt über die Aufblähung des Klerus im 12. Jahrhundert sehr richtig: «Es ist ganz merkwürdig, daß die Vermehrung der Kategorien von Klerikern keineswegs den wirklichen Bedürfnissen des Jahrhunderts entsprach. Sie entsprach vielmehr den Bedürfnissen der Reichen nach Heil (oder nach Prachtentfaltung) und der (bisweilen exzessiven) Bequemlichkeit der Kanoniker und Pfarrherren.»

6. Die Häresien

Keine Niederlage der Kirche am Ende des 12. Jahrhunderts ist bezeichnender als die gegenüber den eindeutig häretischen Bewegungen oder gegenüber den von der Kirche selbst als häretisch etikettierten Bewegungen. Die aufsehenerregendste und gewichtigste Bewegung ist zweifellos die der Katharer, welche den Niederrhein, gewisse Gebiete Frankreichs und des Heiligen Römischen Reiches von der Loire bis zu den Alpen und vor allem Südfrankreich, die Provence und Norditalien berührt. Diese Bewegung beweist das Versagen des örtlichen Weltklerus und der Zisterzienser, denen das Papsttum seit der Zeit der Kreuzzüge die Verantwortung für die Predigt übertragen hatte. Die Folgen davon werden sein: der innerhalb der Christenheit von der Kirche geführte Krieg, der Graben, der sich auf Dauer zwischen Süd- und Nordfrankreich auftun wird, und schließlich die Einrichtung der Inquisition – eines der großen historischen Verbrechen gegen den Menschen.

7. Neue Laienbewegungen

Noch bezeichnender aber ist vielleicht das Unverständnis und die Furcht, welche die Kirche gegenüber den Bewegungen der *laici religiosi* an den Tag legt, die keinerlei Irrlehre vertraten. Schon Kanon 26 des II. Laterankonzils (1139) hatte alle Formen eines monastischen Ordenslebens untersagt, die von frommen Frauen in ihren Häusern praktiziert wurden.

Noch schwerwiegender ist das Versagen in den beiden Fällen der Waldenser und der Humiliaten. Bei den ersteren handelt es sich um jene «Armen von Lyon», die, auf den Appell von Petrus Valdes, einem reichen Kaufmann in Lyon, hin sich anschicken, ihr Leben der Frömmigkeit und den guten Werken, der Bibellesung, der Predigt und dem Bettelstand zu weihen. Gegen 1175 bildet sich in Mailand eine Gruppe von Handwerkern, die «Humiliaten», als Gemeinschaft der Arbeit und des Gebetes. Auch sie lesen die Bibel in der Volkssprache und predigen. Sie schwärmten bald in die ganze Lombardei aus. 1184 exkommunizierte Papst Lucius III. in Verona die Katharer, die Waldenser und die Humiliaten – alle miteinander gleichzeitig. Was hatte die Kirche ihnen vorzuwerfen?

Im wesentlichen, daß sie eines der Monopole der Kleriker, die Predigt, ursurpierten. Walter Map, ein hoher kirchlicher Würdenträger, nämlich Erzdiakon von Oxford, ist der erste, der Anstoß nimmt: «Soll das Wort derart vor die Säue geworfen werden? Soll es solchen simplen Menschen übergeben werden, von denen wir wissen, daß sie unfähig sind, es zu empfangen, und daß sie noch viel unfähiger sind, das, was sie empfangen haben, weiterzugeben?» Und diese Usurpation war in seinen Augen noch um so ärgerniserregender, als es sich nicht bloß um Männer im Laienstand, sondern auch noch um Frauen handelte.

Sicherlich, Innozenz III. ging dann auf Gegenkurs und gliederte seit 1190 einen Teil der Humiliaten wieder in die kirchliche Gemeinschaft ein, aber er wandelte sie um zu «Orden», und zwar zu drei verschieden gruppierten Orden: Die beiden ersten umfaßten echte Ordensleute, die einer Regel gehorchten; die dritte Gruppe bildete so etwas, was man «eine Art von drittem Orden, bevor dieses Wort selbst aufkam», genannt hat. Diese Gruppe praktizierte eine handwerkliche Tätigkeit zur Bestreitung ihres eigenen Lebensunterhaltes und um etwas zu haben, von dem sie den Armen abgeben könnte. Innozenz III. unterschied überdies innerhalb der Heiligen Schrift zwischen den *aperta*, das heißt erzählerisch gestalteten Episoden und allen Lesern zugänglichen Belehrungen über sittliche Forderungen, und andererseits den *profunda*, dogmatischen Darlegungen, deren Verständnis und Auslegung den Klerikern vorbehalten sein sollte.

So kann man sehen, welche Gärstoffe, welche Bedürfnisse und Forderungen in gewissen Laienkreisen um das Jahr 1200 lebendig waren: unmittelbarer Zugang zur Heiligen Schrift, ohne die Behinderung durch die lateinische Sprache und die Vermittlerrolle des Klerus; das Recht zum Dienst am Wort; die Praxis eines Lebens nach dem Evangelium inmitten der Welt, der Familie, des Berufs, des Laienstandes. Man muß noch hinzufügen: die Bestrebungen nach Gleichberechtigung der Geschlechter, zu der sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts die Humiliaten in der Lombardei, die ländlichen Büßerbewegungen in Norditalien, die Beginen und die Begarden im Norden Frankreichs und des Heiligen Römischen Reiches bekennen.

Gewisse Leute, wie der kalabresische Abt Joachim von Fiore, sehen keine andere Hoffnung mehr als in der Heraufkunft eines «Dritten Zeitalters» oder «Dritten Reiches» auf Erden, Nach den Zeiten des Reiches des Vaters und des Reiches des Sohnes wird dieses Reich des Heiligen Geistes eine Gemeinschaft «geistlicher Menschen» mit sich bringen, die sich zur Verwirklichung dieses Zieles vielleicht zu «einem aktiven oder gar revolutionären Wirken» entschließen müssen.

III. Franziskus – Kind seiner Zeit

Das ist der größere Zusammenhang, in dem Franz von Assisi im Jahre 1201 oder 1202 zwanzig Jahre alt wird.

Der Erfolg des Franziskus wird daher kommen, daß er eine Antwort gibt auf die Erwartungen eines Großteils seiner Zeitgenossen, und zwar sowohl in den Dingen, in denen sie ihm zustimmen, wie auch in dem, was sie ablehnen.

Franziskus ist ein Kind der Stadt, Sohn eines Kaufmanns. Das erste Feld seines Apostolates ist der Boden der Stadt. Aber er will der Stadt ein Empfinden für den Sinn der Armut bringen angesichts des Geldes und der Reichen; er will ihr den Frieden bringen statt der inneren Streitigkei-

ten und der Bürgerkirege, wie er sie kennengelernt hat in Assisi selbst und zwischen Assisi und Perugia.

Auf einem ganz neuen Hintergrund findet er zurück zu dem Geist des heiligen Bischofs Martin von Tours und sucht den rhythmischen Wechsel zwischen Wirken in der Stadt und eremitischer Zurückgezogenheit, den Wechsel zwischen Ein- und Ausatmen sozusagen: das Apostolat unter den Menschen und die Regeneration in der Einsamkeit und durch die Einsamkeit. Jener Gesellschaft, die sich fest ansiedelt und einrichtet, lebt er das Leben auf dem Wege, die Pilgerschaft, vor.

Als Laie, der die Heiligsprechung eines Laien, des Kaufmanns Homobonus von Cremona durch den neuen Papst Innozenz III. (1199) miterlebt hat, will er zeigen, daß die Laien wirklich würdig und fähig sind, genauso wie die Kleriker ein wahrhaft apostolisches Leben zu führen. Und wenn er trotz aller schmerzlichen Widerstände und Zusammenstöße aus Demut und aus Ehrfurcht für die Sakramente, für deren Verwaltung es einer Körperschaft herausgehobener und anerkannter Dienstträger bedarf, der Kirche treu bleibt, so lehnt er doch bezeichnenderweise in seiner Bruderschaft und – so weit wie möglich – auch in seinem dann entstehenden Orden die Einführung von Hierarchie und Prälatenwürden ab.

In dieser Welt, in der die auf Ehegemeinschaft und Blutsverwandtschaft väterlicherseits begründete begrenzte Familie aufkam, die aber zutiefst frauenfeindlich blieb und in der eine große Gleichgültigkeit gegenüber dem Kind herrschte, zeigt Franziskus durch seine Verbindung zu einigen ihm nahestehenden Frauen, vor allem zur heiligen Klara, und durch seine begeisterte Verehrung des Kindes Jesus in der von ihm gebauten Krippe von Greccio seine brüderliche Achtung vor der Frau und dem Kind.

Allen Menschen, ohne jede Rücksicht auf Hierarchien, soziale Kategorien und Besonderheiten, stellt er ein einziges Vorbild, nämlich Christus, und ein einziges Programm, «nackt dem nackten Christus nachzufolgen», vor Augen.

In dieser Welt, die dabei ist, eine «Welt der Ausschließungen» zu werden, die gekennzeichnet ist von der Gesetzgebung der Konzilien, von den Dekreten des kanonischen Rechtes und der entsprechenden Praxis, nämlich vom Ausschluß der Juden, der Aussätzigen, der Häretiker, der Homosexuellen; in dieser Welt, in der die Scholastik die abstrakte Natur preist und darüber – mit einigen wenigen Ausnahmen – um so gründlicher das konkrete Universum ignoriert, proklamiert Franziskus – ohne jeden Beigeschmack von Pantheismus – die Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen. Zwischen den beiden Extremen der monastischen Welt, die in Tränen badet, und der Masse der Sorglosen, die in einer trügerischen Lustigkeit versinken, bietet er den fröhlichen Anblick dessen, der weiß, daß Gott die Freude ist.

Franziskus ist der Zeitgenosse der gotischen Statuen mit dem «Lächeln der Seligen».

Er ist aber auch ein Kind seiner Zeit, einer, der teilhat an ihren offenen Möglichkeiten und – durch seine Ratlosigkeit und seine Unsicherheiten – an ihren Ängsten.

Eine große Ratlosigkeit betrifft die Frage: Worin liegt das höhere Ideal des demütig-geringen Lebens: in der Arbeit oder im Bettelstand? Wie ist die freiwillige Armut einzuordnen gegenüber der erlittenen Armut, welche von beiden ist die «wirkliche» Armut? Und wie soll der Apostel, wie soll der Büßer inmitten der Gesellschaft leben? Was ist der Wert der Arbeit?

Eine andere entscheidende Unsicherheit betrifft die Frage: Welcherart sind die Beziehungen zwischen Armut und Wissenschaft? Ist nicht Wissenschaft ein Reichtum, eine Quelle von Herrschaft und Ungleichheit? Und sind Bücher nicht irdische Güter, deren Besitz man ablehnen muß? Angesichts des Aufschwungs des geistigen Lebens, angesichts der Bewegung, die von den Universitäten ausgeht oder zu neuen Universitätsgründungen führt, die bald auch die Führer der Franziskaner mitreißen wird, ist Franziskus in der Beantwortung dieser Fragen unschlüssig. Ganz allgemein kann man sich fragen: Wird Franziskus in der Stunde seines Todes meinen, er habe die letzte monastische Gemeinschaft gegründet oder aber die erste moderne Bruderschaft?

Bibliographie

J. Chapelot und R. Fossier, Le village et la maison au Moyen Age (Paris 1980).

M.D. Chenu, La Théologie au XIIè siècle (Paris 1957).

G. Duby, L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval, 2 Bde. (Paris 1962).

Ds., Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme (Paris 1978).

Ph. Jones, Economia e società nell'Italia medievale (Turin 1980).

G. Le Bras, Le clergé dans les derniers siècles du Moyen Age: Prêtres d'hier et d'aujourd'hui = Unam Sanctam 28 (Paris 1954).

L.K. Little, Religious Poverty and the Profit Ecnonomy in Medieval Europe (London 1978).

R.S. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages (Harmondsworth 1970).

B. Töpfer, Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter (Berlin 1964).

P. Toubert, Les structures du Latium médiéval (Rom 1973).

A. Vauchez, La spiritualité du Moyen Age Occidental (Paris 1975).

Ds., La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (Rom 1981).

La coscienza cittadina nei communi italiani nel Duecento (= Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XI, Todi 1972).

Hérésie et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XIè – XVIIIè siècles): Hg. J. Le Goff (Paris/Den Haag 1972).

I laici nella «società cristiana» dei secoli XI e XII (Mendola 1965).

Storia d'Italia, Bd. 2/1, Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII (Einaudi, Turin 1974).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JACQUES LE GOFF

1924 geboren. Studium an der *Ecole Normale Supérieur* von Paris und an der *Ecole Française* in Rom. Lyzeallehrerdiplom in Geschichtswissenschaft. 1954–1959 Assistent an der Fakultät für Geisteswissenschaft und Humanwissenschaften von Lille. Seit 1962 Studiendirektor der VI. Sektion der *Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. 1972–1977 Präsident dieser Schule (als Nachfolger von Lucien Febvre und Fernand Braudel). Seit 1969 Mitherausgeber der *Annales Economies-Sociétés-Civilisations*. Veröffentlichungen: Marchands et Banquiers du Moyen Age (1956); Les Intellectuels au Moyen Age (1957); Das Hochmittelalter (1969); La Civilisation de l'Occident Médiéval (1964); Pour un autre Moyen Age (1977); La Naissance du Purgatoire (1981). Anschrift: 11, rue Monticelli, F–75014 Paris, Frankreich.

Francis de Beer

Der heilige Franziskus und der Islam

Immer seltener wird die lange Zeit in ihrer Historizität verdächtigte Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan Melek-el-Kamel während der Belagerung von Damiette, also mitten in der Kreuzzugsepoche, in Zweifel gezogen. Dennoch behält diese unbezweifelbare Tatsache für unsere Zeitgenossen einen rätselhaften Sinn. Für viele mag es sich um eine etwas verrückte Herausforderung, einen unüberlegten Schritt, eine erstaunliche Unkenntnis des Islams handeln; andere halten es für einen überlegten Plan und einen nicht minder auffallenden Mißerfolg; wieder andere sind der Meinung, es gehe um einen neuen missionarischen Aufbruch in der Kirche.

Man sagt, es habe sich aufgrund der bereits im Anfang mehrdeutigen Geschichte eine Legende gebildet: Franziskus hätte einen originellen Einfall über den Stil neuartiger Beziehungen gehabt, wie sie unter zwei Religionen herzustellen wären, deren gegenseitige Unnachgiebigkeit jeden Dialog unmöglich machte, ja zu einem unvermeidlichen und unverzeihlichen Krieg führte.

Um im Verständnis dieser Haltung mit Methode vorzugehen und um ihre Echtheit festzustellen, schlagen wir drei Denkschritte vor:

I. Die Komplexität der Berichte
II. Die Annäherung an die Tatsachen
III. Das Urteil des heiligen Franziskus

I. Die Komplexität der Berichte

Wenn man von den Beziehungen des heiligen Franziskus zum Islam spricht, wie sie sich bei den Chronisten und Hagiographen des Mittelalters zeigen, könnte man die Berichte zweifellos danach unterscheiden, ob sie von ordensfremden oder von ordenseigenen Leuten stammen. Die ersteren betrachten das Ersuchen des Heiligen eher in einem politischen Kontext, und sei er auch kirchlicher Art; die Brüder des Ordens

dagegen verlegen es vielmehr in den innersten Kern der persönlichen Bestimmung des Franziskus. Genau besehen geschieht die Begegnung für die einen im Kontext der Kreuzzüge; für die anderen aber wurzelt sie in dem leidenschaftlichen Verlangen eines Menschen nach dem Martyrium. Wir können hier nur einige der wichtigsten Zeugnisse anführen. Aber welch' eine Mannigfaltigkeit schon in dieser Auswahl!

1. Die ordensfremden Berichte

Das allererste Zeugnis stammt von Jakob von Vitry, dem Bischof von Akko, der Franziskus auf dessen Weg zum Sultan im Jahre 1219 im Lager vor Damiette selbst gesehen hat. Darum ist sein Zeugnis auch von unschätzbarem Wert. In seinen Berichten und Briefen macht unser Chronist kein Hehl aus einer ausgeprägten Feindschaft gegen die Sarazenen, «diese gottlosen Jünger des Antichrist». Aber die Ankunft «des berühmten Bruders Franz, eines von Gott und den Menschen geliebten Mannes», öffnet eine erfrischende und zugleich befremdliche Parenthese. Kaum ist er im Lager angekommen, will er, von einem unwiderstehlichen Elan getrieben, seinen Weg trotz aller Risiken und Gefahren fortsetzen, um dem Sultan persönlich zu begegnen. Entgegen aller Erwartung ist dieser eingenommen: mit höchster Aufmerksamkeit hört er die Predigt von Christus an. Sogar die Umgebung des Sultans gerät ins Wanken. Nach einigen Tagen wiederholten Gesprächs sieht sich dieser fast mit Bedauern gezwungen, Franziskus wegen seiner Einwirkung auf das islamische Heer unter gutem Geleit zu entlassen, nicht ohne den Heiligen um sein Gebet zu bitten, damit Gott sich würdigen möge, ihm, dem Sultan, jenes Gesetz und jenen Glauben zu offenbaren, die in seinen Augen das größte Wohlgefallen finden. Kurz, es war ein kleiner Erfolg! Gewiß fügt der Verfasser des Berichtes vorsorglich hinzu, daß die Minderbrüder zwar sehr gut aufgenommen werden, solange sie das Evangelium verkünden, sofort aber der Verfolgung ausgesetzt sind, sobald sie sich gegen Mohammed aufwerfen und ihn als gottlosen Lügner beschimpfen. Doch unterstreicht dies nur noch das Ungewöhnliche der Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan. Ernoult, ein anderer Chronist des Kreuzzugs, berichtet schon zu Lebzeiten des heiligen Franziskus oder doch nur kurze Zeit nach dessen Tod (1226) dasselbe Gespräch, diesmal aber in einem ganz offensichtlich klerikalen Kontext. Franziskus muß auf seiten der Kreuzfahrer, mitten in der Zeit der Belagerung von Damiette, das Mißtrauen des päpstlichen Legaten überwinden, der «die zwei Kleriker auf eigene Lebensgefahr (abreisen läßt) und jede Verantwortung dafür ablehnt. Das Unternehmen des Franziskus geht diesen allein an. Auf seiten der Sarazenen erscheint die Ankunft des Franziskus dem Sultan zunächst als eine zweideutige Sache: kommt er als Bevollmächtigter oder als Abtrünniger? – Weder das eine noch das andere, antwortet Franziskus. Ich komme allein von Seiten Gottes als Verantwortlicher für Eure Seele; Ihr seid der Verlierer, wenn Ihr nicht auf mich hört. Wenn Ihr Euch aber würdigt, mich anzuhören, werde ich Euch und Euren Ratgebern durch ‹rechte Vernunftgründe› zeigen, daß Euer Gesetz nichts taugt. Sollte es uns nicht gelingen, das zu beweisen, dann schlagt uns die Köpfe ab!» – Der Sultan verweigert zunächst die Diskussion; er will zuerst die «Erzbischöfe und Kleriker seines Gesetzes» einberufen. Kaum ist dieses kleine Konzil versammelt, lehnt der gesamte Klerus im Namen des Gesetzes nicht nur jede Diskussion ab, sondern legt dem Sultan auch die Verpflichtung nahe, den beiden christlichen Klerikern den Kopf abschlagen zu lassen. Der Sultan, den die Gefahr für das Heil seiner Seele zutiefst ängstigt, weigert sich, dem Ansinnen seines Klerus stattzugeben; er bietet Franziskus sicheren und glückverheißenden Aufenthalt im Land des Islams an. Franziskus schlägt das Angebot aus: wenn man sich weigert, ihn anzuhören und mit ihm zu diskutieren, zieht er es vor, abzureisen. Denn ihm ist nur das Heil der Seelen wichtig. Er nimmt also Abschied vom Sultan, der ihn unter militärischem Geleitschutz bis zum Kreuzfahrerlager bringen läßt.

Auch bei dieser seltsamen Begegnung standen sich also nur der Sultan und Franziskus gegenüber. Freilich vor dem Hintergrund der Feindseligkeit sowohl des christlichen als auch des muslimischen «Klerus».

Noch bezeichnender ist die von dem Dichter Henri d'Avranches auf der Grundlage der *Vita I* des Thomas von Celano in Verse gebrachte Legende des heiligen Franziskus (1232). Einige phantasievolle Vorurteile jener Zeit über den Islam als eine Spielart der der griechischen Kirche eigenen Häresie kommen voll zum Durchbruch: Franziskus entschließt sich auszuziehen, um den Scharen der ungebildeten Sarazenen zu predigen,

denn Italien quillt über von gelehrten Männern. Er eilt im vollen Bewußtsein eines drohenden Martyriums nach Damiette. Unter Lebensgefahr überquert er mit einem Boot einen Nilarm. Die Sarazenen behandeln ihn übel, doch zur Verwunderung aller setzt sich seine Seelenstärke durch, wobei es sich freilich weniger um ein Martyrium als um grausame Quälereien von seiten eines Feindes handelt. Der Sultan empfängt ihn mit Milde und Großherzigkeit. Das einzige, aber auch unschätzbare Geschenk, das Franziskus annimmt, ist, ganz einfach angehört zu werden! Nun ruft der Sultan seine Philosophen zusammen. Und Franziskus hält ihnen einen meisterhaften, logisch aufgebauten Vortrag über alle christlichen Glaubensartikel, angefangen von der Einzigkeit Gottes, dadurch die perverse und polytheistische Schule des Mohammed verurteilend (!). Sultan und Philosophen sind erschüttert. Niemand wagt Franziskus zu widersprechen, der mehrmals auf solche Weise philosophiert. Und da Franziskus aus Mangel an Hilfskräften «eine solche Menge Perser» nicht allein bekehren kann, sieht er sich genötigt, das so gut Begonnene aufzugeben und ins Kreuzfahrerlager zurückzukehren!

Soweit einige von den Zeugnissen außerhalb des Ordens. Sie unterstreichen den lehrhaften Aspekt der Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan: Es geht darum, den Islam nicht mit Waffen, sondern mit der «rechten Vernunft» zu bekämpfen. Das war das Risiko des Franziskus.

2. Die Brüder des Ordens

Die Zeugnisse der ordenseigenen Legenden klingen genau entgegengesetzt. Die Begegnung mit dem Islam vollzieht sich innerhalb der Bestimmung des Heiligen. Welchen Sinn hat diese Begegnung?

Thomas von Celano, im Orden der erste Verfasser einer Lebensbeschreibung des heiligen Franziskus, schrieb ab 1228 auf Befehl des Papstes seine *Vita I*. Der Kaufmann Franziskus träumt davon, Ritter zu werden. Seine Anfangsbekehrung aber besteht darin, dieses weltliche Rittertum in ein geistliches, für jene Epoche ganz neues Kreuzrittertum zu verwandeln. Wie verlockend wäre es also jetzt, die Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan im Kontext eines geläuterten Kreuzzuges darzustellen. Nichts dergleichen geschieht. Die Begegnung mit dem Islam wird mit dem Verlangen nach dem Martyrium in Verbindung gebracht, das Franziskus nach seiner Bekehrung entflammt hatte: die Begegnung mit dem Islam ist nur eine Episode einer viel tieferliegenden Geschichte. Tatsächlich hat sich Franziskus in dem Vorsatz, den Sarazenen den christlichen Glauben und die Buße zu predigen, schon dreimal freiwillig dem Martyrium ausgesetzt. Besser als jede Ekstase ist das Martyrium der einzig wahre Abkürzungsweg zur Vereinigung mit Christus. Bei seinem dritten Versuch wollte er Spanien durchqueren, um sich zu dem Miramolin von Marokko zu begeben. Ganz trunken vom Geiste Gottes lief er auf der Straße seinen Begleitern voraus, um schneller anzukommen. Gott widerstand ihm ins Angesicht: eine Krankheit warf ihn nieder. Beim vierten Mal endlich, als er sich nach Damiette einschiffte, kommt es zur Begegnung mit dem Sultan. Tag für Tag wütet der Krieg «zwischen Christen und Heiden». Als Franziskus das sarazenische Lager betritt, erleidet er einen ersten, mit stoischer Ruhe ertragenen Vorgeschmack des Martyriums. Schließlich steht er dem Sultan gegenüber. Unerschrocken und schonungslos legt er den christlichen Glauben dar. Der Verfasser betont den Gegensatz zwischen dem Wohlwollen des Sultans und der Feindseligkeit seiner höfischen Umgebung. Franziskus muß denen, die den christlichen Glauben beschimpfen, Antwort geben. Zahlreiche Männer am Hof des Sultans verhöhnen den Heiligen in feindlicher Absicht und in einem Geist des Widerspruchs. Mit Ausnahme des Sultans. Dieser will einerseits seine Hofleute schonen, anderseits aber auch, so gut er kann, Franziskus ehren und ihn vielleicht mit Geschenken auf die Probe stellen. Franziskus schlägt alles in den Wind. Der Sultan ist verblüfft. Er betrachtet Franziskus von nun an als einen Mann, der offensichtlich niemandem gleicht. Erschüttert hört er ihm mit vermehrter Aufmerksamkeit und Sympathie zu... Der Bericht bleibt aber unabgeschlossen vor dem Geheimnis stehen: man erfährt weiter nichts mehr! Der Verfasser zieht den Schluß, daß der Versuch, das Martyrium zu erleiden, erneut mit einem Mißerfolg endet. Die geheimnisvolle Erhörung dieses Verlangens wird in eine spätere Zeit verlegt! Doch bedeutete der Mißerfolg nicht die Morgenröte einer sich schüchtern erhebenden Hoffnung? Man kann fortan die Begegnung zwischen Franziskus und dem Islam «aussagen», ohne den Kreuzzug überhaupt zu erwähnen.

Das Umgekehrte ist aber auch wahr: Man kann von den Beziehungen des heiligen Franz zu den Kreuzfahrern vor Damiette sprechen, ohne seine persönliche Begegnung mit dem Sultan in Erwägung zu ziehen. Genau das ist bei Thomas von Celano in seiner *Vita II* zu finden. In dieser neuen Lebensbeschreibung korrigiert er die Gesamtsicht der *Vita I:* Franziskus, den immer noch das Verlangen nach dem Martyrium antreibt, gelangt in das Lager der Kreuzfahrer. Aber diesmal läuft er Gefahr, von den Kreuzrittern selbst verfolgt oder zumindest mit Geringschätzung behandelt zu werden. Franziskus will den Krieg untersagen. Er wagt eine Standpauke an das Heer, dem er eine Niederlage voraussagt. Man hält ihn für einen Verrückten! Tatsächlich endet der Krieg vor Damiette mit einer verheerenden Niederlage. Trotzdem sieht der Verfasser der *Vita II* im Einspruch des Franziskus keine Verurteilung des Kreuzzugs, sondern einfach eine Warnung an die Heerführer, daß ein Krieg nur dann ein heiliger Krieg ist, wenn er in Gottes Geist geführt wird und nicht im Geist der Anmaßung, des bloßen Vertrauens auf die eigene Kraft! Folgerichtig muß der Besuch beim Sultan mit Schweigen übergangen werden...

Der eingehendste Bericht stammt vom heiligen Bonaventura, der die Kreuzzugsidee für gewöhnlich nicht verurteilt; er schickt sogar Ordensbrüder in den Kreuzzug! Anderseits geht er auch nicht gerade zärtlich mit den Sarazenen um, mit dieser «Herde Verworfener», diesen «wilden und barbarisch gesinnten Menschen», die nur «von Festmählern träumen». Ägypten und Babylon sind die Symbole dieses verfluchten Landes, von dem man sich abwenden muß. Eine ganz andere Sprache vernimmt man aber nun mit dem Auftreten des Franziskus: Die Aggressivität zieht ihre Krallen ein.

Im Bericht des Bonaventura beginnt alles wieder mit dem Wunsch nach dem Martyrium. Dieses hat aber einen ganz anderen Sinn als bei Thomas von Celano. Franziskus will das Geheimnis der Liebe des dreieinigen Gottes bekanntmachen. Sein Martyrium beabsichtigt nach Bonaventura eine Rückkehr der Liebe zu Christus in der Annahme des Todes – so wie Er sie vollzogen hat – für jene, die uns verfolgen und immer der Liebe würdig bleiben, weil Gott sie liebt. In dieser entscheidenden Prüfung, dem Martyrium, wird der Mensch durch diese Liebe selbst in Ihn verwandelt, und man entzündet in denen, für die man sich opfert, eine göttliche Liebe. Und Bonaventura schreibt auf der Grundlage des Textes von Thomas de Celano seinen neuen Bericht der berühmten Unterredung.

Der Krieg zwischen Sarazenen und Christen wütet unbarmherzig. Unmöglich, bei Damiette das eine oder andere Lager zu verlassen, ohne den Tod zu riskieren. Außerdem erhält jeder Sarazene, der einem Christen den Kopf abschlägt, eine hohe Belohnung. Für Franziskus besteht kein Zweifel: Die Stunde des Martyriums ist da! Die sarazenischen Vorposten quälen ihn unmenschlich. Trotzdem wird er auf seine Bitte hin mit einem Mitbruder zum Sultan geführt. Dieser erkundigt sich nach ihrer Bevollmächtigung. Er will ihr Beglaubigungsschreiben sehen, ihren diplomatischen Auftrag kennen. Franziskus antwortet unbeirrt: Der Kreuzzug hat mit unserem Vorhaben nichts zu tun. Nicht ein Mensch, sondern Gott selbst sendet uns über die Meere, um die Frohe Botschaft von der Wahrheit zu verkünden. Alsdann predigt Franziskus über die Dreifaltigkeit und über den Erlöser Christus. Niemand vermag ihm zu widersprechen. Der Sultan ist von diesem Eifer und dieser Kühnheit ergriffen; er hört ihn wohlwollend an und bittet ihn dringend, bei ihm zu bleiben.

Und da findet nun die bekannte Ordalszene statt: «Wenn du und dein Volk sich zu Christus bekehren wollen, bleibe ich Seiner Liebe wegen herzlich gern hier bei euch. Wenn du aber noch zögerst, das Gesetz des Mohammed zu verwerfen, so zünde einen Scheiterhaufen an. Ich werde ihn zusammen mit deinen Priestern besteigen. Dann wirst du erkennen, welcher Glaube heiliger und gewisser ist.» Der Sultan ist unschlüssig. Soll er seinen Priestern eine solche Prüfung zumuten? Und schleicht sich nicht der Schwächste unter ihnen schon davon? Franziskus schlägt in die Kerbe: «Versprich mir, mit deinem Volk zusammen christlich zu werden, wenn ich aus diesem Feuer unverletzt heraustrete. Verbrenne ich, so schreibe es einzig meinen Sünden zu.» Aufs neue weigert sich der Sultan. Er fürchtet einen Volksaufruhr. Jedoch bietet er Geschenke an. Jetzt ist es Franziskus, der sich weigert. Nur die Seelen interessieren ihn! Der Sultan ist überrascht. Und sei es, daß er nicht will, sei es, daß er es nicht wagt, zum christlichen Glauben überzutreten, bittet der Sultan seines eigenen Heiles wegen Franziskus, Unterstützungen für die armen Christen und die kirchlichen Gebäude anzunehmen. Neue energische Weigerung. Die

Frömmigkeit des Sultans kommt Franziskus verdächtig vor. Nun ist er also des Martyriums beraubt. Auch kann er nichts mehr zur Bekehrung dieses Volkes tun. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als abzureisen.

Man könnte die Zeugnisse der Ordensbrüder noch vermehren. Wir besitzen jedoch ein unvergleichliches Zeugnis aus arabischen Quellen selbst. Es wurde durch die geduldigen Forschungen von Professor L. Massignon aufgespürt. Ibn-al-Zayyat, ein arabischer Autor des 15. Jahrhunderts, bezeugt nämlich indirekt durch seinen Bericht über einen gewissen Fakr-el-Din-Farisi, einen einflußreichen Mystiker am Hofe des Sultans, den Aufenthalt des heiligen Franziskus. Die Grabinschrift dieses Fakr-el-Din-Farisi trug die Aufschrift: «Dieser hier ist allen für seine Tugend bekannt. Sein Erlebnis mit al-Malik-al-Kamel und was ihm des Mönches wegen widerfuhr, ist sehr berühmt.» Die Gleichsetzung des Mönches mit Franziskus scheint keinem Zweifel zu unterliegen; seine Reise war also auch für unsere muslimischen Brüder bedeutsam. Und dies so sehr, daß die Chronologie auf dem Grabstein jenes Mannes nur durch ihren Bezug auf den heiligen Mann aus Assisi allen bekannt wäre! So ist demnach der Weise, der sich aus Mißbilligung der Haltung des Sultans dem Gottesurteil entzieht, identifiziert. Und als Mystiker bestätigt er auch die Tatsache, daß Franziskus vom Sultan in der Eigenschaft eines religiösen Sendboten und nicht als politischer Botschafter aufgenommen wurde. Darum interessiert dieser Bericht die Biographen des Heiligen und nicht die Chroniken der Kreuzzüge.

Aus dieser Unterschiedenheit läßt sich ein doppelter Schluß ziehen: sosehr die ordensfremden Chronisten die Begegnung des Franziskus mit dem Islam innerhalb der Kreuzzugsproblematik sehen, sosehr scheinen die Ordensbrüder die Neigung zu haben, sie aus dieser Problematik herauszuhalten und sie in bezug zu einem unbezähmbaren Verlangen nach dem Martyrium zu verstehen. Nicht mehr eine Nachricht unter den Miszellaneen, sondern eine Grundwelle! Alle diese gegensätzlichen Analysen laufen aber in einem entscheidenden Punkt zusammen: Sie stellen die Dinge im Hinblick auf den geschichtlichen Wert der Ereignisse an ihren rechten Platz. Gewiß, diese Reise gab Anlaß zu Legenden. Man muß aber mit Nachdruck betonen, daß sie in unserem genauen Fall die historische Wirklichkeit sorgfältig abhorchen.

II. Die Annäherung an die Tatsachen

Wenn da die zwei Gattungen von Berichten unterschiedliche Erzählungen aufweisen, offenbaren sie nicht auch alle beide Sackgassen oder Sprünge? Mitten in der Belagerung von Damiette gelingt es dem Sultan nicht, in Franziskus einen Kreuzfahrer zu erkennen, und Franziskus erkennt im Sultan nicht den erwarteten Verfolger des Glaubens. Weder der Gesichtspunkt des Kreuzzugs noch der des Martyriums kann von der Begegnung Rechenschaft geben, einer Begegnung, die sehr wohl unter für die Beteiligten selbst irritierenden Umständen stattgefunden hat.

Deswegen scheinen die Berichte aufgrund der Voraussetzungen der Verfasser selbst in ihrer inneren Logik zu schwanken, außer es handle sich um eine Inkonsequenz, die bis in den Helden der Geschichte hineinreicht! Wir können hier nicht alle Zeugnisse einer kritischen Untersuchung unterziehen. So wollen wir nur versuchen, uns den Tatsachen nach dem einen oder anderen Gesichtspunkt zu nähern.

1. Im Blickpunkt des Kreuzzuges

In seinen jugendlichen Träumereien beschäftigt sich Franziskus unablässig mit dem Rittertum und sogar mit dem Kreuzzug; sie nähren in ihm aber nicht ein sehnliches Verlangen nach dem eigenen Opfer, sondern einen umfassenden Ehrgeiz. Auch nach seiner Bekehrung bekundet Franziskus stets die Idee eines weltweiten Apostolatsvorhabens; von vornherein ist die Mission unter den Ungläubigen in dem Elan des Beginns enthalten. Ist das aber noch ein Kreuzzug?

Der Sieg Las Navas' über die Sarazenen im Jahre 1212 bestärkt Innozenz III. in seinem Plan zu einem neuen Kreuzzug, um die Kirche zu reformieren. Die Christenheit wird neu erstehen, wenn das Grab Christi zurückerobert ist! Von 1213 an werden Konzil und Kreuzzug in einem verkündet und angekündigt: Überallhin werden Prediger ausgesandt, um für das Heilige Land Interesse zu wecken; 1215 legt das Konzil den Kreuzzug für das Jahr 1217 fest.

Die Haltung des heiligen Franziskus hinterläßt aber zumindest einen befremdenden Eindruck. Sein erster Auszug zur Mission hat mit der spanischen Zurückdrängung des Islams aus der iberischen Halbinsel nichts zu tun, denn er reist

ein Jahr vorher schon (1211) nach Syrien ab. Nie erscheint in seinen Schriften das Wort «Ritter» und noch weniger «Kreuzritter». Kein einziger der Biographen wagt es, in den oben angeführten Berichten Franziskus auf diese Weise darzustellen. Niemals sendet er seine Brüder als Kreuzzugsprediger aus (vielmehr werden diese letzteren selber zu Brüdern!). Nie hat Franziskus das Bewußtsein, irgendwie dem «Ungläubigen» gegenüber überlegen zu sein: Alles kommt von der Gnade Gottes. Und hätte der «Ungläubige» die gleiche Gnade gehabt wie er, wäre er dafür erkenntlicher! Darum ist Franziskus überall nur ein «Minderbruder». Niemals trifft man in seinen Schriften auf eine für den Islam verletzende Anspielung – etwas zu dieser Zeit so seltenes, sogar bei den Heiligen! Mehr noch: weder in Marokko noch in Syrien übernimmt Franziskus jemals die Rolle eines «Militärgeistlichen». Denn über Kreuzzug und Reconquista hinweg begibt sich Franziskus unmittelbar zu den Führern der feindlichen Staaten. Ja, es kommt noch besser. Nachdem er nämlich schon lange vor dem Kreuzzug Brüder nach Marokko und Syrien geschickt hat, untersagt er jetzt auf dem Generalkapitel im Kreuzzugsjahr 1217 jede missionarische Aussendung, um allem Doppelsinn in seiner Haltung dem Islam gegenüber vorzubeugen. Die Brüder werden nur in die christlichen Länder entsandt! Als Kardinal Hugolin Franziskus in Florenz festhält, um seine Reise nach Frankreich zu verunmöglichen, erwacht in dem Heiligen ein neues Drängen hin zu den Ungläubigen, aber gleichsam um dem Kreuzzug entgegenzuwirken. Bereits hat Franziskus von Papst Honorius III. im Jahr 1216 den Portiunkulaablaß erlangt, der den armen Pilgern das gleiche Gnadenprivileg gewährt wie den Kreuzfahrern! Das ist der Gipfel! Und in dem Augenblick, da der Papst seinen Brüdern Schutzbriefe überreicht, damit sie nicht mehr vom Klerus belästigt werden, entscheidet sich Franziskus für eine Reise in muslimisches Land ohne jeden Schutz und mit dem Risiko des Martyriums (1219). Vor Damiette angekommen rät Franziskus den Kreuzfahrern vom Kampf ab und will auch selbst nicht am Angriff teilnehmen. Der Kreuzzug kümmert sich nicht um ihn. Es ist der Sultan, der ihn anhört!

So scheint es also durchaus erwiesen zu sein, daß das Unternehmen des heiligen Franziskus das genaue Gegenteil jeglicher Kreuzzugsmystik ist. Ein Sublimieren ist unmöglich! Franziskus ist nicht Bernhard! Und als Franz zum Sultan kommt, ist über die Haltung des Heiligen kein Zweifel möglich. Denn es bezeugen gleichsam gegen ihren eigenen Willen alle Quellen: Franziskus kommt nicht von den Kreuzfahrern her in das islamische Gebiet. Woher also kommt er?

2. Wie Franziskus das Martyrium sah

Als Franziskus vom Martyrium der Brüder von Marokko erfährt, ist sein erster Ausruf: «Endlich habe ich fünf wahre Minderbrüder!» Aber könnte das für den Islam nicht beleidigend klingen? Denn Franziskus will keine Doppeldeutigkeit! Er will Märtyrer werden, ja, aber nicht als Kreuzfahrer. Das wäre zu banal. Er will Märtyrer werden als Christ! Seiner Meinung nach kann der Koran nicht anders, als ihn seines christlichen Glaubens wegen dem Tod übergeben. Aber indem Franziskus diesen Tod im Bekenntnis des Glaubens auf sich nimmt, beweist er durch die Liebe, die er seinen Henkern erweist, die Wahrheit, auch wenn sie meinen, auf ihre Weise Gott zu ehren. Und wie Jesus reißt er in diesem Verzeihen die Mauer des Hasses nieder. Das also soll die Voraussetzung oder der vorgefaßte Sinn seiner Mission sein. Ist das zu verteidigen?

a. Erste Bemerkung

Franziskus hat anfänglich wirklich geglaubt, sein eventuelles Martyrium spräche den Islam an. Im allgemeinen – das sei betont – wendet sich das Martyrium eher an die Kirche als an die Henker, und zwar, um den Glauben der Gemeinschaft zu stärken. Darüber hinaus darf es weder gesucht noch provoziert werden.

Aber aus dem Martyrium selbst vollbewußt eine Tat missionarischen Apostolats zu machen, das war wirklich alles andere als selbstverständlich. Die Kühnheit des heiligen Franziskus lag in dem Gedanken, sein Martyrium sei eher ein Wort an den Islam als an die Kirche. Gegen die Extravaganz des Kreuzzugs bedurfte es für den Islam als durchschlagendes Gegengewicht eines radikalen Zeugnisses. Das Martyrium ist die allen jenen zugedachte, alle jene aufrufende Wehrdienstverweigerung, die sich auf die Untragbarkeit eines heiligen Krieges berufen: Das Martyrium ist der Gegenkreuzzug!

b. Zweite Bemerkung

Die durch Franziskus vor Damiette erlittene üble Behandlung wird in ihrem Gewicht von den

ordensfremden Autoren mit Stillschweigen übergangen, von den Ordenschronisten jedoch kräftig unterstrichen. Die Grausamkeit der Sarazenen dient hier als dunkler Hintergrund, um den Helden in um so helleres Licht zu stellen und ihm eine Art Martyrium zuzuerkennen, selbst auf die Gefahr hin, den Kreuzzug dadurch indirekt zu rechtfertigen. Franziskus wird aber wie irgendein anderer Kreuzfahrer verfolgt, solange er nicht als Christ erkannt ist; sobald dies jedoch geschieht, hören die Quälereien auf. Was ihm also widerfuhr, das hat er nicht im Namen seines christlichen Glaubens erlitten. Einschlußweise wird dies in allen Quellen anerkannt. Und solange die Brüder Christus bekennen, ohne Mohammed zu schmähen, tut ihnen niemand etwas zuleide. Das ist der wesentliche Tenor. Des Sultans Wohlwollen kommt nicht von einer Art Bestricktsein durch das Evangelium her, sondern ist nur die Rückkehr zum reinsten Wesen des Korans. Infolgedessen kann – so paradox dies scheinen mag – der Wunsch nach dem Martyrium unseren Quellen entsprechend im Islam nicht in seiner ganzen Härte zur Erfüllung kommen, wenn es sich um einen «wahren Christen» handelt.

c. Dritte Bemerkung

Franziskus hat vor Damiette das Schicksal erzwingen, das Ende vorausnehmen wollen in seiner Ungeduld, es zu erreichen, koste es, was es wolle. Für gewöhnlich stellt das Martyrium den Gläubigen vor seine eigene Entscheidung, nicht aber notwendigerweise die anderen. Hier geschieht nun aber das Gegenteil. Eine aus dem Grundtext der *Vita I* des Thomas von Celano entnommene Predigt des heiligen Bonaventura könnte diesen Eindruck bestärken. Franziskus, entschlossen und zu allem bereit, predigt über den christlichen Glauben. Es handelt sich mehr um ein Glaubensbekenntnis, ein Kerygma, als um eine Katechese. Der Sultan hört diesen glühenden Menschen gern an, bleibt aber in der Reserve. Da will Franziskus die Entscheidung erzwingen. Der Sultan verschanzt sich hinter dem Plan einer Diskussion. Franziskus weigert sich rundheraus; der Glaube übersteigt die Vernunft, und die Vernunftgründe haben nur innerhalb des Glaubens selbst Geltung. Ist von nun an jeder Dialog unmöglich? Das ist der Augenblick für das von Franziskus vorgeschlagene Gottesurteil, um den Sultan aus seiner Unentschiedenheit herauszureißen. Aber wir verlassen hier die eigentliche Logik des Martyriums. Wir befinden uns nicht mehr in der Mystik, sondern in der Apologetik: ein von Gott gegebenes, lebendes Argument! Denn würde Franziskus verbrennen, so nicht mehr als Märtyrer und auch nicht als Bekenner, sondern als Sünder. Was aber wäre seine Sünde? Eben dieses Wagnis eines Gottesurteils? Diese Versuchung Gottes? Nun, der Mißerfolg des Ordals dürfte den Sultan trotzdem nicht hindern zu glauben. Denn das Wagnis wurde von der Liebe eingegeben: Beweis und Bewährung fallen in eins zusammen. Wenn Gott ihn im Feuer verbrennen läßt, während in ihm zugleich die Liebe zum Sultan flammt, kann dieser dann noch sagen: «Das ist nichts wert!»? Ist nicht alles gesagt?

Ist das Ordal für Franziskus der absolute Beweis, wie steht es dann damit für den Sultan? Wollte Franziskus dadurch vielleicht das einst von Mohammed vorgeschlagene und von den Nestorianern abgelehnte Ordal sühnen? Hat er etwa davon reden hören? Aber ein solches Ordal war seither durch den Koran verworfen. Und darum macht sich der Weise davon. Aber diesmal wäre der Sinn des Ordals nicht mehr derselbe wie für Mohammed. Denn Franziskus zögert für sich selbst nicht. Was auch der Ausgang sein mag, er ist sich seiner sicher. Was er will, das ist, den Sultan aus seinem Zögern herauszubringen, und müßte er auch dazu Gott selber provozieren!

Man hat darum den Eindruck, Franziskus sei, als er in muslimisches Gebiet vordrang, über die Religion, der er zu begegnen hatte, nicht gerade auf dem laufenden gewesen. Es war noch nicht die Zeit dazu, wird Giordano de Giano sagen. Franziskus war aber seines Glaubens, seiner Überzeugung und seiner Wahrheit so gewiß, daß man nicht umhin konnte, einem Zeugen zu glauben, der kam, um sich zur Rettung seiner Henker niedermetzeln zu lassen. Er begegnete jedoch einem Freund...

III. Das Urteil des heiligen Franziskus

Wie soll man dieses seltsame Abenteuer beurteilen, das da Weise und Kluge verwirrt? Nun, wir besitzen das Urteil des Franziskus selbst, und sogar dieses Urteil ist noch doppelter Art: es besteht in einer Selbstkritik und in einer Umwandlung seines grundlegenden Verhaltens. Die Begegnung mit dem Islam in einem pathetischen

Aug in Aug hat sein Denken und sein Leben ein für allemal geprägt.

1. Die Selbstkritik

Das XVII. Kapitel der päpstlich nicht bestätigten Regel von 1221 handelt von der Aussendung der Missionare; es erscheint uns in einer durch und durch neu gefaßten Sicht der dem heiligen Franziskus eigenen missionarischen Haltung. Dieses Kapitel ist vor allem in Hinblick auf den Islam ausgedacht. Denn Franziskus wird aus dem Gegenüber mit den «Sarazenen» ein typisches Verhalten herauslösen, das dann «auf alle anderen Ungläubigen» ausgedehnt werden kann. Der Text mußte um so sorgfältiger ausgearbeitet und seine Ausarbeitung um so sorgfältiger überwacht werden, als die Brüder die Regel überallhin mit sich trugen: Sollte ein Bruder, der sie in Händen hält, nicht von den Sarazenen als Märtyrer getötet werden? Es durfte darin also nichts den Islam Verletzendes stehen. Ein evangelischer Ausruf dient als Plan des Kapitels: «Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; seid daher klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben!» (Mt 10,16). Sendung, Klugheit, Arglosigkeit – das ist der Plan.

Die Erwähnung von Schafen inmitten von Wölfen konnte nicht beleidigend wirken. Die anfängliche Aggressivität war in dem damaligen politischen Klima unvermeidlich. Der Islam wußte das sehr wohl. Pikantes Detail ist die Erinnerung an ein ganz ähnliches geschichtliches Vorkommnis: Franziskus und sein Begleiter hatten, als sie gerade das Kreuzfahrerlager verließen, zwei Schafe angetroffen, bevor sie dann von den Sarazenen angefallen wurden! Keine Mission, ohne zuvor das Risiko des Evangeliums einzugehen. Denn es geht nicht darum, abseits in einer christlichen Siedlung zu leben, sondern mitten unter den Muslimen: Hatte Franziskus vom Sultan nicht freies Geleit erhalten, um in Ägypten zu bleiben und die Heiligen Stätten zu besuchen? Dieser missionarische Ruf ist «eine Berufung in der Berufung». Die Berufung des Minderbruders ist ein Leben im Gehorsam. Im missionarischen Ruf aber hat sich der Diener des Evangeliums nur mehr der «göttlichen Eingebung» zu beugen, die den Bruder beansprucht. Seine Macht beschränkt sich dann also nicht darauf, den Geist zu kommandieren und noch weniger zu hindern, sondern einzig und allein zu beglaubigen und zu unterscheiden. Denn Gott ist es, der die Brüder sendet, wie Er einst Seine Propheten gesandt hat.

Die von Franziskus empfohlene Klugheit lud den Bruder dazu ein, über sein Verhalten gut nachzudenken; es wurde ihm ein Raum der Wahlfreiheit gelassen, entsprechend der Eingebung des Herrn.

Der Bruder konnte sich ein diskretes und demütiges Benehmen zu eigen machen. Die Brüder sollen systematisch jeden Disput vermeiden. Und gerade diese theologischen Streitgespräche, auf die die Christen so scharf sind, verbietet der Koran. Franziskus verurteilt sein eigenes Ordal vor Damiette, verurteilt aber auch streng die Brüder von Marokko, Tunesien und Ägypten, die absichtlich eine für den Islam oft beleidigende und dann in die Verfolgung und ins Martyrium führende Diskussion provoziert hatten. So etwas ist nicht mehr erlaubt. Als Franziskus sich später den Bericht von den marokkanischen Märtyrern anhört, verbietet er weiterzulesen... Mißbilligt er sie nicht im geheimen? Überdies sieht man Franziskus nie mit einem Häretiker disputieren.

Was die Brüder vor allem anderen suchen müssen, ist dies: jedem Geschöpf wegen Gott untergeben sein, indem sie sich dabei als Christen bekennen. Allen unterworfen sein bedeutet sicher nicht, sich etwa als Hausdiener von einer Familie zu entsprechender Bezahlung engagieren zu lassen, und noch weniger, sich zum Loskauf eines Kreuzfahrers in Gefangenschaft zu begeben; vielmehr handelt es sich hier um eine Eigenschaft religiöser Präsenz: Gott selber wegen unterworfen sein, bereit zu den demütigsten Dienstleistungen, wie etwa Bruder Ägidius, der Leichenträger wird. So etwas kann aber den Islam nicht gleichgültig lassen: Der Gläubige ist in erster Linie Gott «unterworfen», im Frieden, wie Abraham, wie Jesus, der «Diener» (nach dem Koran), wie Mohammed. Und der Bruder unterwirft sich freiwillig demjenigen, der sich von den Juden und den Christen für ausgeschlossen hält! Geht das nicht in der Tiefe mit dem Sinn des «Islams» in eins? Für Franziskus bedeutet das «propter Deum» (Gottes wegen) immer den absoluten Beweggrund, die Anbetung, weil Gott eben Gott ist. Der tiefste Grund der franziskanischen Haltung ist fortan, dem muslimischen Bruder im Geist der Anbetung zu dienen. Ist Franziskus der Auffassung, er sei zu ungeduldig auf den Erfolg ausgewesen, als er vor dem Sultan stand? Ist er nicht zu überstürzt vorgegangen, da er die apostolische Kenose hintanließ? Doch fügt

Franziskus hinzu, der Bruder müsse dem Islam bekennen, daß ihm der christliche Glaube dieses Verhalten diktiere. Das Leben allein genügt nicht. Man muß den Mut haben, einfach zu bezeugen (1 Petr 4,16; 2,13). Und darin liegt nicht die geringste Beleidigung des Islams.

Ausnahmsweise konnte sich der Bruder auch eine andere Haltung zu eigen machen. Doch mußte er des göttlichen Willens, seiner eigenen Verkündigung und der Art und Weise, die Botschaft vorzutragen, sicher sein. Das Wesentliche war die Verkündigung des Glaubens an Gott den Allmächtigen (ein im Islam besonders betontes göttliches Attribut). Dieser Allmächtige aber ist Vater, Sohn und Geist. Es ist nicht sicher, daß die Kunde von der Trinität damals auf den Islam beleidigend wirkte. Doch es gibt eine Zeit, da die Unterschiede ausgesagt werden müssen. Unser Text enthält aber keine Kritik des Islams und spricht offen nicht von der römischen Kirche, sondern vom Reich Gottes. Überdies hat die Erwähnung Christi, der sich desjenigen schämt, der seinetwegen errötet, für den Islam, der die zweite Ankunft Christi verkündet, nichts Erstaunliches. Franziskus war der Wiederkunft des Herrn durch sein Gottesurteil gleichsam zuvorgekommen. Von nun an erwarten beide, der Bruder so gut wie der Muslim, die *Ankunft*: Sie bekennen heute schon Den, der sich später zu ihnen bekennen wird.

So klug der Bruder immer bleiben muß, so schlicht muß er aber auch sein. Diese Einfachheit besteht genau in der Erinnerung daran, daß er sich ganz und gar dem Herrn übergeben hat und zu allem bereit sein muß (das Wort «Martyrium» wird überhaupt nicht mehr erwähnt). Aber auch hier, welche Nuancen! Denn man muß es verstehen, anderswohin zu fliehen, ohne daß es heißt, man müsse den Staub (von den Sandalen) gegen den Verfolger abschütteln. Und wenn es gilt, den Tod zu erleiden, nimmt der Bruder ihn aus Liebe zu Christus auf sich. So würde der Bruder auf diese vom Islam ständig bestrittene Wahrheit von der Passion und dem Tod Christi durch sein eigenes Blut Antwort geben. Man sieht, wie radikal sich die missionarische Haltung geändert hat. Früher lief Franziskus auf das Martyrium zu. Von nun an geht der Bruder als Bekenner des Glaubens in einer Haltung des Dienens, der Zurückhaltung und der Demut hinaus. Das Martyrium ist im äußersten Fall nur noch ein Übergang. Es wird in der Regel von 1223 nicht einmal mehr erwähnt, während die Haltung der Rücksicht und der Höflichkeit zu einem allen Brüdern auf der ganzen Welt eigenen Verhalten wird. Die Texte tragen für sich allein die unabweisbare Spur einer Selbstkritik des heiligen Franziskus.

2. Die «Bekehrung»

Nach seiner Selbstkritik geht Franziskus mehr und mehr zu einer gründlichen Neueinschätzung seiner tiefsten spirituellen Einstellungen über.

Schon drückt er sich nicht mehr ganz so wie früher aus. Er ist zum Beispiel sehr beeindruckt von der Prostration der Muslime beim Gebetsruf des Muezzin; er rät den Brüdern an, desgleichen zu tun! Zu allem Überfluß scheint er dem Islam gegenüber dankbar zu sein, daß dieser das von der Zerstörung bedrohte Heilige Grab verehrt. Ständig kehrt in der Verkündigung des göttlichen Geheimnisses die Aussage vom Einzigen Gott und vom «Gott allein» wieder. Anstatt über den einzigen Gott in drei Personen zu predigen, geht er auf das Geheimnis der drei Personen zu, das die Liebe in einem einzigen Gott eint, den zu nennen kein Mensch würdig ist. Gott ist der Unaussprechliche! Allein sein Wohlgefallen rechtfertigt alles. So hat der Islam im geistlichen Leben des Franziskus gewissermaßen ein Wiederaufleben der Transzendenz hervorgerufen, was ihn aber noch empfindsamer macht für die demütige Hoheit, für die hoheitliche Demut des Allerhöchsten, des Allmächtigen, des guten Herrn.

Noch erstaunlicher aber ist die Neueinschätzung der Erfahrung des Martyriums, das in erster Linie durch die «leoninischen» Quellen bezeugt wird (die die Begegnung mit dem Sultan sozusagen mit Schweigen übergehen!). Das Martyrium, das Franziskus bei den Sarazenen gesucht hat, findet er fortan unter seinen Brüdern: in der Krankheit, im Gehorsam, im Widerspruch. Letzten Endes war das Martyrium bei den Sarazenen vermutlich weniger schmerzhaft. Trotzdem weiß er jetzt: Selbst wenn er den Sultan bekehrt hätte, wäre die vollkommene Freude nicht darin zu finden gewesen! Und wenn er jetzt die Erinnerung an Karl den Großen, an Roland und die Gefolgsleute wachruft, ohne sie zugleich wie Sankt Bernhard als Märtyrer zu bezeichnen, so nicht, um den Kreuzzug zu befürworten, sondern um sich Mut zu machen und unter seinen Brüdern in der Demut zu verharren. Und Franziskus, der sich vor dem Verbranntwerden

nicht fürchtete, bittet seinen Bruder, das Feuer, ihn mit Schonung zu brennen.

Endet der Lauf zum Martyrium mit einem Mißerfolg? Einer Einstellung des «Verfahrens»? Einem zweifelhaften Ersatz? In diesem seinem einzigartigen Schicksal erfährt Franziskus gleich einem Gottesurteil ein geheimnisvolles Geschehen als Bezeugung, daß der unbändige, ja verrückte Wunsch des Heiligen auf eine transzendente Weise erhört wurde: Franziskus erblickt um den 14. September 1224 herum auf dem Alvernerberg einen gekreuzigten Seraph. Die Vision versetzt ihn in höchstes Erstaunen. Aber er begreift jetzt, daß er nicht mehr durch das Martyrium im Fleische, sondern durch das Entbrennen im Heiligen Geist in Den verwandelt werden wird, den er liebt. Das ist der Augenblick, da die Liebe des Franziskus die Wundmahle gebiert. Der Wunsch nach dem Martyrium wurde auf eine hohe und vollendete Weise erhört.

Wenn es auch für alle franziskanischen Quellen klar ist, daß Franziskus das vor Damiette gesuchte Martyrium auf dem Alvernerberg gefunden hat, so ist es doch schwieriger, den Beweis dazu zu erbringen, daß er die empfangenen Stigmata für den Islam aufgeopfert hat. Wir verweisen hier auf eine unter allem Vorbehalt ausgeführte Hypothese (in: François, que disait-on de toi? S. 107–110). Es wäre nicht unwahrscheinlich, daß die authentische Skizze, die Franziskus am Tag nach dem Empfang der Wundmale gezeichnet hat, in einer das Heilige Land abgrenzenden Linie den Kopf des Sultans selbst umreißt, der das aus seinem Mund hervortretende «Tau» bekennt. Dies wäre das außergewöhnlichste Urteil, das Franziskus selbst über den Kreuzzug gefällt hat: Die Heiligen Stätten gehören den Christen nicht mehr als dem Islam.

Überflüssig zu sagen, daß Franziskus weder von den Päpsten noch von den Brüdern verstanden wurde; diese letzteren fuhren noch kräftiger fort, den Kreuzzug zu predigen und die Religion Mohammeds zu verhöhnen. Man brachte sie um, diese Brüder. Von nun an aber gehörte dieses tragische Unverstandensein zum neuen Martyrium des heiligen Franz von Assisi.

Nach der gut bezeugten Überlieferung hatte Franziskus vom Sultan als einziges Geschenk das elfenbeinerne Horn des Muezzin angenommen, mit dem er selbst dann seinerseits das christliche Volk zum Gebet zusammenrief. Indem er aber auf solche Weise «das neue Volk», wie Bruder Elias sich ausdrückte, zum Beten versammelte, hat er da nicht zu gleicher Zeit an den Hornruf von Roncesvalles erinnert, der mit seinem klagenden Klang prophetisch das Sterben des Kreuzzugs verkündete?

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

FRANCIS DE BEER

1921 in Roubaix, Frankreich, geboren. Franziskaner. 1948–1957 Professor der Philosophie an der Ordenshochschule in Lille und Lehrbeauftragter für Spiritualität an den katholischen Fakultäten dortselbst. 1960 Diplom der Höheren Studien in Philosophie und Doktorat in Religionswissenschaften an der Universität Straßburg. Mitarbeiter am Franziskanischen Studienzentrum in Straßburg. Geistlicher Berater von Ordensgemeinschaften. Veröffentlichungen u. a.: Le sens de la preuve (Diplomarbeit in Philosophie); Témoin de l'Homme (1974); L'Etre parmi nous: Revue des Sciences Religieuses 1977; La Croix selon l'Esprit (1978); Jésus vers Sa Croix (1979); Arbeiten zur augustinischen Theologie und Tradition: L'Amour est Dieu (1979); L'Augustine-Hospitalière dans les deux Cités (1980); «Un cœur, une Ame» (1981); Les Augustines aux Pays-Bas Français depuis le X^{e} Siècle (1981); Arbeiten zu franziskanischen Themen: La Conversion de Saint François selon Thomas de Celano (Diss., 1963); François, Que disait-on de toi? (1977); Genèse de la Fraternité Franciscaine: Franziskanische Studien 1967; La Première Rencontre de Claire et François d'Assise: Revue du Moyen-Age latin 1979. Anschrift: Couvent Franciscain, 3, rue Dotzinger, F–67000 Strasbourg, Frankreich.

Einzelaspekte in der Spiritualität des Franziskus

Michel Mollat

Die Armut des Franziskus: Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung

Manche sehen in Franz von Assisi einen träumerischen Umweltschützer, andere betrachten ihn als einen sentimentalen Revolutionär. Es ist immer gefährlich, moderne Situationen auf Verhältnisse der Vergangenheit zu übertragen; und es bedarf großer Klugheit, um eine Lehre von den vorausgegangenen Erfahrungen zu trennen. Ohne der Gefahr des Anachronismus ausgesetzt zu sein, mag die Meinung derer, die Franziskus kannten, sehr viel echter und genauer sein; sie nannten ihn einen «zweiten Christus» entsprechend seinem Bild, das stark mit dem Göttlichen verwachsen ist und sich zugleich tief in die Menschheit seines Jahrhunderts inkarniert hat aufgrund einer persönlichen, bewußten Entscheidung: einer christlichen Option, einer gesellschaftlichen Option.

Der erste Schritt: Bindung an Christus

Die franziskanische Armut hat keine andere Quelle, und es ist nicht nötig, anderswo eine Erklärung für ihre Eigenart und ihre Wesenszüge zu suchen. Ohne die Biographie von Franziskus nachzuzeichnen, mag eine einfache Reflexion auf einige ihrer Episoden genügen, den unlösbaren Zusammenhang zwischen der christlichen Verwurzelung und der gesellschaftlichen Verankerung seiner gelebten Armut herauszuarbeiten. Diese enge und notwendige Verquickung bedeutet dennoch einen offensichtlichen Vorrang der christlichen Option gegenüber der gesellschaftlichen Option. Dieser Vorzug ist eine Priorität in der Rangordnung der Werte und in zeitlicher Hinsicht. Dies festzustellen heißt weder, der Geschichte des Franz Gewalt anzutun noch sie zu interpretieren. Die Bindung an Christus, die seinen ersten Schritt bildet, brachte ihn dazu, sich Ihm anzugleichen, und bedeutete Entsagung sich selbst und der Welt gegenüber, bevor er frei in diese zurückkehrte. Franziskus ist zuerst zu Christus und durch ihn zu den Armen gegangen; dann haben die Armen ihn gemeinsam zu Ihm geführt, in einer Art Kommen und Gehen, in dem das Menschliche vom Göttlichen angezogen wird, dem wesentlichen Ziel von Franziskus.

Einflüsse von monastischen und Armutsbewegungen

Direkte spirituelle Bezugspunkte, die hinter das Neue Testament zurückreichen, für die geistliche Entscheidung von Franziskus zu entdecken, ist nicht leicht. Der Sohn des Pietro Bernardone hatte die auf die Praxis ausgerichtete geistige Erziehung erhalten, die man den italienischen Kaufmannssöhnen um 1200 zu geben pflegte. Sie war sicherlich nicht zu übersehen, und die Kennzeichnung *idiota*, die Franziskus humorvoll sich selbst verlieh, muß man *cum grano salis* nehmen. Wir wissen nichts Genaues über seine Bibelkenntnis; sie muß zu Beginn das leichte Gepäck derjenigen gewesen sein, welche die spätere Terminologie in Frankreich als «simples gens» bezeichnete, das heißt: die Gesamtheit des christlichen Volkes. Wenn auch leicht, so war dieses Rüstzeug doch durchdrungen von dem, was die Kleriker von ihrem Besuch der «Schulen» behalten hatten. Vielleicht hat Franziskus sein religiöses Wissen erweitert, aber auf welchem Wege? Man würde gern die verschlungenen Wege kennenlernen, auf denen er sich das Beispiel der büßenden Annahme der Entsagung und des Leidens von Hiob und von der armen Frau, die Elija aufnimmt, zu eigen macht. Hat er die geistliche Armut der *anawim* des Alten Bundes gekannt? Zumindest waren die Erfahrungen der tief in alten Traditionen verwurzelten monastischen und eremitischen Entsagung seiner Generation vertraut genug, um, wenn nicht deren Quellen, so doch wenigstens deren Prinzipien zu erkennen. Vallombrosa ist nicht weit von Assisi, und die Anhänger von Romuald und Petrus Damiani können ihm nicht weniger bekannt gewesen sein als die Söhne des heiligen Benedikt, seine Nachbarn vom Monte Subiaso. Die Armut der Einsiedler von Grandmont, ihr Verzicht auf jeglichen Besitz, die freiwillig gewählte Unsicherheit und die ungewöhnliche Selbsterniedrigung durch ihre Inanspruchnahme der Mildtätigkeit

waren gerade erst ein Jahrhundert alt. Und aus denselben Quellen schöpfend hatte die Bewegung seither immer wieder neue Beispiele hervorgebracht. Ebenso wie gegenüber der von einer starken biblischen Tradition gespeisten kanonischen Erneuerung kann das Milieu, in dem Franziskus aufwuchs, gegenüber den Bestrebungen eines Joachim von Fiore und, mehr noch, der in Huesca, Mailand und Lyon entstandenen Armutsbewegungen nicht gleichgültig geblieben sein – in positivem oder in negativem Sinne. Es ist nicht zu Unrecht immer wieder gesagt worden, daß die Geschäftsreisen des Vaters von Franziskus wie die seiner Kollegen auf die andere Seite der Alpen das unerhörte Echo der Predigten des Petrus Valdes herübergetragen hätten, eines Laien, der kein kirchliches Mandat besaß, aber von der Leidenschaft für die Armut ergriffen war.

Das Evangelium als zentrale «Schriftquelle» des Franziskus

Um jedoch auf sicherem und verbürgtem Boden zu bleiben: Tatsächlich ließ sich die sich stark ausbreitende Laienspiritualität im wesentlichen von den Evangelien und der Apostelgeschichte inspirieren. Hier war die wirkliche Schule, die Franziskus prägte. Es ist wohl kaum nötig, an seinen ständigen Verweis auf den Appell Jesu zu erinnern, der seine Jünger auffordert, allem zu entsagen, sich von ihren Angehörigen zu trennen, über nichts zu verfügen, nicht einmal über zwei Kleider oder eine «sichere» Unterkunft, und mit der Ungewißheit, ob die tägliche Nahrung gesichert sei, zu leben. Von dem seit mehr als einem Jahrhundert wieder zu Ehren gekommenen Ideal des «apostolischen Lebens» hatte Franziskus sich das unbedingte Sich-der-Vorsehung-Anheimgeben zu eigen gemacht. Die Jünger des Franziskus haben endlose Diskussionen über das Wesen der Armut Christi geführt, die es nachzuahmen galt. Es scheint, daß bei Franziskus diese Nachahmung darin bestand, sich an der völligen Verfügbarkeit des Menschensohnes gegenüber seinem Vater zu orientieren. Er fügte dem keinerlei intellektuelle Überlegung hinzu, denn er ging ja so weit, seinen Gefährten von den Freuden des Studiums abzuraten, und er warnte sie vor dem, was Gerson später die «eitle Wissenschaft» nannte. Sollte es dem Historiker da verwehrt sein anzunehmen, daß Franziskus, dessen «Schrift»-Quelle das Evangelium war, es auf das fortwährende Wirken der Gnade zurückführen konnte, daß er zu dem Zugang hatte, was weder Fleisch noch Blut lehren und dessen Offenbarung den Kleinen vorbehalten ist? Wenn man Franziskus nicht zu Unrecht zu denen zählen darf, deren Traum es seit Generationen war, «nackt dem nackten Christus nachzufolgen» (*nudus nudum Christum sequi*), dann kann man ihn nicht bloß als das Ergebnis einer Art von spirituellem Determinismus ansehen; seine Spiritualität scheint aus einer Intuition hervorzugehen, die er unmittelbar von Dem empfing, den er suchte und dem er nachfolgen wollte. So muß man die Dialoge interpretieren, die seine Biographie ihm mit dem Christus am Kreuz zuschreibt, dessen Betrachtung in der Kirche von San Damiano ganz am Anfang seiner Bekehrung steht. «Du bist verrückt, Franziskus», soll Jesus eines Tages in einem berühmten Gespräch zu ihm gesagt haben. «Nicht so sehr wie du, Herr», soll Franziskus erwidert haben. Kurz, das eigentliche Motiv für die spirituelle Option der Armut besteht bei Franziskus darin, frei zu sein, um dem Meister nachzufolgen.

Nachahmung und Nachfolge

Die *imitatio*, deren Formel künftig den Laien selbst als Ideal empfohlen werden sollte, tat sich in den Stigmata kund. Wenn es hier überflüssig ist, die – unter anderem sogar medizinischen – Untersuchungen über dieses Thema zu erörtern und zu resümieren, so muß doch genauer gesagt werden, welches Ziel Franziskus zu dieser Nachahmung trieb. Niemals wollte Franziskus der «andere Christus» sein, als den ihn die Legende glorifizierte. Kommen wir auf die biblischen Quellen zurück, so kann man fragen, ob es Franziskus im Grunde nicht viel eher darum ging, Christus nachzufolgen als ihn nachzuahmen. Wen er nachahmen wollte, war wohl eher Johannes der Täufer in seinem bescheidenen Dienst als Vorläufer. Kurz zuvor hatte Robert d'Arbrissel sich auf dasselbe Vorbild berufen. Franziskus seinerseits übernimmt die Rolle des Propheten oder, in mittelalterlichem Vokabular, des Heroldes. Er wollte den letzten Platz einnehmen, und wollte man sein Gefährte sein, so mußte man damit einverstanden sein, ein «Minderbruder» zu werden. Dieser Wunsch, in der Niedrigkeit zu dienen, äußerte sich bei Franziskus sowohl darin, daß er es ablehnte, das Priestertum anzustreben, das ihn in die vorderste Front unter die Gehilfen Christi eingereiht hätte,

als auch in seiner ständigen Ergebenheit dem gegenüber, den man zur Zeit Innozenz' III. immer häufiger den *vicarius Christi* nannte: dem Papst.

Die Vermählung des Franziskus mit Frau Armut hatte also den ursprünglichen Zweck, die Armen dafür bereit zu machen, die Gute Nachricht aufzunehmen, deren bevorzugte Erben sie sind. Damit schließt sich die soziale Option an die spirituelle Option an.

Originalität gegenüber anderen Bewegungen

Die Originalität dieses Schrittes muß in ihrem vollen Ausmaß erkannt werden. Generationen von Mönchen und Eremiten hatten bereits in der persönlichen Aufgabe des Eigentums die Offenheit für die Gnade und den Zugang zur neugestaltenden Vereinigung mit Gott gesucht. Zur Zeit, als Franziskus ein Kind war, empfahl Petrus von Blois, «ein Armer unter den Armen» zu werden; aber diese Aufforderung war keine Neuheit, sie stützte sich auf eine Fülle von Erfahrungen, die im Laufe des 12. Jahrhunderts unternommen worden waren. Keiner jedoch hatte versucht, innerhalb der Kirche in einem nichtklerikalen Milieu eine Laienbewegung zu fördern, die gemeinschaftlich und freiwillig unter den Armen und in deren Situation lebte. Diese Worte sind alle wohlüberlegt. Es handelt sich wirklich um die Förderung, also um einen Anstoß, die einer Bewegung gegeben wird, d. h. einer Strömung, die noch in Bewegung ist, und nicht einer mit einem bestimmten Statut versehenen Institution. Hiergegen sträubte sich Franziskus – nicht aus Widerspruchsgeist und Neuerungssucht, sondern aus einem Realitätssinn, den man ihm oft abspricht, und vor allem aus einem sehr lebendigen Verständnis des Wesens der Botschaft des Evangeliums. Die Organisation sollte zu gegebener Zeit, unter dem Einfluß der Notwendigkeit, hinzukommen.

Vor Franziskus hatte die Praxis der gemeinschaftlichen Armut nur zu kurzlebigen Versuchen geführt, die mit ihren Initiatoren verschwanden oder von den bestehenden kirchlichen Strukturen absorbiert wurden. Das Schicksal der Kongregation von Fontévraud, die nach dem Tod Robert d'Arbrissels in das traditionelle monastische System eingegliedert wurde, war ein bekanntes Beispiel der jüngsten Vergangenheit für diese Art von «Vereinnahmung». Trotz seiner Hochachtung für die bestehenden Mönchsorden war Franziskus nie bereit, ihnen seine Bewegung anzugliedern oder eine ihrer Regeln zu übernehmen. Spürte Franziskus aber die Gefahren, mit denen seine Jünger ihrerseits würden kämpfen müssen? Dann hätte er, wie kurz zuvor der heilige Bernhard im Hinblick auf den Grundbesitz der Cluniazenser, die Gefahr der Assimilation an das Milieu, das man evangelisieren wollte, vorausgeahnt. Ebenso konnte er wie der heilige Dominikus in bezug auf die Erfolglosigkeit der missionarischen Aktivität der Zisterzienser im Gebiet der Katharer die Unbrauchbarkeit alter Formeln zur Lösung neuer Probleme feststellen.

Umgekehrt scheint er die Gründe für das Scheitern der ursprünglich großmütigen, aber zur Unzeit unternommenen und vielleicht auch mißverstandenen Initiativen von Petrus Valdes erkannt zu haben; diesen fehlte gewiß jenes Körnchen Demut und Humor, das Franziskus seiner Bewegung zu verleihen wußte.

Man kann nun eher das überraschende – man kann sogar sagen: ohne die Mitwirkung des Heiligen Geistes unbegreifliche – Zusammentreffen des idealistischen Impulses des Poverello mit der organisatorischen Stärke Innozenz' III. ermessen. Damit einerseits dieser Papst einwilligen konnte, zugunsten von Franziskus wie von Dominikus gegen das gerade erst von den Konzilsvätern der IV. Lateransynode ausgesprochene Verbot jeder neuen Ordensregel zu verstoßen, und andererseits Franziskus sich bereitfinden konnte, seiner Bewegung eine Regel zu geben, bedurfte es auf beiden Seiten des Willens, die Verkündigung der Guten Nachricht an die Adresse der Armen neuen Verhältnissen anzupassen.

Armut als universale menschliche Wirklichkeit

Um welche Armen und um welche Verhältnisse aber handelt es sich? Damit wir die Unterschiedlichkeit und die Spannweite dieses Phänomens erfassen können, wollen wir uns an das Lebensende des heiligen Franziskus begeben; das Nahen des Todes eröffnete ihm die Möglichkeit einer Zusammenschau seiner Lebenserfahrung. Aus der Regel von 1221 spricht in einer beinahe apokalyptischen Zusammenfassung der menschlichen Schwächen und Leiden ein liebevoller Blick auf «alle Säuglinge und Kleinkinder, Armen und Reichen, Könige und Fürsten, Hand-

werker, Bauern, Knechte und Meister, alle Jungfrauen, Witwen und verheirateten Frauen, alle Kinder und Heranwachsenden, Jungen und Alten, Gesunden und Kranken, alle Völker, Rassen, Stämme aller Sprachen, alle Nationen und alle Menschen jeder Region der Erde». Im Hintergrund eines solchen Bildes erahnt man die sozialen Bedingungen und die Probleme des ersten Viertels des 13. Jahrhunderts, denen Franziskus wie so vielen andern «Zeichen der Zeit» seine Aufmerksamkeit schenkte.

Franziskus schließt niemanden aus der Ökonomie des für alle offenen Heils aus. Für ihn ist in geistlicher Hinsicht jeder Mensch in irgendeiner Weise arm. Der materielle Reichtum, die Macht sind Schwächen, das Wissen eine Quelle des Hochmuts und seine Grenzen eine Gefahr des Sündenfalls, die Heiligkeit eine heikle Situation. Aber der Liebe zu den am schlimmsten Benachteiligten liegt eine wahre Theologie der Armut zugrunde, die vorangegangenen Epochen entlehnt ist. Sie stützt sich ganz auf das besondere Interesse Christi für die Armen und – durch Ihn – auf die erlösende Umwandlung allen Leids und versteht so, zumindest in der Theorie, den Zustand der Armut als eine den Armen gebotene Gelegenheit zu Verdienstwerken für sich selbst und für ihre Wohltäter. Eine der Konsequenzen dieses ersten Ausgangspunktes ist die Gleichsetzung des Armen mit Jesus selbst, dessen Abbild er ist, eine andere besteht darin, daß dem Armen, der neben den Betern mit einer Erlösungsaufgabe betraut ist, ein Platz, eine Rolle, ein *status* im spirituellen und sozialen *ordo* zuerkannt wird.

Gerechtigkeit für den Armen

Es heißt nicht das Verdienst des Franziskus schmälern, wenn man in dieser Weise sein Verständnis der Armut sowohl auf gesellschaftlicher Ebene als auch im geistlichen Bereich mit den Überlegungen der zwei oder drei Generationen verknüpft, die vor und mit ihm lebten. Die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen Veränderungen, deren Entwicklung er kannte, hatten bereits in einigen wesentlichen Punkten die Prinzipien, denen wir soeben begegneten, ergänzt. Greifen wir vor allem zwei Aspekte zum besseren Verständnis der Einstellung des Franziskus gegenüber den Armen heraus. Der eine liegt auf der Ebene der Gerechtigkeit, der andere auf der Ebene der Nächstenliebe in ihrem erhabensten Sinn, der Liebe. Die Gerechtigkeit: schon die Kirchenväter, Chrysostomus, Basilius, die beiden Gregore, der von Nyssa und der von Nazianz, ohne den abendländischen, Gregor den Großen, zu vergessen, stellten das Almosen als eine Pflicht der Gerechtigkeit dar; aber am Ende einer an den Äußerungen Gerhohs von Reichersberg orientierten Reflexion formulierten Petrus Lombardus, Huguccio und zu Lebzeiten des Franz von Assisi Wilhelm von Auxerre die Rechte des Armen, wobei sie sogar die Legitimität des Diebstahls für den Notfall vorsahen. Die franziskanische Vorstellung vom Gebrauch der Güter der Welt mußte diesen Gedanken aufgreifen, der auf diese Weise den Grund zur kanonischen Legitimation der Rechte des Armen gelegt hatte; unter Berufung auf die Lex Rhodia behauptete Richard der Engländer, alle Dinge seien allen gemeinsam und zugänglich. Franziskus war damals noch nicht fünfzehn Jahre alt.

Die «Revolution der Nächstenliebe»

Um die gleiche Zeit verzeichnete der Aufstieg der Armen im Ansehen der Christen ganz auf der Linie des Evangeliums einen weiteren Erfolg. Der Bedürftige ist nicht bloß aufgrund rechtlicher Argumente der bevorzugte Gläubiger der Gesellschaft. Vor der Berufung des Poverello erreichten die Betrachtungen eines Rupert von Deutz, dann die eines Petrus von Blois und eines Alanus von Lille eine außerordentliche Tiefe und Feinheit. So entstanden die Empfehlungen, aus denen das Vierte Laterankonzil für die Beichtväter Richtlinien zur Gewissensbildung machen würde. Man ließ es nicht bei einer Kasuistik des Almosens bewenden, die Wesen und Herkunft des Almosens, dessen Umfang, das Verhältnis zwischen der Spende und dem Vermögen des Spenders und die Qualität des Begünstigten erörterte. Man hörte Pierre le Chantre sagen: «Schau nicht auf die Person des Armen!» und Petrus von Blois verkünden, das Almosen ertrage keine Grenzen. Schließlich behauptete Radulfus Ardens mit einer Entschiedenheit, die den salbungsvollen Worten des Rupert von Deutz fehlte, das Almosen müsse ein gewisses Maß an Entbehrung für den Spender mit sich bringen. Unter dem Stichwort *eleemosyna negotialis* propagierte er eine Art freiwillige Verpflichtung zum Almosenspenden, wobei er auf das Beispiel

eines Seilers verwies, der den Ertrag eines Arbeitstages den Armen überließ; alle Stände der Gesellschaft wurden aufgefordert, diese persönliche Gabe nachzuahmen, ein jeder nach seinem Gewissen. Von sich selbst etwas hergeben, wenn nicht gar sich selbst geben, ohne Ansehen der Person und ohne Maß: Um eine solche Vollkommenheit zu erreichen, mußte man schon der Poverello sein. Indem er allen alles war, antwortete er auf die Probleme seiner Zeit. Hier hat seine soziale Option für die Armut ganz und gar ihren Platz, als Reaktion gegen alle Formen des Mißbrauchs, ganz besonders aber jene, die, da sie den Kleinsten Schaden zufügen, über diese Christus selbst treffen.

Es war um das Jahr 1200 noch ein weiter Weg vom Edelmut der Prinzipien und der Erhabenheit der geistlichen Betrachtungen zur gelebten Wirklichkeit. Gewiß hatte bereits um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der hundert Jahre zuvor von den Laien selbst ausgegangene Aufschwung der Spiritualität eine Art «Revolution der Nächstenliebe» herbeigeführt. Die milden Stiftungen und die Schenkungen von Privatleuten und Pfarrgemeinden brachten ein Netz der Almosenverteilung und Hospitäler hervor, die an die Stelle der klösterlichen Almosenpflege traten. Zugleich war die Übertragung der bisher den Mönchen vorbehaltenen Bezeichnung *pauperes Christi* auf die Leidgeprüften bezeichnend für eine bestimmte geistige Entwicklung. Das auf diese Weise nicht ohne eine gewisse Herablassung gewährte Wohlwollen, hinter dem sich bisweilen Abscheu oder Verachtung versteckte, galt indessen den traditionellen Armen: den Bedürftigen, Gebrechlichen, Kranken, Kindern, Witwen und Greisen, die von einer körperlichen oder geistigen Schwäche gezeichnet waren. Aber aus den gesellschaftlichen Veränderungen ergaben sich auch andere Nöte. Gewiß war Franziskus seinerzeit nicht der einzige, der diese Leiden wahrnahm und eine umfassendere Definition der Armut schuf. Einer seiner Bewunderer, Jakob von Vitry, ein berühmter Prediger, der Bischof von Akko und Kardinal war, betrachtete als arm diejenigen, die «ihren täglichen Unterhalt durch ihrer Hände Arbeit erwerben, ohne daß ihnen etwas bleibt, nachdem sie gegessen haben». Und Dominikus, seinerseits ein Rivale des Franziskus, erklärte für arm «jeden Menschen, den die Unzulänglichkeit seiner Mittel von der Gnade und Barmherzigkeit aller in der Gesellschaft abhängig macht».

Das Neue bei Franziskus: Er siedelt sich selbst bei den Armen an

Die Zeitgenossen des Poverello, die dem menschlichen Elend am meisten Aufmerksamkeit schenkten, verschlossen sich also weder den unzureichend entlohnten Arbeitern noch den Arbeitslosen, noch den verworfenen oder bewußt ausgeschlossenen Außenseitern. Folglich besteht die Originalität des Franziskus weniger in einem geistigen Erfassen der Armut, sondern in der Art und Weise, wie er die Herausforderungen seiner Zeit durch das Elend annahm. Es wäre zu einfach, wenn man sagte, er habe nicht darauf gewartet, daß der Arme hilfesuchend zu ihm käme, zu einfach wäre auch die Feststellung, er sei zu ihm gegangen. Die wahre Neuheit besteht darin, daß er sich bei ihm niedergelassen und versucht hat, ihn in seinen eigenen Augen zu rehabilitieren, dadurch, daß er ihm aufgrund eines Sieges über die Armut eine Botschaft gegen die Armut brachte. Das hieß, die Würde des Armen um seiner selbst willen verkünden, nicht nur als Abbild Jesu Christi, sondern weil Jesus ihn um seiner selbst willen geliebt hat. So erklärt sich das «Küssen des Aussätzigen».

Eine Geste der Liebe, nahm dieser Kuß auf den Körper des Aussätzigen die Herausforderung durch die Verachtung der Menschen an und gab ihnen ein Beispiel. Die gesellschaftliche Option für die Armut bei Franziskus setzt sich aus ähnlichen Gesten zusammen. Denn eine Herausforderung annehmen, das ist nicht nur ein Akt des Stolzes oder des Protestes; es ist auch eine Provokation und ein Angebot, also ein von Grund auf positiver Akt. Man bilde sich selbst ein Urteil! Als Sohn eines Kaufmannes von internationalem Rang kannte Franziskus wie kein anderer die sich durch die Zunahme des Geldumlaufs bietenden Profitmöglichkeiten; wenn die Formen des Handelskredits auch erst in ihren Anfängen steckten, so konnte ein junger italienischer Bürger dessen Wirkungen doch erkennen, insbesondere die schrecklichen Auswüchse des Wuchers, der zwar von der Kirche verurteilt, aber in versteckter Form doch praktiziert wurde. Aus diesen Versuchungen des Geldes hatte Franziskus zunächst Vorteile gezogen, so wie man heute im 20. Jahrhundert von der Konsumgesellschaft profitieren kann. Es ist bekannt, auf welche Weise er sich der Herausforderung stellte, nachdem er die evangelische Verurteilung der Sünden des Geldes gelesen hatte: Mitten auf

einem öffentlichen Platz entblößte er sich völlig – ein Skandal für einen jungen Mann aus gutem Hause.

Franziskus und die Gewalt

Die Gewalt: Auch mit ihr hatte Franziskus Bekanntschaft gemacht. Nachdem er von seinem Vater eine schöne Rüstung bekommen und dies Geschenk angenommen hatte, somit ein Ritter, wie jeder junge Bürger einer zu sein träumte, nahm er sich vor, in Süditalien mit dem Säbel zu rasseln. Er verzichtete darauf und machte die Rüstung einem Adligen zum Geschenk, der so verarmt war, daß er seine gesellschaftliche Stellung nicht mehr halten konnte. Der Poverello untersagte seinen Gefährten das Waffentragen. Was er am meisten verwarf, war der unrechte Gebrauch der Dinge, daher seine Bemühung, die friedliche Versöhnung an die Stelle des Einsatzes von Waffen zu setzen, vor allem bei den Rivalitäten der italienischen Städte, wie zum Beispiel zwischen seiner eigenen Heimatstadt und dem benachbarten Perugia.

Die Herausforderung durch die Macht kannte Franziskus nicht nur in Gestalt der – trotz ihrer Häufigkeit doch episodischen – Stärke der Waffen, sondern auch durch die alltäglichen Machtmißbräuche der Patrizierherrschaft, des Steuerdrucks und der Rechtsverweigerung. Wer darunter zu leiden hatte, waren die Bauern und Handwerker seiner Stadt und des Umlandes; also machte er sich mit ihnen und wie sie an die Arbeit, half ihnen, die Ernte einzubringen und legte als Maurer mit Hand an.

Franziskus und die Randgruppen der Gesellschaft

Was die Herausforderung durch die öffentliche Verurteilung der Außenseiter anbelangt, so erkannte er deren Härte sowohl hinsichtlich der Prostituierten als auch im Hinblick auf eine ebenso unglückliche wie müßige Jugend, die manchmal eher aufgrund der ihnen entgegengebrachten Ablehnung als aus freiem Entschluß aufbegehrte; das erbarmungswürdige Abenteuer des «Kinderkreuzzuges» von 1212, bei dem Genueser Schiffsreeder in Sardinien Kinder aussetzten, für deren Überfahrt in den Orient sie sich bezahlen ließen, konnte die Wachsamkeit des Franziskus rechtfertigen. Er lenkte den jugendlichen Edelmut auf den Herrn, indem er sie um sich scharte.

Eine andere Herausforderung: die der Sinnlichkeit, deren Versuchungen Franziskus zuerst erlegen war. Die Schlichtheit der Kleidung, die Einfachheit der Nahrung, die Unbequemlichkeit einer ungewissen und häufig wechselnden Unterkunft, die nächtlichen Gebete und die Wanderungen zur Evangelisierung waren allesamt unwiderlegliche Antworten.

Der Reichtum des Wissens

Und noch eine Herausforderung: die des Wissens, zu einer Zeit, als in Bologna, Paris, Oxford und Salamanca die aufkommenden Universitäten dazu aufforderten, das bereits reiche Wissen der früheren Schulen mit den profanen Errungenschaften der antiken Wissenschaft zu verbinden. Auch darauf antwortete Franziskus mit einem Nein; er lehnte für sich und die Seinen jede andere Bereicherung der Seele und des Geistes ab als die des göttlichen Wortes. Mehr noch, der Poverello widerstand gleichfalls der Versuchung des gesellschaftlichen Aufstiegs, sogar auf der klerikalen Ebene, die ihm sein apostolisches Wirken hätte erleichtern können. Wenn er auch dies zurückwies, so geschah das nicht aus systematischem Protest gegen die kirchliche Institution; er verweigerte ihr nie die Anerkennung und verurteilte sie nie, trotz der Unzulänglichkeiten des Pfarrklerus und der Gleichgültigkeit von Bischöfen, denen Innozenz III. vorwarf, sie seien «stumme Hunde, die nicht mehr bellen können». Selbst die persönlich unwürdigen Priester behielten in seinen Augen den endgültigen Weihecharakter des Priestertums. Franziskus respektierte die Institutionen und tadelte die Personen, ohne sie zu verurteilen. Wie erträumte sich der Poverello die Kirche, der er so innerlich und gefühlsmäßig verbunden war? Nicht als eine Kirche von Makellosen, denn so idealistisch er auch sein mochte, war er doch ein guter Menschenkenner; er sah in der Gemeinschaft der Christen eine Schar von unvollkommenen Wesen, die alle zur Heiligkeit bestimmt waren und innerhalb derer die Armen die Vorhut bildeten, da sie ungebundener und damit verfügbarer waren. Auf diese Weise war einer weiteren Herausforderung begegnet, der des Manichäismus der Katharer, dessen Antithese Franziskus darstellte.

Die Natur: Für alle Menschen bestimmt

Die von Franziskus erwählte und, wenn man so sagen kann, zärtlich umhegte Armut ist keines-

wegs von einer Geringschätzung oder gar Ablehnung der für unrein gehaltenen Natur inspiriert. Ganz im Gegenteil. Leider hat die Legende im Hinblick auf die Empfindsamkeit des Franziskus gegenüber der Natur übertrieben. Mehr als einmal verwässert die Sentimentalität der Fioretti und der Ikonographie die – im Mittelalter seltene – wirkliche Kraft seiner Bewunderung für die Schöpfung. Wenn er sie besang, feierte er damit uneingeschränkt das Werk Gottes und sah sie nicht weniger umfassend als für alle Menschen bestimmt. Das Böse, das nicht in sich existiert, kommt vom Egoismus der Menschen und die Armut vom Ungleichgewicht bei der Verteilung der Güter.

Die Vorstadt mit ihren Armen: Ort franziskanischer Berufung

Daher gab es für Franziskus keinerlei Grund, sich der Gemeinschaft der Menschen zu entziehen. Im Gegenteil. Er wollte in der Welt sein, ohne von der Welt zu sein. In dieser letzten Herausforderung sind alle anderen enthalten. Die bedeutendste Neuheit in der westlichen Gesellschaft war das Aufblühen der Städte. Im zwölften Jahrhundert hatten so beachtliche Geister wie Rupert von Deutz und der heilige Bernhard sie als die Brutstätten aller Laster angeprangert: der Begierde, des Stolzes, der Ausschweifung und des Unglaubens. Was hätten sie wohl um das Jahr 1200 gesagt? Zu dieser Zeit setzte sich in Paris der Pfarrer von Neuilly-sur-Marne, Fulco, dafür ein, daß die Prostituierten ihre verlorene Würde wiedergewannen; in Rom gründete Innozenz III. das Heilig-Geist-Hospital, um dort Findelkinder aufzunehmen; in Toulouse herrschte die Häresie der Katharer, und auf den Märkten der Champagne ebenso wie in den italienischen Städten trieb der Wucher sein Unwesen. Franziskus' Weisung war klar. Er veranlaßte seine Jünger, sich im städtischen Milieu niederzulassen, freilich nicht im Zentrum der Städte. Die ersten franziskanischen Kommunitäten siedelten sich in den Vorstädten an, dort, wo die Armen lebten. Für neue Zeiten neue Lösungswege. Die benediktinischen Klöster hatten für ihre Niederlassungen das ländliche Milieu gewählt, diesen einzigen Aktivposten der Zeit vor dem zwölften Jahrundert. Die Stadt ist aus dem Reichtum des Handels und des Handwerks hervorgegangen; in ihrer Nähe siedelt Franziskus seine Mendikanten an, inmitten der Kleinen und Zukurzgekommenen, ohne die anderen zu vernachlässigen. Die Option ist klar. Sie bewahrt die ewigen Inhalte der Lehre des Evangeliums, sie antwortet auf die Zeichen der Zeit. In paradoxer Weise zeitlos und wandlungsfähig hat sie zugleich christlichen und gesellschaftlichen Charakter.

Aus dem Französ. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

MICHEL MOLLAT

Geboren in Ancenis, Loire Atlantique, Frankreich. Zunächst Lyzeallehrer für Geschichte und Geographie. Dann Doktorat in Philosophie. Derzeit Professor an der Sorbonne. Mitglied des Institut de France. Neueste Veröffentlichungen: Genèse médiévale de la France moderne (XIV^{e}–XV^{e} siècles): 1. Aufl. bei Arthaud, Grenoble 1970; 2. Aufl. (Taschenbuch: Collection Points) Le Seuil, Paris 1977; Ongles Bleus, Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux XIV^{e} et XV^{e} siècles (zus. mit Philippe Wolff) (Calmann-Lévy, Paris 1970; Etudes sur l'économie et la société de l'Occident médiévale (XII^{e}–XV^{e} siècles) = Sammlung verschiedener in französischen und ausländischen Zeitschriften erschienener Artikel (Variorum Reprints, London 1977); Etudes sur l'histoire de la Pauvreté (Moyen Age–XVI^{e} siècle) = Sammlung von Seminararbeiten, die unter Leitung des Verf. angefertigt wurden (Publication de la Sorbonne, 2 Bde, Paris 1977); Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale (Hachette, Paris 1978). Anschrift: Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 23, Quai de Conti, F–75006 Paris, Frankreich.

Nazareno Fabbretti

Franziskus, die Bewegung des «Evangelismus» und Gemeinschaften im Volksmilieu

Als Franz von Assisi im Oktober 1226 starb, gehörte sein Orden nicht mehr ihm. Er dagegen gehörte ganz und gar dem Orden, er war endgültig das «Eigentum» derer geworden, die er erzogen hatte arm zu sein. Der Orden war einer zutiefst kirchlichen, der gängigen Frömmigkeitstradition verhafteten und triumphalistischen Logik gefolgt, während Franziskus nur seiner eigenen Glaubensüberzeugung und Phantasie gehorcht hatte. Er starb arm und entblößt auch von seinem eigenen Orden, der – wie er überzeugt war – einer Straße gefolgt war, die sehr verschieden war vom ursprünglichen Wege. Die Logik des Franziskus war die Logik des Evangeliums, und von daher verstand er auch – menschlich gesprochen – das «Versagen». Im «Brief an alle Brüder» hatte Franziskus selbst daran erinnert: «Alles, was den Menschen in der Welt verbleiben läßt, wird zugrunde gehen» (Schriften und Briefe).

Nicht ein Orden und noch weniger ein Traum war mit dem Tode des Franziskus untergegangen. Der Orden war schon etwas anderes, etwas ganz anderes geworden, als der Gründer erträumt hatte. Nachdem es aber nur ihm allein gelungen war, ihn bis in seine tiefsten Tiefen zu träumen, blieb dieser Traum fortan das Erbe des «Ordens des Menschen», des Ordens der Utopie und der Prophetie.

Dennoch blieb von Franziskus nicht nur eine allgemeine fromme «Erinnerung» übrig. So sehr es auch stimmt, daß die ersten Biographen, vor allem Thomas von Celano für die eine Seite und Bonaventura für die andere, uns ein «politisches» Portrait des Gründers gemalt haben, so hätten sie doch niemals seine Botschaft völlig auf den Kopf stellen noch ihren Geist verfälschen können. In diesem Sinne bleiben sie für uns mehr als glaubwürdig, insofern sie sein Leben als einen unaufhörlichen Glaubensakt im Gehorsam gegen den Heiligen Geist und gegen den Menschen darstellen.

Acht Jahrhunderte nach der Geburt des Franziskus ist sein authentisches Bild aber doch noch unversehrt erhalten – wenn auch nur mittelbar – in den beiden Fassungen der Regel, in den Briefen und Ermahnungen, in den Gebeten und Lobgesängen. Es gibt da auch noch die Schilderung einer Familie von *Armen*, ja vor allem von «*minderen Brüdern*», so wie er seine Kameraden und Freunde haben wollte, noch ehe sie einen eigentlichen *Orden* mit festumrissenen kirchlichen und kanonischen Merkmalen bildeten.

Diese Schriften, die in ihrer Geltung bestätigt sind durch das Beispiel des Lebens des Franz von Assisi, welches Nikolaus Berdjajew «das wichtigste Ereignis der Geschichte des Christentums nach dem Leben Jesu Christi selbst» nennt – diese Schriften also sind zergliedert, wissenschaftlich diskutiert, geröntgt worden gleich den Überresten des Leichnams eines Heiligen, vielleicht aus dem unbewußten Verlangen, damit ihre herausfordernde Kraft, ihre Bedeutung für heute, die von ihnen angeregte Phantasie und Freude und vor allem die von ihnen geforderte Anstrengung zu verkleinern. Tatsächlich sind diese Regeln und diese Schriften – ungeachtet aller «Schönheitsoperationen» der kasuistischen Chirurgie von privater oder päpstlicher Seite – das Lebendigste, was uns geblieben ist, um das Abenteuer des Franziskus, dieses «Gründers durch alle Jahreszeiten hindurch», zu verstehen.

Auch wenn diese Texte nicht *der* ideale Text sind, den Franziskus eigentlich wollte, so bleiben sie doch immer, aufs Ganze gesehen, ein einziges «Testament», ein Vermächtnis, in welchem entweder der Gehorsam gegen den Heiligen Geist oder auch der Gehorsam gegen die kirchliche Institution lebendig ist. Sie sind der Beweis, daß Franziskus niemals auch nur im entferntesten daran dachte, sich etwas anderes zur Regel zu wählen als das Evangelium *sine glossa*, das Evangelium im buchstäblichen Sinne. Über diese seine bescheidenen und den Mut herausfordernden «Gesetzestafeln» wachte Franziskus mit der größten Eifersucht. Die notwendigen Konzessionen, welche die Hierarchie forderte, machte immer er selbst. Nie hat er sich damit einverstanden erklärt, daß irgend jemand anderer diese Entscheidungen an sich gezogen hätte. Nicht lange vor seinem Tod brachte er noch den nötigen Unmut und die Leidenschaft auf, eine Regel zu verteidigen, die keine Ähnlichkeit mit irgend-

einer anderen Regel hatte. Es war auf dem Generalkapitel von 1219, als sein Freund und Protektor Kardinal Ugolino (der zukünftige Papst Gregor IX., der Franziskus dann in das kirchliche System integrieren sollte, indem er ihn heiligsprach) ihm im Namen der «gelehrten Brüder» den Rat gab, er möchte sich doch manchmal «von ihnen führen» lassen. Da schrie Franziskus: «Brüder, meine Brüder, Gott hat mich gerufen, den Weg der Einfachheit zu gehen, und er hat mir diesen Weg gezeigt. Ich will daher, daß ihr mir von keiner anderen Regel sprecht, weder von der Regel Sankt Augustins noch Sankt Bernhards noch Sankt Benedikts. Der Herr hat mir seinen Willen offenbart: Ich muß ein Narr sein in der Welt. Das ist die Wissenschaft, von der Gott will, daß wir uns ihr widmen. Er wird euch durcheinanderbringen durch eure eigene Wissenschaft und Weisheit. Ich habe Vertrauen zu den Verwaltern des Herrn, derer er sich bedienen wird, um euch zu strafen. Dann aber werdet ihr, ob ihr wollt oder nicht, mit großer Scham zurückkehren zu eurer Berufung» (Legende von Perugia, 114).

Sein Unmut hatte allerdings nicht viel genützt. Nach seiner Rückkehr aus Ägypten, kurz vor dem Generalkapitel von 1221, dem sogenannten «Mattenkapitel», konnte er sich keinen Täuschungen mehr hingeben. Leidenschaftlich und enttäuscht rief er aus: «Wer sind die, die mir meine Brüder und meinen Orden aus den Händen reißen? Wenn mein Leben noch ausreicht, um aufs Generalkapitel zu gehen, will ich ihnen zeigen, was mein Wille ist!» (Spiegel der Vollkommenheit, XXXIX.)

Auf das Betreiben von Ugolino, Johannes von Neapel, Elias und Matthäus von Narni – die von der Mehrheit der «Provinzialminister» gestützt wurden, war die «institutionelle Wende» des Ordens schon im Jahre 1223 eine vollendete Tatsache: Der bisherige *Laienorden* mit Mitgliedern aus dem *Volksmilieu* war nun schon (oder versuchte doch zu sein) ein *Klerikerorden* mit festen Konventsgebäuden, Bibliotheken, Studienzentren und einem wachsenden Prozentsatz von «gelehrten Brüdern», die bereitstanden – sicherlich aus ernster und echter Liebe –, den blinden Utopisten auf den Pfad der möglichen und realen Tatsachen zu «führen».

Die Minderbrüder waren damals schon dabei, mehr nach oben als nach unten zu wachsen. Und sie waren auch schon dabei, eben die Unterschiede der sozialen Herkunft zu betonen, jene Unterschiede, die bis zu diesem Zeitpunkt nur Franziskus miteinander zu versöhnen und zu überwinden imstande war. Und dennoch konnte Franz zu guter letzt eben gerade in diesem Klima beruhigt von der Bühne abtreten, da er, wenn er auch in weitem Maße «verraten» war, so doch nicht besiegt war. Denn die Aussagen seines Programms einer evangelischen «Revolution», die die stärksten Impulse enthalten, sind alle in der Regel und im Testament enthalten. «Um der Kirche willen» hat Franziskus Einschränkungen und Abschwächungen hinnehmen müssen. Und dennoch: Wenn man sich heute jene «apostolische Norm» in ihrer umfassenden Ganzheit – ohne das Drum und Dran des dazugekommenen juridischen Gespinstes – nochmals vor Augen stellt, so führt sie unmittelbar zurück zu den Aposteln oder aber vorwärts zu dem «Dritten Advent», in dem wir bereits leben.

Eben jene Laiengemeinschaften im Volksmilieu, die Franziskus in seiner Zeit sich zum Vorbild nahm, sind in unserer heutigen Gesellschaft neu erstanden, wenn auch in ganz neuen Formen und unter veränderten Verhältnissen. Man hat sich heute mit einer entschiedenen Kehrtwendung daran gemacht, die «Basis» an der Verantwortung zu beteiligen, ohne die alle Zucht und aller Gehorsam nichts als eine oberflächliche Selbsttäuschung und zudem eine zermürbende Quälerei bleibt. Und man gründet diese Basis neu auf die Minderheiten voll spontaner Lebendigkeit, wie sie vor allem – oft unter schmerzlichen Bedingungen – in der Dritten Welt entstehen, aber auch in den Zonen der sogenannten reichen Länder, die am meisten von den Widersprüchlichkeiten und Grausamkeiten der entwickelten Gesellschaften geprägt sind. Die eigentlichen «Bruderschaften» und die Spontangruppen, die in diesem Jahrhundert entstanden sind – typisch ist hier die des Charles de Foucauld –, weisen nicht die erbarmungslos perfektionierte Hierarchisierung auf, wie sie dem Mittelalter eigentümlich war und wie sie zum Teil dazu beitrug, den Traum des Franziskus zu «besiegen».

Dieses Experiment aber kann heute wiederholt werden, dasselbe Abenteuer kann noch einmal unternommen werden. Das hier und da vermutete «Ende der Orden» kann in diesem Sinne und unter solchen Perspektiven ohne eigentliche Furcht betrachtet werden. Nur ein Einsammeln und Vereinen der vitalsten Gärstoffe in allen heutigen Erfahrungen mit Prophetie und Dienst

kann noch die Garantie dafür bieten, daß wir von neuem fähig werden, tiefgreifende Veränderungen einzuleiten, aber auch nur dann, wenn dies gelebt wird in der totalen «Entäußerung» von aller Macht und mit der «Phantasie zum Dienst», mit der Franziskus und seine Gemeinschaft der «kleinen armen Leute» dies gelebt haben.

Franziskus lehnt die klassische Struktur des Benediktinerklosters – mit Mönchen (*maiores*) und Konversen oder Laienbrüdern (*minores*) – ab, aber von Benedikt übernimmt er mit aller Entschiedenheit die Praxis sowohl des *Ora* wie des *Labora*, sowohl die Kontamplation wie die Aktion, und zwar in Form der Handarbeit. Diesen Elementen fügt er noch das *Pilgerleben* hinzu (anstelle der benediktinischen *stabilitas loci*), wodurch der einzelne und die Gemeinschaft in eine Dynamik hineingezogen werden. Das alte Unterscheidungsmerkmal des Mönchtums, das zentripetal bestimmt war, wandelt er so um im Sinne des Zentrifugalen: An die Stelle der Weltflucht tritt die Leidenschaft für die Welt. Im Vergleich zu den Mönchen radikalisiert Franziskus die Armut des einzelnen noch, wobei er diese aber noch garantiert sehen will durch die absolute Armut auch der Gemeinschaft als ganzer, was so weit geht, daß diese weder ein Dach über dem Kopf noch ein festes Haus noch ein Bett noch eine bestimmte und feste Arbeit bieten soll.

Auch das Verständnis und die praktische Übung des Gehorsams wird vertieft und zugleich ausgeweitet: Nur wer «gering» ist, nur der «mindere Bruder», der Letzte von allen, der nichts zu verteidigen hat, kann ohne alle Vorbehalte gehorsam sein. Dem Bischof von Assisi, der es nicht fertigbrachte zu verstehen, wie es möglich sei, daß die Minderbrüder keinerlei Eigentum haben könnten, antwortete Franziskus: «Bischöfliche Gnaden, wenn wir Güter hätten, müßten wir sie verteidigen, und dazu brauchten wir Waffen...»

Im Leben des Franziskus und seiner Gefährten nimmt die Handarbeit einen grundlegenden und bestimmenden Platz ein. Zweifellos nimmt Franziskus sich dabei ein Beispiel an den Kommunitäten im Volksmilieu dieser Zeit. Er ist arbeitsam wie die *Chassidim* (das jüdische Äquivalent zu den christlichen Minderbrüdern) und gewissenhaft wie die waldensischen *tessitores*. Er ist sich bewußt, daß «Schwarzarbeit», wie man heute sagen würde (und derart war die Arbeit der Minderbrüder!), jemand an den Rand der Gesellschaft versetzt; aber gerade, um in allem das Leben der Armen zu teilen, hatte er sich dafür entschieden. In beiden Regeln ist in aller Entschiedenheit und unumstößlich gefordert: «Alle Brüder sollen einer ehrbaren Arbeit nachgehen; und wer dies nicht kann, soll es lernen.» Man arbeite aber «nicht aus Gewinnsucht, sondern um den Hang zum Müßiggang zu besiegen und um den Bedürfnissen der Brüder und der Armen abhelfen zu können», aber niemals sollen die Brüder sich mit Geld entlohnen lassen.

Aus dem Almosennehmen und dem Bettel macht Franziskus eine Übung der Demut, sei es, daß beide zu einem Bestandteil der *pietas* werden, das heißt des Gebetes und der Kontamplation, oder sei es, daß es dazu kommt, «wenn der Lohn für die Arbeit nicht mehr ausreicht». Franziskus hat nicht einen Orden von «Mendikanten», von «Bettelmönchen», gegründet, sondern einen Orden von «Arbeitern», die immer am Rande des Existenzminimums leben, und zwar auch aufgrund ihres Lebens auf Wanderschaft. Franz selbst gibt mit seiner Arbeit ein Beispiel: als Krankenpfleger für Aussätzige, als Helfer beim Aufbau von Kirchen und als Küster, als Helfer bei Aussaat und Ernte. Ägidius, sein heiterer und sprüchereicher Hofnarr, übertrifft ihn noch: als Wasserverkäufer, als Helfer beim Abschlagen der Nüsse, als Bauer und gar als Totengräber.

Franziskus kennt nur zu gut die Motive der kritischen und auch der häretischen Gemeinschaften seines Jahrhunderts. Er teilt die Leidenschaft, die für sie zur Initialzündung wird, aber er entscheidet sich dann immer dafür, die Kirche mit dem Mittel des guten Beispiels zu reformieren. Das heißt vor allem: nicht habsüchtig zu sein, aus dem Dienst für Gott nicht einen Götzendienst zu machen und ihn nicht als Werkzeug sakraler, unanfechtbarer Macht zu mißbrauchen.

Über die Orthodoxie wacht er unerbittlich, wobei er so weit geht, gegen solche von den «Ministern» (d. h. den Amtsträgern des Ordens), die sich der Häresie auch nur verdächtig machen, regelrechte Kerkerstrafen zu verhängen. Aber in seinem «Brief an einen Minister» (vermutlich den harten Bruder Elias) schafft er eines der schönsten Zeugnisse einer evangelischen Pädagogik aller Zeiten: «Ich werde erkennen», schreibt er ihm, «daß du den Herrn und mich, seinen und deinen Diener, liebst, wenn du dies tust: Es soll keinen einzigen Bruder auf dieser Welt geben, der so schwer gesündigt hat, wie man nur sündi-

gen kann, der, nachdem er dir in die Augen geschaut hat, ohne deine Vergebung weggeht, wenn er dich darum gebeten hat. Und wenn er dich nicht darum gebeten hätte, so frage du ihn, ob er sich verzeihen lassen will.»

Von den Gemeinschaften im Volksmilieu seiner Zeit übernimmt Franziskus auch die Gewaltlosigkeit, die typisch ist für den «Evangelismus» jener Zeit, und er entwickelt sie sogar noch weiter. Schon dadurch, daß sie keine Häuser, keine Privilegien und Machtpositionen haben, sind die Minderbrüder Prediger des Friedens, und jeder Anlaß zum Streit ist ihnen genommen.

Was die «Brüder und Schwestern von der Buße», das heißt die «Franziskanertertiaren» (heute: Franziskanischer Weltorden), betrifft, so macht Franz aus ihnen die erste große Bewegung von «Verweigerern aus Gewissensgründen», und zwar durch zwei Vorschriften, die etwas für die damalige Gesellschaft Undenkbares verlangen: Er verbietet ihnen den Treueid gegenüber weltlichen Souveränen und den Gebrauch von Waffen. Und doch befiehlt er ihnen – wie auch den Brüdern des «Ersten Ordens» –, «jedem menschlichen Geschöpf untertan zu sein». Und dies empfiehlt er auch den Brüdern, die zu den Sarazenen gehen wollen.

Inmitten einer Unzahl von Frömmigkeitsformen, die in jener Zeit wuchern und bis an die Grenzen des Aberglaubens gehen, übt auch Franziskus Einfluß aus auf die Volksfrömmigkeit seiner Zeit: Er führt drei Spielarten der Verehrung für die Menschheit Christi ein – die Krippe, die Eucharistie und das Kreuz –, die wie ein Sauerteig weiterwirken werden in der mystischen Theologie, der Volksfrömmigkeit, der Dichtung und Literatur und im Volksbrauchtum.

Auch als Franziskus von Innozenz III. – zusammen mit den ersten zwölf Gefährten – zum «Kleriker» gemacht worden ist, erhält er von ihm nur mit Mühe die mündliche Approbation, erlebt dann ohne Traumata den «Widerspruch», das Evangelium zu verkünden, obwohl diese Verkündigung doch damals allein den Bischöfen und dem Klerus vorbehalten war. Und so kommt es dazu, daß er einen Präzedenzfall schafft, der in der heutigen Krise kirchlicher Berufungen ein Beispiel sowohl für die Hierarchie wie für das Volk sein könnte.

Eine andere evangelische Lehre, die wir bei Franziskus finden können, ist das völlige Fehlen eines «Kultes der Zahl», wobei imponierende Zahlen als Zeichen von Kraft, von Effizienz und von Gottes Wohlwollen verstanden würden. Als er sich plötzlich, schon auf dem Generalkapitel von 1221, einer Schar von 5000 Brüdern gegenübersieht und als er nicht nur ihre Leidenschaft, sondern auch ihre ungelösten Probleme erkennt, ruft er aus: «Es gibt viel zu viel Minderbrüder! Ach, käme doch die Zeit, in der das Volk, statt ihnen auf Schritt und Tritt zu begegnen, darüber jammerte, daß es zu wenig von ihnen sieht!» (Spiegel der Vollkommenheit, XXXIX.)

Aus einem sicheren Instinkt und einer tiefinneren geistigen Nähe zur Natur siedelt er seine Gemeinschaft in lebendigem Kontakt mit allem Geschaffenen an, und er weiß sein Glück darüber zu genießen und zum Ausdruck zu bringen. Und dabei entdeckt er in völliger Unschuld die Freundschaft zu den Tieren, zu den Elementen, zu Himmel und Erde, zu Wasser und Luft, zu Leben und Tod. Als ein Mann des Dialogs, der auch bereit ist zum Martyrium, wandert Franziskus hinaus «vor das Lager», *extra moenia*, bereit, mit allen Freundschaft zu schließen. Er hat nicht die Absicht, auch nur einen einzigen Menschen zu bekehren. Tatsächlich hat er auch niemals große Sünder bekehrt, und jene Geschichte vom Wolf von Gubbio ist nur eine wunderbare Parabel für ein Leben, das ganz als Angebot zur Bekehrung für alle Wolf-Menschen gelebt wurde.

All dies und noch anderes ist lebendig geblieben in der geschichtlichen Erinnerung, die man vom Leben des Franziskus hat, und es ist auch erhalten geblieben in der nüchternen Essenz der Regel und des Testamentes, und zwar als etwas, das schöpferisch zu neuem Leben erweckt werden könnte. In einem Augenblick des Streites und der Krise trat Franziskus von der Bühne ab, ohne Exkommunikationen auszusprechen. Er ließ es damit bewenden, seine leidenschaftlichen Klagen hinausgeschrien zu haben. Vor seinem Ende, da er fast erblindet war, bat er seinen Stellvertreter um einen Bruder, der ihn begleiten könnte, und sagte: «Ich habe einen Blinden gesehen, der von einem Hündchen geführt wurde. Ich will nicht mehr sein als er.»

Franziskus ist nicht ein «zweiter Christus», wie ihn die ersten Biographen dargestellt haben. Er ist aber ein Mensch, der die «Nachfolge Christi» gelebt hat und dabei das Leben und den Tod mit gleicher Gläubigkeit und Leidenschaft gefeiert hat. Dieser in solcher Konsequenz einzig echte Kreuzfahrer, weil der einzige «Gekreuzig-

te»[1] in der Geschichte des Christentums, der auf dem Alvernerberg das Kreuz auf seinen eigenen Leib nimmt, hinterläßt den neuen Kommunitäten, die «in Freiheit und Treue Christus anhangen», das Zeichen einer neuen Weise, die besondere und eigentümliche «Mission» der Apostel darzuleben: den heute wie damals neu hervortretenden Islam als dramatischen Gesprächspartner der Christenheit.

Was bleibt von Franziskus? Was kann heute, achthundert Jahre nach seiner Geburt, noch von ihm ausgehen und weiterwachsen?

Nicht alle seine Söhne halten sich für untreu oder für Verräter. In einem Interview im Jahre 1976, während der Feiern zum 750. Todesjahr von Franziskus, beteuerte Pater Konstantin Koser, der Generalminister der Franziskaner-Minoriten: «Nein, soweit die menschliche Natur es zuläßt, hat der Orden als solcher Franziskus nicht verraten.»

Bei der gleichen Gelegenheit sagte Papst Paul VI. in einer Ansprache vor der gesamten franziskanischen Familie mit einem Beiklang von eigener Identifizierung: «Ihr seid die Schüler des ewigen Evangeliums, im Geist dazu befreit, vor allem anderen das Reich Gottes zu suchen. Ihr Gesegneten, ihr Evangelisten des Wortes Christi, ihr Lehrmeister christlicher Weisheit, ihr Muster der Kraft des Gebetes und des Opfers, welche die Kirche heilig machen» (Tonbandansprache, übermittelt am 29. September 1976 in Assisi).

Es ist aber allgemein anerkannt, daß in den Missionen, und zwar in den am wenigsten berühmten und protegierten, fern aller «kolonialistischen» Strukturen, die einen schützenden Rahmen geboten hätten, die Minderbrüder den Traum ihres Gründervaters treu gelebt haben und daß sie dort noch heute fortfahren, «den Aussätzigen zu küssen» und sich von ihm küssen zu lassen. Tatsächlich lassen sich heute vor allem in der Dritten Welt – geographisch und sozial verstanden – die Erfahrungen registrieren, die dem Stil und der Leidenschaft der Zeit der Ursprünge am nächsten sind. Wenn man einmal einige wenige unverantwortliche und dumme Sprüche beiseiteläßt, die vor allem in Lateinamerika Aufsehen erregt haben («Ein Minderbruder kann auch Bankier sein»; «Sich jeden äußeren Zeichens von Reichtum zu entäußern, um so dem armen Christus ähnlich zu werden, scheint mir eine Torheit zu sein, die kein intelligenter Mensch, der die Kirche regieren will, begehen kann»), so fehlt es innerhalb des Ordens nicht an ernstzunehmenden Initiativen von Gruppen, die sich vor allem von 1960 bis 1970 als ganz kleine Spontangemeinschaften gebildet haben, um die Pilgerschaft inmitten der Welt und die Kontemplation außerhalb der alten Schemata zu leben. Eine Gruppe von Kapuzinern in Chile lebt auf der Wanderschaft von Haus zu Haus; dabei arbeiten die Mitglieder der Gruppe und verkünden das Evangelium. Eine andere Gruppe mit stärker politisch akzentuierter Prägung lebt in den Gebirgsgegenden von Peru. Eines ihrer Mitglieder ist auch der ehemalige Herausgeber der Zeitschrift «Frères du Monde», der über die Gruppe schreibt: «Bei unserer Arbeit geht es darum, einem neuen Menschen zur Geburt zu verhelfen, einem freien und verantwortlichen Menschen. Die Befreiung der Armen ist ein Schlüsselwort des Evangeliums, etwas, von dem man zwar viel redet, für das man aber nicht viel tut. Ja, diese Befreiung des Menschen ist für mich schon Auferstehung.»

Auch in Italien haben sich unmittelbar nach der Zeit des Konzils im Einverständnis mit der Ordensleitung Kleinkommunitäten für Studium und Arbeit gebildet. Andere Kleinkommunitäten sind mehr mobiler Art und widmen sich vor allem dem sozialen Dienst. Aber fast alle haben heute die Experimentalphase schon abgeschlossen und sich entweder selbst aufgelöst oder sind von der Autorität aufgelöst worden.

Es ist allgemein bekannt, daß in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die echtesten Zeichen einer Rückkehr zum Geist und zum Gemeinschaftsstil der franziskanischen *fraternitas* außerhalb der offiziellen Strukturen der verschiedenen franziskanischen Familien aufgetreten sind und noch weiter auftreten. Das aufgrund seines Geistes und seiner Kraft authentischste dieser Phänomene ist zweifellos das der Arbeiterpriester, die in Frankreich unter der Schirmherrschaft von Kardinal Suhard, dem Erzbischof von Paris, mit ihrer Arbeit begannen, und die sich dann bald auch in anderen Ländern Europas, Italien eingeschlossen, ausbreiteten. Da die Experimente der Arbeiterpriester zweifellos nicht frei waren von «horizontalistischen» Gefahren und auch oft genug deswegen angeklagt worden waren, wurden sie in den fünfziger Jahren von einem Tag auf den anderen liquidiert, und es fiel gerade dem damaligen Nuntius Angelo Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII. zu, diese Entscheidung Papst Pius' XII. durchzusetzen.

Die Arbeiterpriester lebten nicht isoliert als einzelne, sondern in mobilen und auf den jeweiligen Bedarf, entsprechend der Arbeit und den Kontakten, ausgerichteten kleinen Kommunitäten. Sie wurden notwendigerweise Mitglieder der Gewerkschaften und spielten dort bald eine bestimmende Rolle; unvermeidlicherweise wurden sie dazu geführt, den Marxismus als Instrument der gesellschaftlich-politischen Analyse zu übernehmen. Zunächst wurden sie dort toleriert, schließlich aber auseinandergetrieben oder ignoriert, damit sie nicht eine Bewegung bilden könnten, die imstande wäre, sich als Alternative zur Institution anzubieten. Man hat aber nicht im geringsten an den Wert gedacht, den ihr «Volk-Sein», ihr Glauben und Arbeiten in einer entmenschlichten Welt hatte, in einem Land, das Abbé Godin, einer ihrer ersten Pioniere, als «heidnisch mit Einschlüssen von christlichem Aberglauben» beschrieben hatte – trotz aller Zeugnisse persönlicher Hochschätzung für viele von ihnen.

Marie-Dominique Chenu zieht in seinem Buch «Saint Thomas d'Aquin et la théologie» (Ed. du Seuil, Paris 1959) folgende vielsagende Parallele: «Das Gelübde als Mendikant ablegen heißt im 13. Jahrhundert, kategorisch die Feudalordnung in der Kirche ablehnen, institutionell und ökonomisch verstanden; das Pfründenwesen, die Eintreibung des Zehnten – auch wenn sie versüßt wird durch den Hinweis auf apostolische und karitative Zwecke... Die Mendikanten verwerfen den Feudalismus so, wie heute die Mission de France dem Kapitalismus die Solidarität aufkündigt: Es handelt sich hier um dieselbe evangelische und nicht ideologische Heftigkeit. Die Rückkehr zum Evangelium ist es, die als innere Konsequenz den Bruch mit dem gesellschaftlichen Überbau wie mit der Unordnung im persönlichen Leben in sich trägt.» (Allein für den Bereich von Italien wurden die Arbeiterpriester im vergangenen März offiziell wieder anerkannt.)

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg war von Charles de Foucauld ein anderer Weg einer geistlichen Erfahrung eröffnet worden, der in großem Ausmaß der Erfahrung des Franziskus vor 800 Jahren gleichwertig war. Nicht von ungefähr war «Bruder Charles» in die Dritte Welt von damals und von heute gegangen, um diese Erfahrung zu leben: nach Afrika, in die Wüste Sahara, und das bedeutet für ihn einen Ort der Anbetung und des Horchens, aber auch der menschlichen Erniedrigung zu einem Leben am äußersten Rande der Gesellschaft. Seine «Kleinen Brüder» und «Kleinen Schwestern» erscheinen heute als beredte Zeichen des Evangeliums: Vor allem weil sie arbeiten, ohne etwas anderes zu suchen, als «genau so zu sein wie sie», das heißt wie die kleinen Leute, wie die Letzten in der Gesellschaft. Abseits von den traditionellen Missionsstationen der großen Orden leben sie den Verzicht auf Haus und Besitz, leben sie für die Arbeit und die Kontemplation, leben sie ein Leben unsteter Wanderschaft oder wenigstens als «Pendler» gleich den Subproletariern unserer Zeit.

Was ist Franziskus für sie? Was bringt sein Lebensplan und sein Modell des Dienstes für diese Gemeinschaften ein? Das kann uns Arturo Paoli sagen, der, nachdem er sein Amt als Verantwortlicher der Bruderschaft De Foucaulds in Lateinamerika niedergelegt hatte, jetzt jeweils sechs Monate in einem «radikal franziskanischen Karmel» in Venezuela und dann wieder sechs Monate wandernd unter den einsamsten Familien und Kommunitäten des brasilianischen Matto Grosso lebt.

«Franziskus», sagt Arturo Paoli, «ist unser Vorbild, weil er am meisten unserem Geist entspricht. Ihn versuchen wir zutiefst zu verstehen und nachzuahmen. Denn er hat die Armut nicht nur abstrakt als Ideal verkündigt, sondern hat eine totale Identifizierung mit der Welt der Armen gelebt, mit dem einfachen Volk, mit den *minores*, mit den Allerletzten in der Gesellschaft seiner Zeit. Er hat eine *Klassenentscheidung* getroffen, auch wenn er nie einen *Klassenkampf* hätte gelten lassen. Franziskus hat – um mit Charles de Foucauld zu sprechen – gelebt ‹wie sie›. Er hat nie an der Macht der Priester, der Kleriker teilnehmen wollen. Er wollte nicht den Gürtel der Adligen und nicht die Schuhe und die Geldtasche der Bürger, nicht das tragbare Tintenfaß der Advokaten noch das Schwert der Gewalttäter und noch weniger das der Justiz. Meiner Meinung nach müßte der Orden der minderen Brüder der Zukunft ein Laienorden sein» (aus einem Interview mit dem Autor dieses Beitrags).

Entschieden franziskanisch, wenn auch ganz bewußt ohne jede gesellschaftlich-politische Ausrichtung, ist auch das Lebenswerk der Mutter Teresa in Kalkutta und ihrer «Missionarinnen der Liebe», die sich heute von Indien aus in der

ganzen Welt ausbreiten, vor allem in der Dritten Welt, und die dort mit so etwas wie der beglückten Verwunderung aufgenommen werden, wie sie einst im 13. Jahrhundert den Minderbrüdern zuteil wurde. Mutter Teresa, Friedensnobelpreisträgerin 1979, eine Art weiblicher Franziskus für unsere Zeit, legt folgendes Bekenntnis ab: «Franziskus ist für mich und meine Schwestern mehr als ein bloßer Lehrer, er ist uns ein Beispiel totaler Selbsthingabe an Gott durch Christus und seine Armen hindurch. Die Lehre, die Franziskus uns gibt, besteht darin, daß er ganz verliebt ist in Jesus Christus, und sein Beispiel besteht darin, daß er diese seine Lehre unablässig in Aktion umsetzt. Wenn Franziskus heute wiederkäme, würde er ohne jeden Zweifel den Armen dienen, so wie ich es versuche. Er würde es nicht nur mit Worten tun, sondern vor allem mit dem ganzen Elan seines Herzens, mit Taten, wie sie ihm jeden Tag aufs neue der Geist des Herrn eingeben würde. Sein Beispiel ist immer noch gültig. Die Liebe muß immer neu sein, so wie es immer neue Arme, Aussätzige, an den Rand der Gesellschaft Gedrängte, Hungernde und Hoffnungslose gibt. Das Beispiel des Franziskus wirkt auch heute noch auf so viele Menschen, reiche und arme, faszinierend und mitreißend. Es hat auch mich immer wieder angetrieben und gestärkt. In unserer Entscheidung für die Armen sind meine Schwestern und ich vollkommen frei. Es war dieselbe freie Entscheidung wie bei Franziskus.»

Ein anderes Werk, das der franziskanischen Bewegung der ersten Zeit gleicht, ist die «Bruderschaft der Gefährten und Gefährtinnen Jesu des Zimmermanns», die während des Zweiten Vatikanischen Konzils von dem Arbeiterpriester Paul Gauthier und Schwester Marie Thérèse in Nazaret gegründet wurde. Das *Ora et labora* Benedikts, das von dem wandernden Franziskus wieder aufgenommen wurde, ist bestimmende Regel für die Gefährten und Gefährtinnen des Zimmermanns. Sie haben dieses *Ora et labora* auch unter dramatischen Umständen während der drei letzten Kriege zwischen Israel und den arabischen Staaten vorgelebt. Die Aufgabe, die Gauthier sich gestellt hat, besteht vor allem darin, Häuser für die Obdachlosen zu bauen, diese Menschen in Genossenschaften zu organisieren und sie soweit wie möglich zu sichern vor der institutionalisierten oder unbeabsichtigten Ausbeutung in der tragischen und unsicheren Welt, in der wir leben.

Andere Beispiele sehr verschiedener Art hat es in Frankreich und in Italien gegeben: Kommunitäten in Form von Zusammenschlüssen von natürlichen Familien oder «Adoptivfamilien», meist in einem ausschließlich oder vorwiegend bäuerlichen Lebensraum. Da gibt es in Frankreich die «Arche» von Giuseppe Lanza del Vasto, einem Jünger Christi und Ghandis, einem Bruder des Franziskus aufgrund seiner Entscheidung für die Gewaltlosigkeit als Lebensregel. In Italien gibt es eine ähnliche Gemeinschaft, aber mit bestimmten Unterschieden: die Kommunität von Nomadelfia, der «Stadt, in der die Bruderliebe Gesetz ist». In den fünfziger Jahren gefürchtet, verfolgt und zersprengt, erstand Nomadelfia mit Johannes XXIII. wieder auf und lebt heute immer noch in Rosellana bei Grosseto. Von den 4000 Mitgliedern von einst sind noch 300 übriggeblieben. Sie streben wirtschaftliche Autonomie an, ohne dabei die Leidenschaft der Anfangszeit zu verraten, als Kardinal Ildefonso Schuster, Erzbischof von Mailand, 1950 im Mailänder Dom die Kriegswaisen den Adoptivmüttern anvertraute und seine Ansprache so schloß: «Dies, Brüder und Schwestern, ist das Evangelium. Alles andere ist nur Beiwerk.» Der Gründer von Nomaldelfia, Don Zeno Saltini, und der Gründer der Arche, Giuseppe Lanza del Vasto, sind zwischen dem letzten Dezember und Januar kurz nacheinander verstorben.

Welche Spannungen machen sich angesichts der Herausforderung, die *fraternitas* des Franziskus wirklich neu zu begründen, bei den Minderbrüdern innerhalb der traditionellen und nur teilweise – bei der Neufassung der Konstitutionen auf den Generalkapiteln von 1967, 1971 und 1973 – einem Aggiornamento unterzogenen Strukturen bemerkbar? Die dort gemachten Aussagen lassen es hier und da nicht an Mut fehlen. Übrigens hätte niemand einen entschiedenen Anstoß zur Erneuerung unterdrücken können. Aber bis jetzt stellen die Erneuerungsbemühungen ein Phänomen dar, das in viele Einzelbestrebungen zerfällt.

Es gibt viele einzelne, die nicht resignieren, die aber die «Restauration» fürchten, die unter dem Etikett der «Entwicklung», des «Aggiornamento», im Gange ist. Einige wenige isolierte Fälle von Experimenten aber genügen nicht, um einen so problematischen und widersprüchlichen Orden zu dem Wagnis zu bewegen, den Anschluß an die Ursprungszeit auf so mutige Weise zu versuchen, wie es heute mehr als früher nötig und möglich ist.

Es ist anzuerkennen, daß es nicht an Beispielen einer ausdrücklichen Entscheidung zur Armut und zum Leben als Minderheit und auch nicht einer präziseren Definition der Rolle des Ordens fehlt.

Pater Konstantin Koser sagte vor dem Generalkapitel von Medellín im Jahre 1971: «Um es in brutaler Offenheit zu sagen: Die Welt hat den Eindruck, daß Franziskus ein Mensch der Moderne ist, während die Franziskaner hingegen Menschen von gestern sind.» Das Generalkapitel versuchte mit der Approbation des neuen Artikels 112, auch die unentgeltliche Arbeit, wie Franziskus sie gewollt hatte, wieder einzuführen: «Die Brüder sollen bereit sein, ihren Dienst auch unentgeltlich zu leisten, zugunsten der Notleidenden und Armen.» Und Artikel 113 sagt: «Die Brüder sollen bereit sein, sowohl einzeln wie gemeinsam jede Art von Arbeit zu übernehmen und vor allem den Dienst für die Notleidenden.» Artikel 114 schließlich bestimmt: «Die Brüder sollen sich zusammen mit allen Menschen guten Willens an Initiativen der Nächstenliebe und der sozialen Hilfe und der internationalen Solidarität beteiligen.»

Seltener kommt in den Debatten und Dokumenten der Generalkapitel der Begriff «Gerechtigkeit» vor, und das, obwohl sich in Lateinamerika und in der gesamten Dritten Welt aufgrund der räuberischen Machenschaften der Diktaturen und multinationalen Konzerne oft auf dramatische Weise die Entscheidungsfrage aufdrängt: Sollen die Brüder einfach nur gegenwärtig sein, oder sollen sie sich auch am Kampf beteiligen? Wäre Franziskus, wenn er heute lebte, so wie damals für ein bloßes Gegenwärtigsein gewesen? Sein Besuch beim Sultan läßt vermuten, daß die Antwort ein Ja sein könnte. Aber der Sultan war kein Christ, und daher war er nur auf dem Wege über die Freundschaft auf das Evangelium anzusprechen. Und gerade bei den Kreuzfahrern hatte Franziskus seine härteste Niederlage bei seiner Mission erlitten. Darum waren auch die Kreuzzüge für ihn nur ein Moment und ein sakralisierter Ausdruck einer Kirche der Macht.

Wenn man bedenkt, wieviel an Spontaneität und geistiger Nähe zu Franziskus in fast allen heutigen Kommunitäten im Volksmilieu lebendig ist – ist es dann überhaupt noch nötig, daß es auch noch viele Minderbrüder gibt, daß es auch noch zahlreiche und in ihrer Wirksamkeit angemessene Antworten auf die heutigen Bedürfnisse gibt, die ausdrücklich unter dem Etikett der großen franziskanischen Familie laufen? Oder könnte es nicht so sein – um mit Franziskus zu sprechen –, daß «der Heilige Geist, welcher der Generalminister des Ordens ist und welcher gleicherweise auf den Armen und Schlichten herabkommt», die echten Franziskaner dort aussucht, wo es ihm am besten scheint? Die beeindruckende Zahl ist übrigens schon vor acht Jahrhunderten von Franziskus selbst als eine Versuchung und Gefahr gleich einem bösen Geist mit einem Exorzismus belegt worden. Auch wegen dieses seines Realismus bleibt er mehr noch für die Zukunft als für die Gegenwart ein Beispiel, das bei allen Planungen beachtet werden sollte. Sollten nicht gerade diese neuen Kommunitäten von Laien, die mitten im Volksmilieu leben, ob sie nun in den Mitgliedslisten der franziskanischen Orden stehen und nach seiner Regel leben oder nicht, die Kraft haben, ein wirkliches Laienmodell christlicher Gemeinschaft vorzuleben für eine Zeit, die gekennzeichnet ist von einer radikalen Säkularisierung und einem mündig gewordenen Glauben?

[1] Das italienische Wort für «Gekreuzigter» = «crociato» kann auch «Kreuzfahrer», «Teilnehmer am Kreuzzug» bedeuten. Damit wird klar, welche Spitze dieser Satz enthält. (Anm. des Übersetzers.)

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NAZARENO FABBRETTI

1920 in Pistoia geboren. Franziskanerminorit. 1943 Priesterweihe. Dann Professor für zeitgenössische Literatur an verschiedenen Ordenshochschulen. Mitarbeiter bei Tageszeitungen und religiösen und weltlichen Zeitschriften, u. a. Jesus, L'Europeo, La Domenica del Corriere. Veröffentlichungen u.a.: Nessuno (1953); (zus. mit anderen Autoren): I servi inutili (1954); Don Mazzolari, Don Milani, i «disobbedienti» (1969); Francesco (1977); (Hg.:) Francesco è altro (1977); (Hg., zus. mit Luigi Santucci:) Francesco otto secoli (zur 800-Jahr-Feier der Geburt des Franziskus) (Ed. Mondadori, 1981). Anschrift: Via Pietracqua 2, I–27058 Voghera (Pavia), Italien.

Théophile Desbonnets

Franziskanisches Schriftverständnis

«Franziskanisches Schriftverständnis» – was soll denn das heißen? Besagt dies, daß eine Norm – zumindest ein Modell – bestehe, wonach die eine Art von Schriftverständnis sich als franziskanisch bezeichnen ließe, die andere nicht? Mein ganzes Wesen sträubt sich gegen die Idee, es könne so etwas gemeint sein. Als Franziskus an Bruder Leo schreibt: «Auf welche Art es dir scheint, daß du dem Herrn, unserem Gott, am wohlgefälligsten bist, und du am besten in seine Spuren treten... kannst, da tue es...», promulgiert er für seine Brüder eine Charta der Freiheit, die nichts anderes ist als die Freiheit der Kinder Gottes. Wenn der Ausdruck «franziskanisches Schriftverständnis» überhaupt einen Sinn hat, dann also keinen anderen als den: Schriftlesung, Schriftverständnis durch einen Minderbruder. Das franziskanische Charisma liegt ja nicht in der Vergangenheit; es existiert – heute wie gestern – immer in der Gegenwart, in einer gegebenen Zeit.

Sind wir also dazu verurteilt, eine Vielzahl von Verständnissen zu beschreiben, worin sich schließlich die Brüderschaft derer, die nach dem Beispiel des Franziskus den Fußstapfen Christi folgen wollen, auflösen würde, so daß nur noch der Anschein davon bliebe? Um auf diese Frage zu antworten, müßte man die Werke einer großen Zahl von Minderbrüdern (wenigstens der repräsentativsten) prüfen, die der franziskanischen Theologen, Exegeten, geistlichen Schriftsteller oder Prediger, um herauszufinden, ob diese Werke genügend gemeinsame Züge aufweisen, um innerhalb des Genus «Schriftverständnis» experimentell eine Spezies als «franziskanisch» bezeichnen zu können. Weisen Bonaventura, Duns Scotus, Nikolaus von Lyra, Bernhardin von Siena in ihrem Bibelverständnis etwas Gemeinsames auf? Eine derartige Untersuchung ist meines Wissens noch nie vorgenommen worden, und es läßt sich sogar denken, daß sie eher zum Vorschein bringen würde, daß jeder dieser Autoren vor allem von den Anforderungen des Fachgebietes, auf dem er sich betätigte, bestimmt wurde.

Weil ich, wie alle Franziskaner, mich auf ihn beziehen will, kann ich vielleicht versuchen, die Beziehung, die Franziskus zur Schrift hatte, zu schildern und auf diesem Weg aufzuzeigen, was ein franziskanisches Schriftverständnis ist. In Wirklichkeit wird das, wozu ich gelangen werde, die Art und Weise sein, wie ich aufgrund der Lektüre der mittelalterlichen Quellen mir diese Beziehung heute vorstelle. Eventuellen Auswüchsen meiner Phantasie wird dadurch eine Grenze gesetzt sein, daß ich diese Quellen nicht x-Beliebiges sagen lassen kann; ich muß sie als Historiker kritisch besehen, denn bei der Abfassung dieser Texte hat offensichtlich oft die Tendenz zu parteiischer Auswertung oder neutralisierender Einbalsamierung der Sachverhalte mitgespielt.

I. Franziskus ist ein Laie

Als Franziskus unter dem Antrieb der Gnade seinen geistlichen Weg beginnt, ist er vom Kirchenrecht her gesehen ein Laie. Diese Tatsache, die wohl niemand bestreiten wird, richtet zwischen der Schrift und ihm zwei Schranken auf: die des Buches und die der Sprache[1].

1. Die Schranke des Buches. Den Laien stand das Buch der Bibel nicht zur Verfügung. Der Preis eines solchen Buches schreckte schon die meisten Kleriker ab: Eine Bibel kostete ungefähr so viel wie ein Pferd! Franziskus hätte zwar die Mittel gehabt, sich eine Bibel zu kaufen, so zum Beispiel dann, als er in Foligno sein Pferd verkauft hatte, aber er schaffte sich keine an. Mehr als der Preis standen gewisse einschränkende Vorschriften, welche die Kirche erlassen hatte, dem Besitz einer Bibel entgegen. Obschon 1199 Innozenz III. über die Laien von Metz, die einige Bücher der Bibel hatten ins Französische übersetzen lassen, ein sehr ausgewogenes Urteil fällt, in dem schließlich sogar viel Sympathie mitschwingt, sind für ihn doch «die göttlichen Schriften» von einer solchen Tiefe, daß Laien nicht in sie einzudringen imstande sind; einzig Klerikern ist dies gegeben. 1229 wird die Synode von Toulouse vorschreiben: «Mit Ausnahme des Psalteriums, des Breviers und der Marianischen Horen ist es den Laien nicht erlaubt, die Bücher des Alten und des Neuen Testaments zu haben; es ist streng verboten, diese Bücher in einer Übersetzung in die Volkssprache zu haben.»

Man kann sich darüber streiten, wie weit dieses Dokument (und weitere ähnliche) im

Raum und in der Zeit durchdrang, und es läßt sich aus Dokumenten, die Metz oder Toulouse betreffen, nicht mit Gewißheit ableiten, wie die Verhältnisse in Assisi waren. Solche Maßnahmen und dazu die häufige Erinnerung an die Trennung zwischen Klerikern und Laien waren jedoch geeignet, schließlich die Überzeugung aufkommen zu lassen, die liturgischen Bücher (und die Bibel war eines davon) seien den Klerikern vorbehalten, irgendwie ihnen zu eigen[2].

2. Die Schranke der Sprache. Die zweite Schranke zwischen Franziskus und der Bibel ist die der Sprache. Franziskus beherrschte trefflich seine Muttersprache; der «Sonnengesang» bezeugt dies. Auch betonen seine Biographien, «daß er sich gerne auf französisch ausdrückte, obwohl er es nicht sehr gut zu sprechen wußte»[3]. Keiner aber sagt, er habe gut lateinisch gekonnt. Im Gegenteil spricht Thomas von Eccleston in seiner Chronik von einem «in schlechtem Latein abgefaßten Brief», was auch der mit Italianismen durchsetzte Text des Briefs an Bruder Leo bestätigt, eines der beiden Autographen, die wir von Franziskus besitzen.

Gewiß besagt das nicht, das Latein sei ihm völlig fremd gewesen. Wie es damals Brauch war, hatte er anhand des Psalteriums lesen gelernt und es dabei auswendig gelernt. Doch im Psalterium lesen lernen, heißt noch nicht, Latein können; um es zu können, müßte man es praktizieren, wozu Franziskus weder in der Welt des Handels noch in der fröhlichen Gemeinschaft der jungen Leute, deren Anführer er war, Gelegenheit hat. Auch ist zu bemerken, daß die romanischen Sprachen sich nicht alle zur gleichen Zeit vom Latein abgelöst haben; in Italien war dies recht spät der Fall (12. Jahrhundert), so daß es eine Periode gegeben haben kann, wo man zwar nicht mehr Lateinisch sprach, Latein aber doch noch verstand.

3. Die notwendige Vermittlung des Klerikers. Bestanden zwischen Franziskus und der Heiligen Schrift wirklich Schranken? Man kann sich darüber streiten. Was aber die Biographen zeigen, ist dies, daß er auf solche gestoßen ist. Dies ist ganz besonders deutlich anläßlich von zwei Episoden der Fall, als der Orden entstand. Die erste ist die vom 24. Februar 1208 zu Santa Maria degli Angeli. Sie wird uns von vier Biographen im wesentlichen gleich erzählt; hier der Bericht Julians von Speier:

«Zu der Zeit, als er die Instandsetzung der drei Kirchen, von der wir gesprochen haben, beendigt hatte, trug der selige Franz noch das Gewand eines Einsiedlers. Mit einem Stab in der Hand, mit Schuhen an den Füßen und mit einem Lederriemen um die Hüften schritt er einher. Da vernahm er eines Tages in der Meßfeier die Worte, die Christus zu seinen Jüngern sprach, da er sie zur Predigt entsandte: sie sollten ‹weder Gold noch Silber, weder Reisetasche noch Beutel mit sich auf den Weg nehmen, weder Schuhe noch zwei Röcke› (Mt 10,10). Als er dies hernach durch die Erklärung des Priesters noch genauer verstanden hatte, erfüllte ihn eine unsagbare Freude. Er rief aus: ‹Dies ist genau das, wonach ich suche, das, wonach ich aus tiefstem Herzen verlange.›»[4]

Wir werden später die Lektüre dieses Textes weiterführen. Vorläufig wollen wir versuchen, die Rolle, die der Priester spielte, genauer zu bestimmen. Stellen wir den Satz Julians: «Als er dies hernach durch die Erklärung des Priesters noch genauer verstanden hatte...» neben folgenden Kanon des Konzils von Tours, der im Jahre 813 den Bischöfen vorschreibt, ihre Homilien «in die romanische Volkssprache zu übersetzen..., damit alle das, was gesagt wird, leichter verstehen können»[5]. Der Gebrauch des Komparativs (noch genauer, leichter) deutet in beiden Fällen darauf hin, daß ein gewisses verschwommenes Lateinverständnis vorhanden war, aber in so ungenügendem Maß, daß man durch eine Übersetzung in die Volkssprache behilflich sein mußte. Zweifellos ist es dies, was der Priester für Franziskus tat. Fügte er eine Erläuterung, einen Kommentar hinzu? Dies ist möglich, wenn auch wenig wahrscheinlich, wenn man daran denkt, daß die praktischen Forderungen, die Franz aus dem Text ziehen wird, der damals gängigen Exegese sehr fernstehen.

Die Berufung Bernhards von Quintavalle ist das zweite Ereignis, das von uns näher zu besehen ist. Weniger als zwei Monate nach der vorhergehenden Episode teilt Bernhard Franziskus sein Verlangen mit, das gleiche Leben zu führen wie er; sie besprechen dies lange miteinander. Am anderen Morgen begeben sich Franziskus, Bernhard und eine dritte Person namens Peter in eine Kirche, um zu erkennen, ob ihr Plan dem Willen Gottes entspreche; sie lesen in einem Meßbuch die Texte über die Weltentsagung und beschließen, daß dies ihre Lebensregel sein soll. Von dem Anonymus von Perugia (1241) bis zu den Fioretti (1390) haben wir darüber sechs Berichte, in die sich um so mehr «Wunderbares»

mischt, je jünger sie sind. Im ältesten Bericht heißt es, sie hätten die Kirche betreten und sich an den Pfarrer gewandt: «Herr, zeigt uns das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus!» Der Pfarrer schlug ihnen das Buch auf, denn sie verstanden es noch nicht gut zu lesen (sich darin zurechtzufinden). Die Drei-Gefährten-Legende bestätigt: «Einfältigen Sinnes, wie sie waren, und nicht imstande, die Stelle des heiligen Evangeliums über das Verlassen der Welt zu finden...»[6]

Somit steht die doppelte Schranke des Buches und der Sprache zwischen Franziskus und der Schrift, zwischen dem Laien, der nach Gottes Wort dürstet, und dem Kleriker, der es verwahrt, und dieser letztere ist es, der die Macht hat, es zu erschließen, so wie er über die Gewalt verfügt, die Eucharistie zu konsekrieren. Franziskus selbst erinnert daran in seinem «Brief an alle Gläubigen»: «Niemand kann gerettet werden außer durch die heiligen Worte und das Blut unseres Herrn Jesus Christus, welche die Kleriker sagen, verkünden und verwalten. Und sie allein dürfen sie verwalten und keine anderen.»[7]

4. Franziskus ist Laie geblieben. Vielleicht vermeinte er selbst, es nicht mehr zu sein, als er im Rechtshandel mit seinem Vater die Jurisdiktion der Konsuln ablehnte, um die des Bischofs zu akzeptieren: Er sei «nicht verpflichtet, den Ratsherren Folge zu leisten, da er in den Dienst des Allerhöchsten getreten sei», oder auch später, als der Kardinal Johannes von St. Paul ihm und seinen elf Gefährten die Tonsur gab, «denn er wollte, daß alle zwölf Kleriker seien»; oder noch später, als er zum Diakon geweiht wurde, denn aller Wahrscheinlichkeit nach war er dies. Wie aber Raoul Manselli treffend bemerkt, verhält es sich in Wirklichkeit so, daß Franziskus mit dem Satz in seinem Testament «Als dann der Herr mir Brüder gab, war niemand, der mir zeigte, was ich tun solle...» «in ruhigem, unpolemischem Ton, aus dem keine Spur von Antiklerikalismus tönt, daran erinnert, daß zu Beginn seines Vorhabens die Kirche ihm weit entfernt vorkam»[8]. Für die Römische Kurie waren Franziskus und seine Gefährten Zwitterwesen, die man nicht so recht in eine Klasse einzuordnen wußte; waren sie einfach schon deswegen, weil sie die Tonsur empfangen hatten, auch Kleriker?

Auf alle Fälle waren damals noch nicht die Schranken beseitigt, die zwischen ihnen und der Schrift standen. Die Legende von Perugia – in Wirklichkeit das Werk seiner ersten Gefährten, welche sagen können: «Wir, die bei ihm waren, bezeugen...» – berichtet von einer diesbezüglich aufschlußreichen Episode. Eine arme Frau, die Mutter von zwei Minderbrüdern, bat um ein Almosen, denn sie hatte im betreffenden Jahr nichts für ihren Lebensunterhalt. Schließlich gibt man ihr, damit sie es zu Geld machen könne, das einzige Ding von Wert, das sich in Portiunkula befindet: ein Neues Testament, aus dem die Brüder bei der Matutin die Lesungen entnehmen. Und Thomas von Celano, der diese Episode ebenfalls erzählt, sagt zum Schluß: «Und so ging das erste Testament, das in ihn eingetreten war, wieder aus dem Orden.» Man muß sich das Datum dieser Episode merken: «Zu der Zeit, als Petrus von Cattaneo Generalmagister war», nämlich zwischen Pfingsten 1220 und dem 10. März 1221, als der Orden schon mehr als zehn Jahre bestand und eben das «Mattenkapitel» abgehalten worden war, an dem fünftausend Brüder teilgenommen hatten. Also hatten Franziskus und seine Brüder auch damals noch nicht leicht Zugang zur Bibel. Raoul Manselli bemerkt zu diesem Bericht: «Nach der Denkweise dessen, der diese Episode erzählt, bedarf der Umstand, daß man nur ein einziges Testament besaß, einer Erklärung», da er dieser Ursprungszeit schon so fernstand. Auch die weitere Episode, die Bonaventura von einem Augenzeugen erfahren hat, verweist auf diese Situation: Franziskus verteilte die Blätter eines Neuen Testaments unter seine Brüder, damit sie alle es studieren könnten, ohne einander zu stören[9].

Es gibt Verhaltensweisen des Franziskus, die nur zu erklären sind, wenn man sich an die Lage während dieser Epoche erinnert. Der an mehreren Stellen seiner Schriften in fast gleicher Formulierung geäußerte feste Wille, die «nomina et verba Domini scripta», die Handschriften, welche die Namen und Worte des Herrn enthalten, an einem würdigen Ort aufzubewahren, verweist auf eine Situation, wo es dermaßen schwierig ist, sich Bücher zu beschaffen, daß diese einen fast magischen Wert erhalten. Desgleichen liegt im Respekt, den man nach seinem Willen den Theologen entgegenbringen soll, zweifellos etwas von der Ehrfurcht eines Laien gegenüber dem, der befugt ist, mit dem Buche umzugehen und über dessen Inhalt und Sinn Aufschluß zu geben.

II. Wie Franziskus die Schrift verstand

Obschon er dazu nicht so leicht Zugang hatte wie wir – die Bibel von Jerusalem und die Einheits-

übersetzung waren damals noch nicht in allen Haushaltungen verbreitet –, ist Franziskus doch der Schrift begegnet und hat diese Begegnung sein Leben umgestaltet. Dies ist etwas so Offensichtliches, daß seine Zeitgenossen davon beeindruckt waren. Thomas von Celano, sein erster Biograph, bezeichnet ihn als *novus evangelista*, und Julian von Speier, der Verfasser des liturgischen Officiums, wird in der vierten Vesperantiphon[10] sagen: «Franziskus hat weder eine Silbe noch ein Jota des Evangeliums übertreten». An die Stelle dieser zutreffenden Bemerkung hat die Vorliebe für das Wunderbare bald das klassische Bild gesetzt, das uns stets vor Augen tritt, wenn wir uns an die Beziehungen zwischen Franziskus und dem Evangelium erinnern wollen: Franziskus schlägt aufs Geratewohl das Evangelienbuch auf, liest die Stelle, die ihm gerade unter die Augen fällt, und führt sie unverzüglich buchstabengetreu und kommentarlos aus. Somit kommen wir nicht um die Frage herum: War Franziskus ein «Fundamentalist»?

Sehen wir vorerst von dem Anachronismus ab, Franziskus eine Tendenz zuschreiben zu wollen, die als solche erst im neunzehnten Jahrhundert aufgekommen ist, und zwar im amerikanischen Protestantismus. Dieser Fundamentalismus will den Bibeltext wörtlich auffassen, und auf den ersten Blick ist es eben dies, was Franziskus tut. In Wirklichkeit aber findet sich der Ausdruck «sine glossa» in der ganzen urfranziskanischen Literatur nur viermal, und zwar betrifft er jedesmal die Regel. Zweimal kommt er im Testament des Franziskus vor: «Ich befehle mit Nachdruck, ... weder der Regel noch diesen Worten (des Testaments) eine Auslegung beizufügen..., sondern wie der Herr mir verliehen hat, die Regel und diese Worte einfach und lauteren Herzens zu diktieren und zu schreiben, so sollt ihr sie auch einfach und lauter ohne Glosse verstehen». Die beiden anderen Male findet er sich in einem recht späten, von wunderbaren Begebenheiten durchzogenen Text, wo Christus selbst dem Franziskus erscheint, um für die Regel einzutreten, und zu ihm sagt: «Franziskus, in der Regel stammt nichts von dir; alles, was darin steht, kommt von mir. Und ich will, daß man diese Regel so befolgt, wie sie lautet, wörtlich, wörtlich, wörtlich, und kommentarlos, kommentarlos, kommentarlos!»[11].

Der Ausdruck «ad litteram» findet sich in bezug auf das Evangelium nur viermal; nie bei Franziskus selbst, sondern stets als Bemerkung eines Biographen. Bei Thomas von Celano äußert sich darin Erstaunen und Bewunderung angesichts eines ganz ungewohnten Verhaltens. Auch leitet dies den Gedanken der «Gleichförmigkeit des Lebens des Franziskus mit dem Jesu Christi» ein, was anderthalb Jahrhunderte später zum monumentalen Werk des Bartholomäus von Pisa führen wird. Für den Verfasser der Legende von Perugia ist die Verwendung dieses Ausdrucks das Mittel, den Zustand, in dem sich der Orden zu seiner Zeit befand, als dekadent erscheinen zu lassen im Gegensatz zu einer idealisierten Schilderung der Anfänge, wonach die Brüder, Franziskus nacheifernd, das Evangelium «buchstabengetreu» befolgten. Falls es notwendig wäre, diese angeblich «buchstabengetreue» Observanz zu relativieren, müßte man übrigens bloß wieder die Admonitio 7 lesen, worin Franziskus «dem Buchstaben, der tötet» den «Geist, der lebendig macht», entgegensetzt.

Was das Bild des aufs Geratewohl aufgeschlagenen Evangelienbuches betrifft, so ist es eine sehr vereinfachende Darstellung nach Art der volkstümlichen «Bilder von Epinal», die der genauen Prüfung der Berichte, die wir über den Vorgang haben, nicht standhält. Als Franziskus, Bernhard und Peter sich frühmorgens zur Nikolauskirche begeben, wissen sie bereits ganz gut, welche Texte sie lesen wollen, um herauszufinden, ob ihr Vorhaben dem Willen Gottes entspreche; sie wissen bloß nicht, wo sie zu finden sind. Ihr Freudenruf: «Das ist es, wonach wir Verlangen haben; das ist es, wonach wir suchten!» zeigt klar, daß sie einen genau bestimmten Plan hatten, den der Text des Evangeliums in dem Moment, wo er ihn rechtfertigt, noch besser zum Ausdruck bringt. Das gleiche ist Franziskus schon zwei Monate zuvor in Portiunkula passiert.

Bevor wir analysieren, welchen Widerhall das Evangelium im Geiste des Franziskus gefunden hat, wollen wir uns den folgenden Kommentar merken, der sich in mehreren gleichbedeutenden Formen in der «Glossa ordinaria» findet:

«Nach der Heiligen Schrift stellt das echte Gold die Weisheit Gottes und das falsche Gold die irdische Weisheit dar, die tierisch und teuflisch ist. Das falsche Silber ist das trügerische Wort; das falsche Geld ist das Böse, das den Anschein des Guten hat; die schlechte Reisetasche ist der Behälter der unrecht erworbenen Güter. Unter zwei Röcken versteht man die Doppelzüngigkeit; unter den Schuhen, die aus

dem Fell toter Tiere hergestellt werden, versteht man den Betrug in der Erfüllung der Testamente, und unter dem Stab den übertriebenen Machthunger.»

Falls der Priester das Evangelium für Franziskus ausgelegt hat, tat er dies wahrscheinlich in einer derartigen Ansprache an sie. Doch hätte eine solche allegorisierende, moralisierende Auslegung des Evangeliums Franziskus natürlich kalt gelassen. Joseph Delteil hat trefflich zu sagen verstanden, wie die Worte des Evangeliums «an diesem Morgen Franziskus unerhört unverbraucht und neu, schroff und gedrungen, markig, buchstäblich noch nie gehört vorkamen; an diesem Morgen hatten diese Worte einen Sinn».

Die Worte waren also nicht, wie in der herkömmlichen Allegorie, eine Maske, hinter der sich eine Wahrheit birgt, zu der allein diejenigen vordringen können, denen ihr Wissen die Macht verleiht, ihren Sinn zu erfassen. Für Franziskus sind es ehrliche, unmaskierte Worte, die einen für alle verständlichen Sinn haben. Darum kann man, auch wenn Franziskus sie nicht wörtlich auffaßt, doch sagen, daß er sie realistisch versteht.

Doch kehren wir zum Text Julians von Speier zurück: «Dies ist genau das, wonach ich suche; das, wonach ich aus tiefstem Herzen verlange. Alles, was er eben gehört hat, seinem zuverlässigen Gedächtnis anvertrauend, bemüht er sich freudig, es auszuführen. Er entledigt sich auf der Stelle alles dessen, was er im Doppel besitzt und verwendet von da an weder Stab noch Schuhe noch Beutel noch Reisetasche. Er fertigt sich eine ganz schäbige, grobe Kutte an, zieht seinen Ledergürtel ab und ersetzt ihn durch einen Strick.»

Franziskus hegte somit in seinem Inneren einen Plan, der noch nicht genau formuliert war. Dieses Vorhaben ging sicherlich auf den Moment zurück, da er, «noch das Kleid eines Laien tragend, davon träumte, sich unbekannt in einer Stadt zu befinden, wo er sich seiner Kleider entledigen, sie mit denen eines Armen vertauschen und den Versuch machen würde, aus Liebe zu Gott Almosen zu erbetteln», was er dann anläßlich seiner Pilgerfahrt nach Rom auch tat. Dieser Gedanke war ihm bei seiner Begegnung mit den Aussätzigen gekommen: «Der Herr verlieh mir... den Anfang des neuen Weges auf folgende Weise: ... Es kam mich sehr bitter an, Aussätzige zu sehen. Aber der Herr selbst führte mich unter sie...»[12] Dieses Vorhaben entsprang zutiefst dem Evangelium, wie es Sonntag für Sonntag ein Laie hörte, der es global verstand, und dieses Vorhaben nahm darum eines schönen Tages beim Anhören des Evangeliums Gestalt an. Eine Komponente dieses Projekts, die während des ganzen Lebens des Franziskus immer wieder zum Vorschein kommen wird, war zweifellos die Ablehnung der gesellschaftlichen Stufenleiter, zumindest derjenigen der Gesellschaft, die er vor Augen hatte.

Prüfen wir nun, wie Franziskus die Matthäusstelle versteht, die er eben vernommen hat. Im Evangelium hieß es: «Ihr sollt nicht...einen zweiten Rock mit auf den Weg nehmen»; um dies buchstäblich zu befolgen, brauchte man bloß, falls man zwei Röcke besaß, einen auszuziehen; es war nicht nötig, «sich einen anderen, ganz schäbigen und groben» anzuschaffen. Im Evangelium hieß es: «Habt nicht Geld in eurem Gürtel (*zona*)»; es sagte nicht: Habt keinen Ledergürtel (*corrigia*), und erst recht nicht: Ersetzt ihn durch einen Strick (*funiculum*). Was aber besagte der Rock, den Franziskus trug, was besagte der Ledergürtel um seine Hüfte anderes, als daß er sich einordnete, genauer gesagt, daß er eingeordnet wurde in eine ganz bestimmte Gesellschaftsklasse: er galt für alle als Eremit, und mit eben dieser Bemerkung begann denn auch Julian von Speier seinen Bericht.

Indem er einen groben Rock anzog und ihn mit einem Strick gürtete, wie die Bauern dies taten, zeigte Franziskus, daß er sich weigerte, in diese bestimmte Gesellschaftskategorie eingeordnet zu werden, vor der man eine gewisse Hochachtung hatte: in die der Einsiedler. In seinem Vorhaben liegt also irgendwie der Wille, eine Randfigur zu sein. Eine Spur davon findet sich in der ersten Regel: «Die Brüder sollen sich freuen, wenn sie sich unter geringen und verachteten Personen, unter Armen und Gebrechlichen, Kranken und Aussätzigen und Bettlern befinden.»[13]

Franziskus hat also das Evangelium nicht «buchstabengetreu» aufgefaßt, sondern «über den Buchstaben hinaus», d. h. dem Geiste entsprechend. Zur Stunde der Tat hat niemand, vielleicht auch selbst das Evangelium nicht, ihm diktiert, was er zu tun habe, denn er suchte sein Vorhaben auszuführen. Es war, wie in der Stunde der Betrachtung ihm bewußt geworden war, der Herr selbst, der ihn geführt hatte, denn Gott führt den Glaubenden stets an der Hand.

III. Wie die ersten Brüder die Schrift verstanden

Man mag sich darüber verwundern, daß wir noch kein Wort über die Schriften des Franziskus gesagt haben, die wohl eine der Stätten sind, denen man entnehmen kann, wie Franziskus die Bibel verstand. Diese Schriften sind schon überreichlich kommentiert worden[14]. Die meisten dieser Kommentare versetzen sich oft in eine Problematik, von der man schwer absehen kann, selbst wenn man sie für überholt betrachten mag: in die nämlich, wo es vor allem von den Positionen Abstand zu nehmen gilt, die einst von Paul Sabatier vertreten wurden. Zudem läßt sich schwer sagen, wieweit Franziskus als Verfasser dieser Schriften angesehen werden kann; dieses Problem zu prüfen – was eine Voraussetzung zu einer gediegenen Forschungsarbeit ist – geht über die diesem Aufsatz gesteckten Grenzen weit hinaus. Ein einfaches Beispiel: Jordanus von Giano schreibt: «Als er sah, daß sich Bruder Caesarius in der Heiligen Schrift auskannte, vertraute ihm Franziskus die Aufgabe an, die Regel, die er selbst in sehr einfachen Ausdrücken verfaßt hatte, mit Worten des Evangeliums auszuschmücken».[15] Sind somit die Bibelzitate, die sich in der Regel finden, als für die Auffassung des Franziskus oder für die des Caesarius von Speier repräsentativ anzunehmen?

Von denen, die den Entschluß gefaßt hatten, sich Franziskus anzuschließen, um dem Evangelium nachzuleben, nach und nach verfaßt, stellt die Regel ein Gemeinschaftswerk dar, wie neuere Studien klar aufgezeigt haben. Der Anteil, den Franziskus bei der Ausarbeitung hatte, läßt sich von dem der anderen Brüder nicht trennen. Infolgedessn zeugen die Evangeliumszitate, die sich darin finden, weder vom Evangelienverständnis des Caesarius noch von dem des Franziskus, sondern sie repräsentieren die Art und Weise, wie die erste Brüdergemeinde die Schrift verstand, und dies rechtfertigt den Titel, den dieser Abschnitt trägt.

Man muß jedoch Texte, die ausschließlich Franziskus zuzuweisen sind – wie das Testament oder der Brief an Bruder Leo –, davon ausnehmen. Lassen wir es bei der Feststellung bewenden, daß sie sehr wenige Zitate aus der Bibel oder Anspielungen an sie enthalten; vielleicht eignet sich das Thema nicht sehr gut dazu. Sobald hingegen ein Sekretär mitwirkt, was offensichtlich beim Brief an den ganzen Orden der Fall ist, der kurz vor dem Testament verfaßt wurde, findet sich eine ansehnliche Zahl von Zitaten.

Ich halte es für notwendig, nebenbei eine Bemerkung zu machen, welche die Methode betrifft. In den Ausgaben der Schriften des Franziskus – zumal in der letzten, von dem verstorbenen P. Kajetan Esser veröffentlichten – wurden die Bibelzitate und die Anspielungen an die Bibel etwas großzügig anhand einer Konkordanz eruiert; dies hat oft dazu geführt, daß man Stellen, die bloß infolge der allgemein anhand der Bibel erfolgten Ausbildung des Verfassers biblisch tönen, für Anspielungen an die Bibel hält. Man darf sich also nicht blindlings (wie dies allzuoft der Fall ist) Statistiken ausliefern, die ihre Angaben bloß aus dem Bibellexikon schöpfen.

Können wir diesen Texten irgendwie entnehmen, wie Franziskus und seine ersten Brüder auf das Evangelium ansprachen? Zunächst dies, daß sie sich für das Neue Testament als ganzes interessierten. Entgegen Vorurteilen, die weiterhin verbreitet werden, werden nicht bloß die Synoptiker zitiert. Gewisse Texte weisen sogar sehr ausgeprägte johanneische Züge auf. Zwar wird die Apostelgeschichte nicht angeführt, doch sind die Paulusbriefe, wenn sie auch relativ weniger zitiert werden, (mit Ausnahme des Briefes an Philemon) vorhanden; der Jakobusbrief und der erste Petrusbrief werden mit Vorliebe angeführt.

Mit Thadée Matura kann man sodann vermerken, daß mit ungefähr zwei Ausnahmen sämtliche Evangelienworte, «die man als radikal bezeichnen kann, weil sie den Menschen zwingen, sich von neuem in die Hände zu nehmen und sich im Wurzelgrund des Wesens neu auszurichten», in die beiden Regeln aufgenommen worden sind. Und diese Texte «werden in ihrem eigentlichen Sinn verstanden und angewandt, so wie die Exegese von heute sie zu verstehen bemüht ist. Es liegt darin kein Widersinn oder auch nur eine Akkomodation vor»[16].

Stellen wir schließlich die Texte zusammen, die so häufig zitiert werden, daß sie als Lieblingstexte erscheinen und den Ton für eine Spiritualität angeben. Auf diese so zusammengestellten Gedanken, welche aber mit anderen Elementen, die in ihrem Territorium und ihrer Epoche solid verwurzelt sind, gekreuzt und kombiniert werden, haben Franziskus und die ersten Brüder ihr Leben aufgebaut.

«Gott allein ist gut» (Lk 18,19; fünfmal zitiert). «Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten»

(Joh 4,24; dreimal zitiert). «Der Buchstabe tötet; der Geist macht lebendig» (2 Kor 3,6). «Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben» (Joh 6,63; fünfmal zitiert).

«Folget den Spuren Christi» (1 Petr 2,21; fünfmal zitiert). «Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen» (2 Kor 8,9; zweimal zitiert). «Seid Fremde und Gäste in dieser Welt» (1 Petr 2,11; zweimal zitiert).

«Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen» (Mt 7,12; sechsmal zitiert). «Der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste (*minor* = Minderbrüder), und der Führende soll werden wie der Dienende (*minister* = Generalminister oder Provinzial)» (Mt 20,26; Lk 22,26; fünfmal zitiert). «Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung» (1 Petr 2,13; zweimal zitiert). «Sagt: Friede sei diesem Hause!» (Lk 10,5; zweimal zitiert).

Schluß

Vor dem Evangelium, das den Ton für sein Leben angibt, scheint Franziskus immer der Laie geblieben zu sein, der er schon bei der ersten Begegnung mit ihm gewesen war. Wie viele Kaufleute seiner Zeit – Laien, die ebenso gebildet waren wie gewisse Leutpriester – fühlte er sich imstande, unmittelbar Zugang zum Evangelium zu haben, ohne daß man ihm das Monopol auf das Gotteswort entgegenhalten konnte, das sich die Kleriker angemaßt hatten. Seine ganz andere Bildung als die der Kleriker und Mönche bewahrte ihn vor den damals in Mode stehenden allegorischen Finessen; sie forderte hingegen ein direktes, realistisches Erfassen des in den Worten enthaltenen Sinns. Weniger als zehn Jahre später werden die Kleriker, die im Orden die Mehrheit gewonnen hatten, wiederum beginnen, die Schrift wie Kleriker zu lesen, doch ist es nicht belanglos, daß Franziskus, ihr Vater, Laie gewesen war. Sämtliche Franziskaner haben von ihm in verschiedenem Grad das Anliegen übernommen, sich schlicht und einfach an die Bibel zu halten.

Wäre vielleicht dies ein «franziskanisches Schriftverständnis»?

[1] Sämtliche mittelalterlichen Quellen über den hl. Franziskus liegen gesammelt vor in: Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies rassemblés et présentés par les PP. Th. Desbonnets et D. Vorreux (Paris 1968). Zur Bibelkenntnis eines Laien im Mittelalter vgl. Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1961) 432–449; I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII (Dritte Mendola-Woche 1965) (Mailand 1968); versch. Autoren, The Bible and medieval culture (Löwen 1979).

[2] Zu Innozenz III. vgl. PL 214, 695–699. 793. Zur Synode von Toulouse vgl. Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles, Bd. 5, S. 1498. Zu der Trennung von Klerus und Laien vgl. z. B. den vielberedeten Text des Decretum Gratiani: «Duo sunt genera christianorum» (Caus. 12,1,7).

[3] Legende der drei Gefährten, 10.

[4] Julian von Speier, Vita S. Francisci, 15: Analecta Franciscana Bd. X, S. 342.

[5] Konzil von Tours im Jahre 813, Canon 17. Vgl. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, Bd. III, 1143.

[6] Anonymus Perusinus, 10; Legende der drei Gefährten, 28.

[7] Brief an alle Gläubigen, 34.

[8] Legende der drei Gefährten, 19, 52; Testament, 14; Raoul Manselli, La Religion populaire au moyen âge (Montréal/Paris 1975) 200.

[9] Legende von Perugia, 56; Thomas von Celano, Vita II, 91; Raoul Manselli, Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana (Rom 1980) 144; S. Bonaventura, Epistola de tribus quaestionibus, 10: Opera omnia Bd. VIII, 334.

[10] Julian von Speier, Officium S. Francisci: Analecta Franciscana, Bd. X, 375.

[11] Testament, 38–39; Legende von Perugia, 113.

[12] Legende der drei Gefährten, 10; Testament, 1.

[13] Erste Regel (Regula non bullata), c. 9 v. 3.

[14] Ignace Schlauri, Saint Francois et la Bible = Collectanea Franciscana 40 (1970) 365.437: Rezension von 466 wissenschaftlichen Arbeiten, von denen 76 ausschließlich die Schriften des hl. Franziskus betreffen.

[15] Jordanus von Giano, Chronik 15.

[16] Thadée Matura, Le Projet évangélique de François d'Assise aujourd'hui (Paris 1977) 46. 50.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

THEOPHILE DESBONNETS

1923 geboren. 1943 Eintritt in den Franziskanerorden. 1950 Priesterweihe. Seit 1965 widmet er sich intensiver der Erforschung der mittelalterlichen franziskanischen Quellenschriften. Er hat mehrere Arbeiten aus diesem Bereich veröffentlicht und – zusammen mit D. Vorreux – eine kritische Ausgabe der «Legenda trium sociorum» erstellt. Anschrift: 7, rue Marie-Rose, F–75014 Paris, Frankreich.

Aktuelle Fragen

Bertrand Duclos

Franziskus – Abbild Christi

«Er trug Jesus überall...»

«Er trug Jesus ständig in seinem Herzen, auf seinen Lippen, in seinen Ohren, in seinen Augen, in seinen Händen, Jesus überall.» So schreibt Thomas von Celano, der erste Biograph des heiligen Franz von Assisi. Tatsächlich ist die «Nachfolge Christi», eine alles beherrschende, rastlose Suche seines Herrn, für Franziskus grundlegend.

Unbeschadet dieser Feststellung beginnen die Schwierigkeiten aber sofort dann, wenn man das Leben des Franziskus in seiner Bedeutung zu interpretieren anfängt. Da geschieht dem Poverello das gleiche wie Christus und dem Evangelium in der Weise, wie die Christen sie aufnehmen und in ihr Leben einbauen, entsprechend der einen oder anderen herrschenden Theologie oder gemäß einer Tradition mit einem von der Institution verschiedenen Standpunkt und also auch einem anderen Blickfeld, einer anderen Praxis. Doch gibt es für Franziskus wie für Christus Dinge, die nicht einfach «übernommen» werden können, Aspekte, die aber doch aus ihrem Leben nicht wegzudenken sind. Die «Spiritualität» kann das Evangelium nicht vollkommen ersetzen, und die «Naivität» der Lektüre nicht vergessen lassen, daß das in Zeit und Geschichte fleischgewordene Wort notwendig einer Übertragung bedarf.

Franziskus bringt die Gestalt seines Herrn zur Erscheinung, denn diese Gestalt ist in eine zum Reich Gottes werdende Welt eingezeichnet. Er glaubt, daß Jesus nur in der lebendigen, konkreten Existenz der Menschen und im Jetzt der Geschichte gefunden werden kann. Seine Augen haben sich groß geöffnet für das, was Johannes XXIII. «die Zeichen der Zeit» zu nennen verstand, die weltlichen Zeichen des Heils. Durch sein «glossenfreies» Darleben des Evangeliums macht Franziskus bekannt, daß der Menschensohn im Ablauf der Geschichte stets anwesend bleibt. Er nimmt diese Gegenwart Jesu auf eine unmittelbare Weise auf sich. Er entdeckt, daß sein Herr arm ist mit den Armen, daß er «sich arm gemacht hat in dieser Welt» und sich sein ganzes Leben hindurch denen gleichstellte, die arm sind, die arm gemacht wurden, die auf irgendeine Weise «im Zustand des Mangels» leben. Und Franziskus, er, «der reich war», wird arm, um dort, wo er sich befindet, dort, wo er spricht, dort, wo er handelt, in der Nachfolge des Herrn zu leben.

«Die Kleinen und die Großen...»

Damit jedermann Bescheid weiß, nennt Franziskus seine Brüder «die Minderen» (Minores): Sie sind die Kleinen im vollen Sinn des Wortes. Klein durch ihre gesellschaftliche Situation den «Größeren» (Majores) gegenüber; Kleine des Evangeliums, Träger der Hoffnung auf eine menschlichere Welt. Da sie sich von Gott abhängig fühlen, wissen sie auch, daß dieser selbe Gott nicht mit denen sein kann, die «das Reich, die Macht und die Herrlichkeit» für sich in Anspruch nehmen. Klein sind sie wie jene, mit denen sich Jesus nach dem Evangelium (vgl. Mt 25,31) identifiziert hat. Franziskus hat nur eines vor: sich diesen Kleinen und zugleich dem Herrn gleichzugestalten.

So zeigt Franziskus durch sein Ja zum Evangelium das die Geschichte aufhellende Antlitz Christi. Er hat sich voll und ganz auf die Nachfolge des Herrn eingelassen, und zu dieser Totalität gehört auch der Anteil der Geschichte. Franziskus bleibt nicht hinter seiner Zeit zurück und auch nicht hinter den Veränderungen, die sie ankündigt. Er hat als junger Mann zweifellos an der Erstürmung der Festung von Assisi, der Rocca des Haudegens Conrado, teilgenommen und ebenso am Krieg gegen Perugia; durch seinen Vater war er über die Entwicklung des Handels und das Machtstreben des entstehenden Bürgertums im Bilde. Er kannte die kleinen Leute, diese «Einwanderer aus dem eigenen Land», Bauern aus der zusammenbrechenden Feudalgesellschaft, die als «Landflüchtige» zur Stadt kamen, um hier Freiheit und Arbeit zu finden. Er hat die Hoffnungen und auch das materielle Elend, das durch diese wachsende Verstädterung hervorgerufen worden war, gekannt. Er wußte um das armselige Volk in den Handwerksstuben und den Kellerlöchern, diese bedürftigen Handwerker, die sich entschließen, aus ihrer Lage als Ausgebeutete endlich herauszukommen und durch Bildung von Bruderschaf-

ten, Genossenschaften und Körperschaften zu einer mächtigen gesellschaftlichen Gruppe zu werden. Diese Lebenserfahrung ist es, die Franziskus dem Herrn übergibt. Und das um so mehr, als er bei diesen kleinen Leuten und ihren Bestrebungen Werte entdeckt, die sich nicht in dem den Armen verkündeten Evangelium finden.

Johannes XXIII. nannte als «Zeichen der Zeit» die großen Befreiungsbewegungen unserer Epoche. Man könnte sich nun fragen, ob Franziskus das, was sich damals in der Gesellschaft zu wandeln anschickte, nicht auch als «Zeichen der Zeit» ansah. Sicher entdeckt er, daß das Evangelium dort Fleisch werden muß, wo auch der Herr Fleisch angenommen hat: bei den Armen. Aus evangelischem Instinkt heraus versteht er, daß man die Liebe Gottes an diesem Ort der Fleischwerdung in Wahrheit am Werk sehen kann. Und jede Glosse zu diesem Evangelium ist ein Handel mit dem Gotteswort, wenn sie sich dieser harten Logik der Liebe zu entziehen sucht. Die Armen vor Franziskus' Augen erfinden neue Beziehungen, die von der Möglichkeit zeugen, aus einer sogenannten sakralen, ewigen Ordnung herauszukommen. An die Stelle der hierarchischen, «vertikalen» Strukturen setzen sie «horizontale», brüderliche – wir würden sagen: demokratische – Beziehungen: keine Herren mehr, sondern durch Wahl aufgestellte verantwortliche Männer. Keine Meister und Untergebenen mehr, sondern Brüder.

«Das Glück übernehmen...»

Wir wollen hier Franziskus nicht zu einem Sozialreformer machen und seine Haltung mit unseren Analysen der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit überblenden. Es handelt sich vielmehr darum, klar aufzuzeigen, daß ihn seine Art und Weise, Christus nachzufolgen, zu den Armen geführt hat und er dort entdeckte, daß das Gotteswort in ihrem Streben nach Freiheit und Brüderlichkeit einen Mithelfer findet. Das war ein für das Wachstum des Evangeliums günstiger Mutterboden. Hier mußte man sein, weil Jesus selbst hier war. Für Franziskus war es ganz klar: ein Leben auf dem Niveau der Minores – und sogar noch darunter – war die Fortsetzung des Verhaltens Jesu. Und trotz des Druckes von seiten der Institution hielt Franziskus bis ans Ende seines Lebens an dieser Gleichförmigkeit mit Christus fest.

Franziskus war kein politischer Aktivist, sondern ein Streiter für das Evangelium, so wie Jesus es war für das Reich Gottes. Franziskus sorgte sich nicht um eine «Machtübernahme». Ganz wie Jesus wollte er sozusagen eine «Glücksübernahme» und den Männern und Frauen seiner Zeit die Bedingungen dieser Gnade aufzeigen. Er hat von seiner freiwillig eingenommenen Stelle aus und im Kontakt mit allen «Aussätzigen» der Haut und der gesellschaftlichen Situation die unermeßliche Zärtlichkeit Gottes für diese in die «Existenzlosigkeit» eingesperrte Menschheit verstanden. Sich ihr zu verbinden, war der erste Schritt auf dem Weg, die mißbräuchlich sakralisierte Macht zu verweigern, zu bestreiten, zu entmystifizieren. Es war das Verlangen, andere Beziehungen zustande zu bringen. So großes Verlangen, daß eine beispielgebende Bruderschaft «gemäß dem Evangelium» entstand, so wie «der Herr selber es mir geoffenbart hat».

Franziskus ist freilich nicht naiv! Er weiß, daß auch die Minores selbst vom Willen zur Macht, zur Lust und zur Herrschaft durchdrungen sind. Er weiß von seinem eigenen Ursprung her, daß der legitime Wunsch nach Befreiung von allen möglichen Strebungen durchlaufen ist. Die Minores müssen evangelisiert werden, und die Brüder der Gemeinschaft müssen in der Welt der Armen Sauerteig sein, damit eben diese Welt nicht auch wird «wie die anderen». Nicht die Armen haben Worte des ewigen Lebens, sondern allein der Herr, der ihnen die frohe Botschaft verkündet, damit sie mit denen zusammen, die sich ihnen anschließen, das neue Volk neuer Sitten werden. Und zwar nach dem Bild Christi, dessen Glieder zu werden, sie berufen sind.

«Wer immer zu den Brüdern kommt...»

Die Brudergemeinschaft des Franziskus wird in ihrer Zusammensetzung allen Platz bieten. Gut situierte Bürger wie Bernhard, kleine Leute wie Egidio, Adelige wie Angelo – alle haben von dem Augenblick an ihren Platz in dieser Gemeinschaft, da sie einverstanden sind, dem Evangelium zu folgen, das den Armen verkündet wird, also von dem Augenblick an, da sie ihr Wissen, ihren Adelstitel, ihren Reichtum und sogar ihre Armut für gering halten, um nur den Gott Jesu zu kennen: «er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten» (Mt 5,45). Franziskus macht aus der Klasse der Armen keine Klasse mit einer messianischen Sendung, denn es gibt nur einen

Messias. Ihn findet man aber nur in der Gesellschaft von Brüdern, wovon ja die Armen träumen, ausgeschlossen, wie sie sind, von einer vollgültigen brüderlichen Gemeinschaft.

Vielleicht ist das eine Utopie. Aber doch eine vom Evangelium genährte Utopie. Und da erhebt sich nun eine Schar Menschen und macht sich daran, auf eine neue Weise zu leben: Reiche, Kleriker, Adelige und kleine Leute treten aus den Schranken ihres Wissens, ihres Geldes, ihrer Arroganz, ihrer Ressentiments und ihrer Demütigung heraus. Sich arm machen, um Jesus zu folgen, das bedeutet für die einen wie für die anderen die Gnade der Anerkenntnis ihrer gleichen Würde. Denn alle Menschen sind gleich geliebt, gleich zum Glück berufen – Brüder. Man versteht, warum Franziskus in seiner Brudergemeinschaft beharrlich hinter den Versuchungen zur Macht her ist; man begreift sein mißbilligendes Mißtrauen gegenüber dem Geld und der Kultur wegen des herrscherlichen Gebrauchs bei jenen, die darüber verfügen: «Man kann nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon» (Mt 6,24); und noch dies: «Ich preise dich, Vater, (...) weil du [die Dinge des Reiches] den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast» (Mt 11,25). Daran hält sich Franziskus. Ohne Glosse.

Er selbst nennt sich «Diener der Fraternität» und will nichts hören von «Superior» oder «Prior». Er will einen beiderseitigen Gehorsam. Die Brüder sollen «einander Diener» sein. «Diener» (Minister) ist zur damaligen Zeit der Ausdruck, mit dem die Handwerksmeister ihre Lehrlinge bezeichnen. Diesen Namen legt sich Jesus selbst bei, als er den Jüngern die Füße wäscht. So verleiht Franziskus der Haltung Jesu eine zeitgemäße Konkretheit. Wer in die Brudergemeinschaft eintreten will, muß diese Lebensweise annehmen, was auch immer seine gesellschaftliche Herkunft sein mag, ob Reicher oder Armer, Kleriker oder Laie, Gelehrter oder Analphabet. Das ist ein harter Schlag für jene Gesinnungen, die nach der sowohl in der Kirche als in der Gesellschaft funktionierenden Rangideologie geformt sind.

Diese evangelische Brüderlichkeit muß Gottes Zärtlichkeit für alle vom Leben hart Mitgenommenen widerspiegeln. Darum setzt Franziskus in seine Regel den Satz ein: «Wer auch immer zu den Brüdern kommt, sei er Freund oder Feind, Dieb oder Räuber, er werde in Güte aufgenommen». In der Tat, Franziskus wünscht seine Brüdergemeinschaft deswegen so offen, weil er den Ehrgeiz hat, die ganze Welt zu einer brüderlichen Gemeinschaft wachsen zu sehen. Er schließt niemand aus und wendet sich an alle. Er drängt alle Welt, sich als werdende menschliche Gemeinschaft zu erkennen, da das Heil diesen Weg einschlägt.

«So wird die Liebe geliebt werden...»

Mit seinem weit geöffneten Blick auf die ihn umgebende Welt sieht Franziskus, daß die Liebe verhöhnt wird. In der Kirche und in der Stadt der Menschen. Überall Blut und Tränen, Ressentiments und Grausamkeiten, Überforderungen und Ungerechtigkeiten. Und das bis hin an das Grab Christi in Jerusalem, wo die Christen hartnäckig darauf bestehen, das Wort der Liebe durch das Schwert zum Triumph zu führen. Franziskus weint darüber. Es ist immer noch und immer wieder die Passion des Herrn. Franziskus erfährt ihren Schmerz.

Also macht er sich auf den Weg. Unermüdlich wiederholt er einen Aufruf zum Frieden, einen Aufruf zur Liebe. «Der Herr gebe euch seinen Frieden!» – so kündet er allen an, denen er begegnet. Die Vorübergehenden wundern sich über diesen Gruß. Was macht das schon! Wenn «sie einmal wissen, was Gott ist!», werden sie diesen Frieden empfangen, und ihr Leben wird sich ändern. «Wissen, was Gott ist»? Für Franziskus trägt er nur einen Namen: Liebe. Quell des Friedens. Das ist es, was man leben und predigen muß, damit das Unheil des Krieges und die Spaltungen zwischen den Menschen und den Städten enden.

Im Namen des wesentlichen Wortes: «Liebet einander» nimmt Franziskus das Wagnis auf sich. Hier zwei Beispiele unter vielen: Der «Gottesfriede», der es untersagte, zu bestimmten Tagen und während gewisser Zeiten mit Waffen zu kämpfen, genügt ihm nicht. Es bedarf einer vollständigen und radikalen Einstellung aller kriegerischen Handlungen. Damit die Seligkeit der Friedensstifter Wirklichkeit werde. Daher seine geniale Idee, den in den Dritten Orden Eintretenden die Möglichkeit zu bieten, dem Feudaleid, der sie dazu verpflichtete, für ihren Herrn die Waffen zu ergreifen, zu entkommen. Eine kollektive Wehrdienstverweigerung also im Namen des einzigen Herrn! Daher auch sein Gang an den Hof des Sultans zur Zeit des fünften Kreuzzugs. Die Liebe, die Gott selbst ist, kann

nur geliebt werden, wenn die Menschen sich zur Liebe bekehren. Konkret, persönlich, gemeinsam.

Ein Franziskus zugeschriebenes Gebet faßt seine Haltung gut zusammen: «Herr, mach aus mir ein Werkzeug des Friedens.» Die ernsten Zweifel, die über der Echtheit dieses Gebetes schweben, können dem allgemein gefühlten Bewußtsein nichts anhaben, aus dem heraus es ohne Schwierigkeit zu einem Gebet des Franziskus wurde. Seine Gestalt eines Werkmanns des Friedens ist in den Erinnerungen der Generationen verankert, und man weiß auch, daß dieser friedfertige Mensch seine Kraft in der «Liebe zu Gott, der die Liebe selbst ist,» fand.

«Gewaltlosigkeit»

Franziskus erscheint in einem Jahrhundert von Eisen und Blut als einer, der die paradoxesten Worte des Evangeliums ernst nimmt: «Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin» (Mt 5,39) – «Tut denen Gutes, die euch hassen» (Lk 6,27) – «Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand» (Mt 5,39). Franziskus müht sich ab, diese Worte voll anzuwenden. Ja, nicht ohne Mühe! Denn es ist bekannt: Der «sanfte» Franziskus hat wilde Zornausbrüche. Damals etwa, als er beginnt, das Haus der Brüder von Bologna einzureißen, nachdem er zuvor alle, die Kranken eingeschlossen, hinausgeschafft hat; oder auch als er einen Faulpelz, den er «Bruder Fliege» nennt, aus der Brüdergemeinschaft davonjagt usw. Franziskus ist kein Verfechter der Gewaltlosigkeit aus Unvermögen! So sehr er sich weigert, Gewalt mit Gewalt zu erwidern, so sehr weigert er sich, auch nur im geringsten in seiner Treue zum verheißenen Evangelium nachzugeben. Ungerechtes ist nun einmal ungerecht und muß weg. Und wenn die gegenseitigen Beziehungen falsch geworden sind, müssen sie wieder brüderlich werden.

Die Gewaltlosigkeit des Franziskus entspringt seinem Willen, sich in die Friedensdynamik des Evangeliums zu stellen. Er erfindet neue Situationen, in denen die Gewalt nichts mehr zu suchen hat. Er treibt keine Revolutionstheorie über die Macht, sondern gestaltet mit seinen Brüdern einen Lebensraum ohne die Macht. Er schlägt kein neues Wirtschaftssystem vor, sondern nimmt dem Geld seine Ehre. Er greift nicht die Institution Kirche an, sondern übernimmt es, das Evangelium zu leben. Er siedelt sich «anderswo» an und läßt den anderen freie Wahl, sich ihm anzuschließen, oder anders gesagt, sich zu bekehren. In seiner Leidenschaft für den Frieden bezeugt er so durch sein Handeln, daß dieser persönliche und gemeinschaftliche Friede eine Infragestellung jener Ordnung ist, die auf der Gewalt gründet – sei diese nun gesetzlich, weltlich oder religiös.

In jener Epoche der Christenheit ist solche Verschiebung sicher revolutionär. Der Friede ist möglich, wenn man anders lebt als nach den gebräuchlichen, von den weltlichen und kirchlichen Machthabern dozierten Weisen. Auch hier wieder folgt Franziskus Jesus, der durch sein Friedensangebot in der Liebe die Inhaber der Macht und der Rechtgläubigkeit derart durcheinandergebracht hat, daß er am Kreuze sterben mußte. Man muß nach einer gewaltlosen Gesellschaft streben, so erklärte Jesus. Und Franziskus begibt sich «ohne Glossen» auf diesen Weg. Das Abenteuer Jesu hat am Galgen geendet, der den flüchtigen Sklaven, den Aufwieglern, denen, die das Regieren und das hohle Schaubeten hindern, vorbehalten ist. Und Franziskus lebt am Ende seines Lebens, erschöpft von Mißerfolgen und Verlassenheiten, von Verrat und Vereinsamung, diesen Tod des Gekreuzigten. Welch stärkeres Abbild Christi könnte man sich denken?

«Die Wundmale»

Am Ende seines Daseins erlebt Franziskus den Zusammenbruch seines Vorhabens. Man hat die durch ihn zusammengestellte, ganz vom Evangelium durchdrungene Regel «verloren», um sie durch eine kanonisch «hergerichtete» Regel zu ersetzen. Franziskus versteht, daß sein Unternehmen menschlich gesehen verloren ist. Genauso wie der Tod Christi das Urteil der Gesetzesmänner zu bestätigen scheint. Doch Franziskus weiß, daß er sich nicht getäuscht hat. Er weiß, der Weg der Menschwerdung ist ein Weg des Widerspruchs. Aber es ist der einzige Weg. Daher diese außerordentliche Szene zu Greccio. Er will «sich die Leiden und Unbequemlichkeiten vergegenwärtigen, die Jesus von Kindheit an zu unserer Rettung ertragen hat.» Alle Regeln der Welt mit ihren kanonischen Spitzfindigkeiten vermögen nichts gegen die Tatsache, daß Gott gekommen ist, arm unter den Armen. Das ist nicht mehr auszutilgen. Und von «Greccio-Bethlehem» führt der Weg nach «Jerusalem, wo man die Propheten tötet».

Auf dem Alverner wird die Ermordung des Gerechten in Erinnerung gebracht. Franziskus fleht den Herrn an: «Ich bitte dich um zwei Gnaden, bevor ich sterbe: in mir, soweit es möglich ist, die Schmerzen deiner grausamen Passion zu erdulden und für dich dieselbe Liebe zu empfinden, die dich drängte, für uns zu sterben.» Die Überlieferung berichtet, daß Franziskus von da an die Wundmale des Gekreuzigten trug. Franziskus ist Jesus von Nazaret gleichgestaltet! Und zu gleicher Zeit ist es dem Heiligen die Bestätigung, daß er sich im Weg nicht geirrt hat. Die Passion, die er auf sich nimmt, liegt genau in der Linie der Passion seines Herrn. Auch wenn Franziskus von seinen Brüdern verworfen, sein Unternehmen von einer kurzsichtigen und kurzatmigen Kirche «eingebürgert» wird, so weiß er doch, daß sein Leben nicht umsonst war. Wie der Vater den Tod seines Gerechten nicht hat hinnehmen können und also Jesus auferweckte, so weiß auch der von den Seinen verratene Franz, daß er in Gottes Hand ruht. Er ist Jesus zu den «Aussätzigen» der Welt nachgefolgt und trägt mit ihm und mit ihnen die Stigmata der unmenschlichen Gewalttätigkeit der Welt.

«Sei gelobt, Herr...»

Franziskus ist «gekreuzigt», weil er eine brüderliche Welt wollte; er vermag auch die Freude dieser Gleichgestaltung mit Jesus zu singen. Und weil er zu jedem Mann sagen können will: «mein Bruder», und zu jeder Frau: «meine Schwester», darum kann er auch sagen: «mein Bruder Wasser» und «meine Schwester Sonne». Er sieht eine vermenschlichte Welt, weil die Liebe endlich geliebt wird. So etwas bedeutet symbolisch, daß die Wiederversöhnung der Menschen zu Brüdern und Schwestern, da sie sich als Kinder desselben Vaters erkennen, auch die Natur erfaßt. Das Heil ist kosmisch, Frucht der Liebe Christi, die von den zur Liebe bekehrten Männern und Frauen ins Werk gesetzt wird. Franziskus kündet dies in dem Augenblick an, als das, was er zu verwirklichen versucht hat, um die Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes zu beschleunigen, in seinen Grundlagen erschüttert ist. Das evangelische Vorhaben wird durch ein «Ordensleben» ersetzt – Evangelium durch Monasticum. An die Stelle einer brüderlichen Gemeinschaft tritt ein hierarchischer Bezug. Franziskus versteht, man wird der Versuchung zur Macht erliegen. Dieser Macht, die einen Bruch in der Gleichheitsbeziehung hervorruft. Um so kraftvoller verkündet Franziskus in seinem Gesang, daß die neue Erde kommt, wo der Mensch mit sich selbst, mit den anderen und mit der Natur versöhnt ist, wo der Mensch lebt in Wiederversöhnung mit seinem Gott. Franziskus lädt uns im voraus zum beglückenden Staunen ein. Mag er gegenwärtig die Passion noch so intensiv erfahren, sein Gesang besitzt trotzdem den Duft Galiläas und des Gelobten Landes. Dieses Land, diese Erde ist genau das, worauf Franziskus zugeht.

Aus diesem Grunde behält die Freude die Oberhand und braucht die Welt nicht geflohen zu werden. Im Gegensatz zur monastischen Spiritualität, die die Welt als Ort des Verderbens ablehnt (es ist bezeichnend, daß Franziskus vor Frauen keine Angst hat, die traditionsgemäß als Anreiz zur Sünde betrachtet werden), liebt der Poverello die Welt. Alles ist ihm Anlaß, Gott zu loben, und in seinem staunenden Blick leuchtet der Jubel darüber, zu diesen Geschöpfen des Herrn zu gehören. Das ist es, was uns die Legenden erzählen, in denen wir sehen, wie selbst die Tiere von der Frohen Botschaft erfaßt werden: Der Mensch, dieses große Raubtier, ist nicht mehr zu fürchten. Denn ein neuer Tag ist angebrochen: der Tag der großen kosmischen Verbrüderung. Der von Jesus verkündete Tag. Der von Franziskus aufs neue angesagte Tag.

«Franziskus fragt uns...»

Das Zeugnis des Poverello, auf diese Weise in seine Zeit zurückversetzt, wird für uns zu ebenso vielen Fragen:

Wer ist denn dieser Mann, der so sehr an die Möglichkeit geglaubt hat, nach dem Evangelium zu leben, daß er uns vertraut ist?

Was ist das für eine Kirche, zu der er Vertrauen hegte und die seiner Hoffnung die Flügel brach?

Wie kommt es denn, daß sich die Intuition des Franziskus, die ihn dahin führte, konkret mit den Armen und ihrer Freiheitsbewegung zu leben, in «Spiritualität» verwandelt hat, die der Veränderung der Welt hilflos und wirkungslos gegenübersteht, oder sogar in Ideologie, die als Bürge für die etablierte Unordnung dienen muß?

Warum erschöpft sich seine brüderliche Gemeinschaft in Ordensreformen, anstatt ihren ursprünglichen Mutterboden wieder zu betreten: die Welt der Armen?

Warum hat man von seinem abenteuerlichen Unterfangen nur die sentimentalen, folkloristischen, «spirituellen» Seiten festgehalten, während er doch mit voller Hingabe die Veränderungen seiner Zeit mitgelebt hat?

Warum dient seine im Zeitalter der Christenheit gelebte Gewaltlosigkeit als Alibi, sobald es sich darum handelt, mit dem Kampf der Armen solidarisch zu werden, hier in dieser unserer säkularisierten Welt, wo wir doch gelernt haben, daß nicht alles nur Sache wohlwollender Gefühle und respektvoller Höflichkeit ist und nicht einmal bloß individueller Bekehrung, jetzt in dieser Umwandlung der Strukturen?

Warum wird die Liebe des Franziskus zur Natur als liebliche Poesie verniedlicht, wo sie doch der Ausdruck einer prophetischen Sicht auf eine neue, in der Zukunft zu schaffende Welt ist?

Warum sind seine Freiheit und seine Art, über die Hindernisse hinwegzuschreiten, zu einer gewöhnlichen Gleichschaltung mit dem Geschehenden geworden?

Warum hat sich die franziskanische Bewegung in ihren beherrschenden Ausgestaltungen aus der Geschichte herausgehalten, obwohl doch jener, auf den sie sich beruft, unablässig an den Realismus der Inkarnation erinnert hat?

Man muß sich aber auch noch andere Fragen stellen:

Warum engagiert in der franziskanischen Bewegung der Bezug auf Franziskus Männer und Frauen zur aktiven Teilnahme an der Suche nach einer neuen Glaubenseinsicht für unsere Zeit, indem sie in solidarischer Verantwortung an den überall in unserer Welt aufbrechenden Befreiungsbewegungen mitarbeiten? Warum sind Männer und Frauen, die franziskanisch zu sein versuchen, dort gegenwärtig, wo sich die «Zeichen der Zeit» bemerkbar machen?

Warum kämpfen sie, in Einheit mit der Eingebung des Franziskus, um die inkarnatorische Gestalt der Mission, indem sie in Sympathie mit den neu entstehenden Kulturwelten leben?

Warum betrachten sie die Welt klar und unverstellt mit brüderlichem Blick, nachdem sie von Franziskus die «vollkommene Freude» gelernt haben?

Warum bewahren sie trotz der Enttäuschungen ihren Enthusiasmus?

Schluß

Franziskus ist als Abbild des gestorbenen und auferstandenen Jesus von Nazaret ebenfalls ein Zeichen des Widerspruchs. Und doch glauben wir: Was er getan hat, ist eindeutig. Er lebte gemäß der «Form des Evangeliums» die Armenbewegung seiner Epoche der Christenheit.

An uns liegt es, im Herzen der gegenwärtigen Bestrebungen der geschichtlichen Armenbewegung desgleichen zu tun, indem wir ihr, worauf sie ja ein Recht hat, die Gnade anbieten, ihre Befreiung bis hin zum Evangelium voranzuführen.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERTRAND DUCLOS

1917 in den Pyrenäen geboren. 1945 Eintritt in die Franziskanerprovinz von Toulouse. Dort tat er Dienst in der Bildungsarbeit, als Studentenseelsorger in Toulouse, in der Redaktion der Zeitschrift «Frères du Monde» und als Provinzialminister. Derzeit in Béziers Seelsorger an einem Lyzeum und Mitarbeiter eines Zentrums für Erwachsenenbildung. Anschrift: 13 bis, Boulevard Duguesclin, F–34500 Béziers, Frankreich.

Anton Rotzetter

Mystik und buchstäbliche Befolgung des Evangeliums bei Franz von Assisi

Die Forschung hat dem Verhältnis des Franz von Assisi zur Bibel von jeher besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Eine unterdessen mehr als zehn Jahre alte Bibliographie[1] zählt bereits 459 Nummern. Seither sind viele Studien[2] erschienen, die uns teilweise ganz neue Erkenntnisse zum franziskanischen Schriftverständnis vermitteln.

I. Neue Erkenntnisse der Franziskusforschung

Die Erkenntnisse hängen mit einer neuen Orientierung der Forschung zusammen. Die alte Richtung war geprägt durch die Priorität der biographischen Quellen, mit denen man die «Schriften»[3] des hl. Franz harmonisierte. Die neue Sicht dagegen gibt dem authentischen Werk des Heiligen einen selbständigen und vorrangigen Wert.

Bevor ich mich dem eigentlichen Thema zuwende, möchte ich die Ergebnisse dieser Forschung zusammentragen:

1. Das Schriftverständnis des hl. Franz unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von demjenigen seiner Biographen. Diese sind vertraut mit den damaligen wissenschaftlichen Methoden[4] und ergehen sich in einer symbolischen Exegese, bei der der Phantasie keine Grenzen gesetzt sind[5]. Ganz anders bei Franziskus: Er hat keine Ahnung von den akzeptierten hermeneutischen Prinzipien seiner Zeit. *Seine Exegese ist realistisch, konkret, seine Phantasie an den Wortlaut der Schrift gebunden.*

2. *Die These, wonach sich Franziskus ausschließlich am irdischen Jesus der synoptischen Tradition orientierte, ist nicht mehr haltbar.* Ebenso stark und wesentlich für ihn sind der erhöhte Christus des Johannesevangeliums, der Apokalypse und der Paulusbriefe und die Theologie des 1. Petrusbriefes[6].

3. Die Ansicht, daß Franziskus einer einseitigen Bibelauslegung erlegen sei, ist heute mindestens umstritten. Wenn W. Egger in seiner hervorragenden Habilitationsschrift von einer «einseitigen Auswahl, und zwar unter der Rücksicht der Nachfolge in Armut»[7] spricht, so hängt das damit zusammen, daß er – ganz auf der Linie seiner Arbeit – sich fast ausschließlich an Mk 10,17–31 orientiert. Zu einer anderen Auffassung gelangt man aber, wenn man die Aussendungsrede als Ausgangspunkt des franziskanischen Lebens nimmt[8] und die anderen biblischen Quellen, die Franziskus inspirieren, berücksichtigt[9]. Dann hat Franziskus *nicht ein eklektisches, sondern ein integrales Schriftverständnis.*

4. Das Bibelverständnis des Franziskus kann auch vor der wissenschaftlichen Exegese bestehen[10]. Von exegetischen Irrtümern kann nur sprechen, wer die historisch-kritische Methode einseitig privilegiert. Dank der neueren exegetischen Methoden, die als Ergänzung dazu in die Bibelauslegung Eingang gefunden haben, kann die *Treffsicherheit des franziskanischen Bibelverständnisses* unterstrichen werden.

5. Durch die wortwörtliche Befolgung des Evangeliums machen Franziskus und seine Brüder grundlegend neue Erfahrungen. Diese dekken sich mit denjenigen, die nach der Logienquelle auch die Erfahrungen Jesu und seiner Jünger sind: *Besitzlosigkeit und Wanderradikalismus.* Die evangelische Praxis dieser Punkte führt schon aus soziologischen und psychologischen Gründen zu einer «parallelen» Situation, in der Franziskus an den Erfahrungen Jesu teilhat und die umgekehrt auch Rückschlüsse auf die Erfahrungen Jesu erlaubt[11].

6. Bei aller Buchstäblichkeit, mit der Franziskus das Evangelium als Handlungsanweisung versteht und befolgt, ist *sein Verhältnis zur Heiligen Schrift doch geistlicher Natur.* Er verfaßt dazu so etwas wie einen hermeneutischen Traktat[12], die 7. Ermahnung[13]. In ihr wird deutlich, daß der Heilige die Bibel in einer johanneischen Voraussetzung[14] liest. So kann er die Erfahrung von «Geist und Leben» (Joh 6,64) machen, was folgerichtig zu einem zentralen Ausdruck des franziskanischen Vokabulars wird. Mit W. Egger kann man die Schritte dieser Schriftauslegung charakterisieren und zusammenfasen: «Äußere Ehrfurcht vor dem Wort – Bereitschaft zur geistlichen Umkehr – innere Armut vor Gott – Ausführen des Wortes (deshalb Nähe zu Texten, die eine Praxis verlangen) – Sinn der Bibel besteht im Tun»[15].

Diese Zuordnung von «Geist» und «Buchstabe» soll nun näher untersucht werden.

II. Buchstäbliche Befolgung des Evangeliums

Franziskus nimmt in seinem Testament *zwei entgegengesetzte Möglichkeiten der Schriftlesung* in den Blick. Einerseits empfiehlt er die einfältige, lautere und buchstäbliche Befolgung des Evangeliums, andererseits verbietet er seinen Brüdern die «Glosse»[16], worauf noch näher einzugehen sein wird.

Dieser Gegensatz, um den es hier geht, wird in der biographischen Literatur mystifiziert. Wie einige Provinzialminister sich weigern, die vom Evangelium inspirierte Regel anzunehmen, greift der erhöhte Christus in das Geschehen ein, «Franziskus», sagt er, «nichts aus deiner Regel stammt von dir, sondern alles ist mein, was darin ist; ich will, daß diese Regel also befolgt werde: auf den Buchstaben, auf den Buchstaben, auf den Buchstaben; ohne Glosse, ohne Glosse, ohne Glosse»[17]. Eine in Gott hinein projizierte Leidenschaft für die wortwörtliche Befolgung des Evangeliums und eine ebenso leidenschaftliche Ablehnung all dessen, was die Unmittelbarkeit zum Evangelium verhindert!

Von Franziskus selbst wird betont, wie er die buchstäbliche Befolgung des Evangeliums zu einem ständigen Bemühen macht[18]. So wird z. B. Mt 6,34 («Sorgt euch nicht um den morgigen Tag!») radikal ernst genommen. Die Brüder weichen das Gemüse nicht, wie es sonst üblich ist, am Vortag in heißem Wasser auf, sondern erst nach der Matutin. Ebenso nehmen sie auch nicht mehr Almosen an, als sie für den anstehenden Tag brauchen können[19].

Ein so radikales Schriftverständnis hat bis heute seine provokative Kraft beibehalten.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts gibt es, vor allem in den evangelischen Kirchen, das Phänomen des «*Fundamentalismus*»[20] bzw. der «Evangelikalen»[21], die mit einem ähnlichen Schriftverständnis auftreten. Dadurch sensibilisiert (wobei freilich Verkürzungen unvermeidlich sind), können wir die buchstäbliche Befolgung des Evangeliums durch Franziskus profilierter herausstellen.

III. Objektivierte oder personale Wahrheit

Der Fundamentalismus geht aus vom Glauben an die Verbalinspiration. Er ist überzeugt, daß Form und Inhalt bis ins letzte Wort hinein göttlichen Ursprungs sind. Dadurch objektiviert sich die *göttliche Wahrheit wort- und satzhaft in den Heiligen Schriften*. Sie ist darum stets zuhanden, verfügbar, eine Art Gut, auf das man zurückgreifen und das man sich aneignen kann.

Diesem Wahrheitsverständnis steht die franziskanische Auffassung diametral entgegen. Für Franziskus ist *die Wahrheit der Heiligen Schrift nicht einfach zuhanden*, sondern nur in einem ganzheitlichen und personalen Kontext zu erfahren. Innerhalb eines *Gottesdienstes* erfährt er die Aussendungsrede als treffendes und zündendes Wort, in dem sein ganzes Leben zusammengefaßt ist[22]. Oder: Wie Franziskus seine ersten zwei Gefährten findet, geht er mit ihnen zur Kirche, um sich dem Bibelwort zu stellen, und zwar im *Rahmen eines Gebetes*: «Deshalb beteten sie voll Hingabe zum Herrn, er möge ihnen beim Öffnen des Buches seinen Willen kundtun. Nach dem Gebet ergriff der selige Franziskus das geschlossene Buch und öffnete es, kniend vor dem Altar...»[23]. Beim Weiterlesen des Textes stößt man noch zweimal auf die Betonung des Gebetes. Die Schriftlesung steht also in einem personalen, dialogischen Bezugsfeld. Franziskus selbst knüpft die Findung seiner Lebensform nicht an den Wortlaut eines material vorhandenen Schriftwortes, sondern an eine direkte Einwirkung «des Höchsten selbst»[24]. Er gebraucht dafür den Ausdruck «revelatio» (Offenbarung). Überhaupt weiß sich Franziskus in seiner Lebensgeschichte immer von Gott geführt, beschenkt, angesprochen. Fast jeder Satz seines Testamentes unterstreicht diese *personalen Kategorien*, innerhalb derer die Heilige Schrift nur Medium, nie aber objektivierte Wahrheit ist. Darum spricht Franziskus öfter von «Gottes Eingebung»[25], die offenbar zum Wort der Bibel hinzukommen muß und personale Freiheit voraussetzt ebenso wie innere Armut und Sichloslassenkönnen. Die bereits erwähnte 7. Ermahnung spricht von der tödlichen Möglichkeit, die Bibel ungeistlich und apersonal bzw. fundamentalistisch zu lesen: «Jene sind durch den Buchstaben tot, die nur die Worte allein zu wissen trachten, damit sie unter den anderen für weiser gehalten werden und große Reichtümer erwerben können... Und jene sind durch den Buchstaben tot, die nicht dem Geist des göttlichen Buchstaben folgen wollen, sondern mehr danach trachten, einzig die Worte zu wissen und sie anderen zu erklären.»[26]

IV. Prohibitive oder personale Exegese

Der Fundamentalismus ist aufgrund seiner Grundthese von der Verbalinspiration tenden-

ziell der Ansicht, daß das Evangelium eine Art *Gesetz* ist, durch das das menschliche Leben in all seinen Einzelheiten geregelt wird.

Wie sehr sich Franziskus auch hier vom Fundamentalismus unterscheidet, zeigt ein Vorfall auf dem sog. Mattenkapitel. Einigen Brüdern genügt die von Franziskus verfaßte Regel nicht, weil sie sich für ein gesetzliches Verständnis nicht eignet. Darum wollen sie bei Benedikt, Augustin und Bernhard Anleihen machen. Denn hier wisse man, wie man «so und so geregelt leben»[27] könne. Man spürt Unwillen und Leidenschaft in der Antwort des hl. Franz: «Meine Brüder, meine Brüder, Gott hat mich auf den Weg der Einfachheit gerufen, er zeigte mir den Weg der Einfachheit. Nennt mir bitte nicht eine andere Regel, weder die des hl. Augustin noch jene des hl. Bernhard, auch nicht jene des hl. Benedikt. Der Herr hat mir gesagt, daß ich ein neuer Narr sein soll in der Welt. Gott wollte uns keinen anderen Weg führen. Dies ist unsere Wissenschaft. Durch eure Wissenschaft und Weisheit aber wird Gott euch zunichte machen»[28]. Franziskus beharrt also auf seinem Schriftverständnis. Er *distanziert sich von der gesetzlichen Auslegung der Heiligen Schrift*, wie sie von einer starken Gruppe innerhalb seiner Gemeinschaft als Alternative an ihn herangetragen wird. Für die ungesetzliche, freie Auslegung des Evangeliums optiert Franziskus auch, wie er im Heiligen Land weilt und ihm ein Bruder mitteilt, daß seine Vikare neue Verordnungen, vor allem auch neue Fastengesetze, erlassen hätten. Franziskus ist gerade bei Tisch, vor ihm ein gutes Stück Fleisch, und sagt zu seinem Begleiter: «Laßt uns denn in Übereinstimmung mit dem Evangelium essen, was uns vorgesetzt wird!»[29] Die Stelle Lk 10,8, auf die hier angespielt wird, steht auch in der Regel[30].

Diese beiden Vorfälle stehen nicht isoliert da, sondern bezeugen ein Verhalten, das Franziskus auch auf allen Redaktionsstufen der Regel walten läßt. Nach den biographischen Quellen, aber auch nach textinternen Kriterien, kann man heute folgendes sagen: Am Anfang besteht die Franziskusregel aus einigen Sätzen aus dem Evangelium, wobei sich diese auf die Aussendungsreden, die Bergpredigt und die Geschichte von der erfolglosen Berufung des reichen Jünglings eingrenzen läßt. Dazu kommen ganz wenige Bestimmungen, die für ein gemeinsames Leben unbedingt notwendig sind. Diese Urregel wird dann alle paar Jahre fortgeschrieben: Erfahrungen werden reflektiert und von der Bibel her spirituell gedeutet; mögliche Gefährdungen des franziskanischen Lebens werden benannt und das neuaufkommende Bedürfnis, notwendige Regelungen zu treffen, befriedigt. So entsteht mit der Zeit ein ziemlich langer Text (die «nichtbullierte Regel»), der zum großen Teil aus Bibelworten und Gebeten und aus ganz wenigen Gesetzen besteht. Die Grundintention dieses Textes geht dann auch in die «bullierte Regel» ein, die notwendig wird, weil das Bedürfnis nach einem linearen und faßlicheren Text übergroß wird. Für Franziskus selbst ist es jedoch klar, daß dieser Text für neue Erfahrungen und deshalb auch für neue Texteinheiten offen ist, obwohl er seinen Mitbrüdern schließlich Hinzufügungen verwehrt. Die oben genannten Vorfälle haben ihm zu deutlich gezeigt, daß das reine Evangelium gesetzlich überfremdet werden könnte. Er sieht jedoch noch eine andere Gefahr: die Verfälschung seines Evangeliums durch «Glossen».

Wie sehr sich Franziskus von einem gesetzlichen Mißverständnis unterscheidet, zeigt auch eine Betrachtung des Textinhaltes. Zunächst übernimmt Franziskus viele Bibelworte und läßt sie ohne Anwendung. Sie stehen da in der gleichen Härte und Eindringlichkeit wie schon im Evangelium – als Anruf, dessen konkrete Verwirklichung dem einzelnen Franziskaner überlassen bleibt. Andere Bibelworte werden *Situationen angepaßt und flexibel gehandhabt*. So wird Mt 19,21 zitiert, wonach man den Besitz verkaufen und an die Armen verteilen soll. Der demonstrative Bruch mit der Vergangenheit ist Franziskus wichtig, weshalb daraus auch eine allgemeine Praxis abgeleitet wird. Trotzdem wird der Text nicht gesetzlich mißverstanden, heißt es doch: «Wenn nun aber jemand kommt, der seine Habe nicht ungehindert weggeben kann und doch das vom Geist erfüllte Wollen hat, so soll er seine Habe verlassen, und das genügt ihm.»[31] Ein anderes Beispiel: In der Aussendungsrede (Mt 10,10) kommen Schuhe für den apostolischen Prediger nicht in Frage. In der Auslegung durch Franziskus heißt es dann aber: «Die durch die Not gezwungen sind, können Schuhwerk tragen.»[32]

Der permissive Chrakter der franziskanischen Bibelauslegung, wie er in diesen beiden Beispielen zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch in dem, was nach der Regel die Franziskaner alles «*können*» und «*dürfen*». In einer anderen Untersuchung[33] habe ich auf dieses Faktum hingewie-

sen. Es gibt nur weniges, was den Franziskanern ausdrücklich verboten ist. Damit soll die Radikalität, mit der sich Franziskus und seine Brüder auf das Evangelium einlassen, nicht bestritten werden. Es soll nur gesagt sein, daß sie das nicht in einem gesetzlichen Sinn tun, sondern in einer geistlichen Dynamik, die Leben und Phantasie ermöglicht, in einer Freiheit, in der sich immer neue Horizonte öffnen.

Am eindrücklichsten kommt das im Brief an Bruder Leo zu Wort: «Auf welche Weise auch immer es dir besser erscheint, Gott, dem Herrn, zu gefallen und seinen Fußspuren und seiner Armut zu folgen, so tu es mit dem Segen Gottes, des Herrn, und im Gehorsam gegen mich.»[34]

V. Regressive oder progressive Exegese

Als Reaktionsbewegung hat der Fundamentalismus auch eine *restaurative Tendenz*. Er will das Rad der Geschichte zurückdrehen und auf den «grundlegenden Wahrheiten» aufbauen.

Auch die franziskanische Bewegung beruft sich auf das Fundament, das gelegt ist und das man als Bauprinzip christlicher Reform beachten muß[35]. Wenn man aber näher zusieht, kann man in dieser Reformbewegung keine restaurativen Tendenzen feststellen. Sie ist mit ihrer Bibelauslegung, d. h. mit ihren Wertvorstellungen und mit ihrer Lebenspraxis juristisch und theologisch «*neu*». Die biographische Literatur überschlägt sich in der Betonung dieser Neuheit[36]. Das Kirchenrecht sieht eine solche Lebensweise nicht vor, weshalb ihr der Papst nur auf dem Dispensweg («Privileg der höchsten Armut») einen Raum innerhalb der Kirche gewähren kann[37]. Die Theologie ihrerseits wehrt sich mit dogmatischen, hundert Jahre früher auch noch vom Papst vertretenen Argumenten gegen die pastorale Praxis der Bettelorden[38].

Man darf daraus den Schluß ziehen, daß Franziskus ein innovierend-progressives Schriftverständnis hat.

VI. Absolute oder sakramentale Exegese

Der Fundamentalismus ist in Gefahr, aufgrund der Verbalinspiration alle *Bibelworte gleichwertig nebeneinander* zu stellen, voneinander zu isolieren und dann absolut zu setzen. Er übersieht, wenigstens in der Tendenz, daß sie auch in einem inneren Zusammenhang stehen. Man kann sie darum nur auslegen, wenn man das Kohärenzprinzip beachtet.

Bei Franziskus nimmt es *die Form einer sakramentalen Perspektive* an, die selbst gottlose oder heidnische, ja banale Texte einschließt: «Wenn er irgendwo, sei es auf der Straße oder in einem Hause oder auf dem Boden etwas Geschriebenes fand, mochte es von Gott handeln oder von den Menschen, so hob er es mit der größten Ehrfurcht auf und legte es an einem heiligen oder ehrbaren Ort nieder, aus Besorgnis nämlich, es könnte der Name des Herrn oder ein auf ihn sich beziehendes Wort darauf geschrieben sein. – Als ihn eines Tages ein Bruder fragte, warum er auch die Schriften der Heiden und solche, in denen der Name des Herrn nicht stand, so eifrig sammle, antwortete er: ‹Mein Sohn, weil in ihnen die Buchstaben vorkommen, aus denen man den glorreichen Namen des Herrn, unseres Gottes, zusammensetzen kann. Auch eignet das Gute, das sich dort findet, nicht den Heiden noch irgendwelchen Menschen, sondern Gott allein, dem jegliches Gute zu eigen gehört.› – Und was nicht weniger verwunderlich ist: Wenn er einige Zeilen zum Gruße oder zur Ermahnung schreiben ließ, gestattete er nicht, daß ein Buchstabe oder eine Silbe ausgestrichen werde, mochten sie auch oft überflüssig sein oder an unrechter Stelle stehen.»[39]

Jedes Wort und jeder Satz, selbst in profanen oder banalen Zusammenhängen, erst recht innerhalb der Heiligen Schrift, hat Hinweischarakter. Das eigentlich Gemeinte, der Tiefensinn jedes Textes und jeder Sprache ist nach Franziskus das Wort des lebendigen Gottes, das Wort, das durch Maria «das wirkliche Fleisch unserer Menschlichkeit und Gebrechlichkeit angenommen»[40] hat, vor dem man in Anbetung und Ehrfurcht «tief zur Erde gebeugt»[41] stehen soll. In diesem Verhalten zum Wort (der Schrift) unterscheidet sich Franziskus von allen zeitgenössischen Auffassungen. Er mißt dem Wort nicht nur die gleiche Bedeutung wie dem Sakrament zu, sondern gibt ihm sogar den Vorrang: «Wir wissen, daß der Leib nicht sein kann, wenn er nicht zuvor vom Worte heilig gegenwärtig gesetzt wird.»[42] Die buchstäbliche Befolgung des Evangeliums durch Franz von Assisi ist also von der sinngebenden Mitte her, von Jesus Christus her, zu verstehen. Es gibt für ihn keine Exegese, die von dieser Mitte abstrahiert.

VII. Dogmatische oder erinnernde Exegese

Durch seine Verbalinspiration kommt der Fundamentalismus auch in die Nähe einer *rein dogmatischen Exegese*, einer (u. U. kirchenamtlichen) oft blutarmen Lehre. Daher auch die ihm innewohnende Intoleranz.

Für Franziskus ist selbstverständlich, innerhalb und mit der Kirche den wahren Glauben leben zu wollen[43]. Er ist innerlich erregt, wenn die Orthodoxie seiner Gemeinschaft gefährdet ist[44]. Die Orthodoxie gehört sogar zu den Aufnahmebedingungen[45].

Hingegen ist zu beachten, daß zur Orthodoxie immer auch die Orthopraxis hinzukommt, die Franziskus im Vokabular der Zeit *«Buße»* nennt und die gleichbedeutend ist mit einer konsequenten, radikal dem Evangelium verpflichteten Lebensführung[46]. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Franziskus seine eigene Regelexegese kennzeichnet: «Die ist eine Erinnerung (*recordatio*), Ermahnung, Aufmunterung und mein Testament, das ich ... aus dem Grunde mache, damit wir die Regel, die wir dem Herrn versprochen haben, besser katholisch beobachten.»[47] Eine dynamisierende Exegese durch Erinnerung und Zuspruch will Franziskus also, nicht eine satzhaft wiederholende, dogmatische. Seine Exegese ist Sache des Herzens (re-*cor*-datio)[48], nicht des Verstandes, der menschlichen Zuwendung, nicht der Abstraktion, der leidenschaftlichen Sprache und des Zeugnisses nach Art des Testamentes, nicht der blutleeren Formeln und Theorien. Damit ist aber bereits ein weiterer Punkt angesprochen.

VIII. Wissenschaftliche oder praktische Exegese

Der Fundamentalismus hat aufgrund seiner Entstehungsgeschichte eine *ablehnende Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie*, zunächst der liberalen Schule, dann aber auch grundsätzlich.

Franziskus teilt zum Teil diese Einstellung. Offenbar hat er das reine Bücherwissen als sehr konkrete Versuchung erfahren[49], worauf er sich *mit dem ungebildeten Volk solidarisiert*[50]. Eine wissenschaftliche Laufbahn soll man nicht anstreben. Die Brüder sollen «vielmehr darauf achten, daß sie über alles verlangen müssen, zu haben den Geist des Herrn und sein heiliges Wirken, immer zu Gott zu beten mit reinem Herzen, Demut zu haben, Geduld in Verfolgung und Schwäche und jene zu lieben, die uns verfolgen und tadeln und beschuldigen»[51]. Die *existentielle oder vitale Auslegung der Heiligen Schrift* hat also das ganze Gewicht. Gebet und Hingabe sind auch die notwendige Voraussetzung für eine wissenschaftliche Tätigkeit[52].

Daraus geht hervor, daß Franziskus nicht eigentlich die Wissenschaft an sich ablehnt, sondern eine gewisse Weise, Wissenschaft zu betreiben. Am besten kann man diese Methodik kennzeichnen, wenn man die oben erwähnte «Glosse» erklärt, die Franziskus so leidenschaftlich ablehnt. Bei Bibelausgaben erklärte man entweder am Rande (marginal) oder zwischen den Zeilen (interlinear) nicht verstandene Stellen (= «Glossen»). Diese Glossen nahmen mit der Zeit überhand und entwickelten sich schließlich zu eigentlichen Bibelkommentaren[53]. Offenbar entfalteten aber diese Glossen eine Eigendynamik. Sie verstellten immer mehr den ursprünglichen Sinn der Heiligen Schrift und verdrängten ihn zugunsten von theoretischen Überlegungen oft ganz. Franziskus wehrt sich also gegen die rein akademische und intellektuelle Exegese, die in der Begegnung mit der Schrift sich nicht mehr in Frage gestellt sieht, sondern an den eigenen Konstruktionen und Unterscheidungen Lust hat.

In einem Kapitel über die wahre Einfalt heißt es unter anderem: Die Einfalt «ist es, die die ‹griechischen› Auszeichnungen nicht für die besten hält; die lieber handeln als lernen und lehren will; die in allen göttlichen Gesetzen Winkelzüge mit vielen Worten, Ausschmückung und Gepränge, Prahlereien und Spitzfindigkeiten denen überläßt, die dem Untergang geweiht sind; die nicht die Rinde, sondern das Mark, nicht die Schale, sondern den Kern, nicht vielerlei, sondern viel, die das höchste, dauernde Gut sucht. Sie verlangte der heilige Vater Franziskus bei seinen Brüdern, gebildeten und ungebildeten. Er glaubte, sie sei der Weisheit nicht entgegen, sondern wirklich ihre Schwester, wenn sie auch für die an Wissen Armen leichter zu erlangen und nicht so schwer zu üben sei»[54]. So geht es Franziskus um die unkomplizierte, unverstellte Unmittelbarkeit zum Evangelium, um das Evangelium selbst, das eine praktische und konsequente Auslegung durch das Leben verlangt.

Die Wissenschaftsfeindlichkeit ist nicht so grundsätzlich, wie das bis heute immer wieder behauptet wird. Franziskus selbst beansprucht die Hilfe von bibelkundigen und sprachgewand-

ten Mitbrüdern und gibt, unter den Bedingungen eines existentiell-geistlichen Bezugsrahmens, den Weg für die Theologie frei. Diese darf sich jedoch nicht aus diesem Rahmen lösen und eine eigenständige Welt aufbauen. Denn das Evangelium wird letztlich nur in der christlichen Praxis ausgelegt. Die Wissenschaft steht als Dienerin dazwischen.

Da das Evangelium nur versteht, wer es tut, wird das erste Evangelium, welches die junge Gemeinschaft besitzt, einer armen Frau geschenkt: «Denn es gefällt dem Herrn mehr, wenn wir tun, was darin steht, als wenn wir darin lesen.»[55] Mit anderen Worten: Franziskanische Exegese wagt sich in die Bereiche der Praxis vor, noch bevor alles gedanklich reflektiert und abgesichert ist. Sie wagt das Experiment, das Leben mit dem Evangelium, und erfährt ihren geistlichen Charakter im Vollzug.

IX. Mystik

Wenn man die Schriften des hl. Franz liest, dann spürt man in jeder Zeile das heilige Feuer, das in Franziskus brennt. Alles ist *lebendige Erfahrung, erfülltes Sein, «Geist und Leben»*. Die vorausliegenden Aspekte zur buchstäblichen Befolgung des Evangeliums lassen bereits erahnen, welche Tiefen und welche Horizonte für die Innenerfahrung des Menschen damit gegeben sind. Jesus, Evangelium, Gott sind für Franziskus eine lebendige Wirklichkeit, die ihn betroffen macht und innerlich aufwühlt. Die Worte allein schon können ihn in einen mystischen Zustand, in eine mystische Dynamik versetzen, in der sein Herz entbrennt und seine Sprache größte Formvollendung erreicht. Der Sonnengesang ist nur die bekannteste Verdichtung seiner mystischen Erfahrungen.

Diese Mystik unterscheidet sich allerdings wesentlich von anderen mystischen Strömungen, die, wenn man die schriftlichen Zeugnisse liest, ohne Evangelium und Christus auskommen. Für Franziskus ist das *Evangelium der ständige Nährboden für seine Erfahrung und Jesus Christus der bleibende Weg zu Gott*. Darum hat sie auch im Wort und im Sakrament ihre Mitte. Die geistliche Gebundenheit an das Evangelium zeigt in der konkreten Gestalt des Franz von Assisi, welche Verheißungen in ihr liegen.

X. Chance für heute

In der buchstäblichen Befolgung des Evangeliums tut sich demnach auch eine Chance für heute auf, vor allem, wenn man das fundamentalistische Mißverständnis meidet. Auf der franziskanischen Linie muß sich die Kirche, ihre Exegese, ihre Theologie, ihre Praxis einer personalen, permissiven, progressiven, sakramentalen, erinnernden und praktischen Evangelizität verpflichten. Dann wird «Geist und Leben» erfahren werden. Wenn dagegen der Fundamentalismus mit seiner verobjektivierten, prohibitiven, regressiven, absoluten, dogmatischen Bibelauslegung oder die bloß wissenschaftliche Theologie zum Durchbruch kommen, dann wird das der Tod des Evangeliums und der Kirche (bzw. derer, die auf diese Weise dem Evangelium begegnen) bedeuten. Auch und gerade dann, wenn dieses fundamentalistische Bibelverständnis von einer restaurativen Kirchenleitung gefördert und durchgesetzt wird.

[1] I. Schlauri, Saint François et la Bible. Essai bibliographique de sa Spiritualité évangélique: Collectanea Franciscana 40 (Rom 1970) 365–437.

[2] G. Cardaropoli – M. Conti (Hg.), Lettura biblico-teologica delle fonti francescane (Rom 1979). Darin vor allem: M. Conti, La sacra scrittura nell'esperienza e negli scritti di san Francesco. Criteri ermeneutici: 19–59; L. Iriarte, Figure bibliche «privilegiate» nell'itinerario spirituale di san Francesco: 61–81; O. van Asseldonk, Insegnamenti biblici ‹privilegiati› negli scritti di san Francesco d'Assisi: 83–116; A. Sousa Costa, La dottrina ecclesiale della vita religiosa e il suo influsso sulla «Forma vitae» di san Francesco: 117–164; A.G. Matanic, «Novitas Franciscana». Francesco d'Assisi nel suo rapporto con le preesistenti forme e dottrine di vita religiosa: 165–182;

W. Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden, dargelegt an Mk 10,17–31 (Klosterneuburg 1979), vor allem das 3. Kapitel: Ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes (Mk 10,17–31) als *der* Text für Franz von Assisi: 237–284;

T. Matura, Die Lebensordnung nach dem Evangelium. Franziskus von Assisi damals und heute (Werl/W. 1979); Le projet évangélique de François d'Assise aujourd'hui (Paris 1977).

[3] L. Hardick/E. Grau (Hg.), Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Sechste, völlig neu bearbeitete Auflage (Werl/W. 1980); K. Esser (Hg.), Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition (Grottaferrata/Rom 1976). Die Schriften des hl. Franz werden nachstehend immer nach Hardick/Grau und ihren Abkürzungen zitiert. Die genauen Angaben stimmen mit der lateinischen Edition von K. Esser überein.

[4] Conti, aaO. 20–24.

[5] Iriarte, aaO.

[6] Asseldonk, aaO.
[7] Egger, aaO. 268.
[8] Conti, aaO. 27–45.
[9] Asseldonk, aaO.; Matura aaO. 60.
[10] Egger, aaO. 239–284; Matura, aaO. 58.
[11] Egger, aaO. 282f.
[12] Asseldonk, aaO. 88; Egger, aaO. 276, die beide einen Ausdruck von F. Manns übernehmen.
[13] Erm 7.
[14] Asseldonk, aaO. 88.
[15] Egger, aaO. 279.
[16] Test 38.
[17] Big 17 (= M. Bigaroni (Hg.), «Compilatio Assisiensis» dagli Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Frandesco d'Assisi (Porziuncula 1975), 17 [= Nummer]).
[18] Big 102.
[19] Big 52.
[20] J.P. Michael, Fundamentalismus: LThK IV, 451f.
[21] P. Walter, Objektive und personale Wahrheit: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 136 (Basel 1980) 50–51.
[22] 1 Cel 22 (= von Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi (Werl/W. ^{2}1964), 1 = 1. Lebensbeschreibung, 22 = Nummer).
[23] 3 Gef 28f. (= Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus (Werl/W. 1972), 28 = Nummer).
[24] Test 14.
[25] NbReg 21; BReg 12,1.
[26] Erm 7, 2–3.
[27] «sic et sic ordinate vivere».
[28] Big 18.
[29] L. Hardick (Hg.), Die Chronik des Bruders Jordan von Giano: Nach Deutschland und England (Werl/W. 1957), 12 (= Nummer).
[30] NbReg 1,13.
[31] NbReg 2,11.
[32] NbReg 14,2; NbReg 2,15.
[33] A. Rotzetter, Der franziskanische Mensch zwischen Autorität und Freiheit. Eine Re-Lectio der Regula non bullata des hl. Franziskus: Franziskanische Studien 59 (Werl/W. 1977) 97–124.
[34] BrLeo 3–4.
[35] 1 Cel 18.
[36] A. Rotzetter, Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte (Schwyz 1977) 191.278–281; Matanic, aaO.
[37] Matanic, aaO. 178; A. Rotzetter, Zuversicht aus dem Glauben: Franz von Assisi: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 211f.
[38] J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordenstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat. Unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura: Theologie in Geschichte und Gegenwart (München 1957) 697–724.
[39] 1 Cel 83.
[40] BrGl II 4.
[41] BrOrd 4.
[42] BrKl 2.
[43] NbReg 23,7.
[44] z.B. Test 31.
[45] BReg 2,2.
[46] NbReg 23,7; Test 1.
[47] Test 34.
[48] Vgl. 2 Cel 102; Big 79.
[49] Big 104.
[50] O. Schmucki, «Ignorans sum et idiota». Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi: Studia historico-ecclesiastica. Festschrift für L.G. Spätling OFM (Rom 1977) 283–310, Test 19.
[51] BReg 10,7f.
[52] BrAnt.
[53] J. Schmid – A.M. Stickler, Glossen: LThK IV, 968–971.
[54] 2 Cel 159.
[55] Big 93.

ANTON ROTZETTER

1939 in Basel (Schweiz) geboren, Kapuziner, zum Priester geweiht 1964. Studierte am Ordensstudium in Solothurn und an den theologischen Fakultäten von Freiburg/Schweiz, Bonn und Tübingen. Lizentiat und Doktor der Theologie, Dozent für franziskanische Theologie und Spiritualität, Leiter des Instituts für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster/Westf., Erwachsenenbildner und Exerzitienleiter. Veröffentlichungen u.a.: Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte (Dissertation, Schwyz 1977); (zusammen mit E. Hug): Franz von Assisi, Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete (Zürich 1977, 1978, 1980); (zus. mit H. Krämer:) Bist Du es, der den Steinen die Härte nimmt. Legenden (Freiburg/Schweiz 1978); (zus. mit H. Krämer:) Den Gedanken eine Treppe, den Füßen ein Weg (Freiburg/Schweiz 1979); (zus. mit E. Hug:) Aegidius von Assisi, die Weisheit des Einfachen (Zürich 1980); (Hg.) Geist wird Leib, Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens. Seminar Spiritualität 1 (Zürich 1979); (Hg.) Geist und Geistesgaben. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt (Zürich 1980); Wenn du beten lernen willst. Meditationscassette (Zürich 1981). Anschrift: Herrengasse 33, CH–6430 Schwyz.

Knut Walf

«Mein» Franz von Assisi?

«Wenn der gesunde Mensch eine soziale Erscheinung ist, dann ist es auch der kranke.»

Das Zitat ist Robert Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften» entnommen[1], und zwar aus einer Passage dieses unvollendet gebliebenen Monumentalwerkes, in der Musils Romanfigur Clarisse auch folgende Gedanken zu Franz von Assisi äußert: «Das Entscheidende ist› – schrieb sie hin –, daß damals ein Mensch, *den wir heute mit gutem Gewissen in ein Sanatorium stecken würden*, leben, lehren und seine Zeitgenossen führen konnte!›»[2]

Durch das Zitat soll eingangs zweierlei gezeigt werden. Einmal, daß wir Franz von Assisi immer wieder, nicht selten an versteckten Plätzen, in der modernen Literatur begegnen. Zum anderen, daß es schwer fällt, ihn zu begreifen: Er gehörte heute in ein Sanatorium. Allenfalls – so meint Musils Clarisse an anderer Stelle – wäre das, was sich mit Franz damals in einem Zentrum der Kultur ereignen konnte, heute noch in einem Gebirgsdorf möglich. Musils bzw. Clarisses Schlußfolgerung: Dies «weist auf die Depossedierung des religiösen Erlebnisses»[3].

Es kann nun in der Kürze dieses Aufsatzes keine vollständige Antwort auf die Frage gegeben werden, ob die Versuche moderner Literaten, zum Verständnis des Franz von Assisi beizutragen, auch geglückt sind oder aufgrund der pessimistischen Einschätzung eines Musil von vornherein scheitern mußten. Die Antwort kann deshalb nicht vollständig sein, weil die Lektüre einer umfangreichen biographischen Literatur über Franz unverzichtbare Voraussetzung wäre. Dies ist allerdings inzwischen für einen einzelnen schlicht unmöglich, müßte er doch zur Erreichung dieses Zieles ca. 400 Bücher lesen und auswerten, eine Flut an Literatur, die durch dieses Franz-Jahr noch ansehnlich vermehrt werden dürfte. Ich habe mich deshalb auf eine sehr begrenzte Auswahl aus der modernen Franz-Literatur beschränkt, auf Bücher, die zumindest im deutschen Sprachraum das aktuelle Franz-Bild beeinflussen: «Der letzte Christ – Franz von Assisi» von Adolf Holl, «Mein Franz von Assisi» des 1957 in Deutschland gestorbenen Griechen Nikos Kazantzakis und «Bruder Feuer» von der seit vielen Jahren in Italien lebenden Luise Rinser. Alle drei Schriftsteller versuchen, Gestalt und Leben des Franz von Assisi dem heutigen Leser verständlich zu machen. Dabei bleibt Holl am dichtesten an den historisch bezeugten Daten, während Rinser den Sprung über die zwischenliegenden Jahrhunderte vermeidet und stattdessen die Figur des Franz in den sozialen Kontext des heutigen Italien transponiert.

Die Motivation

Man wird sich zunächst fragen, warum überhaupt die genannten Autoren die Figur des Franz so stark ansprach, daß sie diese historische Figur in zum Teil recht umfangreichen Darstellungen mit ihren literarischen Mitteln zu gestalten versuchten. Holl, österreichischer Priester und Dozent für Religionswissenschaft an der Universität Wien, geriet wegen anderer Veröffentlichungen mit der Kirche in Konflikt, erhielt 1973 ein kirchliches Lehrverbot und wurde 1976 suspendiert. Er gibt auf den ersten Seiten seines Buches eine «Absichtserklärung» ab. Sein Buch solle «nicht irgendeiner abstrakten Erkenntnis dienen, sondern dem besseren Begreifen der gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse als gar nicht so zufällig gewordener» (H 29f.)[4]. Kazantzakis erklärt im Vorspruch zu seinem Buch, er habe vieles ausgelassen, geändert und hinzugefügt aus der Notwendigkeit, «das Leben des Heiligen seinem Mythos anzuschmiegen». Rinser sieht deutliche Parallelen zwischen unserer Zeit und jener, in der Franz lebte. Deshalb kann Franz uns Antworten geben auf viele Fragen» (R 11). Ihr Versuch einer Transponierung von Leben und Werk des Franz in unsere Zeit bezeichnet sie selbst wohl äußerst treffend als «eine Verpoppung der Geschichte des Franziskus von Assisi» (R 13).

Der Franz der Autoren

Während Franz in der Darstellung von Rinser selbst nicht in Erscheinung tritt, beherrscht er bei Holl wie auf einer Bühne die Szene. Franz als Schauspieler des Prinzips Armut? Holl: «Er (sc. Franz) brauchte Zuschauer» (H 70). Der Franz, den Rinser wie in einem frommen Comic-Heft zeichnet, ist dem Schauspieler nicht ganz unähn-

lich, jedoch eher schon ein Superman, der alle auftauchenden Probleme mit unglaublichem Understatement zu lösen vermag. Für Kazantzakis ist «der Heilige Franz das Urbild des kämpfenden Menschen» (Vorspruch).

Ähnlich weit gehen die Erklärungen dieser Autoren zur Bekehrung des Franz auseinander. War sie die Frucht eines plötzlichen Erlebnisses oder ist sie vielleicht aus familiären Einflüssen, ja aus dem Erbgut zu erklären? Holl kann auf die Hypothese von Mockler verweisen, wonach «Franzens Vater ein heimlicher Ketzer, ein Katharer gewesen sei» (H 72). Kazantzakis hingegen meint, den beherrschenden Einfluß des Erbgutes der aus Frankreich stammenden Mutter betonen zu müssen: Ihr «Blut hat Troubadoure und Hirnverbrannte in sich» (K 58). Von Anfang an sahen Biographen des Franz, so etwa bereits Thomas von Celano, im Bekehrungserlebnis eine Parallele zu Augustinus. Dementsprechend wird der Franz vor seiner Bekehrung als lasterhafter Jüngling beschrieben. Das dürfte durch eine kritische historische Forschung leicht zu widerlegen sein, hindert aber etwa Rinser nicht, Franz erneut als «wilden Playboy» und «Liebhaber vieler Mädchen und ‹Parties›» (R 9) darzustellen, der «von einem Tag auf den andern» (R 67) sein Leben radikal änderte.

Auch was die Schilderung der Beweggründe und Ziele von Franz anbelangt, gehen die Darstellungen der Autoren weit auseinander. Holl möchte Franz nicht als Heiligen vorstellen. Nicht, daß Holl bezweifeln wollte, Franz sei ein Heiliger gewesen. Er meint vielmehr, daß «die Mehrzahl der Industriemenschen ...mit dieser Bezeichnung nur noch vage und blasse Gefühle» verbinde (H 13). Holl nimmt also bemerkenswerte Rücksicht auf seine Leser. Aber was ist Franz dann? Vielleicht eine Art Heiliger des Klassenkampfes? Dies schon eher, hat er sich doch «von der kräftigsten Klasse der Epoche losgesagt» und dann auch noch «um jeden Satz seines Programms» (H 257) gekämpft. Darum kann Holl ihn nicht als politisch enthaltsam bezeichnen.

Bei Rinser ist Franz der Gründer und Leiter einer Kommune, deren Ziele und Aufbau an die Bewegung von Longo Mai erinnert. Franz gleicht einem Entwicklungshelfer im eigenen Land Italien. Von seinen Leuten heißt es: «Sie bauen Staudämme und terrassieren das Land» (TR 35). Aber Franz wollte eigentlich keine Kommune, sondern eine Kommunität, korrigiert Rinser später. Franzens Gemeinschaft trägt dann aber wieder häufig Züge einer der heutigen Jugendsekten, wohin fünfzehnjährige Schüler ausreißen, wenn sie es zu Hause nicht mehr aushalten (R 94f.). Auch Gedanken des Zen (oder von Meister Eckehart?) dürfen da nicht fehlen. Franz über einen jugendlichen Gottsucher: «Der sucht Gott hier und dort und an allen Orten, und findet ihn nicht, und er hätte ihn hier beim Putzen finden können» (R 96f.).

So wird man sich fragen dürfen, in welchen religiösen oder spirituellen Kontext diese drei zeitgenössischen Autoren Franz stellen wollen. Dabei weisen sie Franz eher einen Platz in ihrer eigenen Weltanschauung zu, als daß sie sich auf die mühselige Suche nach Franz machen. Aber es geht ja auch – wie Kazantzakis bereits im Titel seines Romans deutlich bekennt – um «meinen», also seinen Franz, nicht eigentlich um den historischen Franz von Assisi.

Obwohl nun Holl mit Hilfe seiner Franz-Interpretation zum besseren Begreifen der heutigen Gesellschaftsverhältnisse beitragen möchte, sucht er die Erklärung für Franz weit zurück in der Geschichte, zwischen heute und damals, nämlich in der Gestalt Luthers. Das Gemeinsame zwischen Franz und Martin Luther ist die bemerkenswerte Tatsache, daß sie in der konventionellen Religion ihrer Zeit keine wirksame Hilfe fanden (H 175). Aber auch Buddha dient sich zum Vergleich an: Franz steht «als veritabler Buddha vor uns», wenn wir uns an die Legende vom Wolf von Gubbio erinnern (H 184). So kann sich Holl schließlich vorstellen, daß Franz «auch unter den damaligen Muslim oder in Indien ein Mystiker geworden (wäre)» (H 285). Nachdem uns Max Picard damit vertraut gemacht hat, daß «Hitler in uns selbst» lebt, gelangt Holl am Ende seiner Franz-Reflexionen zu dem Resultat, Franz lebe eigentlich in uns allen «als eine der unterdrückten Sehnsüchte unserer bürgerlichen Konstitution» (H 334). In uns Bürgern lebt ein Zug nach unten. «Dort unten» wird eine Lebensweise vermutet, die noch nicht vom harten Triebverzicht geprägt scheint (H 359). Finden wir Bürger also Franz sympathisch, weil er konsequent so lebte, wie wir es uns von uns selbst insgeheim wünschen? Franz als Symbolfigur jener unausgesprochenen Wünsche und Phantasien des Bürgers?

Auch Rinsers Franz trägt Züge jenes Exotischen, das auf die jungen Bürger unserer Tage faszinierend wirken mag. Über seinen Sonnenge-

sang heißt es: «Es war was Indisches: die Hindus haben auch so ein Gefühl, als sei alles eins» (R 70). Und von seiner Gemeinschaft hören wir: «...und außerdem sind bei uns auch andre Leute als Christen, wir haben einige Hindus und einen Mohammedaner und einige Atheisten, wie man sie nennen kann» (R 85). Franz als Vorreiter eines allzu gefällig komponierten Synkretismus?

Die Fazszination des Franz von Assisi

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Autoren ihren je eigenen Franz formen. Man wird jedoch genauer hinschauen müssen, will man sehen, welche Züge und Eigentümlichkeiten die modernen Autoren faszinieren. Dabei muß vorausgeschickt werden, daß es unmöglich ist, sich ein einigermaßen konsistentes Bild von Franz zu formen, ist man auch den Darstellungen der verschiedenen Autoren selbst mit größter Aufmerksamkeit gefolgt. Die Spannweite reicht von Franz als einem zweiten Jesus bis zum Hexer Franz, vom lebensmüden Einfallspinsel bis zum Masochisten.

Besonders Kazantzakis zeichnet seine Romanfigur deutlich als zweiten Jesus. Daß dabei nicht selten die Grenzen des Kitsches erreicht werden, ist geradezu unvermeidlich. Kazantzakis formuliert Anklänge an das Evangelium, füllt sie dann jedoch gelegentlich mit neuen Symbolen oder Zeichen ein: «Francesco nahm aus dem Herd eine Handvoll Asche und warf sie in die Suppe. Sogleich erkannten ihn die Brüder» (K 176). Ähnliche Passagen kommen auch bei Rinser vor. Ihr scheint es eher um die Aktualisierung von Perikopen aus dem Evangelium denn der Legenden über Franz zu gehen. So läuft Franz nachts in militärisches Sperrgebiet und überredet dort einen wacheschiebenden Berufssoldaten, ihm zu folgen: «Ich befehle dir im Namen dessen, auf den du getauft bist, die Waffe niederzulegen. Gott ist ein Gott der Lebenden und der Liebenden, jetzt komm!» (R 89)

Doch ist es verwunderlich, wenn die Menschen diesen merkwürdigen Heiligen «den Hexer nennen»? Oder ist er eben ein lebensmüder Einfallspinsel? Müssen derartige Absonderlichkeiten nicht notwendigerweise die Folgen des Versuches sein, die Gestalt eines mittelalterlichen Menschen, eines außerordentlichen zudem, in das Heute zu übertragen? Dramatische Szenen, die bei Menschen des Mittelalters ihren Eindruck trotz aller Extremität nicht verfehlen konnten, wirken in die Gegenwart transponiert wie miserables Kabarett. So etwa die Szene, in der sich Franz vor der Menge und dem linkslastigen Bischof, darum «Roter Bischof» genannt, auszieht, «bis er splitternackt da stand» (R 107). Hier kann man nun wirklich mit Musil nur warten, bis die Polizei auf der Bühne erscheint und diesen Franz schleunigst in ein Sanatorium bringt. Aber (natürlich) geschieht nichts dergleichen bei Rinser. Stattdessen läßt ihr «Roter Bischof» Franz einen Mantel umlegen. Und auch die weiteren Konsequenzen solcher Unglaublichkeiten muß dann der Bischof tragen, nicht Franz. «Man» hat den Bischof mit der Zeit mürbe gemacht «und dann hat man ihn nach Rom abberufen an den Vatikan, da ist er kaltgestellt. Ja, so geht das eben» (R 107). Und es darf wol hinzugefügt werden: Ja, so einfach ist es, Franz für Leser von heute zu erklären. Oder vielleicht doch nicht?

Holl ist es wohl noch am ehesten gelungen, heutigen Menschen die Gestalt des Franz von Assisi zu erklären, zu vermitteln. Doch auch er kann nicht vermeiden, daß Kritiker seines Buches diese extreme Existenz, wie Reinhold Schneider Franz genannt haben dürfte, mißverstehen. So schloß etwa Manfred Müller seine ausführliche Besprechung von Holls Franz-Buch im deutschen Nachrichtenmagazin «Der Spiegel» mit den Worten: «Ich habe Mühe, in dem Fakir überhaupt einen Christen zu entdecken.» Zu dieser Reaktion kann man in der Tat gelangen, liest man diese Bücher über Franz. Ich habe etwa große Mühe, im Franz von Kazantzakis einen Christen zu entdecken, ganz zu schweigen vom historisch bezeugten Franz. Tritt uns hier nicht ein Sektierer, ein übler Manichäer entgegen, der alles Körperliche verachtet? Wie schaut sein steiler Weg des Heiligen aus? «Da kommt man zu Gott als ein Fetzen, als eine Handvoll Knochen und Haare, nach Ungewaschenheit und Weihrauch riechend» (K 98). Von Leone, seinem ständigen Begleiter, läßt er sich bis aufs Blut auspeitschen, wobei er auch noch ausruft: «Stärker, stärker, ...du bemitleidest die Hure Fleisch» (K 238).

Damit sind wir bei jenem Franz angelangt, der von den Autoren geradezu als Masochist vorgestellt wird. Nun werden zweifelsohne über Franz Episoden überliefert, die sich an der Grenze zur genannten Verirrung bewegen. So lesen wir bei Holl, Franz habe sich, obwohl gerade erst halbwegs genesen, in bitterkalter Winterzeit sei-

ne Kutte ausgezogen, sich einen Strick um den Hans gehängt und daran von einem Bruder vor das versammelte Volk führen lassen. Dies alles, um Buße dafür zu tun, weil er während seiner Krankheit Fleisch gegessen und Fleischbrühe zu sich genommen hatte (H 317).

Der Franz von Kazantzakis wird durchgängig als absonderliche Firgur mit masochistischen Zügen gezeichnet. Franz läßt sich prügeln, wann immer sich die Gelegenheit bietet, und preist währenddessen Gott. Denn: «Auch das Fleisch kann eines Tages Geist werden» (K 73). Steinewerfenden Kindern ruft er zu: «Wer einen Stein nach mir wirft, sei von Gott einmal gesegnet. Wer zwei wirft, zweimal. Wer drei wirft, dreimal» (K 66). Ein anderes Mal steinigen ihn Frauen und Kinder eines «wilden» Dorfes beinahe zu Tode. Er aber ruft ihnen zu: «Dank meine Kinder! Heil euch!» (K 131) Hierbei muß zwangsläufig der Eindruck des irren Masochisten entstehen, da derartige Szenen nicht selten losgelöst sind von jedem aszetischen Ziel. Besoneers auf sexuelle Regungen reagiert dieser Franz panisch: «Er riß den Strick von seiner Hüfte, und ich hörte ihn die ganze Nacht wie rasend seine Nieren und Lenden schlagen und dazu brüllen. Am frühen Morgen sprang er völlig nackt empor, indes sein Körper von Frost und Wunden blau geschwollen war» (K 201).

Rinsers Franz leidet gleichfalls gerne, wenn auch aus Solidarität mit allen Gefangenen und Hungernden (R 104 f). Hierbei dürfte Rinser der Einstellung des historischen Franz zu freiwilligem Leiden und Entbehrung noch am ehesten nahe kommen. Doch wird man hinter ihre literarischen Vermittlungsversuche deutliche Fragezeichen setzen müssen, so etwa hinter den unglaublichen Gefangenschaftsbericht (Franz tagelang mit einem Strick an einen eisernen Ring und die Kellerwand des väterlichen Hauses gebunden) oder die durchaus unecht klingende Verzichterklärung von Franz an seine Verehrerin Paola: «Wenn Du so lebst wie Du leben müßtest.., dann wirst Du mir enger verbunden sein als lägst Du in meinen Armen! Weine nicht! Freu Dich!» (R 112) Man vergegenwärtige sich nochmals, daß diese Sätze einem Franz des 20. Jahrhunderts in den Mund gelegt werden!

Damit klingt aber auch inhaltlich ein weiterer der absonderlichen Züge des Franz der Autoren an: seine Frauenfeindlichkeit. Holl verweist auf die historischen Quellen, denen zufolge Franz schweren «fleischlichen Versuchungen» ausgesetzt war. Eine der «Kostproben», die Holl seinen Lesern offeriert, stammt aus den Geschichten des Thomas von Celano. Zur Abwehr einer dieser Versuchungen ging Franz in eisiger Winternacht in den Garten, formte aus Schnee sieben Klumpen und sprach zu sich selbst: «Schau her, dieser größere Klumpen da ist deine Frau» (H 161). Holl versucht, diese extremaszetischen Züge dem heutigen Leser verständlich zu machen, insonderheit durch seine verständnisvolle Zeichnung des Verhältnisses zwischen Franz und Klara.

Bei Kazantzakis hingegen wird Franzens sonderbare Einstellung zu den Frauen in grellen Farben geschildert, gerade auch bei der Beschreibung seiner Begegnungen mit Klara. Franz weist Klaras Ansinnen, ein Leben gleich ihm zu führen, vehement zurück: «Ich habe kein Vertrauen zum Weib. Evas Schlange leckt seit Jahrtausenden an euren Ohren und an euren Lippen. Führe mich nicht in Versuchung...Steh auf und kehre nach Hause zurück. Wir wollen keine Weiber» (K 208). Dieser Szene folgt ein archaisch anmutendes Geschehen, in dem Franz deutliche Züge eines Schamanen trägt: «Er brummte, brüllte, blökte wie ein Lamm, grölte wie ein Wolf.» Doch endet die Szene, in der sich eine unglaubliche Verwandlung des Franz vollzieht, mit der Einladung an Klara, in seine Gemeinschaft zu kommen.

Später ist Franz bei Kazantzakis wieder jener gnostische Frauenverächter, der sogar Gott als den Zähmer des Weibes sieht: «Er allein vermag die wilde Bestie, das Weib, zu zähmen. Er allein!» (K 222). Nur zu verständlich, wenn sich dieser Franz hartnäckig weigert, das Kloster der Klara und ihrer Gefährtinnen zu besuchen. Das von Kazantzakis auch in seinem übrigen Werk häufig genannte Zeichen der Verbindung zwischen Regen und Erde findet hier Verwendung: «...der Regen ist rein,...auch die Erde ist rein. Aber wenn sie sich verbinden, werden sie Schmutz. Ebenso auch die Hände des Mannes und der Frau, wenn sie sich verbinden» (K 225).

Die Klara von L. Rinser stammt ebenso wie Franz selbst aus reichem Hause. Sie ist zudem eine Schönheit und «hatte an jedem Finger zehn Verehrer» (R 33). Franz und Klara lieben einander, doch war es «nie eine der üblichen Liebesgeschichten. Der Franz hatte viele Mädchen, aber die Klara war für ihn etwas ganz anderes, von Anfang an» (R 33). Da die Leute über sie reden, schlägt Franz «Ende Dezember» vor, sich bis zur

Rosenblüte nicht mehr zu treffen. Ähnlich wie in der überlieferten Franz-Legende vollzieht sich im 20. Jahrhundert das Rosenwunder mit Hekkenrosen, «die blühten als sei es im Juni» (R 115).

Ebenso wie Franzens Verhalten gegenüber den Frauen findet bei den Autoren auch seine Skepsis, ja Abneigung gegenüber der Theologie besondere Aufmerksamkeit. Holl stellt sich vor, «wie Franz im Himmel mit all den christlichen Theologen plaudert, mit Aurelius Augustinus und Karl Barth, Thomas von Aquin und Rudolf Bultmann. Wie er sie fragt, was sie ohne ihre Bücher wären. Wie sie keine passende Anntwort finden. Wie Franz sagt: Ohne eure Bücher wäret ihr vielleicht Christen geworden» (H 104).

Bei Kazantzakis gibt es eine auffällige Parallele zwischen zwei schamanenartigen Auftritten des Franz, in denen es um die Frau und um das Buch geht. Beide sind ihm Feinde. Der erste Auftritt wurde bereits erwähnt. Die zweite Szene plaziert Kazantzakis in die Zeit der Rückkehr des Franz aus Palästina. Während er in der Ferne war, hatte sich seine Gemeinschaft gründlich verändert. Nicht wenige seiner Brüder waren der Faszination der Theologie im unweiten Bologna erlegen. Kazantzakis läßt Franz angesichts dieses Zustandes ausrufen: «Diese Studierten sind Wölfe, die in unsere Hürde einbrachen. Ich will die Weisheiten des Gehirns nicht, denn in ihnen sitzt Satan. Gott sitzt im Herzen, das keine Gelehrsamkeit kennt und nie ein Buch aufgeschlagen hat. Wohin geraten wir? In den Abgrund ...!» (K 210f.). Darauf folgt jene Szene, die bei Kazantzakis unmittelbar auf jene mit Klara folgt. Diesmal fährt Franz einen jungen wissenshungrigen Mitbruder an, der sich in den Besitz eines Buches gesetzt hatte, das eine theologische Deutung der Auferstehung Christi versucht. Franz reißt es ihm fort mit den Worten: «‹Ich erlaube es dir nicht›, rief er zornig und schleuderte das Buch ins Feuer. ‹Asche! Asche!›» Wenig später: «Verflucht ist der Geist des Menschen!›» (K 211).

Der Gott des Franz von Assisi

Im letzten Abschnitt wurde zweimal gesagt, in der Darstellung Kazantzakis' trage Franz deutliche Züge eines Schamanen. Und jener bereits zitierte Kritiker des Buches von Holl will in dem von diesem Autor gezeichneten Franz nicht einmal einen Christen entdecken können. Es scheint deshalb die Frage unerläßlich zu sein, welches Bild von Gott der Franz dieser Autoren hat. Kazantzakis' Gott ist ein archaischer Gott, mit dem der Mensch durch die Bilder der Elemente in Berührung kommen kann: Gott ist «wie ein Glas frisches Wasser». Aber auch Feuer: «Ein Scheiterhaufen ist Gott... Er brennt, und wir brennen auf ihm» (K 19f.) Zu diesem Gott führt kein Weg. Es gibt nur den Abgrund, in den man springen muß, will man ihn finden. Der Gott Kazantzakis' ist also zugleich ein Gott der Erde, in deren Abgrund er lebt. Das Ende derjenigen, die Gott suchen, ist Wehklagen, ob sie ihn gefunden haben oder auch nicht. Warum? Frate Leone, der Begleiter Franzens, gibt die Antwort: «Ich weiß es nicht. Sie weinen alle» (K 28). Überall in der Natur ist Gott aber auch zu finden. Franz ruft ihn an: «Ich weiß, du bist überall. Wo ich einen Stein aufhebe, finde ich dich. Wo ich in einen Brunnen tauche, schaue ich dein Gesicht. Wenn ich eine Raupe betrachte, finde ich deinen Namen eingeschrieben auf ihrem Rücken ...» (K 62). Dies ist aber auch jener Gott, der von ihm fordert, sich von Kindern steinigen zu lassen. Dieser Gott steht jenseits allen menschlichen Begriffsvermögens, er ist maßlos: «Im Maß lebt der Mensch, jenseits des Maßes lebt Gott» (K 71).

Franz – wie Rinser ihn zeichnet – sucht Gott in den gewöhnlichen Dingen und alltäglichen Verrichtungen. Ausdrücklich lehnt dieser Franz besondere Übungen zur Gottessuche ab (R 96). Darauf wurde weiter oben bereits hingewiesen. Rinsers Franz ist nicht so sehr ein Gottsucher, vielmehr ein Zeitgenosse, der konsequent in der Nachfolge Jesu steht. So wird denn auch in Rinsers Franz-Buch wenig von Gott, um so mehr jedoch von der Aktualisierung der jesuanischen Botschaft gesprochen. In die gleiche Richtung, wenn auch ohne Verschiebung der historischen Perspektive, weist Holls Darstellung. Er betont ausdrücklich, er wolle Franz nicht als Heiligen vorstellen, allerdings aus Rücksichtnahme auf die Mehrzahl der Industriemenschen, die mit dieser Bezeichnung «nur noch vage und blasse Gefühle» verbindet (H 13). Dennoch bestehen erhebliche Unterschiede zwischen den Jesusbildern von Rinser und Holl.

Empfängt nämlich der Franz in Rinsers Darstellung eine so tiefe Inspiration aus Gestalt und Leben des historischen Jesus, daß er zum Sozialrevolutionär wird, dann wirkt dies indirekt zurück auf Rinsers Bild von Jesus, das jedoch – zumindest in diesem Buch – recht verschwommen ist. Holl hingegen betont, daß Franzens

Jesus «ein kirchlich vermittelter» ist und bleibt (H 88). Genau das aber ist er in Rinsers Darstellung mit Sicherheit nicht. Gerade die offiziellen Vertreter der Kirche haben es schwer, Rinsers Franz auch nur ansatzweise zu begreifen. Abgesehen vom bereits genannten «Roten Bischof» sind sie Vertreter von «Law and order» und Verteidiger der bestehenden Sozialstruktur. So erklärt der Pfarrer von Sant'Anna: «Franz arbeitet nicht in unserem Sinne. Seine Pläne sind nicht die unsern» (R 54).

Es zeigt sich, wie schwierig, ja beinahe unmöglich es ist, die sozialen Ziele des historischen Franz mit unseren heutigen Denkkategorien zu begreifen. Zweifellos ist «Franzens Doktrin von der Besitzlosigkeit reinstes gesellschaftspolitisches Dynamit» (H 113). Dafür gibt es genügend Beispiele aus seinem Leben und aus der Geschichte seiner jungen Bewegung. Doch wirkt dieses Dynamit in kleinen Strömen, schmalen, unsichtbaren Kanälen. Und so kann es nicht verwundern, wenn die Autoren große Mühe haben, in Franzens Programm eine politische Dimension zu entdecken. Geht es ihm letztendlich nicht doch allein um den einzelnen und dessen Seelenheil? Wo bleibt da die gesellschaftliche Komponente?

Die Schablonen der Autoren

Ein Vergleich der Franz-Bilder dieser drei ausgewählten zeitgenössischen Autoren zeigt, daß sie unter dem Zwang ihrer Vorstellungen und Wünsche zu Schablonen erstarren. Selbst Holls Darstellung, die noch am dichtesten an den historischen Befunden bleibt, wird in das Prokrustesbett seiner Prämisse gezwungen. Franz sei «der letzte Christ» gewesen, «bevor der Wagen des Fortschritts endgültig losdonnerte» (H 10). Letztlich verbergen sich hinter derartigen Franz-Interpretationen Fluchtbewegungen der Autoren, bei Holl zurück vor die Schwelle des Zeitalters der Bourgeoisie, ähnlich bei Rinser, die allein mit dem literarischen Mittel der Zeitverschiebung diese Fluchtbewegung zu kaschieren vermag. Kazantzakis, der sich am weitesten vom historischen Franz entfernt, zaubert eine archaische Welt, in der sich Franz als uns kaum begreifbare Schamanenfigur bewegt. Aber Kazantzakis ist ehrlich und nennt sein Buch «Mein Franz von Assisi». Stünde dies gleichfalls über den Darstellungen von Holl und Rinser, würden die Proportionen gewahrt.

Es zeigt sich aber auch, daß die reiche Legendenbildung um die faszinierende Figur des Franz von Assisi, die ja bereits zu seinen Lebzeiten begann, bis heute nicht abgeschlossen ist. So gesehen, haben diese drei Autoren an dem jahrhundertealten Strang der Franz-Legenden weitergesponnen. Offensichtlich birgt die Botschaft des Franz von Assisi, ja einfach nur sein Leben zahlreiche Anknüpfungspunkte, um reformerische Vorstellungen für Gesellschaft und Kirche damit legitimieren zu können. Und dies auch heute noch. Ihn, Franz von Assisi, nahmen und nehmen jedoch von der Zeit seines Wirkens an bis heute einzelne wie Gruppen in Anspruch, die weit voneinander divergieren. Könnte sich dann aber bei kritischer Betrachtung nicht herausstellen, daß diese Bandbreite der Berufung auf Franz von Assisi lediglich hohle Legitimationsbemühungen sind? Hat sich nicht Franz bereits gegen eine von ihm nicht gewollte Verwendung seiner Botschaft wehren müssen?

Franz von Assisi kann sich nicht mehr gegen seine Interpreten stellen. Doch darf man an seiner Statt zumindest skeptisch bleiben gegenüber dem, was heutige Interpretatoren aus ihm machen. «Mein» Franz ist jedenfalls nicht jener der Autoren. Das ist dann aber auch das Gemeinsame, das mich mit ihnen verbindet.

[1] Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften: Gesammelte Werke (Reinbek bei Hamburg 1978), Bd. 5, 1734.
[2] AaO. 1801.
[3] AaO.
[4] Adolf Holl, Der letzte Christ – Franz von Assisi (Stuttgart 1979). Nikos Kazantzakis, Mein Franz von Assisi (München/Berlin 1979). Luise Rinser, Bruder Feuer (Frankfurt a.M. 1978). Aus den Büchern wird im Textteil wie folgt zitiert: Holl = H, Kazantzakis = K, Rinser = R plus Seitenzahl.

KNUT WALF

1936 in Berlin geboren, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie, Theologie, Rechtswissenschaften und kanonisches Recht in Freiburg (Schweiz) und München (Doktorat und Habilitation). 1966 bis 1968 Seelsorgetätigkeit in Berlin (West); 1972 Universitätsdozent für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in München; 1974 Vorstand des Kanonistischen Instituts der Universität München. 1977 Professor für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen (Niederlande). Er veröffentlichte neben Zeitschriftenartikeln und Beiträgen in Sammelwerken: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) (München 1966), Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (Köln 1975), Menschenrechte in der Kirche (m. M. Pilters) (Düsseldorf 1980). Anschrift: Postweg 221, NL–6523 LA Nijmegen, Niederlande.

Eric Doyle

Eine ausgewählte Bibliographie zum Leben und zur Botschaft des heiligen Franziskus

Franziskus wurde vor achthundert Jahren geboren. Niemand hatte damals auch nur die geringste Ahnung davon, daß die Menschheit in der Person und im Leben dieses Mannes eine ihrer vollkommensten und authentischsten Verwirklichungen und Ausdrucksformen finden sollte. Daher kann man kaum verwundert sein, daß wir dieses achthundertsten Geburtstages besonders gedenken wollen. Wenn wir aber unsere Erinnerung acht Jahrhunderte durchwandern lassen, entdecken wir, daß wir bei Franziskus keinen Halt machen können, sondern noch weiter zurückgehen müssen, bis wir zu demjenigen kommen, der Franziskus ermöglicht hat: zu unserem Herrn Jesus Christus. Der heilige Franziskus ist ein Modell dafür, wie man als Christ Jesus nachfolgen kann. Sein Leben ist eine Art Exegese des Evangeliums, eine konkrete Auslegung, die niemals ihre Aktualität verliert und die heute so neu und so ansprechend ist, wie sie es damals war, als er noch lebte.

Die Erinnerung an Franziskus begeistert. Sie erzählt uns, daß auch die Anstrengungen einzelner, Brüderlichkeit und Frieden in unserer Welt zu verwirklichen, nicht umsonst sind und nicht verlorengehen. Auch die einzelnen können den Lauf der Geschichte ändern und das Angesicht der Erde erneuern. Die Erinnerung an Franziskus ist auf diese Weise auch eine Quelle der Hoffnung für die Zukunft. Franziskus stellt uns vor die Herausforderung, unsere Verantwortung für die kommenden Jahrhunderte aufzunehmen. Die Heiligkeit des Heiligen Franziskus ist ein Geschenk für die Menschheit. Sein Leben ist verwurzelt in dem Geheimnis von Gottes Gnade, die den Menschen erleuchtet und stärkt.

Wenn wir in dieses Geheimnis ein bißchen besser eindringen wollen, können wir nichts besseres tun, als mit den Schriften des Heiligen selbst anzufangen. Denn diese bringen uns seine Erfahrung Gottes in Jesus Christus sehr nah. Der beste, heute verfügbare Text ist die kritische Ausgabe, die von K. Eßer OFM besorgt wurde: *K. Eßer (Ed.), Opuscula Sancti Patris Assisiensis* (Grottaferrata bei Rom 1978). Ausgehend von dieser kritischen Ausgabe wurde eine ausgezeichnete deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar angefertigt: *Lothar Hardick OFM/Engelbert Grau OFM, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage (Werl 1980). Auch in anderen Sprachen werden in Kürze Übersetzungen erscheinen, die von der kritischen Ausgabe Eßers ausgehen.

Für Franziskus und die frühe Geschichte seines Ordens gibt es viele Quellen. Eine gute, kurze und informative Einführung zu diesen Quellen ist das Buch: *Approccio storico-critico alle fonti francescane* (Antonianum, Rom 1979). Dieses Werk führt den interessierten Wissenschaftler in die komplizierte, aber auch reizvolle Problematik des Quellenvergleichs und der Frage nach Herkunft und Verfasser dieser Quellen ein.

Unter diesen Quellen kann man auf die Schriften des Thomas von Celano, der 1215 in den Orden eintrat und Franziskus persönlich kannte, nicht verzichten. Ungefähr drei Jahre nach dem Tod von Franziskus schrieb er eine erste Lebensbeschreibung des Franziskus, dem Ende der vierziger Jahre des zwölften Jahrhunderts ein zweites Leben des Heiligen Franziskus folgte. Für diese zweite Lebensbeschreibung benützte Thomas von Celano das Material, das dem damaligen Generalminister des Ordens, Crescentius von Jesi, von Franziskanern zugeschickt worden war, die Franziskus sehr nah gekannt hatten. Eine deutsche Ausgabe der Schriften von Thomas von Celano ist: *Thomas von Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*, Einf. u. Übers. von Engelbert Grau, 2. verb. Auflage (Werl 1964). Das Material, das die Gefährten des Franziskus 1246 ihrem Ordensoberen zugeschickt hatten, wurde von R.B. Brooke im lateinischen Original mit einer parallelen englischen Übersetzung herausgegeben: *R.B. Brooke, The Writings of Leo, Rufino and Angelo, Companions of St. Francis* (Oxford 1970). Es besteht auch eine deutsche Übersetzung, die von Sophronius Clasen und Engelbert Grau herausgegeben wurde: *Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus. Die Brüder Leo, Rufin und Angelus erzählen vom Anfang seines Ordens*

(Werl 1972). Das Zeugnis derjenigen, die mit Franziskus zusammen waren, ist natürlich ein Zeugnis aus erster Hand.

Der heilige Bonaventura schrieb zwischen 1260 und 1263 ein Größeres Leben des heiligen Franziskus, das auch in einer alten deutschen Übersetzung vorliegt, die von David Brett-Evans herausgegeben wurde: *Bonaventuras «Legenda Sancti Francisci» in der Übersetzung der Sibilla von Bondorf* (Berlin/Bielefeld/München 1960). Es handelt sich um eine spiritualisierende Lebensbeschreibung des Franziskus, die von seinem berühmtesten Schüler angefertigt wurde. Historiker unserer Zeit wie z. B. P. Sabatier, A.G. Little, J. Moorman und R.B. Brooke haben den Wert dieser Lebensbeschreibung hart angegriffen, weil sie in der «politischen» Absicht geschrieben worden sei, die verschiedenen Gruppen und Fraktionen, in die der Orden in der Zeit des Bonaventura auseinandergefallen war, miteinander zu versöhnen. Dieser Vorwurf ist ungerecht und geht von einem falschen Standpunkt aus. Man darf die Lebensbeschreibung des Bonaventura nicht nur mit den objektiven Kategorien der Geschichtswissenschaft bewerten, denn es handelt sich um das Werk eines gelehrten und kreativen Theologen, das Franziskus als ein Beispiel evangelischer Vollkommenheit und der evangelischen Tugenden der Armut und der Demut, des Gehorsams, der Sanftmut, der Milde und der Reinheit des Herzens vorstellt. Franziskus wird als eine Gestalt der Endzeit vorgestellt, die der Welt gesandt wurde, um das Leben der Menschen nach dem Evangelium zu erneuern und ihre Herzen mit der Liebe zu Gott zu entflammen. In der Mitte des Franziskusverständnisses des Bonaventura stand die Sendung des Franziskus, das neue Charisma, das in ihm der Kirche vom Heiligen Geist geschenkt wurde.

Es bestehen drei andere Texte, deren Beliebtheit nie abzunehmen scheint, die in viele moderne Sprachen übersetzt wurden und in vielen unterschiedlichen Ausgaben bestehen. Das *Sacrum Commercium*, oder wie eine englische Übersetzung treffend sagt: *The sacred romance of St Francis with Lady Poverty* – die heilige Liebesgeschichte zwischen Franziskus und Frau Armut –, wurde zwischen 1227 und 1245 geschrieben, wahrscheinlich näher zu der ersten Jahreszahl als zu der zweiten. Auf deutsch wurde der Text mit einer Einführung, mit Anmerkungen und mit einem ausführlichen Register von Kajetan Eßer und Engelbert Grau herausgegeben: *Der Bund des Heiligen Franziskus mit der Herrin Armut* (Werl 1966). Es handelt sich um eine bezaubernde, gleichnishaft erzählte Geschichte über Franziskus, der zusammen mit anderen Ordensbrüdern auf der Suche nach Frau Armut geht, die sich auf einen hohen Berg zurückgezogen hatte. Die Geschichte endet mit der Erzählung eines Festmahles, bei dem alle kaltes Wasser und Krusten trockenen Brotes miteinander teilen. Vorher aber erzählt sie, wie Frau Armut Franziskus und seine Gefährten bat, ihr ihr Kloster zu zeigen. Sie nahmen sie auf einen Hügel mit, zeigten ihr die ganze Gegend rundum und sagten: «Herrin, das ist unser Kloster.» Das Wort *Commercium* im lateinischen Titel dieser Allegorie sollte mit dem Wort «Vertrag» oder noch besser – wie es die erwähnte deutsche Übersetzung tut – mit dem Wort «Bund» übersetzt werden, denn Franziskus und seine Gefährten verpflichteten sich auf verbindliche Weise ein Leben zu leben, das der Armut Jesu nachfolgte, der selber der Neue Bund zwischen Gott und den Menschen ist.

Das aus älteren Quellen zusammengestellte, teilweise polemische Werk *Der Spiegel der Vollkommenheit* beschreibt lebhaft und auf interessante Weise das Leben in der Portiuncula, dem Ort, an dem Franziskus den Satz des Evangeliums hörte, der sein Leben endgültig ändern sollte (Mt 10,5 ff), wo er einen so großen Teil seines Lebens verbringen sollte und schließlich 1226 Bruder Tod begegnete.

Das dritte der sehr beliebten Schriftchen sind die *Fioretti* oder Die Blümlein des Heiligen Franziskus von Assisi, die deutsch z. B. als *Fioretti, Franz von Assisi in der Legende seiner Gefährten* (Frankfurt/Luzern 1972) oder auch als Insel-Taschenbuch 48 vorliegen. Diese *Fioretti* wurden ungefähr 1330 geschrieben und geben trotz ihrer späten Entstehung ein sehr getreues Bild der dynamischen und anziehenden Persönlichkeit des Franziskus.

Neben den Schriften, die von Franziskus selbst stammen, und den frühen geschriebenen Quellen über sein Leben und seine Botschaft besteht noch eine dritte, wichtige Quelle: die Stadt Assisi selbst, einer der heiligen Orte dieser Erde. Von Assisi sagte Evelyn Underhill, daß die Seele des Ortes sich dort deutlicher zeige als in einer der anderen Städte, die sie je kennengelernt habe.

In zweierlei Hinsicht ist Assisi eine Quelle. Erstens widerspiegelt sich der Geist von Franzis-

kus an jeder Stelle dieses Ortes, der eine Atmosphäre der Brüderlichkeit, der Liebe und des Friedens atmet, die von keiner noch so geschäftstüchtigen Kommerzialisierung zerstört werden kann. Zweitens offenbaren die mittelalterlichen Gebäude, die verschiedenen Plätze dieser Stadt und Giottos Fresken Dimensionen des Lebens und des Werkes des Franziskus, wie sie keine geschriebene Quelle je mitteilen kann. Ich meine, das alles lege nahe, daß, wenn jemand in das Geheimnis von Franziskus eindringen will, er auch Assisi besuchen muß. Wenn das aber nicht möglich ist, dann könnte man vielleicht als Ersatz in einer interessanten Veröffentlichung wie *Assisi* (Plurigraf, Narni-Terni 1978) blättern, durch die man auf eine reizvolle Bildreise durch die Stadt mitgenommen wird. Dann gibt es auch noch das Buch von *R. Brown, True Joy from Assisi. The Assisi experience of inner peace and joy* (Chicago 1978). Dies ist ein wunderbares Buch, das zeigt, wie Assisi in jedem von uns die Fähigkeit zum Kontemplativen wecken und fördern kann. Der Verfasser hat in diesem Buch verschiedene Zeugnisse von etwa fünfzig Schriftstellern über den geistigen Eindruck, den Assisi auf sie machte, gesammelt. Niemand, der dieses Buch liest, wird es ohne den Wunsch, selber nach Assisi zu gehen, beiseite legen können.

Jemand, der sich intensiver mit Franziskus und mit der Bewegung der Neuentdeckung des Evangeliums, die von ihm ausging, auseinandersetzen will, wird früher oder später auf den Namen von *Paul Sabatier* stoßen. Seine herausfordernde, leidenschaftliche und glänzend geschriebene *Vie de S. François d'Assise*, die sehr oft neu veröffentlicht und übersetzt wurde – vgl. z. B. *Paul Sabatier/Frumentius Renner, Leben des Heiligen Franz von Assisi* (Eos, St. Ottilien 1979) – bleibt eine klassische Studie über das Leben von Franziskus. Das Buch von *G.K. Chesterton, St Francis of Assisi*, deutsch: Der Heilige Franz von Assisi (München 1927) gewährt ohne Zweifel einen Einblick in das Herz des Heiligen und in das, was man den der Welt zugewandten Genius seiner Heiligkeit nennen könnte: seine Liebe für das Einzelne und das Kleine, für den einzelnen Menschen, die Dinge, für die Tiere, die Vögel und die Steine. Chesterton schreibt mit Verständnis und Weisheit: «Ich habe gesagt, daß Franziskus bewußt den Wald nicht sehen wollte, weil er die einzelnen Bäume betrachten mochte. Noch wahrer ist es zu behaupten, daß Franziskus die Masse nicht sehen wollte, weil der einzelne Mensch zählte.» Es gibt auch ein wunderbares Buch von *E. Longpré OFM, François d'Assise et son expérience spirituelle* (Paris 1966), das die geistliche Entwicklung des Franziskus auf eindringliche Weise analysiert und wertvolle Einsichten über Franziskus und die Tugenden der Armut, der Demut und der Freude vermittelt.

Wer sich in seinem Interesse für Franziskus auf gründlichere Weise in die Literatur einarbeiten will, findet dazu eine geeignete und ausführliche Hilfe in der zweiten, durchgesehenen und vermehrten Ausgabe von *O. Englebert, St Francis of Assisi. A biography* (Chicago 1965). Nach einem Hauptteil über das Leben des Franziskus folgen acht *appendices*, die sich mit verschiedenen Aspekten des Lebens und der Schriften von Franziskus auseinandersetzen. Schließlich folgt ein starker Anmerkungsteil zum Haupttext. *A. Fortini, Nova vita di San Francesco,* 4 Bde. (Assisi 1959), stellt ausführlich und detailliert die Orte vor, an denen Franziskus lebte, und den sozialen Hintergrund, vor dem sein Leben sich abzeichnete.

Über die Schriften des Franziskus bestehen verschiedene Werke von Experten, die sowohl instruktiv sind als auch erbauen. *D. Flood OFM* publizierte eine sorgfältige und detailreiche Untersuchung über die Regel von 1221, die man gelegentlich «die erste Regel» nennt. Die Untersuchung bringt eine kritische Ausgabe und die Analyse des Textes: *Die regula non bullata der Minderbrüder* (Werl 1967). Diese Regel wurde nie offiziell für den Orden approbiert. Die englische Ausgabe der Regel unter dem Titel *The birth of a movement: A study of the first rule of St. Francis* (Chicago 1975) besteht aus drei Teilen. Der erste Teil stammt wieder von D. Flood und bietet neben der Analyse des Textes eine Darstellung des historischen Kontextes und der Entstehung der Regel. Wir bekommen ein plastisches Bild von der Entwicklung der ersten Gemeinschaft der Brüder und verstehen, weshalb das Wort *movement* (Bewegung) geeignet ist, das erste Jahrzehnt der Geschichte des Ordens zu charakterisieren. Im zweiten Teil folgt eine englische Übersetzung der Regel von *P. Schwartz OFM* und *P. Lachance OFM*. Der dritte Teil von *T. Matura* untersucht die Eigenart des franziskanischen Charismas und stellt einige eindringliche Fragen über den Franziskanerorden heute. Ursprünglich erschien Maturas Text in dem Buch *La naissance d'un charisme* (Paris 1976).

Kajetan Eßer schrieb die wissenschaftlich wichtigsten Werke über die Regel von 1223, die auch noch heute für den Orden gilt, und über das Testament, das Franziskus kurz vor seinem Tod im Jahre 1226 schrieb: *K. Eßer, Die endgültige Regel der minderen Brüder im Lichte der neuesten Forschung* (Werl 1965) und: *K. Eßer, Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung* (Münster 1949). Wer sich kritisch und wissenschaftlich mit dieser Regel und dem Testament des Franziskus auseinandersetzen will, kann an beiden Werken Eßers nicht vorbeigehen. Eßers Untersuchung der Regel stellt auch auf hervorragende Weise den Geist der Regel und ihre unvertauschbare Einzigartigkeit dar. Das Buch Eßers über die Regel ist zusammen mit religiösen Vorträgen Eßers über das Testament des Franziskus, die zuvor in keiner anderen Sprache erschienen sind, ins Englische übersetzt worden: *K. Eßer, Rule and testament of St. Francis. Conferences to the modern followers of Francis* (Chicago 1977). Eine schöne und ergreifende Studie, die das Testament im Licht des biblischen Begriffes des Bundes untersucht, ist das Buch von *A. van Corstanje OFM, Het verbond van Gods armen* (Brummen 1962), deutsche Ausgabe: *Gottes Bund mit den Armen. Biblische Grundgedanken bei Franziskus von Assisi* (Werl 1964). In der englischen Übersetzung kamen fünf Kapitel über die biblischen Begriffe Bund und Armut als Hintergrund für das Denken Franziskus' hinzu: *A. van Corstanje, The covenant with God's poor. An essay on the biblical interpretation of the testament of St. Francis of Assisi* (Chicago 1966). Dieses Buch ist zweifelsohne eine der besten theologischen Auseinandersetzungen mit dem Geist des Franziskanertums, die in vielen Jahren erschienen sind.

Der *Sonnengesang* ist einer der bekanntesten, aber sicher auch der schönste Text von Franziskus. Eine originelle, bemerkenswerte und tiefe Untersuchung des Sonnengesangs ist das Buch von *E. Leclerc OFM, Le cantique des créatures ou les symboles de l'union* (Paris 1970). Leclerc interpretiert den Sonnengesang als den symbolischen Ausdruck einer geistlichen Erfahrung, die in der Nacht der Seele stattfindet. Er zeigt, daß, wenn man die Mystik des Franziskus auf befriedigende Weise interpretieren will, die äußeren und die inneren Aspekte dieser Mystik, die, die sich auf die Natur und die Außenwelt beziehen, und die, die sich in der Innerlichkeit der Seele ereignen, nicht voneinander getrennt werden dürfen. Leclerc entdeckte so in der ersten, kosmischen Orientierung des Sonnengesanges eine andere Bedeutung, die sich auf der Ebene der Innerlichkeit ansiedelt.

Im November 1979 erklärte Papst Johannes Paul II. Franziskus zum Schutzheiligen der Umwelt. Franziskus betrachtete die Gesamtheit der Schöpfung als eine große, brüderliche Gemeinschaft, in deren Mitte der Bruder Christus steht. Jedes Geschöpf nannte er Bruder oder Schwester. Einer der Beweggründe, weshalb er vor mehr als siebenhundert Jahren den Sonnengesang schrieb, war, gegen den Mißbrauch der Schöpfung und der geschaffenen Dinge seitens der Menschen zu protestieren. Wieviel mehr sind wir heute in dieser Hinsicht schuldig, als man es im Mittelalter war. Über diese ökologische Bedeutung des Sonnengesangs veröffentlichte *E. Doyle OFM* das hilfreiche Buch *St. Francis and the song of brotherhood* (London 1980). Dieses Buch wurde für alle geschrieben, die sich über das, was mit der Umwelt geschieht, Sorgen machen und das Verlorengehen vieler wertvoller Formen des Lebens und die Vergeudung von Vorräten für die gesamte Menschheit bedauern. Wenn das Wasser tatsächlich, wie Franziskus schrieb, unsere Schwester ist, wie können wir sie dann töten, indem wir unsere Flüsse und Seen mit todbringenden Chemikalien vergiften?

Es ist nicht sehr bekannt, daß Franziskus auch eine Regel für Einsiedeleien schrieb. Die Regel sah im Rahmen des Franziskanerordens die besondere Möglichkeit des Eremitenlebens vor, in der drei oder vier Ordensbrüder in einer Klause als Eremiten zusammenleben sollten. Die Regel fängt mit den folgenden Worten an: «Erlaube es den Brüdern, die das Ordensleben in der Einsiedelei leben wollen, dies in Gruppen von dreien oder vieren zu tun. Zwei von diesen sollen wie die Mütter sein, und zwei oder wenigstens einer wie der Sohn. Die beiden Mütter haben das Leben Marthas zu verwirklichen, die beiden Söhne das Leben Marias.» Die beste Untersuchung dieser Regel, die auch eine kritische Ausgabe des Textes bringt, ist von *K. Eßer OFM, Die Regula pro emeritoriis data des Hl. Franziskus von Assisi:* Franziskanische Studien 44 (1962) 387–417. *Thomas Merton* machte einige interessante Bemerkungen über diesen Aspekt des Lebens der Franziskaner in seinem Buch *Contemplation in a world of action* (London 1971) 260–271. Man vergleiche dazu auch die deutsche

Übersetzung: *Thomas Merton, Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit* (Zürich 1976).

Eine anregende und ausführliche Einführung in die franziskanische Sicht der Welt bleibt nach wie vor *A. Gemelli, Il francescanesimo* (Mailand 1932). Schon sechs Monate nach der Ersterscheinung erschien dieser Klassiker ein zweites Mal. Der erste Teil stellt das Leben des Franziskus und seine Spiritualität vor. Der zweite Teil orientiert über die Geschichte und die Bedeutung des Franziskanerordens bis ins neunzehnte Jahrhundert. Der dritte Teil setzt sich mit der Relevanz des franziskanischen Denkens für die Probleme und Fragen des Anfangs unseres Jahrhunderts auseinander.

Eine andere ausgezeichnete Einführung zu der Bedeutung und Relevanz von Franziskus heute ist das Buch des Jesuiten *Mario von Galli, Gelebte Zukunft: Franz von Assisi* (Frankfurt am Main/Luzern [1]1970; [8]1977). Mario von Galli beschäftigt sich vor allem mit der Armut von Franziskus: Franziskus ist der Welt ein Beispiel evangelischer Armut und ist uns eine Einladung, das, was wir in so reichem Maße bekommen haben, zu teilen. In seiner Liebe für die Armut zeigte Franziskus uns einen Weg in die Zukunft.

Auch der Kapuziner *L. Iriarte de Aspurz* setzt sich mit der Bedeutung der franziskanischen Lebensweise für unsere Welt heute auseinander. Seine sorgfältige theologische Studie *Vocación franciscana* (Madrid 1971) untersucht die wesentlichen Prinzipien und Elemente des franziskanischen Charismas und geht auf ihre Bedeutung und Attraktivität auch für unsere Zeit ein. In der Mitte des Buches steht das Kapitel über die brüderliche Gemeinschaft und die Brüderlichkeit, in dem der Autor betont, daß Franziskus zuerst Jesus als den Bruder entdeckte, bevor er eine Gemeinschaft von Brüdern gründete. Um Franziskus zu verstehen, ist es wichtig, diese Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren, denn durch seine Entdeckung, daß Christus *der* Bruder ist, reifte bei Franziskus das Bewußtsein, daß alle Geschöpfe zusammen eine große brüderliche Gemeinschaft sind.

Ein sehr originelles und lehrreiches Buch über Franziskus und seine Spiritualität ist das Buch von *Auspicius van Corstanje, Franciscus' bijbel der armen* (Haarlem 1976). Beim Lesen dieses Buches wächst die Überzeugung, daß Franziskus der gesamten Menschheit angehört und ein Mann für alle Zeiten ist. Wie L.A.M. Goossens in der Einführung zu diesem Buch schreibt, war das Leben des Franziskus ein lebendiges, ein sichtbares Evangelium. Van Corstanje führt uns in das Geheimnis des Franziskus ein und zeigt, daß die evangelischen Tugenden der freiwillig gewählten Armut, des Gehorsams und der Demut starke Tugenden sind, die Mut fordern, die aber auch eine Grundlage der Hoffnung für die Zukunft sind.

Keine Bibliographie, die in Franziskus einführen will, kann an der ursprünglich in Neugriechisch geschriebenen Erzählung von *Nikos Kazantzakis* vorbeigehen, die auch in deutscher Übersetzung vorliegt: *Mein Franz von Assisi* (München 1979). Dieses Buch ist keine historische Biographie, sondern eine Erzählung, ein Roman. Als solches aber ist es eine tiefe, anregende und authentische Interpretation des Franziskus. Ich möchte hier Kazantzakis das letzte Wort geben und aus dem letzten Absatz des Vorspruchs zitieren: «...für mich ist der Heilige Franz das Urbild des kämpfenden Menschen, der in unermüdlichem und sehr hartem Ringen die Erfüllung der höchsten Menschenpflicht, Güte und Wahrheit und Schönheit übertreffend, zustande bringt: den ihm von Gott anvertrauten Stoff macht er zu Geist.»[1]

---

[1] Anm. des Übersetzers: Zu dem ursprünglichen Text Doyles fügten wir – ohne dies an Ort und Stelle kennbar zu machen – bei Thomas von Celano, bei der Dreigefährtenlegende, bei Bonaventura, beim Commercium und bei den Fioretti, bei Sabatier, Chesterton, Merton, van Corstanje und Kazantzakis die deutschsprachigen Titel hinzu.

Noch einige interessante und leicht zugängliche deutsche Titel scheinen uns zu sein: E. Jungclaussen, Beten mit Franz von Assisi. Erste vollständige Ausgabe der authentisch gesicherten Gebete Franz von Assisis (Freiburg [4]1978); Franz von Assisi, Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete. Hg. v. A. Rotzetter/E. Hug (Zürich [2]1978); I. Gobry, Franz von Assisi (= Rowohlts Monogr., Reinbek bei Hamburg 1958); Franz von Assisi, Geliebte Armut. Texte von und über den Povorello (Ausgew. u. eingel. v. G. und Th. Sartory, Freiburg [5]1979); A. Holl, Der letzte Christ. Franz von Assisi (Stuttgart 1979); Walter Nigg/Toni Schneiders, Franziskus und seine Welt (Freiburg [5]1975); Franz von Assisi, Sonnengesang. Testament. Ordensregeln. Briefe. Fioretti (= detebe 201; Zürich 1979); Nikolaas G. van Doornik, Franz von Assisi. Prophet und Bruder unserer Zeit (aus dem Niederl., Freiburg [3]1979).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ERIC DOYLE

1938 in Bolton, England, geboren. 1954 Eintritt in den Franziskanerorden. 1961 Priesterweihe. Studium der Theologie in Rom. Dort 1964 Promotion zum Dr. theol. Seitdem Lehrtätigkeit am Studienhaus der Englischen Provinz der Franziskaner-Minoriten. Mitglied des Department of Graduate Theology an der St. Bonaventura University in New York. Im Sommer 1981 dort zu Gastvorlesungen. Mitglied der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Arbeitsgruppe zur Frage der Frauenordination (Arbeitssitzungen 1975 in Assisi und 1978 in Versailles). Mitarbeit im Hörfunk-Programm der BBC und bei privaten Fernsehanstalten. Leiter von Exerzitien für Priester und Ordensleute an den verschiedensten Orten in Großbritannien. Autor von wissenschaftlichen Beiträgen zu theologischen, geistlichen und historischen Themen in: Speculum; Archivum Franciscanum Historicum; Franciscan Studies; The Clergy Review; Review for Religious; The Tablet; The Sower; Doctrine and Life; Religious Life Review. Sein Buch *St. Francis and the Song of Brotherhood*, das einen Versuch darstellt, mit Hilfe der im «Sonnengesang» enthaltenen Lehre von der Brüderlichkeit etwas über die Umweltkrise zu sagen, wurde in England zum Bestseller. Soeben ist auch eine amerikanische Ausgabe erschienen. Derzeit Arbeit an einer englischsprachigen Ausgabe der Predigten Bonaventuras über Franziskus und einer Christologie. Anschrift: Franciscan Study Centre, Giles Lane, Canterbury, Kent CT2 7NA, England.

Zum Abschluß

Christian Duquoc

Franziskus: Der theologische Wert einer Legende

Franz von Assisi ist nicht vergessen: Die Aufsätze in diesem Heft bezeugen, wie sein Einfluß andauert. Franz ist ein Mensch des dreizehnten Jahrhunderts. Und doch erscheint er uns in dieser langen Zeit, die zwischen ihm und uns liegt, und trotz des enormen kulturellen Unterschiedes dennoch nicht als ein Fremder. Er berührt uns. Vielleicht wurden manche unserer Zeitgenossen gerade durch ihn wieder zum Evangelium bekehrt. Er ist mutig und dennoch ruhig, mit einer unzerstörbaren Hoffnung den Herausforderungen seiner Zeit entgegengetreten. In einigen dieser Herausforderungen erkennen wir die Probleme und Fragen, die uns bedrängen, wieder. Auch wenn wir von ihm keine Antworten erwarten können, haben wir das Gefühl, daß er uns noch unbekannte Wege öffnen kann.

Franz war weder Theologe noch ein Mensch der strengen Lehre, noch ein Organisator. Er war ein Jünger Jesu. So hat ihn seine Zeit gesehen und so lebt er bis heute weiter. Was von ihm erzählt wird, wird nicht ganz durch die Geschichtswissenschaft abgedeckt. Diese will kritisch sein und läßt es nicht zu, daß eine Persönlichkeit der Vergangenheit aus dem Dickicht der Geschichte als lebende Gestalt hervortreten kann. Es ist nicht die Wissenschaft, die jemanden zum Helden oder Heiligen macht, oder die die Erinnerung an Gestalten aus der Vergangenheit als Helden und Heiligen bewahrt. Wohl aber kann das die Legende. Die Legende des heiligen Franziskus hat die Geschichte des Westens auf unauslöschliche Weise geprägt. Sie aktualisiert, was Franz getan hat und war und was sonst unwiderruflich verloren wäre. Keine genaue, wissenschaftliche Berichterstattung der Ereignisse in seinem Leben und seiner Taten hätte eine solche große, gesellschaftliche und historische Wirkung haben können. Ohne die Legende wäre Franz ein Christ wie die anderen gewesen. Er wäre nicht derjenige gewesen, dem man hätte ähnlich werden wollen. Dieser Unterschied zwischen der Legende und der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, den man besonders merkt, wenn es sich um die unterschiedliche sozio-historische Wirkung handelt, lädt ein, die Notwendigkeit einer Theologie zu unterstreichen, die einige heute eine narrative Theologie nennen.

Die Helden leben nur in der Legende weiter. Was wären in Lateinamerika oder in Europa heute noch ein Che Guevara oder ein Camilo Torres ohne das begeisterte und fast hymnische Reden, in dem ihre Persönlichkeiten weiterleben und ihre Taten zu Symbolen der nahenden Be-

freiung werden? Nur dadurch, daß jemand sich in die kollektive Erinnerung vieler einprägt, wird er zum Helden. Ich will damit nicht die Wirklichkeit ihres Mutes in sehr gefahrvollen Situationen und gewagten Unternehmen leugnen. Aber nicht so sehr ihr Mut selbst läßt diese Gestalten in die Geschichte eingehen als das Gerücht, das die Kunde dieses Mutes verbreitet. Ein unbekannter Soldat hat Goliat getötet. Die Legende hat diesen Erfolg gegen die Philister David zugeschrieben: Das Gerücht hat aus David einen Helden gemacht. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung kann versuchen, dem unbekannten Soldaten seine mutige Tat wiederzuschenken, indem sie sie ihm wieder zuschreibt. Dennoch kann sie David nicht seinen Ruhm nehmen. Er wird als der Besieger der Philister in der Erinnerung bleiben, und dieser Titel wird seiner Dynastie die große Zukunft öffnen, von der die Prophetie spricht.

Authentische Christen, die ihre Zeit beeinflußt und die Richtung ihrer Entwicklung verschoben haben, mögen unbekannt geblieben sein. Gelehrte Arbeiten mögen sie einer Vergessenheit entrücken, die sie nicht verdient hatten. Die Wissenschaft mag meinen, hier das letzte Wort zu haben. Die ganze Gelehrtheit aber, die aufgewandt wird, um das kollektive Gedächtnis wieder an diese Gestalten zu erinnern, führt nur zu der Feststellung ihrer Vergeblichkeit: Die Gestalten, an die sie erinnern wollte, gehen wieder in der Vergessenheit verloren, in der sie schon zuvor verschwunden waren. Ohne die Legende bleibt die Geschichte nur ein Zeitvertreib: Sie mag große oder durchschnittliche Persönlichkeiten aus der Vergangenheit einen Augenblick lang wieder ins Leben rufen. Sie macht aber niemanden zum Helden oder zum Heiligen. Sie läßt auch keine kollektive Erinnerung entstehen. *Vox populi, vox Dei*, sagte man früher. Der Vatikan macht niemanden zum Heiligen, sondern stellt nur die Kraft einer Legende fest, die mit einer bestimmten Gestalt verbunden wird.

Franz lebt in der Legende, daher lebt er auch in unserer Geschichte. Fesselnde Geschichten, die von ihm erzählt wurden, ließen ein originelles Verhalten und eine im dreizehnten Jahrhundert subversive Praxis universal werden. Wie eine narrative Arbeit sich mit Jesus auseinandersetzte und das Bild von ihm prägte, so war es auch mit Franziskus. Durch die Erzählung wurden beide ein wichtiger Faktor in der Geschichte und in der Gesellschaft. Von dem Gewicht dieses Faktors wird die Logik unserer weiteren Überlegungen bestimmt, die in dieser Weise aufeinander folgen: Verewigung und klassische Theologie, die narrative Differenz, die gestaltende und verändernde Erzählung und Praxis.

I. «Verewigung» und klassische Theologie

Es sind die Bilder, die Ikonen, die Gemälde, die Offenbarung von Heiligkeit sind. Sie entziehen sich der Zeit oder halten sie an. Heilig sein, das heißt: das Recht haben, in die Verklärtheit der romanischen und gotischen Skulpturen und die Hieratik der byzantinischen Ikonen einzugehen. Was heilig ist, entzieht sich der Zeit. Die sakrale Kunst widerspiegelt aber eine Herrlichkeit, deren Quelle außerhalb dieser Welt zu finden ist. Sie verfügt über ein Licht, das von einem anderen Ort herkommt.

Die klassische Theologie ist die Weise, auf die diese Kunst zur Schrift wird. Sie ist aus der mittelalterlichen, ontologischen Anstrengung, das Wesen des Seins zu erforschen, entstanden. Sie widmet sich dem Ewigen und findet bei ihm ihren Ort. Sie schließt die Zeit aus. Das Zufällige, Nichtwesentliche interessiert sie kaum. Sie fragt nach dem Wesen der Dogmen, der Tugenden, des Christentums. Ihr Denken nährt sich von *der* Armut, *der* Freiheit, *der* Wahrheit, es geht aber *nicht* vom armen, freien, wahren Menschen aus. Wie die Statuen unserer Kathedralen und romanischen Kirchen zeigt diese Theologie uns Modelle und Paradigmen, stellt uns Beispiele vor Augen, prägt Typen. Was aber tatsächlich geschieht, was tatsächlich entsteht oder sich verändert, hält sie außerhalb ihres Denkens. Oder wenn sie es betrachtet, dann ist es, um es zu fixieren und erstarren zu lassen.

Wo hätte Franz in einem solchen Denken einen Platz haben sollen? Nur reduziert zur Ikone, als Hinweis auf etwas Ewiges, als anschauliches Beispiel konnte er dort einen Platz haben. Franz zeigt Frau Armut: Er läßt das Wesen selbst der Armut sehen. Diese Wesenheit bringt eine Bewegung der Armen zum Stehen, fixiert sie, nimmt dem ersten Protest und der ersten Tat der Entsagung in dem geschäftigen Handelsstädtchen Assisi ihre Konkretheit und dadurch auch ihre Wirklichkeit. Die Armut, die zu einer Wesenheit der Armut reduziert ist, lädt zur Betrachtung, zur Kontemplation ein. Sie ruft nicht zur Tat auf.

Auf die Gefahr hin, die Verhältnisse zu schematisch und zum Teil auch ungerecht darzustellen: Die klassische Theologie, deren Wesen und Traum sich im gehauenen Stein der gotischen Kathedrale und in der hieratischen Würde der Gestalten der Ikone zum Ausdruck bringen, d. h. sich in der Gegenwart des Vergegenwärtigten, in seiner Ewigkeitsdimension einschreiben, stützt sich auf bestimmte gesellschaftliche Voraussetzungen und unterstützt diese ihrerseits auch wieder selbst. Sie wird zur Mitverantwortlichen, zur Komplizin einer Ideologie und einer entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung, die vom Ewigen getragen und gestützt werden. Da das Ewige immer dasselbe bleibt, im «Selbst» wohnt, legitimiert es die bestehende Ordnung und schreibt so den gesellschaftlichen *Status quo* fest. Es geschieht nichts Wichtiges, nichts, worüber es sich lohnt nachzudenken, was nicht die Widerspiegelung des Ewigen wäre. Nichts verdient, in der flüchtigen Folge der Zeit, in der der Mensch lebt, aufbewahrt zu bleiben, wenn es nicht schon in seinem Erscheinen Manifestation des Ewigen wäre.

In einer solchen Perspektive steht Franz für die Armut oder oft gar für die ökologische Unschuld. Er begeistert, fasziniert, schenkt Sicherheit. Er ist zu der Welt der platonischen Ideen aufgestiegen. Man kann sich sein Bild ansehen, in dem sich die ewige Schönheit der Unschuld widerspiegelt, die die schöne Natur betrachtet und vom einfachen Evangelium lebt. Ein solches Bild stärkt und ermutigt jeden dort, wo er steht. Das Wesen der Armut ist eine heilige Wirklichkeit. Man kann sie ehren, wie man die Liebe Christi ehrt. Sogar der Wolf von Gubbio weiß das Ewige zu erkennen und zu ehren.

Es besteht hier eine gegenseitige Verbundenheit, ja Komplizenschaft zwischen dem Anhalten der Zeit und ihrer Beschwörung im mittelalterlichen Gemälde oder in der mittelalterlichen Skulptur und der Festlegung der Begriffe, die das Ewige vergegenwärtigen: Da die Zeit die Dinge nur auf akzidentelle, nicht wesentliche Weise verschiebt, bleibt alles grundsätzlich auf seinem Platz. Alles ist entschieden und geklärt, alles ist ruhig, als ob die Modelle der Tugenden im Himmel betrachtet werden könnten und Beispiele vorhanden seien, in denen sie sich zeigen und erkannt werden, als ob eine wahre, übergeordnete Welt auch schließlich den endgültigen Sieg dieser gefallenen Welt gegen die Zeit garantierte und besiegelte.

Wenn man aber nur die Wesenheit der Armut betrachten und definieren will, was sie nach dem Evangelium ist, wenn man nur auf der Ebene der Begriffe und deren Weiterentwicklung bleiben will, verfehlt man das, was Franz war. Er war keine Ikone, nicht die starre Gestalt eines Gemäldes, kein Beispiel oder Modell. Wenn er in eine Ordnung integriert wird, in der die Zeit und die Geschichte das Fremde, das andere sind, das ferngehalten werden muß, verwirft man Franz von Assisi, auch dann, wenn man ihn verehrt. Ihn kanonisieren kann heißen: ihn banalisieren. Kurz: Franz hat keinen Platz in der klassischen Theologie: Er ist in der Legende zu Hause, nicht in der Vergegenwärtigung des Ewigen.

II. Die narrative Differenz

Franz wohnt in der Legende. Erinnern wir uns an den Aufsatz von F. de Beer über die Begegnung zwischen Franz und dem Sultan. Diese Begegnung hat Franz' Zeitgenossen verwundert. Sie haben versucht, die subversive Wirkung dieser Begegnung dadurch zu neutralisieren, daß sie ihr mit ihrer Begrifflichkeit und in ihrem Beziehungsrahmen eine Bedeutung gaben. In Wirklichkeit kann diese Begegnung in keinen Rahmen eingeordnet werden, weil sie sich nicht mit den Vorstellungen und den Interessen bezüglich der Kreuzzüge in Einklang bringen ließ. Die Kreuzzüge wurden sowohl von christlicher als von muslimischer Seite mit dem kosmischen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen in Zusammenhang gebracht. Jede Seite meinte zu wissen, wo sie stand, denn alles war dadurch in Ordnung, daß der Soldat, der sein Schwert zog, meinte, von Gottes Arm bewaffnet zu sein.

Franz begegnet dem Sultan. Für ihn zählte die Klarheit des apokalyptischen Kampfes nichts, er hält nichts von einer Geographie, die das Gute und das Böse ortet. Für ihn bewaffnet Gott weder den muslimischen Soldaten noch den christlichen. Jeder bewaffnet sich selbst aus Interessen, die nicht die Interessen Gottes sind. Die Zeit zählt wieder. Die scheinbare Ewigkeit der Ordnung wird verworfen. Durch die Tat von Franz wird die Geschichte wieder möglich.

Wenn man das, was Franz tat, mit dem vergleicht, was Dominikus in dem Kampf gegen die Katharer einem Gerücht zufolge tat, wenn dieser nach der Inquisition rief, die eine Politik der Intoleranz gegenüber denjenigen werden sollte, die sich dem offiziellen Denken nicht beugten,

dann kann man etwas von dem enormen Unterschied zwischen der Tat von Franz von Assisi, der in nichts der Logik seiner Zeit entspricht, und der eines Dominikus ermessen. Dem Ruf des Dominikus entsprach nur allzuviel in den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit.

Franz eröffnet der Hoffnung die Möglichkeit, der ständigen Wiederkehr des Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen, eines rein abstrakten Kampfes, wenn es ihn überhaupt gibt, ein Ende zu bereiten. Dominikus dagegen bleibt bei dem absoluten Gegensatz zwischen der Wahrheit und dem Irrtum. Aus einer solchen Haltung wird die Intoleranz geboren, die die Vernichtung des nicht Tolerierten anstrebt. Die Tat des Franz von Assisi bleibt in der Erinnerung. Den Kreuzzug gegen die Katharer dagegen versucht man, so schnell wie möglich zu vergessen. Er wird übrigens dann auch nur als eine Episode in einem Kampf betrachtet, der sich hunderte Mal wiederholt und in dem auch die unterschiedlichen Parteien Vertreter von etwas Bleibendem sind.

Die Erzählung bricht mit der starren Ewigkeit, mit dem Äternismus der klassischen Theologie. Sie erinnert an Taten, die, eingeschrieben in der Zeit, eine Zukunft in einer Geschichte gestalten, die etwas anderes ist als die Wiederholung von Gestalten des Ewigen, welche die Fortdauer einer unabänderlichen Ordnung garantieren. Franz ist keine Veranschaulichung der Geschicke einer Frau Armut, sondern er entscheidet sich gerade in einer Zeit, in der die feudale Ordnung sich zu zersetzen anfängt, und im Kontext einer aufstrebenden Handelsbourgeoisie dafür, arm zu sein. Nicht die Armut in sich ist ihm wichtig, sondern ein Verhalten, das gegen eine Gesetzmäßigkeit angeht, die die Mächtigen und Reichen als solche sichern und der Gesellschaft auflegen wollen. Gerade in dem Verhalten von Franz wird der latente Götzendienst in dem Verhalten und den Bestrebungen der Mächtigen und Reichen offensichtlich.

Was Franz tat und was man immer neu erzählen wird, kann nicht wiederholt werden. Es ist einmalig. Man kann sich nicht zweimal vor dem Bischof und dem eigenen Vater ausziehen und auf alles verzichten: dann würde die Geste zu einem Theater. So scheint es mir auch eine Illusion zu glauben, daß ein Orden oder eine Institution die Armut durch eine Regel absichern kann. Die Armut hat keine Wesenheit, die in einer Regel konkrete und sichere Gestalt annimmt. Entweder geht diese Armut dann an den Umständen vorbei, oder sie wird zum Theater, gehört zur Ordnung der Vergegenwärtigung des anderen, hört auf, etwas Schöpferisches und Tat zu sein.

Man kann an Taten und Ereignisse, die subversiv waren, erinnern. Man kann sie nicht als Normen institutionalisieren. Sie ermöglichen die Kreativität, das schöpferische Entstehen des Neuen, wenn man von ihnen erzählt. Wenn sie aber offizialisiert und legalisiert werden, verlieren sie ihre Überzeugungs- und Wirkungskraft. Die Erzählung dagegen ist eine Garantie dafür, daß sie ihre Aktualität, ihre Wirkung und ihren Einfluß bewahren.

Mir scheint, daß eine Ordnung, die etwa ein Erbe der Armut in einer Institution monopolisieren will, die Folgen einer wirklichen Erzählung fürchten muß. Wie könnte man das Bekenntnis zur Armut zu einem Beruf oder einer offiziell legalisierten Berufung machen? Hieße das nicht, ihr einen Kern zuzuschreiben, der sich in das Legalisierbare einpassen läßt? Würde man sich dann nicht dazu verurteilen, alles Handeln aus einer Wesenheit ableiten zu müssen?

Glücklicherweise erlaubt die Legende oder die Erzählung einen fruchtbaren, kreativen Unterschied zwischen dem ersten Handeln, das der Legende oder der Erzählung zugrunde liegt, und seinem weiterlebenden Erbe. Wenn es nur eine Regel gäbe, wäre Franz nicht aktuell, sondern sein Orden würde das Schicksal vieler anderer Orden teilen, die daran ersticken, daß sie als Ausweg aus der Krise ihre Ursprünge wieder zum Leben erwecken und aktualisieren wollen. Dort, wo keine Legende besteht, tötet ein Orden sich, wenn er die eigene Ordensverfassung neu zu interpretieren und anzupassen sucht. Hier steht das institutionelle Recht auf der gleichen Ebene wie die klassische Theologie: Es will alles auf das Ewige beziehen. So sieht man besonders seit dem Zweiten Vatikanum Orden, die über keine Legende verfügen, hinter ihrer Zeit herlaufen. Von Ordenskapitel zu Ordenskapitel, von der einen Neufassung der Ordensverfassung bis zur nächsten stellt man jedes Mal neu fest, wie wenig der Gegenwart gemäß dann alles war: Neue Normen sind noch keine neue Tat. Orden sterben, weil sie die Erfahrung eines Augenblicks, und sei es auch die Erfahrung der Ursprünge, zu der betrügerischen Ewigkeit eines Rechtes verabsolutieren wollen. Dadurch verlieren sie die Fähigkeit, in der Zeit zu leben und eine eigene Geschichte zu schreiben. Ja, seit ihren

Anfängen haben sie die Möglichkeit eines solchen Lebens in der Zeit und einer solchen Geschichte ausgeschlossen.

Die Geschichte des franziskanischen Erbes mit den vielen Streitereien und Kämpfen im Orden, mit den Übertreibungen, mit den Spaltungen des Ordens, mit seinen Erneuerungen bezeugen, wie wichtig die Legende ist. Es ist die Erzählung über das Leben und Handeln von Franz, die es dem Erbe ermöglichen, in der Zeit lebendig zu bleiben und sich schöpferisch zu verändern. Nicht die Ordensregel, nicht die Normen leisten das. Eine Bewegung, die keine Legenden hat, vergeudet ihre Energie damit, ihr Überleben abzusichern.

Diese wenigen Betrachtungen zeigen, daß eine Verwandtschaft besteht zwischen einem institutionalisierten Recht, das die Zeit auszuschalten versucht, und einer Theologie, für die die Wahrheit nur in einer zeitlosen Wesenheit gegeben ist. Das institutionalisierte Recht und die klassische Theologie meinen das Göttliche im Bleibenden und Stabilen erreichen zu können. Sie betrachten die Legende und die Erzählung als minderwertig und lassen sie nicht gelten. So unterstützen sie tatsächlich diejenigen, die von der Geschichte profitieren. Die Armen und Ausgestoßenen dieser Welt können von jener Seite nichts erwarten.

Die Erzählung aber über Jesus sowie über das Leben und Handeln von Franz von Assisi kehren sich dagegen, daß das Ewige den Aufstand zähmt und erstickt.

III. Die gestaltende und verändernde Erzählung und Praxis

Man kann die Legende des Franz von Assisi nicht mit einem Erbrecht oder mit einer essentialistischen Philosophie der Armut versöhnen. Ich wiederhole nochmals: Das Verhalten eines Franziskus, der sich vor dem Bischof und seinem Vater auszieht und auf alles verzichtet, ist, ohne zum Theater zu werden, unwiederholbar. Von ihrem Wesen her kann eine solche Tat nicht vorhergesehen und nicht geplant werden. Die Form der Erzählung hält diese Distanz des Einmaligen aufrecht: Ein für allemal tut Franz diese Tat. Aber gerade in dieser Einmaligkeit öffnet die Erzählung neue Möglichkeiten. Sie erzählt von einem Handeln, das in keinerlei Weise der Logik der in Entstehung begriffenen Welt des Handels entsprach. Sie redet vom Unvorhergesehenen, und indem sie davon redet, lädt sie zum Unvorhergesehenen an anderen Orten und unter anderen Umständen ein.

Es wäre ja möglich gewesen, daß Franz alles, wie es war, für gut und richtig gehalten hätte. Seine familiäre, kulturelle und religiöse Umwelt zeichneten ihm einen Weg vor, nach dem er in Ehren leben konnte. Als ein ehrlicher Geschäftsnachfolger seines Vaters hätte er nach den Auffassungen seiner Zeit als guter Christ leben können. Ohne auf sein Christsein zu verzichten, hätte er in den Streitereien und Auseinandersetzungen zwischen den Städten mitmachen können: Viele Ritter und angesehene Leute gingen damals auf diese Weise in den Kampf, und niemand hätte daran gedacht, ihnen das Christsein abzuerkennen. Er hätte auch ehrlich und überzeugt in den Kreuzzug ziehen und dort kämpfen und sich mit vielen tapferen Taten bewähren können. Niemand hätte darin einen Widerspruch zu den Idealen des Christentums gesehen. Im Gegenteil, man hätte ihn gelobt und geehrt, weil er den Mut gehabt hätte, für die Befreiung des Grabes Christi aus der Hand der Ungläubigen mitzukämpfen.

Franz hat sich dagegen für Unvorhergesehenes entschieden. Dieses Unvorhergesehene war die Revolte gegen die Logik einer Klasse, einer Stadt, einer Zivilisation. Franz war ein Christ. Er war es aber anders als seine Zeitgenossen. Die Tat des Franziskus, der auf alles verzichtet, bricht mit den Sicherheiten der Mehrheit, mit jahrhundertealten Gewohnheiten, mit überlieferten Überzeugungen. Jetzt fordert die Zeit ihre Rechte wieder. Sie fordert sie in Franz von Assisi. Er setzt den Menschen vor ihren Augen die schöpferische Kraft frei, die ihrer Freiheit und mehr noch dem Geist, der vom Evangelium herkommt, innewohnt.

Mit der Legende des Franz von Assisi ist es wie mit der Leidensgeschichte Jesu. Viele versprachen sich einen Vorteil davon, daß sie diese Leidensgeschichte banalisierten, sie in eine Logik der Sühne und einer zurückzubezahlenden Schuld hineinpreßten, sie zu einer Antwort auf die Notwendigkeit machten, zwischen Sünde und Gnade einen Ausgleich und Aussöhnung zu finden. So werden die Ausbeuter und Profiteure zufriedengestellt und beruhigt: Alle sind sich in ihrer Klage über ihre Sündenverfallenheit einig, alle tragen die Last ihrer Sünden; alle sind in dieser Hinsicht gleich. Das Leiden, das zu einer Theorie uminterpretiert wurde, garantiert so-

wohl die Unabänderlichkeit und Unvermeidbarkeit der Sünde wie die unabänderliche Möglichkeit der Gnade. Wer stirbt, nachdem ihm gerade zuvor Vergebung geschenkt worden ist, ist unschuldig, hat alle Makel abgewaschen. Sonst darf es überall weitergehen wie zuvor: Die Profiteure dürfen profitieren, die Ausbeuter ausbeuten. Das Leiden wird zum Paradigma eines ewigen Spieles vom Tod und vom Leben, vom Guten und vom Bösen, vom Erbarmen und von der Gerechtigkeit.

Die Veränderung besteht darin, daß an die Stelle der Erzählung die Erklärung kommt: Man redet vom Tod, nicht aber von dem konkreten Tod Jesu als dem Ergebnis einer ganz bestimmten Entwicklung. Man redet von der Sünde, nicht aber von einer Sünde der Führer des Volkes. Jeder kann ohne eine konkrete Gefahr für sich einen Text, der durch eine solche Interpretation unschädlich gemacht worden ist, lesen: Dieser Text gibt nichts mehr her, kann nichts mehr bewirken, kann keine neue Geschichte anfangen lassen.

Am Tag aber, an dem die Ausgestoßenen und Ausgebeuteten den Text wieder lesen werden, wird dieser Text wieder zur Erzählung. Der Theorie und der Übersetzung, die sich des Textes bemächtigt hatten, um ihn zu entkräften und ihm seine Aussage zu nehmen, wird er wieder genommen. Es handelt sich dann in diesem Text nicht mehr um ewige Gestalten, die sich einen kosmischen Kampf liefern. Man hatte ja den Text als Kämpfer und Verbündeten der Verworfenen in ihrem Kampf für die Freiheit verworfen. Als Kämpfer dafür, daß die Ausgestoßenen nicht mehr ausgestoßen werden, wurde er selbst mit dem, was er sagte, ausgestoßen. Weil er sich gegen die den Vergewaltigten angetane Gewalt kehrte, wurde er selbst vergewaltigt.

Die Erzählung besitzt aber ihre Kraft zur Veränderung nicht in ewigen Gestalten, sondern durch Menschen, die sich in einer konkreten Situation befinden und konkrete Interessen und Bedürfnisse haben. Die Erzählung stachelt die Revolte gegen die Resignation an. Sie eröffnet uns eine Geschichte, die wir gestalten können und die so innerhalb unserer Möglichkeiten liegt. Sie kehrt sich gegen einen Fatalismus, der sich von einer Natur und einer Gesellschaft unaufhebbar bedingt wähnt. Wenn die Erzählung dem Zugriff einer essentialistischen Erklärung wieder entrissen wird, wird die Subversion durch die Erzählung wieder möglich. Die Erzählung treibt zur Tat. Sie zwingt, sich auch auf die Folgen solcher Tat einzulassen und sich von der Dynamik, die sie auslöst, mitreißen zu lassen.

Auch mit der Legende eines Franz von Assisi kann man so auf zweifache Weise verfahren. Sie ist keine Ausnahme. Man kann sie in einer Erklärung harmlos machen und ihr ihre Verfänglichkeit nehmen. Man kann sie aber auch in der Erzählung der eigenen Tat subversiv weitererzählen. Auf solchen zwei unterschiedlichen Ebenen wird das Erbe des Franz von Assisi weitergereicht. Entweder ist seine Armut eine Manifestation des Ewigen, das fasziniert und fixiert. Oder seine Armut ist ein Handeln, das einlädt, sich selber auf die Gestaltung einer Geschichte einzulassen. Derjenige, der die Legende liest oder hört, entscheidet sich für den einen oder den anderen Umgang mit der Legende, aber nur derjenige, der die Legende als Einladung liest oder hört, sie im eigenen Leben weiterzuführen, respektiert ihren Text. Der andere Leser strengt sich aus Gründen, die der Legende fremd sind, an, ihr ihre Geschichtsmächtigkeit zu nehmen. Die scheinbare Ewigkeit, der Äternismus der Erklärung, auf die er sich bezieht, will verhindern, daß das Evangelium eine Kraft behält, die die Gesellschaft umgestalten und verändern kann. Ein solcher Leser liefert sich Interessen aus, die sich mit der Dynamik der Legende nicht versöhnen lassen.

Schlußfolgerungen

Franz sollte kein Spekulationsobjekt der Theologie sein. Sondern er ist der Held einer Legende und der Heilige einer Kirche. Die Theologien, die die Legende zu der Veranschaulichung ewiger Tugenden reduzieren wollen, wollen die gefährliche Kraft austreiben, die von der Tat des Franz von Assisi ausgeht. Sie meinen, mit einem Erbe fertig zu werden und es dann auch in ihrem Sinne zu rechtfertigen, indem sie diesem Erbe seine subversive Pointe nehmen. Sie wollen den Ritus, sie machen aus Franz ein Objekt ihres Kultes. Im institutionellen Recht finden sie ihren Komplizen und Mittäter.

Die Legende aber wehrt sich. Sie bringt ein unerwartetes und unvorhersehbares Handeln wieder in Erinnerung. Sie ist in ihrer narrativen Öffnung der Zukunft die Herausforderung, die Legende auf kreative Weise wieder aufzunehmen und zu entfremden.

Vielleicht wäre es angebracht, daß man weniger Mühe aufwendet, eine Theorie der Narrativität zu konstruieren, als wieder Legenden entstehen zu lassen und zu erfinden und sie sich gegenseitig zu erzählen.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Frankreich, geboren. 1953 Priesterweihe. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, an der Universität Freiburg i. Ue., an den Fakultäten von Le Saulchoir (Paris) und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Promotion zum Dr. theol. und Diplom der Ecole Biblique. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitherausgeber der Zeitschrift *Lumière et Vie*. Veröffentlichungen u. a.: L'Eglise et le Progrès; Christologie (2 Bde.) Paris 1972. Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Vorwort

Jacques Pohier/Dietmar Mieth

Ethischer Pluralismus:

Ein konfliktträchtiges Problem für den Katholizismus

Die Pluralität von Moralauffassungen ist eine Tatsache, die von den verschiedenen Wissenschaften, die sich mit dem Leben des Menschen befassen, einmütig festgestellt wird: von der Geschichtswissenschaft, der Kulturanthropologie, der Soziologie, der Psychologie usw. Die Religionsgeschichte konstatiert gleichfalls diese Pluralität, sei es zwischen den verschiedenen Religionen oder sei es zwischen den verschiedenen Epochen ein und derselben Religion.

Im katholischen Denken stellt sich das Problem des ethischen Pluralismus in noch komplexerer und konfliktträchtigerer Weise: Einerseits hat die römisch-katholische Kirche die Überzeugung, die mit der Heiligen Schrift und der christlichen Tradition am meisten übereinstimmende Moral zu haben, wenn sie auch anerkennen muß, daß sie noch sehr weit von der Verwirklichung ihres eigenen Ideals entfernt ist. Sie erweckt bisweilen sogar den Eindruck, daß sie der Meinung sei, diese Heilige Schrift und diese Tradition deckten mit ihrer Autorität schließlich und endlich nur diese eine Moral. Von diesem Gesichtspunkt her gesehen neigt sie eher zum moralischen Monolithismus als zum Pluralismus.

Andererseits fühlt sie sich verpflichtet – seit sie sich bemüht, ökumenisch offen zu sein –, mehr oder weniger offen den wirklich christlichen Charakter der Moralauffassungen der anderen Kirchen anzuerkennen. Überdies sieht sie sich in ihren eigenen Reihen mit dem schwierigen Problem ihrer Einwurzelung in die nachchristlichen Formen der westlichen Kultur oder in die nichtwestlichen oder nichtmediterranen Kulturen konfrontiert, einer Einwurzelung, deren Grenzen und Mißerfolge oft ihren tiefsten Grund haben in der Unfähigkeit des Christentums, die anderen Kulturen und ethischen Werte in lebendigen Kontakt mit dem Evangelium zu bringen, statt sie zu unterdrücken, um sie dann durch die westlich-christliche Kultur und ihre Ethik zu ersetzen. Schließlich hat sich – zumindest in der westlichen Welt – der ethische Pluralismus durch die demokratischen Ideen (und bisweilen sogar durch eine entsprechende Praxis) der weltlichen Gesellschaft als wohltätig erwiesen. Selbst wenn die Kirche sich nicht völlig einer in der Welt herrschenden Ordnung verpflichten will, so kann sie doch nicht völlig unempfindlich bleiben gegenüber dieser Strömung, deren theoretische und praktische Errungenschaften allen Respekt verdienen.

Die Einstellung der römisch-katholischen Kirche zum ethischen Pluralismus ist also konfliktgeladen und schwierig. Einerseits ergibt sich aus allem, was dazu drängt, die Einzigkeit des Glaubens, die Einzigkeit der Kirche und die Einzigkeit der kirchlichen Autorität zu betonen, die Neigung, auch die Einzigkeit der christlichen Moral zu behaupten, und zwar in solch weitgehendem Maße, daß manche denken, diese Moral müsse gleichförmig sein auch durch die verschiedenen Zeiten hindurch und an allen verschiedenen Orten. «Katholizität» wird dann also als eine Einförmigkeit verstanden. Andererseits aber gibt es starke innere und äußere gegenläufige Strömungen, die auf die Anerkennung und aktive Förderung eines gewissen ethischen Pluralismus drängen.

Es gibt also seit einiger Zeit in der katholischen Kirche eine ziemlich umfangreiche Literatur zu dieser Frage des ethischen Pluralismus und zu der Möglichkeit, ihn innerhalb der katholischen Kirche zu vertreten, eine Literatur, deren unterschiedliche Richtungen und bisweilen sogar Widersprüche sehr gut illustrieren, daß dieses Problem für die katholische Mentalität sehr konfliktbestimmt ist.

Das vorliegende Heft von CONCILIUM erhebt selbstverständlich nicht den Anspruch, dieses schwierige Problem zu lösen. Aber es geht an dieses Problem heran auf der Grundlage einer Vorentscheidung, die für sich allein genommen schon einen wesentlichen Beitrag dieses Heftes zur Behandlung dieses Themas darstellt.

Tatsächlich stellen die theologischen Publikationen zu diesem Thema in ihrer Mehrheit die Frage nach der *Möglichkeit* des ethischen Pluralismus im Christentum: Man wendet sich den Grundlagen des christlichen Glaubens zu und fragt sich, ob diese Grundlagen einen solchen

Pluralismus möglich machen, und wenn ja, unter welchen Bedingungen.

Wir wollen hier eine völlig entgegengesetzte Problemstellung ins Auge fassen: Wir sind tatsächlich überzeugt, daß der ethische Pluralismus im Christentum eine Tatsache ist, eine Wirklichkeit, die es seit zwanzig Jahrhunderten gibt, seit der Zeit der ersten Gemeinden noch vor der Abfassung der Schriften des Neuen Testaments bis in unsere Tage hinein. Wir sind der Meinung, daß diese Tatsache *nicht* in erster Linie das Ergebnis von Unzulänglichkeiten ist (wiewohl auch dies bisweilen der Fall sein kann), das Ergebnis von nicht ganz gelungenen Versuchen, sich der Wahrheit anzunähern, das Ergebnis von Abweichungen und Irrtümern von einzelnen und von ganzen Gemeinschaften, sondern daß es eine für das Christentum ganz normale Sache ist, eine gute Sache, weil die Katholizität der Kirche nicht in der Einförmigkeit ihrer Moralauffassungen besteht, sondern in der Kommunikation und der Kommunion – über Zeit und Raum hinweg – zwischen Ortsgemeinden und einzelnen, die im Laufe der Geschichte unterschiedliche Moralauffassungen entwickelt haben, die aber einander gelten lassen können als solche, die im Glauben an denselben Herrn Gemeinschaft untereinander haben.

Es scheint uns also notwendig, die übliche Problemstellung umzukehren und nicht von Prinzipien auszugehen, welche den ethischen Pluralismus rechtfertigen oder verdammen könnten, sondern vielmehr von den Tatsachen auszugehen, welche zeigen, daß es den ethischen Pluralismus immer schon gegeben hat, und zwar auch innerhalb von sogenannten «orthodoxen» Gemeinschaften und Theorien, das heißt solchen, die von der Glaubensgemeinschaft für konform mit dem Glauben erklärt worden sind[1].

Das ist der Grund, warum die erste Hälfte dieses Heftes der Aufgabe gewidmet ist, das tatsächliche Vorhandensein des ethischen Pluralismus innerhalb des «rechtgläubigen» Christentums festzustellen. Zwei Beiträge bieten Beispiele dieses Pluralismus in den vergangenen Jahrhunderten: einer über die Moral der frühen Kirche im Blick auf ein für die christliche Ethik immer zentrales Problem, das Problem der Konkupiszenz in allen nur möglichen theologischen Bedeutungen dieses Wortes (Francis Murphy); der andere zu der tiefgreifenden Veränderung, die sich im Mittelalter mit dem Übergang von einem «intellektualistischen» Modell der Moraltheologie zu einem «voluntaristischen» Modell vollzog (Wilhelm Ernst).

Zwei andere Beiträge bieten Beispiele dieses ethischen Pluralismus im heutigen Christentum: Der eine zeigt die Unterschiede auf zwischen einer Moral, die sich an der Soziallehre der Kirche inspiriert, und einer Moral, die sich an der Theologie der Befreiung inspiriert (Clodovis Boff); dies ist bekanntlich ein Problem, das sich nicht nur in der Welt der Bücher stellt: Ein Bischof aus Lateinamerika, Leonidas E. Proaño, hat sich nicht gescheut, im Dezemberheft 1979 von CONCILIUM (656–661) zu beschreiben, wie die katholische Kirche Lateinamerikas von oben bis unten buchstäblich in zwei Hälften gespalten ist. Der andere Beitrag zeigt auf, welches auch heute noch die soziologischen und theologischen Unterschiede zwischen der «katholischen» und der «protestantischen» Moral sind, insofern sie sich in einem konfessionell gemischten Land, in der Schweiz, in der konkreten Erfahrung darstellen (Eric Fuchs).

Schließlich schien es uns notwendig, diesen ersten Teil unseres Heftes über den ethischen Pluralismus als Tatsache damit abzuschließen, daß wir zwei Beispiele von Situationen vorstellen, in denen das Christentum sich mit einer völlig andersartigen Kultur als der des Westens konfrontiert sah oder noch sieht und in denen die mögliche Zukunft des Christentums in diesen Kulturen unseres Erachtens aufs engste abhängt von der Fähigkeit oder Unfähigkeit dieses Christentums, den für diese Kulturen wesentlichen ethischen Werten gerecht zu werden. Der Gedanke an das Fallbeispiel der Einschätzung der chinesischen Weisheit drängte sich auf (Julia Ching), weil die Schwierigkeiten der katholischen Kirche, sich für die chinesische Kultur verständlich zu machen, seit vier Jahrhunderten eines der schwerwiegendsten Versagen der «Katholizität» des Christentums ist. Das Fallbeispiel der afrikanischen Familientradition (Georgette Odi Assamoi) ist gleich brennend, denn es ist ja bekannt, an welch schmerzlichen und verletzenden Schwierigkeiten die jungen Kirchen Afrikas bei der Begegnung zwischen der traditionellen katholischen Moral und der afrikanischen Familientradition sich reiben.

Diese sechs Aufsätze bilden die erste Hälfte dieses Heftes, die dem Ziel gewidmet ist, die *Tatsache* des ethischen Pluralismus innerhalb des Christentums aufzuzeigen. Wir erlauben uns, die Tatsache zu unterstreichen, daß diese sechs

Beiträge von Autoren aus sechs sehr unterschiedlichen Ländern und aus vier Kontinenten verfaßt sind: von einem Amerikaner aus den Vereinigten Staaten, einem Bürger der Deutschen Demokratischen Republik, einem Brasilianer, einem protestantischen Schweizer, einer Ordensfrau chinesischer Abstammung und einer afrikanischen Familienmutter. Wenn man schon die Tatsache des Pluralismus darstellen will, dann ist die kulturelle Pluralität der Autoren nicht bloß eine Sache der Koketterie seitens der Herausgeber, sondern eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit.

Anschließend – und wirklich nur anschließend – kann dann auch noch die theoretische Reflexion über den ethischen Pluralismus nachfolgen. Diese Reflexion ist so sehr in Philosophie ausgeschlagen, daß es unumgänglich war, auf das zu reflektieren, was etwa – zum Beispiel seit Kant – das Kriterium der Allgemeingültigkeit des sittlichen Urteils angesichts der vielfältigen Verschiedenheit geschichtlicher Moralauffassungen sein könnte (Bernard Quelquejeu), sowie darauf, was die Pluralität von Moralauffassungen bedeuten könnte in Beziehung auf die dialektischen Versuche von Hegel und Marx und auf die kritischen Erfordernisse, die sich daraus für die heutigen Gesellschaften ergeben (Enrique Dussel).

Die vier Themen, mit denen sich die theologischen Beiträge befassen, welche den letzten Teil dieses Heftes bilden, sind die klassischen theologischen Themen, die immer dann zur Debatte stehen, wenn man über den ethischen Pluralismus reflektiert: Einheit und Pluralität in der Moral des Neuen Testaments (Josef Blank), das Lehramt als Garant der Einheit (Richard McCormick), Natur oder Vernunft als Kriterium der Allgemeingültigkeit der Moral (Wilhelm Korff), ethischer Pluralismus und Einheit der Kirche (Joseph Komonchak). Wir denken aber doch, daß der Leser feststellen kann, daß jeder dieser Aufsätze zu diesen fast schon klassisch zu nennenden Problemen neue und konstruktive Gedanken beiträgt. Und wir möchten wünschen, daß sie konstruktiv seien sowohl im Hinblick auf die nötige Pluralität der Ethik wie auch auf die ebenso nötige Einheit der Kirche.

Tatsächlich aber wird dieses Problem des ethischen Pluralismus oft unter polemischen Vorzeichen abgehandelt. Das ist zwar leicht verständlich und vielleicht auch entschuldbar; aber man kann es doch unter keinen Umständen einfach durchgehen lassen. Die Vorkämpfer des ethischen Pluralismus setzen diesen oft als eine Art von Kriegsmaschine gegen die zentrale Autorität der universalen Kirche ein, die sie des Uniformismus und Monolithismus anklagen. Im Gegenschlag dazu werden dann die Inhaber der zentralen Autorität der Kirche – vielleicht aus dem Bestreben, die Werte der Einheit und der Wahrheit, denen sie dienen und die sie fördern wollen, zu wahren – dazu gebracht, jeden Versuch eines ethischen Pluralismus als einen Versuch der Spaltung der Kirche oder der Relativierung der Wahrheit zu verdächtigen. Das ist dann so, wie wenn Taube einen Dialog führen.

Wir möchten dagegen, daß dieses Heft von CONCILIUM einen Dienst sowohl an den Werten des Pluralismus wie an den Werten der Einheit leiste, daß es ein konstruktiver Beitrag sei zur Verwirklichung beider Typen von Wertvorstellungen und zur Ausbildung einer Koexistenz zwischen beiden. Aus diesem Grunde sind wir sehr froh darüber, daß zum Beispiel die beiden Artikel, die unmittelbarer dem Thema Kirche gewidmet sind (McCormick und Komonchak), beide einen dringenden Appell an die Christen enthalten, sich in konstruktiver Weise sowohl um die Ausbildung einer besonderen, ihrer Ortskirche angemessenen Ethik wie auch um die Festigung der Einheit im Glauben anzunehmen. Für die Einheit im Glauben zwischen den in der Universalkirche zusammengeschlossenen Ortskirchen – wobei auch die Funktion des Lehramtes eingeschlossen ist – haben alle Gläubigen insgesamt und jeder einzelne, wie McCormick betont, eine aktive Verantwortung.

Fügen wir noch zwei Bemerkungen an, die einer anderen Ordnung angehören, die uns aber von größter Bedeutung zu sein scheinen: Wenn wir die übliche Problemstellung umdrehen und die Äußerungen des tatsächlich bestehenden Pluralismus als Ausgangspunkt nehmen wollten, so geschah dies nicht aus dem Grunde, daß wir meinten, der Pluralismus sei wirklich auch in der Geschichte der Gesellschaften, der einzelnen und ihrer Religionen, ein gegebener Ausgangspunkt. Ganz im Gegenteil: Ausgangspunkt ist, historisch gesehen – wie Bernard Quelquejeu nachdrücklich betont –, bei allen Gruppen und allen einzelnen die Verabsolutierung *ihrer eigenen* Moral, die sie gleichsetzen mit *der* Moral schlechthin. Der Pluralismus ist eine in hartem Kampf gewonnene Errungenschaft, gewonnen auf dem Weg über den Zusammenstoß zwischen verschiedenen Gruppen mit ihren jeweiligen

Moralauffassungen und dann über die Infragestellung der je eigenen Moral durch jede Gruppe und jeden einzelnen selbst.

Einen wirklichen und echten ethischen Pluralismus wollen, das bedeutet nicht bloß – mit dem liebenswürdigen Skeptizismus des Gebildeten – festzustellen, daß die vielfältige Verschiedenheit der Moralauffassungen in ihrem bunten Schillern den Reichtum menschlicher Lebensformen offenbart, sondern sich ernsthaft in einen jeden einzelnen und die ganze Gesellschaft betreffenden Kampf einzulassen, um so einen tiefgegründeten Standort für die Verwirklichung seiner *individuellen Eigenart* als Mensch (und als Gläubiger) und zugleich für die Verwirklichung der *allgemeinen Berufung* als Mensch (und als Gläubiger) zu erobern. In diesem Sinne könnte man sagen, daß der wirklich echte ethische Pluralismus eschatologischer Natur ist: Er ist mehr eine immer wieder in die Geschichte einzubringende richtungweisende Achse als eine in der Geschichte selbst leichthin zu verwirklichende Realität. Und wie jede eschatologische Wirklichkeit ist er die Quelle eines harten Kampfes mit dem Ziel, die Gestalt dieser Welt zu verändern und dadurch eine neue Welt erstehen zu lassen.

Unsere zweite abschließende Bemerkung zielt nicht mehr – wie die vorausgehende – auf die möglichen Fallen einer allzu idealistischen und abstrakten Auffassung vom *Pluralismus*, sondern auf die möglichen Fallen einer ebenfalls zu idealistischen und abstrakten Auffassung von *Universalität*. Sowohl unter ihren religiösen wie unter ihren philosophischen und weltlichen Formen ist die Idee der Universalität oder Allgemeingültigkeit der Ethik rund um das Mittelmeer und in Europa geboren worden. Gewiß haben die Verfechter dieser Theorie sich bemüht, diese Idee auf so abstrakt-theoretische und so allgemein gehaltene Weise wie nur möglich zu denken. Aber wir wissen heute besser als früher, daß auch die abstraktesten und allgemeinsten Ideen nicht unabhängig sind von den historischen, kulturellen, politischen und sozioökonomischen Bedingungen ihres Entstehens. Man kann vor allem nicht mehr verschweigen, daß die philosophischen oder religiösen Ideen von der Allgemeingültigkeit der Ethik ausgedacht sind in und von den Ländern, welche auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet die Herren der Welt waren oder sich als solche betrachtet haben. Die Urheber dieser Theorien waren sich dieser Zusammenhänge sicherlich nicht bewußt (und damit ohne Schuld). Aber das Mißtrauen und die Proteste der anderen Kulturen müssen die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß diese europäische Idee der allgemeingültigen Ethik einen Imperialismus bemänteln kann, der die Idee der Universalität anderen in seinem eigenen Interesse aufgedrängt haben könnte[2].

Auch hier gilt wieder, wie schon für den Pluralismus, daß auch die wirkliche und echte Universalität nicht ein Ausgangspunkt ist, der einfach vorgegeben wäre, selbst nicht für eine sehr hochstehende Kultur oder für einen genialen Denker. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines Kampfes und harter Arbeit der einzelnen und der ganzen Gesellschaft. Ebenso wie der echte Pluralismus ist sie vielleicht sogar eschatologischer Natur. Auch sie ist mehr eine immer wieder in die Geschichte einzubringende richtungweisende Achse als eine in der Geschichte selbst leichthin zu verwirklichende Realität. Und wie jede eschatologische Wirklichkeit ist auch sie die Quelle eines harten Kampfes mit dem Ziel, die Gestalt dieser Welt zu verändern und dadurch eine neue Welt erstehen zu lassen.

Müßte nicht die Kirche eine führende Kraft in diesem doppelten Kampf sein? Dieser Kampf gehört doch offensichtlich zu ihrer ureigensten Berufung. Dann aber darf, wie wir schon weiter oben gesagt haben, ihre Katholizität nicht das Ergebnis einer monolithischen Einförmigkeit sein, sondern muß die Frucht einer über Raum und Zeit hinweg reichenden Kommunikation und Kommunion zwischen örtlichen Gemeinschaften sein, die, wie es schon früher war, so auch heute und in Zukunft die Aufgabe haben, die besondere, ihrer Ortskirche angemessene Ethik auszugestalten, die aber einander gelten lassen können als solche, die im Glauben an den einen Herrn Gemeinschaft untereinander haben.

[1] Mangels Platz in einem solchen einzigen Heft zu diesem Thema haben wir auf eine Untersuchung der von nichtorthodoxen Gruppen oder einzelnen gelehrten und praktizierten Moralauffassungen verzichtet – obwohl eine solche Studie äußerst interessant sein könnte.

[2] Wir schreiben diese Zeilen genau zu dem Zeitpunkt, da sich in der katholischen Kirche ein Ereignis abspielt, das diesen unbewußten und ungewollten Imperialismus der westlichen Kirchen wohl sehr gut illustriert: Vor der Eröffnung des 42. Internationalen Eucharistischen Kongresses (vom 16. bis 23. Juli 1981) in Lourdes (Frankreich) versammelten sich vom 13. bis 15. Juli in Toulouse 150 Teilnehmer

aus der ganzen Welt zu einem wichtigen theologischen Symposion mit dem Thema «Verantwortliche Teilhabe an der Eucharistie». Der französische Episkopat hatte von drei theologischen Experten eine «Botschaft an die Welt» vorbereiten lassen zu der Frage, auf welche Weise die Eucharistie Quelle und Gestaltungsprinzip von Teilhabe sei. Die Delegierten aus der Dritten Welt haben aber in offenem Widerspruch zu den westlichen Ländern sowohl die erste wie auch die zweite Fassung dieser Botschaft abgelehnt, weil sie diese als zu sehr von den westlichen Auffassungen von der Wirtschaftsordnung und der verantwortlichen Beteiligung, aber auch von spezifisch westlichen Auffassungen von der Eucharistie und vom Glauben beeinflußt empfanden. Besonders beachten sollte man hier vor allem die Interventionen von Pierrette Attouo, Wirtschaftswissenschaftlerin von der Elfenbeinküste, von Pater Marcello de Carvalho Azevedo, einem brasilianischen Jesuiten, und von Pater D. Amalorpavadass, einem Theologen aus Indien, der übrigens diese Vorwürfe nicht nur im Blick auf den für dieses Symposion vorbereiteten Berichtstext, sondern auch im Blick auf die offiziellen eucharistischen Gebete der römisch-katholischen Kirche erhob.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die tatsächliche Pluralität von Moralauffassungen im Christentum

Francis Murphy

Konkupiszenz *(epithymía)*: Ein Schlüsselbegriff zum Moralpluralismus in der frühen Kirche

Aus einem seltsamen historischen Versehen erklärte Papst Paul VI. am Ende der römischen Bischofssynode von 1974, Petrus und Paulus hätten der christlichen Botschaft nicht ein fremdes Kleid gegeben, sie hätten sie nicht der jüdischen, römischen oder griechischen Mentalität angepaßt; Theologien, die auf Kulturen oder Kontinenten gründeten, könnten gefährlich sein. In Wirklichkeit aber haben Petrus und Paulus und ihre Nachfolger die Botschaft, die Christus in einer jüdischen Umwelt auf aramäisch verkündet hatte, der Kultur der griechisch-römischen Welt, in der sie selbst sich befanden, angepaßt. Die Urkirche entwickelte rasch verschiedene Theologien, die eben auf den kulturellen und kontinentalen Unterschieden zwischen Alexandrien, Rom und Antiochien beruhten. Und bis auf den heutigen Tag besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen den scholastisch gehaltenen, lehrmäßigen Erklärungen des Evangeliums in der westlichen Tradition und den mystischen Theologien der Ostkirchen.

I.

Eines der Gebiete, auf denen diese Unterschiedlichkeit infolge der Anpassung an die jeweilige Kultur zutage tritt, ist die Sphäre der Moral. Wie nun allgemein anerkannt ist, machte die Urkirche einen klaren Unterschied zwischen dem *kérygma*, der apostolischen Verkündigung, einerseits und der *didaché*, der sittlichen Unterweisung, die in der als Katechese bezeichneten Einführung der Katechumenen enthalten war, andererseits. Neuere Forschungsarbeiten haben die Elemente der Evangeliumsverkündigung, welche die Predigt des Paulus und der neutestamentlichen Zeugen charakterisierten, geklärt. Als Herolde einer sehr wichtigen Neuigkeit konfrontierten die christlichen Verkünder ihre Zuhörer in knapper Form mit dem Leben und den Taten Jesu und wiesen nach, daß in den Konflikten, im Leiden, im Tod und in der Auferstehung Christi die von Gott gelenkte Geschichte Israels ihren Höhepunkt erreicht hat; Gott selbst hat in die Geschichte eingegriffen, um seine Herrschaft auf Erden zu inaugurieren. Der Zuhörer stand nun Auge in Auge mit seinem Herrn, wie er im irdischen Reich Christi, der neuen Christengemeinde oder Kirche, zutage tritt. Der Bekeh-

rungswillige hat bloß auf die Einladung Christi einzugehen, sich auf ein neues Leben einzulassen; dann wird er durch die Gnade Gottes der Last der vergangenen Missetaten enthoben und erfreut sich in dem gestorbenen, vom Tod aber auferweckten Christus Jesus eines neuen, engen, vertrauten Verhältnisses zu Gott. Waren die Katechumenen dann in die Gemeinde eingegliedert, wurden sie über die sittlichen Grundsätze und das heiligende Verhalten belehrt, die für die christliche Lebensweise maßgebend sind[1].

Diese Reihenfolge beim Vorlegen des Neuen, das den Christen ausmacht – zuerst das Kerygma, dann die Didache, d. h. die auf einem eschatologischen Hintergrund erfolgende sittliche Belehrung –, scheint für die gesamte urchristliche Verkündigung charakteristisch gewesen zu sein. Diese war aus der jüdischen Tradition herausgewachsen, worin der Dekalog und die große Struktur des Gesetzes, der Tora, mit einer Aussage über Gott begann: «Ich bin der Herr, euer Gott» (Ex 20,2); diese stützte sich auf Ereignisse, welche Gottes Vorsehung vor Augen führten, und wurde von sittlichen Forderungen und Geboten bekräftigt.

Die christliche sittliche Unterweisung übernahm so von ihrem jüdischen Ursprung einen dynamischen Sinn für Gottes Weisheit, welche die Schöpfung durchdringt und diejenigen heiligt, die sich der Erfüllung des Gesetzes Gottes, der Tora, hingeben. Im Gesetz liegt der Weg zur Weisheit (*chokma*) eingebettet, auf den die frommen Juden durch die göttliche Einsicht in die rechte Lebensweise (*derek tebunot*) geführt werden. Die Rabbinen hatten diese Lehre in sittlichem und geistlichem Sinn ausgefaltet, indem sie betonten, daß die göttliche Gegenwart (*schekina*) bloß im Herzen des Demütigen wohne und ihm Weisheit verleihe. Böse Neigungen können so überwunden werden durch die Betrachtung der Tora, die den Weisen freundlich, gütig und fromm macht[2].

Paulus wandte diesen rabbinischen Weisheitsweg auf Christus, «die Macht und Weisheit Gottes» (1 Kor 1,24), an. Als Christi Leib ist die Kirche der Weg der Weisheit, die Endverwirklichung von Gottes Heilsplan. Wie H. Jaeger darlegt, führte diese Identifizierung Christi und der Weisheit zu zwei verschiedenen, aber voneinander abhängigen Traditionen in der frühen Kirche. In den späteren Dokumenten des Neuen Testamentes und bei den apostolischen Vätern herrschte noch die rabbinische, homiletische Tradition vor. Die Weisheit bestand für sie in der Erreichung der Heiligkeit durch die Annahme Christi als des Herrn. Später, bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts hingegen wird Christus im Bestreben, seine Gottheit zu erweisen, nach und nach mit der Weisheit identifiziert. Und hier nun findet der hellenische Weisheitsbegriff (*sophía*) formell Eingang in die christliche theologische Entwicklung. Daß die Septuaginta das hebräische Wort *chokma* mit *sophía* wiedergab, war nicht zufällig. In der alten griechischen Tradition nämlich ist *sophía* mehr eine Tugend als ein philosophischer Begriff. Der Ausdruck wird auf jemand angewandt, der das, was er sagt, auch tut. Und auch in der späteren Verwendung bezeichnet der Begriff weiterhin zugleich höhere Erkenntnis und richtiges Verhalten. Platon sagt: Der Weise wird «Gott ähnlich..., indem er gerecht und heilig ist» (Theaitetos 1761); und Plotin spricht von der Weisheit als vom «Leben der von innen her erhellten Seele» (Enneaden V, 8, 4). Bei Cicero (Tusc. V, 36, 195) und bei Vergil (Georg. 2, 490) wird der Begriff *sapientia* im Zusammenhang mit Tugend verwendet.

Zwischen den donnernden Moralpredigten der altjüdischen Propheten (z. B. Jes 2, 12–17) und den ethischen Ermahnungen Hesiods (Werke und Tage), Solons (Fragm 36f) und anderer früher griechischer Denker besteht eine auffallende Ähnlichkeit. Namentlich was die Lehre von Platon und Sokrates betrifft, entging dies den frühchristlichen Männern der Kirche von Justin dem Märtyrer und Clemens von Alexandrien an nicht. Sie waren in erster Linie vom jüdischen Weisen Philon von Alexandrien (20 v. Chr.–50 n. Chr.) beeinflußt, der sich eifrig bemüht hatte, zwischen der hebräischen und der hellenischen Kultur Brücken zu bauen. Doch schon viel früher waren in das jüdische Denken hellenische Elemente eingedrungen; die Weisheitsliteratur des Alten Testaments beweist dies. Obwohl zwischen den Grundanschauungen der heidnischen Moralisten, zumal der Stoiker, und der jüdisch-christlichen Lehre im allgemeinen ein fundamentaler Unterschied bestand, waren die Lehrtechnik und die meisten tatsächlichen Praktiken nahezu identisch.

Die frühchristliche Unterweisung weist viele Züge der griechischen Kultur auf, worin sie vorbereitet wurde. Dies braucht nicht zu verwundern. Die platonischen, zynischen, stoischen und epikureischen Wanderphilosophen forderten im Grunde zu ein und derselben Le-

bensweise auf. Sie strebten die Tugendübung an, deren Ziel die Selbstbeherrschung war. Ihre Absicht war es, die Menschen zum Bemühen anzuhalten, die volle Herrschaft über die Leidenschaften und Grundtriebe zu erringen, um mit den Platonikern zur Beschauung des Guten fähig zu sein oder mit den Stoikern zu dem zu gelangen, was auf dem Weg zu Selbstbeherrschung (*autarkía*) und schließlich zu Leidlosigkeit (*apátheia*) richtig und angemessen (*honesta*) ist.

Die späteren heidnischen Philosophen von Plutarch und Cicero bis zu Seneca und Mark Aurel dachten zum großen Teil über die Nikomachische Ethik des Aristoteles nach und entwickelten ein in sich geschlossenes, logisch zusammenhängendes nichtreligiöses System, das auf der Natur des Menschen und auf einer rationalen Analyse seines Reagierens auf die Alltagserfahrung beruht. In der Annahme, daß ihr Inneres im Grunde vernünftig sei, verlangten die Menschen darnach, ihre Leidenschaften und Gemütsbewegungen zu beherrschen, das Böse in sich auszurotten, sich von der Sorge um niedere Lebensinteressen zu befreien und so ihr Tun richtig zu ordnen.

Platon und Aristoteles haben die ethische Lehre der griechischen Philosophie auf die Voraussetzung aufgebaut, daß der weise Mensch imstande sei, durch die Praxis der Selbstbeherrschung die inneren Triebe zu bemeistern. Sie unterschieden dabei zwischen dem rationalen, irasziblen und konkupisziblen Streben des Menschen. Dies ging in die allgemeine Praxis der Moralphilosophie über und wurde auch von den Kirchenvätern übernommen, sobald diese begannen, ihrer Anmahnung ethischer Werte eine rationale Begründung zu geben. Im allgemeinen machten jedoch die frühkirchlichen Lehrer keinen Versuch, die Natur der Tugend als eines menschlichen Bestrebens zu analysieren, und sie unterschieden auch nicht zwischen intellektuellen und moralischen Tugenden. Alle Tugenden bildeten für sie insgesamt ein integriertes Modell des guten Lebens, und da, wo die Schlußfolgerungen der rechten Vernunft zu einem Gesetz (*nómos*) kodifiziert wurden, galt die Gesetzesbeobachtung als tugendhaft[3].

II.

In der philosophischen Literatur von Platon bis zu den Neuplatonikern wurde den psychologischen Elementen in den schlechten Trieben des Menschen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Doch geschah dies hauptsächlich im Blick auf eine Welt guter und böser Geister, denen man einen tiefen Einfluß auf das menschliche Denken und Handeln zuschrieb. Bei Homer hat der am meisten hervortretende unstete Trieb des Menschen, das Begehren (*epithymía*), noch einen neutralen Sinn als Verlangen, als inneres Streben nach einer Befriedigung. Da aber die klassische griechische Ethik auf die Mäßigung im menschlichen Verhalten ausgerichtet war, empfindet der homerische Mensch das Bedürfnis, seine leidenschaftlichen Gefühle einer Regelung zu unterziehen, obschon er sie auf göttlichen Einfluß zurückführt (Ilias 3, 139). Mit Pythagoras hält auch Demokrit unbeherrschtes sinnliches Verlangen für eine Verrücktheit, die den Seelenfrieden (*ataraxía*) des Menschen stört und seinen Selbstbesitz (*autarchía*) aufhebt. Der platonische Dualismus trennt den Leib ontologisch von der Seele und teilt die Eigenschaften der Psyche in drei Elemente ein: in das rationale, das iraszible und das konkupiszible Streben. Das Begehren (*epithymía*) gilt somit als ein Streben innerhalb der niederen Teile der Seele, die der Kontrolle durch die Vernunft entzogen sind (Republ. IV, 335B–442A). Für den späten Aristoteles besteht das Begehren in einer irrationalen Funktion des sinnlichen (animalischen) Verlangens, das von dem rationalen Verlangen zu unterscheiden ist, das seinen Sitz im Willen hat (Nikomach. Ethik 1102a). Die Stoiker fassen das Begehren als ein irrationales Verlangen in der Seele auf, das aus einem Fehlurteil in bezug auf ein falsches, ein Scheingut hervorgeht. Zusammen mit Furcht, Lust und Traurigkeit rechnen sie das Begehren zu den vier Begierden, die durch die Übung der Selbstbeherrschung auszurotten sind, damit man den Seelenfrieden erlangt (Seneca, Epist. 116,1), und die späteren Stoiker identifizieren die Begierde oft mit dem Verlangen nach Lust. Die Neuplatoniker mit ihrer dualistischen Auffassung, wonach die Seele im Leib eingekerkert ist, bestehen ebenfalls auf der Askese, um die leiblichen Naturtriebe, namentlich das sexuelle Begehren, abzutöten (Porphyrius, Abst. 4,20). Während die Stoiker die legitime sexuelle Befriedigung für entschuldbar, doch nicht notwendig halten (Epiktet, Epist. 3,127), treten die Neuplatoniker für völlige Enthaltsamkeit ein (Porphyrius, aaO. 1,41).

Am meisten wirkte auf das patristische Denken die von den hellenistischen religiösen Krei-

sen einhellig vertretene Lehre ein, wonach die Natur des Menschen aus drei Teilen besteht. Zwischen dem Fleisch (*sárx*) und dem Geist (*pneũma*) steht die Psyche (das Strebevermögen), die bei der Befriedigung der notwendigen leiblichen Bedürfnisse den Geist des Menschen von ungeordneten Trieben, von der Konkupiszenz, freizuhalten hat[4].

Im Alten Testament wurde der Mensch als eine Einheit betrachtet, da man annahm, das Verüben von Bösem gehe auf ein böses Herz (*cor malignum*) zurück, das sich gegen das Gesetz Gottes auflehne. Das spätere jüdische Denken hält das Begehren für eine innere Regung, aus der der Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes hervorgehe. Die rabbinische Literatur spricht von inneren bösen Regungen (*jeser hara*), die nur mit Gottes Hilfe überwunden werden können. Trotz der Sündenfallerzählung der Genesis (3,7–11) findet sich im Alten Testament keine Spekulation über den Zusammenhang zwischen Begehren und Ursünde. In einer Verquickung von griechischem Dualismus, der stoischen vier Triebe und des rabbinischen Denkens führt Philon das Begehren auf irrationale Strebungen zurück, die durch die Askese, unterstützt durch die Betrachtung des Gotteswortes, unter Kontrolle gebracht werden können.

III.

In der Entwicklung des moralischen Bewußtseins, das die frühe Kirche charakterisiert, gründet die Analyse des Begehrens in Lehren über die Ursünde und die Versuchungsmacht des Teufels, wie er in der Bibel geschildert wird[5]. Die ersten Gedanken über diesen Aspekt des Begehrens finden sich in der apokryphen Literatur des Alten und des Neuen Testamentes. In den Texten von Qumran wird der Einfluß böser Geister betont und die Sündhaftigkeit (*awel*) mit dem Leib (*basar*) in Verbindung gebracht. Die älteren jüdischen Apokryphen führen die sittliche Verderbnis des Menschen auf die geschlechtliche Vereinigung der Gottessöhne und später der Dämonen mit Menschentöchtern zurück (Gen 6,1–6; Henoch 6–9). Die späteren Apokryphen sprechen von einer ererbten sittlichen Schwäche, die aus einem bösen Herzen stamme; dazu kommen noch eine leibliche Schwäche, die durch den Teufel in Eva hineingebracht wurde (Apok. des Mose), ein fleischliches Begehren (2. Baruch-Apokalypse) und eine Neigung zum Bösen, die schon vor dem Sündenfall bestanden habe (IV Esdras).

Bei Paulus wird das Begehren im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte gesehen (Röm 5,12–21). Es besteht in einem inneren Streben, das auf den Sündenfall zurückgeht, aber nicht mit der Ursünde identisch ist. Paulus stellt Fleisch (*sárx*) und Geist (*pneũma*) in Gegensatz zueinander, was aber nach ihm nicht einfach einen Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist besagt (Gal 5,17). Die *sárx* ist für Paulus der gottlose, unerlöste Zustand des Menschen im Gegensatz zu dem geisterfüllten, in Christus von der Macht Satans erlösten Menschen (Gal 5,19–25). Das Begehren ist selbst noch in denen vorhanden, die durch die heiligmachende Gnade wiedergeboren worden sind; es wird als ein Mangel, als eine potentielle Quelle von Sünde im Zusammenhang mit den sittlichen und religiösen Beziehungen des Menschen gesehen (Röm 6,6; 7,3). «Das Trachten des Fleisches... führt zum Tod» (Röm 8,6). Paulus hebt schließlich die «Mächte des Bösen» hervor, die sich die Neigung des Fleisches zur Sünde zunutze machen (Gal 5,16–20). Das Sündhafte liegt für ihn nicht so sehr in fleischlichen Schwächen, sondern mehr in der Zurückweisung Gottes, indem man die Gesetzlosigkeit des Bösen (*anomía*: Röm 5,19; 7,25) hinnimmt.

Für Jakobus ist das Begehren die Ursache der Versuchung (4,1–3); es zerstört die Liebe zu Gott und führt zum Tode. Im Ersten Petrusbrief ist von den fleischlichen Begierden die Rede, die gegen die Seele kämpfen (2,11). Für Johannes schließlich ist «alles, was in der Welt ist, Begierde des Fleisches, Begierde der Augen und Prahlen mit dem Besitz». Diese Begierden kämpfen gegen den Willen Gottes und nehmen dem Menschen die Liebe zu Gott (Joh 2,15–17)[6].

Ein ernsthafter Versuch, die Natur der Begierde zu analysieren, wurde von Irenäus gemacht. Dieser behält den platonischen Dualismus in seiner volkstümlichen griechischen Formulierung – Geist (*pneũma*), Seele (*psyché*) und Leib (*plásma*) – bei und auch den Gegensatz zwischen dem durch die Offenbarung erfolgenden Anruf des Wortes Gottes (*Lógos*) und den irdischen Lockungen. Er sieht das Begehren als sinnliche Schwäche an. Im Gegensatz aber zu den doketistischen und gnostischen Lehren betont er zwar ihren körperlichen Ursprung, hält aber daran fest, daß die Begierde nur als Folge des Stolzes und des Ungehorsams in der Seele möglich ist.

Trotz seiner realistischen Schilderung der Komplizenschaft zwischen Stolz und groben Begierden, welche die «sinnliche Weisheit» ausmachen, bleibt er optimistisch und betrachtet den Menschen als ein Kind, das von Gott nach und nach zur Vereinigung mit dem Logos heranerzogen wird (Adv. haer. 2,26; 1; 4, 12, 5)[7].

Für die alexandrinischen Väter (Clemens, Origenes) ist die Begierde, die für den Leib natürlich, aber für die Aufreizung durch Satan anfällig ist, eine Behinderung der wahren Gnosis, der Erkenntnis, die zur Beschauung Gottes führt. Diese griechische Synthese wird durch Gregor von Nyssa ergänzt, der das fleischliche Dasein des Menschen als eine Abweichung von seinem ursprünglichen Status eines Abbildes Gottes ansieht. Im Leib entspringen die sinnlichen Triebe des Menschen, die für gewöhnlich verkehrt sind; gegen diese Triebe kann angekämpft werden durch die Askese, durch das Streben nach *apátheia*, nach der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen, was zu einer kontemplativen Vereinigung mit Gott in ekstatischer Liebe führt.

Für Athanasius ist der Mensch von seiner Erschaffung her mit einem Funken der göttlichen Gnade (*cháris*) versehen, den er beim Sündenfall verloren hat. Er ist so zu einem bloßen geschaffenen Sein (*phýsis*) herabgesunken, das an und für sich gut, aber dem Verderben ausgeliefert ist. Er wird nun in einer Menge weltlicher Sorgen, schlechter Gewohnheiten und durch einen falschen Freiheitssinn, der ihn am Aufstieg zu Gott durch Askese und Kontemplation hindert, von der Begierde niedergedrückt (Contra gent. 2–4; De Incarn. 3–6)[8].

IV.

Mit Tertullian, Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Hieronymus halten sich die westlichen Väter im allgemeinen an eine dualistische Anthropologie und sehen die menschlichen Triebe als den Sitz der Begierde an. Obwohl sie die dem Leib innewohnenden Triebe für natürlich halten, sprechen sie davon, daß die von der Ursünde verursachte Schwäche zu der Neigung geführt habe, den Trieben einfach nachzugeben. Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß er kraft der Gnade imstande ist, die natürlichen Triebe von den Verlockungen zum Bösen fernzuhalten und durch Selbstverleugnung zur Tugendübung anzuhalten.

Pelagius leugnet, daß die Ursünde der Grund des Begehrens sei; für ihn liegt die Ursache der Sünde in schlechten Gewohnheiten, die wir infolge der Nachahmung des Ungehorsams Adams vom Menschengeschlecht geerbt haben. Augustinus reagiert gegen diese allzuoptimistische Sicht der Menschennatur und betont, daß die Ursünde der Grund der Verderbnis und Verschlimmerung der Menschennatur sei; die sittliche Freiheit des Menschen sei durch sie dermaßen geschwächt worden, daß er nicht mehr imstande sei, die Gebote Gottes ohne dessen Gnadenbeistand zu halten (Contra Julian. 5; De nupt. et concup. 2,23). Selbst nach der Wiedergeburt in der Taufe ist in Leib und Seele des Menschen immer noch die Begierde vorhanden. Da Augustinus die Lehre des Paulus mit seiner eigenen Erfahrung der Sünde kombiniert, hat er über die ungeordneten Begierden des Menschen eine pessimistische Auffassung. Insbesondere führt er die Begierde auf das sinnliche, sexuelle Verlangen zurück (Contra Jul. 3,51; De nupt. et concup. 1,2) und veranlaßt so das spätere patristische und das frühmittelalterliche Denken (Faustus von Riez, Maximus d.Bek., Gregor d.Gr.), das sexuelle Begehren als die Ursache der Ursünde anzusehen[9].

V.

Seit dem Tridentinum haben die katholischen Theologen zwei verschiedene Wege eingeschlagen, um die Wirkungen der Konkupiszenz zu erklären. Alle sind einmütig der Auffassung, daß drei Elemente in Erwägung zu ziehen sind: die ungeordneten Regungen des sinnlichen und des rationalen Begehrungsvermögens; die Notwendigkeit der Gnade und die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen. Einzelne betonen mit Pascal und den älteren französischen Oratorianern die schlimmen Auswirkungen der Ursünde, die sich in der Begierde als einem Aufruhr menschlicher Triebe äußern. Sie erblicken das Heilmittel in einer rigorosen Selbstverleugnung und einer Zurückweisung aller weltlichen Befriedigungen.

Andere heben mit Franz von Sales mehr die Befähigung des Menschen hervor, mit Hilfe der Gnade den Drang des Begehrens auf gute Werke hinzulenken, die der Liebe des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen entspringen. Jede Schule ist sich der Gefahr bewußt, die mit einer Übersteigerung ihrer Position gegeben wäre. Und jede Schule fordert zu asketischen Bemü-

hungen, Gebet und Selbstverleugnung auf, da diese notwendig seien, um über die Begierde Herr zu werden[10].

Die heutigen Theologen sehen die Konkupiszenz als ein natürliches Phänomen an, das im Menschen schon im Stand der Integrität und der Urgnade vorhanden gewesen sei, das aber jetzt infolge der Beschädigung durch die Ursünde den Menschen zum Bösen geneigt mache. Andere fragen sich, ob das Wesen der Konkupiszenz nicht in einem grundlegenden Gegensatz zwischen der verwundeten Menschenatur als solcher und dem wiederhergestellten übernatürlichen Dasein des Menschen bestehe. Die Regeneration durch die Gnade hat die Sündenschuld behoben, aber die der Menschennatur angeborene Ausrichtung auf das Übernatürliche nicht vollständig wiederhergestellt. Dies ist der Ursprung einer existentiellen Schwermut – *«lacrymae rerum»* –, die nur überwunden werden kann durch die Rückkehr zu einem Wissen um die Weisheit (*chokma*) Gottes im Menschen.

Das Bemühen der frühen Kirche, ihre ethischen Auffassungen an die verschiedenen religiösen und weltlichen Ansichten über die menschliche *epithymía*-Erfahrung anzupassen, sollte uns in unserem Bestreben, die christliche Morallehre auf den Stand der heutigen Erfordernisse zu bringen, als Beispiel eines moralischen Pluralismus dienen.

[1] Vgl. F. Murphy, The Background to a History of Patristic Moral Thought: Studia Moralia 1 (1963) 54–61.

[2] H. Jaeger, The Patristic Concept of Wisdom...: Studia Patristica 4 (Berlin 1961) 93–98.

[3] W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambr. Mass. 1965) 3–12; ders., Paideia 3 (Oxford 1944) 149f. 224–227.

[4] Vgl. C. Baumgartner, Concupiscence: Dict. Spiritualité 2 (1955) 1334–1373.

[5] J. Daniélou, Démon: Dict.Spirit. 3 (1956) 162–163.

[6] P. Wilpert, Begierde: RAC 2 (1954) 62–78.

[7] G. Wingren, Man and the Incarnation (McKenzie, London 1959) 50–63.

[8] M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise (Paris 1957) 170–178; F. Murphy, The Moral Virtues in Patristic Thought: Seminarium 3 (1969) 412–415.

[9] A. Solignac, La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin: Nouv. Revue Théol. 78 (1956) 359–387.

[10] K. Rahner, Zum theol. Begriff der Konkupiszenz: Schr. z. Th. I (Einsiedeln 1954) 377–414; J.B. Metz, Begierde: LThK (^{2}1958) 108–112.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS MURPHY

1914 in New York geboren. Ausbildung im Redemptoristenseminar Mount St. Alphonsus, Esopus, New York. 1940 Priesterweihe. 1942 Magister artium: 1944 Dr. phil. der Catholic University of America in Washington, D.C., mit einer Dissertation über mittelalterliche Geschichte. 1944–1947 und 1958–1959 Militärpfarrer bei der US-Armee (u.a. in Korea, Berlin, Paris). 1950–1951 und 1958–1959 in der zivilen Pfarrseelsorge. Dann Professor für Moraltheologie der Väterzeit, zunächst 1959–1975 an der Academia Alphonsiana und an der Lateran-Universität in Rom; dann 1977 bis jetzt Rektor des Holy Redeemer College in Washington. 1962–1965 Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. 1962–1967 leitender Redakteur der Abteilung für frühchristliche und byzantinische Kirchengeschichte der «New Catholic Encyclopedia». Gastprofessuren an verschiedenen amerikanischen Universitäten und wissenschaftlichen Instituten. Veröffentlichungen u.a.: Rufinus of Aquileia (345–410). His Life and Works (Washington 1945); A Monument to St. Jerome (New York 1952); Peter Speaks Through Leo: The Council of Chalcedon, A.D. 451 (Washington 1952); Politics and the Early Christian (New York 1967); John Paul II: The Pilgrim Pope (New York 1979); Constantinople II, 553: Histoire des Conciles Œcuméniques 3 (Paris 1974); This Church, These Times (Chicago 1980); The Papacy Today (London/New York 1981). Anschrift: Holy Redeemer College, 3112 Seventh Street, Washington, D.C. 20017, USA.

Wilhelm Ernst

«Klassische» und «moderne» Begründung der Sittlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter

In der gegenwärtigen Diskussion um theologisch legitime Gestalten von Moral begegnet man nicht selten einer Einteilung der Moral in «klassische» und «moderne» Moral. Für nicht wenige impliziert diese Klassifizierung zugleich eine Bewertung. Nach ihrer Auffassung ist die klassische Moral, die von Thomas von Aquin entwickelt und durch die Jahrhunderte in der Kirche tradiert und gelehrt worden ist, das Richtmaß für jede Gestalt von Moral, so daß eine moderne Moral nur in dem Maße als legitim angesehen werden kann, als sie mit der klassischen Moral in Übereinstimmung gebracht oder wenigstens mit ihr vermittelt werden kann. Diese ziemlich verbreitete – und in concreto auch praktizierte – Auffassung geht von der Grundüberzeugung aus, daß christliche Moral nur als einheitliche Gestalt von Moral Geltung haben kann und daß deshalb im Vergleich zur klassischen Moral jede andere denkbare Form von Moral als nicht zu rechtfertigende Abweichung anzusehen ist.

Die folgenden Ausführungen wollen zeigen, daß im Rahmen der theologiegeschichtlichen Entfaltung der Fundamentalmoral eine solche Uniformität weder existiert hat noch gefordert worden ist, sondern daß bereits im Hoch- und Spätmittelalter unterschiedliche Formen von Moralbegründung entwickelt worden sind, die innerhalb der kirchlichen Lehre einen legitimen Platz beanspruchen konnten.

I. Via antiqua – via moderna

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrunderts setzte eine intensive Bemühung um die Erforschung dessen ein, was sich im 14./15. Jahrhundert in Philosophie und Theologie im Unterschied und teilweise in scharfem Gegensatz zur klassischen Lehre als moderne Denkrichtung herausbildete und durchzusetzen versuchte.

Vorwiegend ältere Untersuchungen und besonders jene Autoren, die sich mehr der von Thomas von Aquin vermittelten Methode und Lehrrichtung der ‹antiqui› verbunden wissen, sehen in der vor allem von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham angeregten Denk- und Lehrrichtung der ‹moderni› den Beginn der Auflösung der Scholastik und des mittelalterlichen Ordogedankens, den Vorläufer des Humanismus und der Reformation, den Wegbereiter des Rationalismus eines Descartes und Leibniz sowie des späteren sensualistischen Empirismus der Engländer und Franzosen[1]. Von einigen Autoren werden diesen ‹moderni› alle nur denkbaren Verfehlungen vorgeworfen: in der Theologie der überspannte Suprarationalismus, in der Ontologie der Skeptizismus, in der Naturphilosophie der Empirismus und mechanische Atomismus, in der Psychologie der Materialismus, in der Anthropologie der Subjektivismus und Individualismus sowie in der Ethik der Formalismus, Voluntarismus, Moralpositivismus und Semipelagianismus[2].

Neuere Untersuchungen über die Lehrrichtung der ‹moderni› kommen dagegen zu Ergebnissen, die es erlauben, von einem gewissen Umdenken in der Bewertung der ‹moderni› zu sprechen. Nach diesen Forschungen ist die Lehre der ‹moderni› weitaus differenzierter zu betrachten als es in der bisherigen Forschung der Fall war[3]. Die Geistesrichtung der ‹moderni› ist weder in ein einheitliches Schema zu pressen noch kann sie einfach mit dem vom 15. Jahrhundert bis heute negativ besetzten Begriff Begriff ‹Nominalismus› umschrieben werden. In ihrer Anfangszeit war die Denkrichtung der ‹moderni› eine Angelegenheit der wissenschaftlichen Methode, die es den Lehrern im Unterricht ermöglichte, in einer neuen, modernen Weise den Unterrichtsstoff zu vermitteln. Im 14. Jahrhundert wurden die ‹moderni› ‹Terministen› genannt, weil sie den Universalienrealismus der ‹antiqui› ablehnten. Noch später wurden sie als ‹reale Konzeptualisten› bezeichnet, weil sie sich gegen den Averroismus und radikalen Aristotelismus wandten. Den Namen ‹Nominalisten› erhielten die ‹moderni› überhaupt erst im 15. Jahrhundert, und zwar von ihren Gegnern, den ‹Realisten›, die ihnen eine übermäßige Spekulation in Philosophie und Theologie sowie eine Ablehnung von klaren Sätzen des Thomas von Aquin vorwar-

fen[4]. Wilhelm von Ockham hat für seine Lehre ausdrücklich die Bezeichnung ‹Nominalismus› zurückgewiesen, und die späteren ‹moderni› nannten sich lieber nach Ockham ‹occamistae› oder nach Gabriel Biel ‹gabrielistae›, kaum einmal aber ‹nominalistae›. Im Unterschied zu manchen heutigen Interpreten war man sich im 15. Jahrhundert durchaus darüber im klaren, daß der Begriff ‹Nominalisten›, obwohl er als Kampfbegriff gemeint war, nicht den Vorwurf, einer ‹Flatus-vocis-Theorie› enthielt, denn das, was man als ‹Nominalismus im strikten Sinne› bezeichnet, war in der wissenschaftlichen Diskussion bereits um 1350 überwunden. Daß es sich bei dem von den ‹moderni› des 15. Jahrhunderts vertretenen ‹gemäßigten Nominalismus› um eine mit der kirchlichen Lehre vereinbare Denkrichtung handelte, beweist schon allein die Tatsache, daß an mehreren Universitäten, z. B. in Tübingen, Basel, Heidelberg und Salamanca, beide Wege gleichberechtigt nebeneinander vertreten waren: als cathedra der ‹Reales› und als cathedra der ‹Nominales›[5].

II. Grundeinstellungen und Prinzipien der ‹moderni›

Der eigentliche Unterschied zwischen ‹antiqui› und ‹moderni› ergibt sich aus dem Aufweis der Grundeinstellungen und Prinzipien der ‹moderni›.

Die Grundeinstellung ist weder ein negativ gefärbter Skeptizismus, der eine radikale Trennung von Philosophie und Theologie anstrebt, noch eine übertriebene Neuerungssucht, die den bleibend gültigen Bestand gültiger kirchlicher Lehren über Bord zu werfen und an ihre Stelle neue, gewagte Theorien zu stellen versucht. Sie ist vielmehr das Bestreben, in einer faktisch in allen Bereichen sich wandelnden Welt zu einem Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch vorzudringen, in dem die Grenzen wie die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft aufgezeigt werden mußten, um gerade dadurch die radikale Verschiedenheit von Gott und Mensch sowie die Gültigkeit der in kein menschliches Ordnungsschema einzufangenden Offenbarungswahrheiten deutlicher hervortreten zu lassen. Der bereits in der Theologie des 13. Jahrhunderts aufbrechende Wandel im Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch, von absolutem und kreatürlichem Sein ist der Grund dafür, daß bei den ‹moderni› des 14. und 15. Jahrhunderts die Betonung des ‹potentia-dei-absoluta-Prinzips› und des Kontingenzgedankens sowie die Überprüfung des traditionellen Ordnungsschemas unter besonderer Betonung der Unmittelbarkeit Gottes in den Mittelpunkt der Überlegungen trat. Das Erleben einer Welt, in der das Existierende kontingent ist und in der die menschliche Erkenntnis nur wenig zu konstanten gültigen Aussagen über Gott und Welt gelangen konnte, brachte bedeutende Theologen dieser Zeit dazu, den Menschen selbst und seine Erkenntnis in Frage zu stellen und von der Offenbarung her zu fragen, was der Mensch vor Gott sei und wie er *in statu viatoris* den Weg zum Heil finden könne[6].

Diese Grundeinstellung steht in engem Zusammenhang mit den Grundprinzipien, die von den meisten der ‹moderni› als positive Leitprinzipien wie als negative Korrekturprinzipien konsequent vertreten werden: Kontradiktionsprinzip, Omnipotenzprinzip, Kausalprinzip, Sparsamkeitsprinzip und Kontingenzprinzip. Sie besagen: Für Gott sind alle Dinge möglich, die keinen logischen Widerspruch enthalten. Alles, was Gott mit Hilfe von Zweitursachen hervorbringen kann, das kann er auch unmittelbar und ohne ihre Hilfe hervorbringen und erhalten. Gott kann jede Wirklichkeit, sei sie Substanz oder Akzidenz, ohne eine andere Wirklichkeit hervorbringen und erhalten. Ohne Notwendigkeit ist keine Vielheit oder Mehrheit anzunehmen. Jede reale von Gott verschiedene Wirklichkeit ist ihrem innersten Kern nach kontingent[7].

Daß sich, wenn auch nicht ausschließlich, aus diesen Prinzipien auch eine spezifisch gefärbte Gestalt von Fundamentalmoral ergibt, dürfte wohl selbstverständlich sein.

III. Unterschiedliche Modelle in der Moralkonzeption

Die mittelalterliche Theologie kennt im Unterschied zur Gegenwart weder eine Trennung von Dogmatik und Moraltheologie noch geht sie in ihren Erörterungen über die Moral von der Frage nach dem Sollen und seiner ultimativen Begründung aus. Moraltheologische Fragen werden ganz auf der Grundlage des der damaligen christlichen Welt selbstverständlichen christlichen Glaubens an Gott und die in Gott gründende Ordnung des Sittlichen erörtert. Aber bereits im Gottesbegriff liegen die Fundamente für unterschiedliche Modelle von Theologie und von

Moraltheologie. Zwar zweifelt keiner der damaligen Theologen an der grundsätzlichen Realidentität von Wesen und Attributen Gottes, aber mit Hilfe von virtualer, formaler und konzeptualer Distinktion kommt es bei Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham und ihren Anhängern doch zu einer unterschiedlichen Akzentuierung des Verstandes (Weisheit) und des Willens (Allmacht) Gottes. Diese unterschiedliche Betonung wirkt sich dann auch auf das Verhältnis Gottes zur Schöpfung und auf die Begründung der moralischen Ordnung aus.

IV. Das intellektualistische Modell

Wenden wir uns zunächst der Moralkonzeption bei Thomas von Aquin zu, die man für gewöhnlich als «intellektualistisch» bezeichnet. Bei der Deutung seiner Lehre muß man sich freilich dessen bewußt sein, daß es beinahe so viele Interpretationen wie Interpreten gibt. Wenigstens darin aber dürfte man sich einig sein, daß Thomas von Aquin seine Moralkonzeption ganz in sein dogmatisches System einbaut und den Weg des Menschen zu Gott in einem Schema von Exitus-Reditus versteht: Der von Gott geschaffene und in Christus erlöste Mensch ist auf das Gute als auf sein Objekt und Ziel hingeordnet. Das höchste Gut ist Gott, und darum ist er auch das höchste und letzte Ziel des Menschen. In der Seligkeit bei Gott findet der tugendhaft lebende Mensch seine letzte Erfüllung und Vollendung. In diesem Sinne ist die Moral des hl. Thomas eine Moral der Tugenden.

Mit diesem Schema von Exitus-Reditus verbindet Thomas von Aquin nun seine Lehre vom Gesetz, dessen Interpretation heute besonders stark umstritten ist. Für das hier in Frage stehende Theorem vom sittlichen Naturgesetz ist das bestimmende Element nach Thomas von Aquin die Ratio Gottes. Die Akzentuierung der Ratio Gottes gibt den Ausschlag dafür, daß Thomas das von der Stoa entwickelte und von Augustinus christlich umgeformte ewige Gesetz, in dem das sittliche Naturgesetz gründet, ganz der göttlichen Ratio zuweist. Das ewige Gesetz ist das göttliche Vernunftgesetz als lenkende und ordnende Instanz alles Geschaffenen. Entsprechend ist dann das sittliche Naturgesetz als Teilhabe am ewigen Gesetz das Vernunftgesetz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen. Aufgrund seiner Rationalität nimmt der Mensch aktiv an der Ratio der göttlichen Weisheit teil. Der Mensch ist nicht nur in der Lage, dieses Gesetz als Gesetz seines Sollens zu erkennen, sondern dieses Gesetz selbst verpflichtet ihn auch, in vernunftbegründeter Weise aktiv für sich und die Mitmenschen Sorge zu tragen. Die menschliche Vernunft ist somit die eigentliche gesetzgeberische Anlage des Menschen; sie ist der Ursprung des Sollens. Das bedeutet, daß dem Menschen keinerlei Verpflichtung auferlegt werden kann, die nicht von der Vernunft diktiert ist, denn das sittliche Sollen gründet ausschließlich auf der sittlichen Einsicht des Menschen und nicht auf einem Gebot, das ihm von außen auferlegt ist[8].

In diesem Sinne kann man, ohne zu sehr in die Nähe des Verständnisses der Kantschen reinen praktischen Vernunft zu kommen, von einer wirklichen *sittlichen Autonomie der Vernunft* sprechen, wobei freilich vom theologischen Ausgangspunkt der Schöpfungsordnung her für Thomas von Aquin der ultimative Grund des Sollens von der Ratio Gottes her zu verstehen ist.

Der Grund dafür, daß die natürliche Vernunft sittlich verbindlich diktiert, liegt somit einerseits in der Bezogenheit des Menschen auf das Gute und andererseits in seiner gottebenbildlichen Seinsverfaßtheit. Das Gute ist Objekt und Ziel des menschlichen Seins. Deshalb ist es auch gerechtfertigt und vernünftig, das menschliche Sein zu seinem Ziel zu führen. Da aber das letzte Ziel des Menschen die Vollendung in der Beatitudo ist, kann Thomas sagen, die eigentliche sittliche Verpflichtung des Menschen bestehe darin, in einem tugendhaften Leben der Beatitudo, d. h. der Anschauung Gottes entgegenzugehen. Mit diesem Ansatz glaubt Thomas die Verbindung zwischen Beatitudo und Obligatio hergestellt zu haben. Bei der Findung dessen, was auf diesem Wege sittlich verpflichtend ist, sind nach Thomas die sogenannten natürlichen Neigungen zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zur Gemeinschaftsbildung und zur Wahrheitssuche zu beachten. Diese Neigungen haben aber nach Thomas, im Unterschied zu manchen späteren thomistischen Interpreten, noch keinen normativen Charakter, d. h. sie geben als solche keine sittlichen Normen her, aber sie sind sittlich relevant, und zwar in dem Sinne, daß sie die Materie, das Dispositionsfeld für die Aufstellung von Normen durch die praktische Vernunft sind. Ebenfalls im Unterschied zu manchen späteren, vor allem neuscholastischen Interpreten, zählt Thomas zum unveränderlichen primären Natur-

recht nur die obersten Handlungsprinzipien, während er die daraus abgeleiteten Verhaltensregeln dem Bereich des veränderlichen sekundären Naturrechts zuweist[9].

Zusammenfassend lassen sich als bestimmende Grundlagen der thomanischen Moralkonzeption feststellen: die Lehre vom Guten, von den Tugenden und von der Vollendung des Menschen in der Seligkeit, die Thomas als höchste Erkenntnis versteht; ferner die Betonung der Ratio Gottes in der ‹lex aeterna›; und schließlich die rationale Begründung und Struktur der moralischen Ordnung. In allen entscheidenden Punkten dieser Moralkonzeption wird der Primat der Ratio betont.

Die auf den von Thomas aufgezeigten Grundlagen entfaltete Moralkonzeption gilt bis in die Gegenwart als die eigentlich ‹klassische› Moral, obwohl nicht zu verkennen ist, daß innerhalb dieser Konzeption eine Pluralität von Abwandlungen besteht, die über die unterschiedlichen Begründungen vor allem bei Gabriel Vasquez, Franz Suarez und in der Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht.

V. Das voluntaristische Modell

Im Unterschied zu dieser ‹klassischen› Moralkonzeption entwickelt die mittelalterliche und spätmittelalterliche Theologie, ausgehend vor allem von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham und seinen Anhängern bis hin zu seinem bedeutendsten Schüler Gabriel Biel, eine Moralkonzeption, deren Vertreter sich von den gleichen Interessen leiten lassen wie Thomas von Aquin, aber nicht durch den Primat der intellektiven Erkenntnis, sondern durch den Primat des Willens und eine auf der radikalen Unbestimmtheit des Willens beruhende Freiheit[10]. Da diese als voluntaristisch bezeichnete Moral häufig Mißdeutungen ausgesetzt ist, bedarf es einiger Erläuterungen dieses Begriffs, aus denen sich dann die Konzeption von selbst ergibt.

Voluntarismus im Sinne von Scotus und Ockham ist zunächst einmal nicht als ein Auseinanderklaffen von Wesen und Willen in Gott zu verstehen. Die Behauptung, bei Scotisten und Ockhamisten sei das Wesen Gottes das absolute Wollen und nicht, wie bei Thomas von Aquin, das Denken, ist durch nichts zu rechtfertigen. Nach Scotus und Ockham ist Gottes Wille mit seiner Wesenheit realidentisch (wenn auch formal oder nominal unterschieden).

Voluntarismus bei Scotus und Ockham ist ferner nicht so zu verstehen, als ob Gottes Handeln nach außen ein willkürliches Handeln wäre, denn das würde bedeuten, daß die natürliche wie die sittliche Ordnung auf einem reinen Willkürwillen Gottes beruhen würde, und zwar in dem Sinne, daß Gott nach Belieben eine beliebige sittliche Ordnung geschaffen hätte. Wenn Scotus und Ockham sagen, daß das Gute wie das Böse ganz vom Willen Gottes abhänge, so ist das auf dem Hintergrund der bereits erwähnten Prinzipien zu verstehen, die bei ihnen Schlüsselbegriffe ihrer theologischen Methode sind. Gottes Handeln nach außen vollzieht sich nicht notwendig und nach ewigen, in seiner Vernunft liegenden Ideen, sondern Gottes Handeln nach außen ist frei. Die einzige Begrenzung, aber auch die Bedingung seiner Macht ist das Kontradiktionsprinzip. Es besteht kein Widerspruch darin, daß Gott in einem ewigen Beschluß die Ordnung, die er in der Zeit setzen will, frei wählt. Eine solche freie Setzung widerspricht weder seiner Gerechtigkeit, die ja mit seinem Wesen identisch ist, noch ist die von Gott gesetzte natürliche und sittliche Ordnung eine irrationale Ordnung, denn Gott kann nichts Irrationales tun. Gottes Verstand hat bewirkt, daß die Naturen das sind, was sie sind. Gottes Wille hat aber aus der Unendlichkeit der rationalen Möglichkeiten frei diejenigen erwählt, die erschaffen werden sollten. «Wenn Gott andere Naturen erschaffen hätte, hätte es auch Gutes und Böses gegeben, es wäre jedoch nicht dasselbe. Wenn die Weisheit Gottes andere Naturgesetze oder die Gerechtigkeit Gottes andere Sittengesetze aufgestellt hätte, die mit den durch ihn erschaffenen Wesenheiten oder mit denen, die er an ihrer Stelle hätte erschaffen können, im Einklang gestanden hätten, gäbe es eine andere Natur- oder Sittenordnung, die nicht minder gerecht und weise wäre als die, welche wir kennen, und dennoch verschieden von ihr.»[11] Nach Duns Scotus kann es in den Werken Gottes keine irrationale Willkür geben. Nicht das Wesen, wohl aber die Wahl jeder rationalen Ordnung hängt von seinem Willen ab.

Ähnlich lehren auch die Ockhamisten, ohne freilich wie Scotus eine psychologische Ordnung in Gott zu vertreten, wenn sie betonen, daß es ein rational begründetes Naturgesetz gibt, daß aber die Wahl der sittlichen Ordnung eine freie Setzung Gottes ist. Der in dieser Weise zu verstehende Voluntarismus ist von ihrem Verständnis

der Beziehung Gottes zum Menschen her theologisch legitim, wenngleich er Gegenstand vieler theologischer Kontroversen ist[12].

Voluntarismus ist schließlich auch nicht als willkürliches Umgehen mit der gesetzten Ordnung zu verstehen, denn Gott hat sich an die von ihm gesetzte natürliche und sittliche Ordnung gebunden. Deshalb kann nach Duns Scotus Gott nur das tun, was mit der von ihm gesetzten Ordnung nicht unvereinbar ist. Gott könnte niemals befehlen, ihn zu hassen. Ockham, der in diesem Punkt die absolute Souveränität Gottes durch nichts beeinträchtigt wissen möchte, hält theoretisch (*de potentia dei absoluta*) die Möglichkeit des Gotteshasses für denkbar, schließt aber praktisch eine solche Möglichkeit als ethisch nicht vertretbar aus[13]. Die späteren Ockhamisten folgen ihrem Lehrer in dieser Auffassung nicht. Sie schließen sich der skotischen Theorie an.

Im Vergleich zur Moralkonzeption des Thomas von Aquin mag man dieses Moralmodell als Voluntarismus und Moralpositivismus bezeichnen. Aber Scotus wie Ockham würden einer solchen Klassifizierung widersprechen und darauf verweisen, daß auch nach ihrer Lehre das Gute in Gott begründet ist. Sie würden aber gegen Thomas behaupten, daß das Gute sich nicht schlechthin aus der Natur, als Widerspiegelung des göttlichen Wesens verstanden, bestimmen läßt. Darum wird für sie «die Ethik nicht die Lehre von dem Handeln, das kraft eines ewig gültigen Seinsordo dem nach einer ewigen Idee geschaffenen Menschen ‹natürlich› entspricht, sondern die Lehre von dem, was Gott in seiner Freiheit, durch seinen konkreten Willen, dem Menschen geboten hat»[14]. In diesem Sinne kann man, besonders von den Ockhamisten, sagen, in ihrer Moraltheorie werde in viel stärkerem Maße der Verpflichtungscharakter des von Gott Gebotenen betont als bei Thomas von Aquin.

Man kann diese Moralkonzeption aber nicht als reine Pflichtmoral bezeichnen. Von ihrem theologischen Ansatz her sind die Vertreter der voluntaristischen Richtung besonders an der Frage interessiert, welche Gesetze als für unser Heil notwendige und ausreichende Bedingungen angeordnet worden sind. Die Antwort ergibt sich für sie aus der Bestimmung des Verhältnisses von sittlichem Naturgesetz und geoffenbartem Dekalog. Wie Thomas von Aquin erkennen auch sie erste praktische Prinzipien an, die *per se nota* sind. Ihre Wahrheit ist notwendig, so daß selbst Gott nicht bewirken kann, daß das, was sie als gut gebieten, schlecht werden kann und umgekehrt. Sie sind immer und überall gültig und konstituieren das Naturgesetz.

Daraus ergibt sich nun die Frage, ob alle Gebote des Dekalogs notwendig zum Naturgesetz gehören. Thomas von Aquin hatte die Frage positiv beantwortet; aber er hatte erklärt, daß die Gebote der zweiten Tafel nicht im strikten, sondern im weiteren Sinne zu verstehen seien; denn Gott könne von ihnen dispensieren. Für Scotus und Ockham ist eine solche Schlußfolgerung undenkbar. Wie die Heilsgeschichte zeigt, hat Gott tatsächlich von Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs dispensiert[15]. Da er aber nicht vom Naturgesetz dispensieren kann, weil er sich sonst selbst widersprechen würde, gehören die Gebote der zweiten Tafel gar nicht zum Naturgesetz. Hinter dieser Aussage steht die Auffassung, daß ein Gebot dann Naturgesetz ist, wenn das Gut, das es vorschreibt, durch eine notwendige Beziehung an das Gut des letzten Zieles gebunden ist. In diesem Sinne sind aber nur die beiden ersten Gebote des Dekalogs Naturgesetz, denn aus dem Naturgesetz, daß man das Gute tun muß, ergibt sich notwendig, daß man das höchste Gute, Gott, lieben muß. Alle anderen Gebote des Dekalogs ergeben sich nicht notwendig aus diesem Gesetz und sind deshalb auch nicht im strengen Sinne Naturgesetze. Zwar entsprechen die Gebote der zweiten Tafel in hohem Maße dem Naturgesetz, aber sie sind keine notwendigen Deduktionen aus den ersten Prinzipien. Darum sind sie nicht absolut notwendig, sondern hypothetisch, nämlich als von Gott angeordnete Bedingungen zur Erlangung des Heils[16].

Hier wird erneut deutlich, daß die voluntaristische Moraltheorie in einem bestimmten Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt gründet. Von diesem Verständnis her wird die Moral als Theorie über die von Gott gesetzte Ordnung des Handelns zum Heil entwickelt. Auf dieses von Gott gegebene Ziel hin bestimmt sich der Mensch in voller Freiheit selbst. Er kann dazu durch nichts genötigt werden, weder durch den Intellekt noch durch eine andere Instanz[17]. In dieser Hinsicht kann man tatsächlich von Voluntarismus sprechen. Doch darf man daraus nicht folgern, daß es bezüglich der sittlichen Bestimmung des Handelns einen Voluntarismus geben könnte. In dieser Hinsicht gibt es nur einen Intellektualismus, denn die sittliche Richtigkeit des Aktes besteht in seiner Übereinstim-

mung mit der rechten Vernunfteinsicht. Darin stimmen beide Richtungen überein.

VI. Auswirkungen auf die Folgezeit

Die heutige Diskussion über die beiden inzwischen erweiterten und abgewandelten Moralmodelle wurde bereits eingangs zur Sprache gebracht. So bleibt abschließend zu erwähnen, daß es in der Reformation zwischen den hier dargestellten Moralmodellen und der Ethik Martin Luthers zu einem totalen Bruch kam. Martin Luther, der in Erfurt besonders mit der ockhamistischen Richtung vertraut wurde, lehnte von seinem völlig anderen Denkansatz her beide Richtungen ab. Er sah in der intellektualistischen Richtung nichts anderes als einen theologisch rezipierten Aristotelismus mit einer Überbetonung der metaphysischen Seins- und Sollensordnung. Bei der voluntaristischen Richtung verwarf er besonders die Freiheit des Willens ‹coram Deo›. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß sich bei ihm starke Anklänge an den Gottesbegriff und an das Verständnis des Menschen finden, wie es in der voluntaristischen Richtung vertreten wurde.

In welchem Maße die Betonung des Individuellen, des Pflichtcharakters und des Vorrangs des Willens die spätere philosophische Ethik beeinflußt hat, dürfte sich im einzelnen nur schwer nachweisen lassen. Doch scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Gebotsmoral und die Moral der Kasuistik in engem Zusammenhang mit der Entwicklung steht, deren ausgeprägte spätmittelalterliche Erscheinung die voluntaristische Moralkonzeption war. In der Entfaltung der kirchlichen Lehre auf dem Tridentinum wie in der Neuscholastik setzte sich die intellektualistische Richtung durch. Sie bildet auch in der Gegenwart in unterschiedlichen Interpretationen mehr das Grundmodell als die voluntaristische Richtung.

[1] Vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät Tübingen vor der Reformation 1477–1534 (Tübingen 1906) 104, 133.

[2] So vor allem F. X. Linsenmann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus: Theol. Quartalschr. 47 (1865) 460. Vgl. auch C. Feckes, Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus: RQ 35 (1927) 204.

[3] Vgl. unter anderen E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham (Berlin und Leipzig 1927); P. Vignaux, Art. Nominalisme: DThC XI, 171–784; H.A. Oberman, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (Zürich 1965); W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel (Leipzig 1972), vgl. dort Lit.

[4] Einen guten Überblick bietet E. Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis, Teil I (Leipzig 1964).

[5] Vgl. W. Ernst, aaO. 119.

[6] Vgl. W. Ernst, aaO. 79 sqq.

[7] Vgl. W. Ernst, aaO. 77, 81.

[8] Vgl. die Interpretation von H. Reiner, Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (obligatio) bei Thomas von Aquin: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik (hg. v. P. Engelhardt) (Mainz 1963) 236–266.

[9] Vgl. A. Hertz, Das Naturrecht: Handbuch der christlichen Ethik (hg. v. A. Hertz u. a.), Bd. I (Freiburg/Basel/Wien 1978) 327.

[10] Zu Duns Scotus vgl. E. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (Düsseldorf 1959).

[11] E. Gilson, aaO. 633.

[12] Vgl. W. Ernst, aaO. 87f., 197.

[13] Zur Diskussion über dieses Problem vgl. W. Ernst, aaO. 125, 199, 201.

[14] L. Grane, Biels Lehre von der Allmacht Gottes: ZThK 539 (1958) 70.

[15] Hierzu werden immer wieder die bekannten Beispiele aus dem Alten Testament herangezogen. Die Dispens besteht darin, daß Gott das bestehende Gebot durch ein anderes ersetzt, das der Situation besser entspricht.

[16] Der hypothetische Charakter der Gebote besagt aber nicht, daß die Gebote nicht absolut verpflichten. Sie verpflichten unter den von Gott gesetzten Bedingungen absolut.

[17] Der für die voluntaristische Richtung entscheidende Freiheitsbegriff kann hier nicht näher erläutert werden. Nach Thomas wird der Wille durch den Intellekt bestimmt. Die Voluntaristen sehen darin einen Determinismus. Für sie ist es unvorstellbar, daß der Wille als aktive und daher vornehmere Potenz vom Intellekt als passive Potenz bestimmt wird. Nach Duns Scotus ist die Freiheit des Willens so hoch anzusetzen, daß sie selbst im Angesicht des klar geschauten letzten Zieles und durch die *caritas* erhöht, nicht genötigt werden kann, es zu wollen.

WILHELM ERNST

1927 in Bonenburg (Westfalen) geboren, 1955 zum Priester geweiht. Professor für Moraltheologie und Ethik in Erfurt, Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, Mitherausgeber von «Erfurter Theologische Studien», «Erfurter Theologische Schriften» und «Theologisches Jahrbuch». Veröffentlichungen: Die Tugendlehre des Franz Suarez (Leipzig 1964); Gott und Mensch am Vorabend der Reformation (Leipzig 1972); Ehe im Gespräch (Leipzig 1978). Anschrift: Kartäuserstraße 28, DDR–5020 Erfurt.

Clodovis Boff

Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?

I. Zur begrifflichen Klärung der Problematik: Moral und Ethik

Grob formuliert handelt es sich in diesem Aufsatz darum, den Unterschied zwischen einer Moral, die sich von der *kirchlichen Soziallehre* (kS) inspirieren läßt, und einer Moral, die in der *Theologie der Befreiung* (TdB) ihre Inspirationsquelle findet, zu entdecken und darzustellen, natürlich unter der Voraussetzung, daß es einen solchen Unterschied gibt. Die beiden Bezeichnungen kS und TdB sind dabei nicht ganz unproblematisch, da es in beiden Fällen um Theoriekomplexe geht, die nicht ganz homogen sind, so daß man eigentlich diese Bezeichnungen in Anführungszeichen setzen müßte: die «kirchliche Soziallehre», die «Theologie der Befreiung». Für unser Ziel hier aber reicht es, beide Ausdrücke als die allgemeine Bezeichnung einer bestimmten Denkorientierung und eines entsprechenden gesellschaftlichen Handelns zu betrachten.

Vor allem aber müssen wir die Begriffe Moral und Ethik unterscheiden. «Moral» ist das konkrete, gute Handeln. «Ethik» ist das richtige Denken über das gute Handeln. Diese Unterscheidung entspricht der zwischen Theorie und Praxis. Wie verhalten sich aber Moral und Ethik zueinander?

Es ist sicher, daß die (praktische) Moral sich an «Gesetzen» orientiert, ob diese ungeschrieben (Gewissen) oder geschrieben (ethische Schriften und Kodifikationen) sind. Das gehört zum Wesen des moralischen Aktes. Denn dieser ist die Folge und Konkretisierung von Idealen, Werten, Vorschriften usw. Diese Feststellung sagt aber nur zum Teil aus, was die Moral ist. Denn die (praktische) Moral und die (theoretische) Ethik hängen außerdem von gesellschaftlichen Voraussetzungen ab und spiegeln gesellschaftliche Interessen wider.

Wenn dies stimmt, dann reicht es nicht zu behaupten, daß dieses oder jenes ethische System (wie es in der kS oder in der TdB vorliegen würde) dieses oder jenes soziale Verhalten inspiriert. Denn man muß auch zu sehen versuchen, wie umgekehrt ein bestimmtes gesellschaftliches Verhalten ein bestimmtes ethisches System inspiriert und sich in ihm zum Ausdruck bringt. Es handelt sich hier um eine wechselseitige Beeinflussung. Wir möchten in unseren Behauptungen noch weitergehen: Die Morallehren spiegeln mehr bestimmte Formen der gesellschaftlichen Praxis wider, als daß diese Formen ihre Folge und ihr Ausdruck sind. Man kann ja in Wirklichkeit feststellen, daß die Unterschiede, die zwischen Christen hinsichtlich ihrer (praktischen) moralischen Verhaltensweisen und ihrer (theoretischen) ethischen Vorstellungen bestehen, im allgemeinen den unterschiedlichen Positionen, die sie in der Gesellschaft einnehmen, und ihren unterschiedlichen gesellschaftlichen Auffassungen entsprechen.

II. Der konkrete Einfluß der kirchlichen Soziallehre auf die kirchliche Praxis

Welche soziale Verhaltensweisen, welches *éthos* folgen aus der Ethik, die in der kS impliziert ist?

Für Lateinamerika – und auf die Kirche dort beschränkt sich unsere Untersuchung – kann man leicht feststellen, daß die sogenannte «Soziallehre der Kirche» dort wenig bekannt ist und deshalb naturgemäß auch wenig befolgt wird. Man kann unmöglich behaupten, daß eine solche Soziallehre im Mittelpunkt der sozialen Pastoral der lateinamerikanischen Kirchen stehe oder ihre «Seele» sei. Dennoch besteht in den folgenden Bereichen ein Interesse an der kS:

1. In den christdemokratischen Parteien. Diese wurden ja tatsächlich als der konkrete und unmittelbare Ausdruck der besagten Soziallehre gegründet.

2. In bestimmten reformistischen Zweigen der katholischen Aktion, wie es z. B. in Brasilien der Fall für die Vereinigung katholischer Unternehmer ist.

3. Auch in bestimmten Gruppen der Basisbewegung. In diesem Fall aber geht das Interesse auf andere Voraussetzungen zurück. In Wirklichkeit orientieren sich verschiedene Strömungen innerhalb der Basisbewegung, vor allem der kirchlichen Basisgemeinden, an erster Stelle und

normalerweise nicht nach der kirchlichen Soziallehre, sondern nach dem Evangelium. Was die TdB angeht, kann man sagen, daß diese auf explizite Weise diesen grundsätzlichen Bezug zum Evangelium zum Ausdruck bringt, so daß er kohärenter und gründlicher wird. Dennoch besteht eine dialektische Beziehung zwischen den kirchlichen Basisgemeinden und der TdB. Vereinfachend gesagt sind die kirchlichen Basisgemeinden dasselbe für die TdB, was die christdemokratischen Parteien für die kS sind: der beste konkrete Ausdruck.

Wie aber verhalten sich die Formen der christlichen Basisbewegung zu der kS? Die kS wird dort nicht verworfen, Sie hat dort drei Hauptfunktionen:

1. Erstens beruft man sich in Predigten, Vorträgen, in den Schulen, in der Katechese, in Kursen usw. auf diese Soziallehre, um das große Publikum für die soziale Frage zu *sensibilisieren*. In diesem Kontext besitzt die kS eine besondere Autorität: Sie ist die «Stimme des obersten Hirten der Kirche», der «Wille der Bischöfe, der Hirten des Gottesvolkes». Die kS vermochte es immer auf besondere Weise, Personen und Gruppen für das Anliegen der sozialen Gerechtigkeit zu gewinnen und wenigstens um Sympathie dafür zu werben, daß die Kirche auf der Seite der Unterdrückten steht. Die kS überwindet ein enges Verständnis der Nächstenliebe (als das Geben von Almosen) und des Glaubens (als einer privatisierenden Entscheidung), um auf wirksame Weise unmittelbar und klar die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit zu stellen und auf die betreffende Problematik zu verweisen.

2. Mit Hilfe der kS *rechtfertigt* man auch auf der Ebene der Lehre konkrete Stellungnahmen der Kirche in Fragen, die öffentlich umstritten sind. Die kS verschafft dann den Orientierungen der Pastoral und dem gesellschaftlichen Verhalten der Christen eine kirchliche Grundlage. Eine solche Wirkung der kS zeigt sich um so mehr, je weniger diejenigen, die das soziale Engagement der Kirche angreifen – inklusive die Regierungen – intellektuell fähig sind, der Kirche mit gleichen Waffen entgegenzutreten.

3. Die kS dient auch sehr dazu, den Weg der kirchlichen Basisgemeinden und anderer ähnlicher Gruppen als richtig zu bestätigen und sie dazu zu ermutigen, auf diesem Weg weiterzugehen. Solche Gruppen fühlten sich oft durch die betreffenden Äußerungen der Päpste, besonders auf den jüngsten päpstlichen Reisen nach Lateinamerika, und die der Bischöfe gestärkt und ermutigt.

Wie man sieht, erschöpft sich für die Basisgemeinden und für die Gruppen, die mit ihnen verbunden oder verwandt sind, die Bedeutung der kS in diesen drei Funktionen: in einer propädeutischen, einer apologetischen und einer paränetischen. Wie weiter unten in diesem Aufsatz deutlich werden wird, bevorzugte man ausgehend von diesen drei Funktionen die Themen und Inhalte, die sich als ergiebiger und relevanter erwiesen. Aber als Ganzes zeigte sich die kS ungeeignet, um auf adäquate Weise die Erkenntnis der Wirklichkeit und der Aufgabe, sie zu verändern, zu ermöglichen. Deshalb muß man sich fragen: Wie kommt es, daß die kS keine Lehre ist, die in einer Bewegung, die die Geschichte ändert, konkrete Gestalt anzunehmen vermag? Weshalb kann sie die Christen nicht im Kampf für die Gerechtigkeit begeistern? Weshalb fehlt ihr die mystische Anziehungskraft, die zum Beispiel vom Marxismus und gelegentlich auch von verschiedenen Formen des Nationalismus ausgeht? Weshalb können die Christen sich in ihr nicht wiedererkennen, fühlen sie sich kaum tief von ihr geprägt und beeinflußt? Sogar im Fall derjenigen, die sich als Christdemokraten engagieren, scheinen diese sich ideologisch eindeutiger an den Vorstellungen des Liberalismus als an denen der kS zu orientieren (die Christdemokratie verteidigte immer die «heilige Kuh» des Privateigentums!). Es ist zudem bezeichnend, daß die christlichen Gruppen, die sich am meisten für die Veränderung der Gesellschaft einsetzen, nicht in der kS ihre Inspiration und die wichtigste Motivation zu ihrem Kampf suchen.

Wenn man sich mit einem konkreten Text der kS auseinandersetzt, hat man den Eindruck, daß man praktisch mit allem einverstanden ist. Wenn man aber das betreffende Dokument an die Seite legt, bleibt fast nichts im Gemüt hängen. Das gleiche geschieht auf der Ebene der öffentlichen Meinung, wenn eine neue Sozialenzyklika erscheint. Verschiedene Meinungen werden geäußert, und man bezieht Position. Wenig später aber ist das gesamte Dokument vergessen. Höchstens der eine oder andere Paragraph bleibt im Gedächtnis. Nur so geht die Erinnerung nicht ganz verloren. Für *Pacem in Terris* zum Beispiel ist das die Stelle, an der man von der Möglichkeit einer praktischen Zusammenarbeit auf gesellschaftlicher Ebene zwischen Christen und Nichtchristen und damit verbunden von dem

Unterschied zwischen einer Lehre, die bleibt, und einer «historischen Bewegung» spricht, die sich verändern kann. In *Populorum Progressio* ist das die Feststellung, die heute zu einem Gemeinplatz geworden ist: «Die Armen werden immer ärmer, und die Reichen immer reicher» (Nr. 57), die Verurteilung des wilden Kapitalismus (Nr. 26) und die Möglichkeit, daß ein «revolutionärer Aufstand» berechtigt sein kann (Nr. 31). Von *Octogesima Adveniens* blieb besonders in Lateinamerika die Öffnung für den Sozialismus (Nr. 31), die Betonung der Vortrefflichkeit der politischen Praxis als Form der dienenden Liebe (Nr. 46) und der Aufruf an die Laien, sich auf gesellschaftlicher Ebene kreativ und selbständig zu engagieren (Nr. 48). Auf diese Weise könnten wir auch für andere Dokumente fortfahren.

So hat man allmählich die Sozialenzykliken und andere soziale Dokumente der Kirche mit einer bestimmten Anzahl von Kernaussagen identifiziert. In einem ähnlichen historischen Prozeß der Selektion von Lehrinhalten wurde Medellín mit dem Ideal der Basisgemeinden und der Entscheidung der Kirche für die Armen gleichgesetzt. In dieser Hinsicht kann man – um auf einen Vergleich zurückzugreifen – die kS nicht als eine fertige Maschine (System) betrachten, sondern als einen Werkzeugkasten mit verschiedenen Teilen, die man auswählen und dann gebrauchen kann. Gerade die Kerninhalte, von denen wir sprachen und in denen sich die Bedeutung in einem historischen Prozeß verdichtet, sind solche Teile. Alles andere verschwindet auch dann, wenn man es weiterhin in Büchern nachlesen kann oder wenn es weiterhin in Kursen gelehrt wird, aus der Erinnerung und der Geschichte.

III. Die soziale Ethik in der Theologie der Befreiung

Die Hauptzüge der Sozialethik, die die TdB den engagierten christlichen Gruppen darlegt und vorhält, kann man wie folgt charakterisieren:

a. Was *die theoretische Vermittlung* angeht, so handelt es sich um eine sozio-analytische Vermittlung. Das Lesen und Verstehen der Zeichen der Zeit ist den kirchlichen Basisgemeinden und ähnlichen Gruppen eine ethische und gleichzeitig politische Notwendigkeit. Man kann die Gesellschaft nur verändern, wenn man sie kennt. Um diese Gesellschaft besser zu kennen, bedient man sich in der größten Freiheit und mit der größten theoretischen und politischen Verantwortung des theoretischen Instrumentariums des Marxismus.

b. Was *das historische Projekt* angeht, so will man eine Gesellschaft aufbauen, die eine Alternative für den Kapitalismus ist. Die Theologen der Befreiung und die Basisgemeinden sind der Überzeugung, daß im Rahmen des herrschenden gesellschaftlichen Systems keine Möglichkeit besteht, Ausbeutung und Unterdrückung zu überwinden. Daher kann man die wirkliche Änderung der Gesellschaft nur als einen Bruch mit dem herrschenden System sehen. In diesem Rahmen spricht man von einer revolutionären Moral (der Änderung des Systems) statt von einer reformistischen Moral (der Veränderung am System). Auf mehr oder weniger explizite Weise steht der Sozialismus am Horizont des historischen Projektes.

c. Was *die praktische Vermittlung* angeht, sollen die Ausgebeuteten sich als Klasse organisieren. Sie sind die eigentlichen Vorkämpfer der Umwandlung der Gesellschaft. Ihnen kann und muß sich auch jeder Angehörige anderer Klassen der Gesellschaft in dem Maße anschließen, in dem er bereit ist, die Sache der Ausgebeuteten zu der seinen zu machen, um ihnen zu dienen, nicht, um sich ihrer zu bedienen.

IV. Die Sozialethik in der kirchlichen Soziallehre

Um auf diese heikle Frage eingehen zu können, muß man zuerst klären, wie man die kS versteht. Man kann sie nämlich auf zwei grundsätzlich unterschiedliche Weisen verstehen. Vom konkreten Gesamtverständnis, das man hat, hängt dann auch die Hermeneutik ab, derer man sich bedient. Von den zwei möglichen Hermeneutiken betrachtet die eine die kS als ein offenes System, die andere als ein geschlossenes System.

1. Die Soziallehre der Kirche als ein offenes System

Wenn die kS als ein offenes System verstanden wird, ist sie zwar nicht verkehrt, sie zeigt sich aber vom Standpunkt der sozialen Praxis aus als unzureichend und unvollständig. Denn:

a. Was *die theoretische Vermittlung* angeht, ist die kS keine wissenschaftliche Erklärung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und sie will dies auch nicht sein. Sie bietet nur allgemeine ethische Prinzipien, Kriterien, Orientierungen. Wenn sie

zum Beispiel sagt, daß der Staat Sorge trägt für das Allgemeinwohl, dann gibt sie keine gegebene Situation wieder (ein Sein), sondern sie erläutert ein Ideal (ein Sollen). Es handelt sich dabei nicht um ein analytisches Urteil, sondern um ein ethisches. Nach der Soziallehre der Kirche steht die wissenschaftliche und technische Analyse der gesellschaftlichen Probleme eigentlich den (katholischen) Laien zusammen mit den anderen Menschen zu (vgl. Puebla, 85, 793, 826).

b. Was das *historische Projekt* angeht, will die kS keine Gesellschaftsmodelle vorschlagen (vgl. Oct. Adv. 24, 25, 42), sondern sie will nur eine christliche Sicht auf den Menschen und auf die Gesellschaft vorstellen (vgl. Puebla, 472, 475, 525, 539). Indem sie von der motivierenden Utopie einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft spricht, öffnet sie auf ethischer Ebene (nur auf dieser!) Möglichkeiten der konkreten historischen Verwirklichung. Von der anderen Seite ermuntert sie die Christen dazu, daß sie zusammen mit den anderen Menschen Modelle einer alternativen Gesellschaft entwerfen (Vgl. Oct. Adv., 48; Puebla, 553, 1211).

c. Was die *praktische Vermittlung* angeht, ruft die kS all diejenigen, die am Geschehen in der Gesellschaft beteiligt sind, dazu auf, daß jeder dort, wo er ist, in der Weise handelt, die ihm zukommt. Wenn die kS besonders für die Arbeiter das Recht fordert, daß diese sich zur Durchsetzung ihrer Interessen organisieren dürfen, und wenn sie, wie sie es in letzter Zeit als Refrain wiederholt, von der «Entscheidung für die Armen» spricht, dann ist deutlich, wohin das Reden der kS steuert.

Wenn man auf diese Weise die kS als ein offenes System versteht, dann besteht kein Widerspruch zwischen ihr und der TdB. Im Gegenteil: die kS wäre für die TdB ein Bereich der theologischen Beschäftigung, in dem sie sich selbst auf sinnvolle Weise situieren und betätigen kann. Zwischen beiden bestünde dann nur noch die Dialektik zwischen dem Bestimmenden (kS) und dem Bestimmten (TdB), wobei die TdB die «historische Bestimmung» und Konkretisierung der Orientierung, die die kS auf der Ebene der Lehre gibt, und ihrer allgemeineren praktischen Kriterien wäre. In dieser Perspektive würde die TdB die kS nicht verdrängen, sondern sie dialektisch überwinden und «aufheben». Zwischen beiden bestünde eine Dialektik der Kontinuität, die selber durch die grundsätzliche und ursprünglichste Beziehung beider zum Evangelium bestimmt wäre. Aber auch dann wäre die kS nur eine erste Annäherung oder Vermittlung zwischen dem Evangelium und einer konkreten Situation, die als *erste* Annäherung und Vermittlung für weitere theologische Determinierung offenbleiben muß.

Man kann zudem feststellen, daß die kS und die TdB sich desto mehr einander annähern, je mehr man zu den unteren Stufen des Lehramts vordringt. So besteht zwischen den Sozialdokumenten der brasilianischen Bischofskonferenz und den brasilianischen Schriften der Theologie der Befreiung fast nur ein rein formaler Unterschied. Das trifft zum Beispiel für das Dokument «Die Kirche und die Landprobleme» (über den Bodenbesitz und die Probleme in den Agrarregionen, Anm. d. Übers.) zu, das sowohl in seinem Inhalt als in seiner Form mit den Kraftlinien der TdB und im allgemeinen mit den Überzeugungen der Basisgemeinden weitgehend übereinstimmt. Man stellt überhaupt keinen Unterschied mehr fest, wenn man einige Pastoralerklärungen bestimmter Bischöfe mit entsprechenden Anliegen bestimmter Richtungen der TdB vergleicht. Das gilt zum Beispiel für eine Erklärung des ehemaligen Vorsitzenden der CELAM, Kardinal Aloísio Lorscheider, aus neuester Zeit: «Das sozioökonomische System, in dem wir leben, ist ein sündiges System, ist gegen das Evangelium gerichtet und muß tiefgreifend, d. h. auf eine Weise, die die strukturelle Veränderung des Systems bedeutet, gewandelt werden... Ein ‹Ja› der Kirche zum vorherrschenden gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen System wird niemals möglich sein, da die Kirche nach ihrem Gewissen niemals das, was strukturell gegen den Plan Gottes geht, als dem Evangelium gemäß betrachten kann» (Folha de São Paulo vom 4. 12. 1980, S. 6).

Wie man sieht, besteht für die TdB keine Schwierigkeit, sich mit Hilfe der Inhalte und der Begrifflichkeit einer als offenes System verstandenen kirchlichen Soziallehre zum Ausdruck zu bringen. Denn diese kann sogar für die TdB eine Bereicherung sein, so wie die kS auch von der TdB profitieren könnte.

2. *Die kirchliche Soziallehre als ein geschlossenes System*

Wenn man die kS als ein System betrachtet, das in sich geschlossen und vollständig ist, dann erscheint sie als eine Art «katholische Summa der

wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten»: So bezeichnete *Mater et Magistra* (16) die ältere Enzyklika *Rerum Novarum*. Es würde sich in diesem Fall um ein System handeln, das auf theoretischer Ebene sich selbst genügt.

a. In diesem Sinn schließt die kS, was die *theoretische Vermittlung* angeht, eine soziale Theorie mit ein, ob ihre Vertreter sich dessen bewußt sind oder nicht. Als ihre «stärkste Seite» gilt aber ihre Ethik, die besonders vom Naturrecht ausgeht. Diese Ethik verzichtet selbst auf eine tiefschürfende Analyse der Gesellschaft, um zu einem theoretischen Totalitarismus hin zu tendieren. Diesen Eindruck gewinnt man aus Behauptungen wie: Die Kirche «hat es ... nicht nötig, zu Systemen und Ideologien ihre Zuflucht zu nehmen, um die Befreiung des Menschen zu lieben, zu verteidigen und mitzuverwirklichen» (Johannes Paul II., in seiner Eröffnungsansprache in Puebla, III 2; in dem Schlußdokument von Puebla in Nr. 552 zitiert). Oder: «Die katholischen Arbeiter brauchen von keiner anderen ideologischen Adresse ethische Lehren zu beziehen. Das Wort Jesu Christi, das im Evangelium enthalten ist und das durch die Soziallehren der Päpste und des Konzils interpretiert wird, umfaßt, insoweit es sowohl die Probleme der Unternehmer als der Arbeitnehmer berührt, alles, was für das irdische Glück des Menschen und um ihm seine Würde zu garantieren, notwendig ist» (Paul VI. in seiner Ansprache vom 30. 4. 1971 an die deutschen Arbeitnehmer; Anm. d. Übers.: es handelt sich hier nicht um den Originalwortlaut, sondern um eine Rückübersetzung aus dem Portugiesischen!). Eine solche Tendenz des Denkens und Redens kann man als «Theologismus» bezeichnen, eine Haltung, die prinzipiell meint, nur mit der Theologie allein alle Probleme lösen zu können, und die daher auf alles andere als die Theologie selbst verzichtet.

Dennoch muß die kS, wenn es sich um praktische Fragen und Anwendungen handelt, nichttheologische Vermittlungen zum Verständnis sozialer Problematik in sich aufnehmen. Wenn aber diese anderen Vermittlungen kritisch und wirklich geeignet sind, eine Veränderung der Gesellschaft zu ermöglichen, werden sie von der kS als ihr wesensfremd abgewiesen. Wenn sie aber konservativ und funktional die gesellschaftliche Wirklichkeit betrachten, nimmt die kS sie in sich auf, was in der angewandten kS zu Folgen führt, die gegen die Prinzipien dieser Soziallehre verstoßen. Denn theoretisch ist die kS gegen den Kapitalismus, aber in der Praxis stärkt sie das System. Wenn man jetzt aber, unabhängig davon, die ethischen Prinzipien der kS anwenden möchte, ohne irgendeiner Vermittlung Rechnung zu tragen, dann ist die Katastrophe total: «Die Anwendung der kS führt zum Konkurs der Unternehmen», so klagten die katholischen Arbeitgeber dem jetzigen Vorsitzenden der brasilianischen Bischofskonferenz, Dom Ivo Lorscheider, ihr Leid.

Hier liegt dann der Grund, weshalb die kS unfähig ist, die Geschichte nach ihren eigenen Grundsätzen zu gestalten. Als sich selbst genügende Totalität widerspricht sie sich selbst, denn ihre (objektive) Wirkung verrät ihre (subjektiven) Absichten. Die kS will rein bleiben, sich von nichts Fremdem beschmutzen lassen. Daher bleibt sie «die reine, aber unfruchtbare Jungfrau», um an Bacon zu erinnern. In seinem berühmten Werk «Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» von 1912 zeigte E. Troeltsch, daß ein reiner Evangelismus zur historischen Irrelevanz und zur gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit führt. Dies alles gilt natürlich *dato non concesso*, d. h. unter der keineswegs bewiesenen Voraussetzung, daß es – außer auf der Ebene der Absichten allein – hier überhaupt eine «Reinheit» geben könnte...

b. Auf der Ebene des *historischen Projekts* hält die kS als in sich abgeschlossene Weltsicht das Ideal einer «gerechteren und christlicheren Gesellschaft», einer «brüderlichen Gesellschaft», einer «Zivilisation der Liebe» vor. So tritt die Utopie an die Stelle eines konkreten Vorschlages eines historischen Projektes. Die kS scheint hier zu der Überzeugung zu gelangen, daß in dieser Hinsicht andere Vorschläge eines historischen Projektes, wie der des Sozialismus, mit dem, was sie für den eigenen Entwurf hält, konkurrieren. Um die von ihr angestrebte «gerechte Gesellschaft» herzustellen, zieht die kS keinen Bruch in Erwägung, sondern sie denkt an graduelle, wenn auch «tief» und «dringend» genannte Reformen, damit Mißbräuche abgestellt und die Mentalität verändert wird.

c. Was *die Vermittlung der Praxis* angeht, richtet die kS, hier noch immer als eine erschöpfende und totale Sicht der Gesellschaft betrachtet, ihren Aufruf an alle Menschen und an alle Klassen, ohne dabei irgendeinen Unterschied zu machen. Natürlich werden auch die Armen angesprochen... In ihrer philosophischen (ethisch-

analytischen) Sicht des Staates als Wächter und Garant des Gemeinwohls aber meint sie – wie zu erwarten war –, daß diejenigen, die die Veränderung bewirken, diejenigen sind, die die politische Macht besitzen, d. h. offenkundig: diejenigen, die sie heute besitzen. Wenn die gesellschaftliche Ethik auf eine solch funktionalistische Weise verstanden wird, reduziert sie sich auf eine Deontologie, d. h. auf eine Berufsethik, die erzählt, wie man ein guter Kapitalist oder ein guter Arbeiter sein kann, die aber nichts dazu tut oder dazu lehrt, daß die entsprechenden Klassenunterschiede überwunden werden.

Eine kS, die auf diese Weise verstanden wird, kann nur im Gegensatz zu der TdB stehen, und diese TdB kann nichts anderes tun als gegen eine solche kS reagieren. Auch die entsprechenden Formen der politisch-moralisch-sozialen Praxis sind entgegengesetzt: Auf der einen Seite gibt es das Verhalten der «liberalen Christen», auf der anderen Seite das der «engagierten Christen».

V. Eine offene Beziehung wird sich durchsetzen

Wenn auch bis vor kurzem das vorherrschende Verständnis der kS das einer geschlossenen und vollständigen, sich selbst genügenden Lehre war, dann gibt es doch heute deutliche Anzeichen einer Veränderung auf ein offenes Verständnis der kS hin. Wir haben schon auf solche Anzeichen angespielt. Das wollen wir hier verdeutlichen:

a. Auch dort, wo man sich für die Veränderung der Gesellschaft engagiert, bedient man sich heute der früheren Entwürfe und Dokumente der kS. Besonders bestimmte, historisch relevante Kernaussagen spielen hier eine wichtige Rolle; denn sie bringen *das Minimum an sozialem Bewußtsein* zum Ausdruck, das man heute von den Christen fordern kann. Im allgemeinen sieht man die kS als eine geschichtliche Wirklichkeit und steht ihr deshalb kritischer gegenüber: Man entdeckt sie als eine veränderliche Wirklichkeit, die vervollkommnungsfähig ist (vgl. Oct. Adv., 42; Puebla, 472).

b. Man versteht die kS innerhalb eines Prozesses, der sich weiterentwickelt und der sich immer mehr in den Sozialdokumenten von ganzen Gruppen von Bischöfen oder von Einzelbischöfen zum Ausdruck bringt. Hier zeigt die kS ihre weitreichende Eigenart und ihre Dynamik (vgl. Puebla, 473).

c. Schließlich versteht man die kS als eine erste konkrete, wenn auch noch allgemeine (und deshalb unzureichende) Vermittlung, die das Evangelium unserer Zeit nahebringt. Hier zeigt die kS, daß sie dafür *offen* sein kann, später näher bestimmt und mit Inhalten gefüllt und konkretisiert zu werden. Zu diesen späteren Bestimmungen kann man auch die TdB rechnen.

Nur ein solches Verständnis der kS und die entsprechende Hermeneutik erlauben es, die kS mit Hilfe der TdB richtig zu artikulieren. Die Theologen in Lateinamerika strengen sich heute auch an, diese Aufgabe zu verwirklichen. Aber eine solche theoretische Entwicklung ist nichts anderes als die Feststellung einer praktischen Tendenz der Kirche, die immer mehr als Ganzes – die Hierarchie und die Laien, das Lehramt und die Theologen – *in partibus pauperum*, als Parteigängerin auf seiten der Armen, ihren Platz zu finden sucht.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

CLODOVIS BOFF

1944 in Concórdia, Brasilien, geboren. Priester des Servitenordens. Promotion zum Dr. theol. an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Derzeit Professor an der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro. Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften, wie z. B. Revista Eclesiástica Brasileira. Buchveröffentlichungen: Teologia e Prática. Teologia do Político e suas Mediações (Ed. Vozes, Petrópolis 1978); Comunidade Eclesial – Comunidade Política. Ensaios de Eclesiologia Política (Vozes, Petrópolis 1978); Sinais dos Tempos. Princípios de Leitura (Ed. Loyola, São Paulo 1979); (zus. mit Leonardo Boff:) Da Libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas (Vozes, Petrópolis 1979). Anschrift: Avenida Paulo de Frontin, 500, 20260 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Eric Fuchs

Soziologische und theologische Unterschiede der «katholischen» und der «protestantischen» Moral

Die Erfahrung ihrer Konfrontation in einem konfessionell gemischten Land: der Schweiz

Die Schweiz ist zweifellos ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für den christlichen Pluralismus. Sie ist ein wahrer Mikrokosmos der westlichen Gesellschaft. Vier Sprachen, zwei Religionen (wie man bei uns sagt, um die beiden christlichen Bekenntnisse, das katholische und das protestantische, zu bezeichnen, was nicht ohne Interesse ist für die Beurteilung, in welchem Maße der konfessionelle Unterschied mit Worten interpretiert wird, die einen Gegensatz des Lebensstils besagen) und zwei Kulturwelten, die germanische und die lateinische, stoßen in ihr aufeinander. So mußte die Schweiz, um zu überleben, die harten Notwendigkeiten des Pluralismus erlernen. Man hat hier seit langer Zeit die Unterschiede beobachtet, die für die protestantischen und die katholischen Kantone kennzeichnend sind. Bei jeder Abstimmung zum Beispiel (und man stimmt sehr oft ab in der Schweiz!) bringt die konfessionelle Spaltung politische Implikationen mit sich, indirekt im Falle der Wahlen, bei denen die vereinheitlichende Macht der christlich-demokratischen Partei (der CVP, die von der Mehrzahl der Katholiken gewählt wird) gegen die Vielfalt der nichtkonfessionellen Parteien (radikale, liberale oder sozialistische Richtung) absticht, die in den protestantischen Gebieten herrschen. Der Einfluß dieser Sachlage ist noch unmittelbarer, wenn das Volk über Fragen konsultiert wird, die sich mehr oder weniger direkt auf die Wahl einer Gesellschaftsform erstrecken: Jedesmal erweisen sich die katholischen Kantone als jeglicher Veränderung widerstrebend und stark an die traditionellen Werte gebunden.

Wenn aber auch diese «Weberschen» Überlegungen über den protestantischen Progressismus und den katholischen Konservativismus mehr und mehr nuanciert werden müssen, da heutzutage sehr viele andere Faktoren in einer so säkularisierten und liberalen Gesellschaft wie der westeuropäischen in Betracht zu ziehen sind, so bleibt es doch nicht weniger wahr, daß der Pluralismus ganz besonders auf dem moralischen Gebiet Tatsache ist in einem Land wie der Schweiz, das als solches reich an Informationen ist. Er gestattet eine Beobachtung auf mehreren Ebenen. Zuerst auf dem Niveau einer globalen Einschätzung, die festzustellen versucht, auf welche Weise dieser Pluralismus sich im persönlichen oder gemeinschaftlichen Lebensstil der Gläubigen beider Bekenntnisse ausprägt. Dann auf dem Niveau einer genaueren Untersuchung, die zu erforschen trachtet, was den ethischen Pluralismus ausmacht: theologische und nichttheologische Elemente, Bezeugungen positiver Werte und Aufweis psychisch-soziologischer Motive. Schließlich auf dem Niveau eines Werturteils, das natürlich nur nuanciert ausfallen kann; denn wenn der Pluralismus auch reiche Möglichkeiten für die christliche Ethik beinhaltet, so wirft er doch wohl einige schwierige Fragen auf, denen nicht ausgewichen werden darf.

I. Globale Einschätzung

Es geht hier darum, die Hauptzüge der doppelten christlichen Ethik zu erkennen, wenn der Pluralismus zum Anlaß einer ständigen kritischen Kampfstellung wird, was natürlich die einer jeden Konfession eigentümlichen Züge nur noch verstärkt.

Die Haltung der *katholischen* Moral ist mit Sicherheit durch die Tatsache gekennzeichnet, daß sie von außen her bestimmt erscheint, durch eine autorisierte Unterweisung, der sich der Gläubige zu unterwerfen hat. Das «Sittengesetz», auf das man sich bezieht, erweist sich als ein formelles, nichtkontingentes Ganzes, dem man notwendigerweise gehorchen muß. Das durch die Kirche ausgegebene Sittengesetz regelt, zumindest in gewissen privilegierten Bereichen wie der Sexualität, die Einzelheiten der gläubigen Existenz und ruft grundsätzlich zu keiner persönlichen, interpretierenden Übernahme auf, die die Anwendung nuancieren könnte. Diese Sicht bevorzugt ganz offenkundig den Gehorsam vor der Freiheit und die den erzieherischen Rahmen der Gläubigen begünstigenden

Werte vor jenen, die das Risiko einer persönlichen Infragestellung wachrufen könnten. Dies entspricht auf der Ebene der Gemeinschaft einer größeren Disziplin der Katholiken im politischen Bereich, einem institutionellen Sichtbarmachen des Willens der Kirche, die Gläubigen in Formen einzufassen, die das Etikett «katholisch» tragen (Partei, Gewerkschaft, Schule, Sportklub, kultureller Verein usw.). Endlich sind die katholischen Gebiete durch eine wirksame Zusammenarbeit der politischen und religiösen Autoritäten charakterisiert; sie gewährleistet, unbeschadet der sie bedrohenden Verweltlichung, eine Struktur der Christenheit, die sicher besser den Angriffen der Modernität widersteht als der Protestantismus.

Die *bürgerliche* Modernität war dem Protestantismus, der sie übrigens seinerseits hervorgebracht hatte, günstiger gesinnt; es ist möglich, daß die *neue*, für die großen sozialen Auswirkungen (in Wirtschaft, Nachrichtenwesen, Ideologie) empfänglichere Modernität der katholischen Ethik aufgeschlossener gegenübersteht, weil diese ihr zu einem besseren Einsatz ihrer Widerstandskraft verhilft[1]. In Fragen der Sozialmoral scheint der Katholizismus viel besser gerüstet zu sein, um dem Druck des allgemein verbreiteten Konformismus zu widerstehen.

Etwas anderes ist auf dieser Reflexionsebene noch zu vermerken: der anscheinend paradoxe Bezug zwischen dem festgeformten Umsorgungssystem, das die katholische Sittenlehre zur Verfügung stellt, und dem Optimismus in Hinsicht auf die Fähigkeit der Gläubigen, Gehorsam zu erweisen. Seine höchste Berufung erfüllt der Mensch durch den Gehorsam. Diese niemals bestrittene anthropologische Perspektive bleibt grundlegend, denn daraus schöpft die Moral ihre ganze Bedeutung, ja ihren Adel, da sie der Weg ist, auf dem der Mensch zu seinem «Heil» Zugang findet.

Kommen wir nun zur *protestantischen* Moral. Wir betrachten sie zunächst, wie gesagt, auf eine globale Weise, um die Hauptzüge hervortreten zu lassen. Wir stellen sofort fest, daß sich die Moral hier als eine ununterbrochen wieder aufgenommene, unter dauernden Konflikten und Ungewißheiten errungene Verinnerlichung der durch das Gesetz Gottes in der Heiligen Schrift dargebotenen Werte zeigt. Die Moral setzt hier die persönliche Verantwortung voraus und ruft sie auf. Diese ist die letzte Instanz. Kein menschliches oder kirchliches Gesetz kann über sie herrschen. Der Protestant erwartet von der Kirche nicht, daß sie ihm sein Verhalten vorschreibe, sondern ihm das Evangelium in Erinnerung rufe, das heißt die rein geschenkte, unverdiente und unseren menschlichen Werken unzugängliche Vergebung. Er weiß sich nämlich wie der von Paulus Röm 7,13 ff beschriebene geteilte Mensch von der Gefahr bedroht, dem Zwang ständiger Skrupel ausgeliefert zu sein, der jede Tat lähmt und die Moral zu einer Summe von guten Meinungen zusammenschrumpfen läßt; sie werden durch die Wirklichkeit ununterbrochen Lügen gestraft und lächerlich gemacht.

Es liegt in der protestantischen Moral sicher ein Hang zu dieser etwas krankhaften Innenschau, wodurch die Moral zum paradoxen Anlaß wird, niemals zur Tat zu schreiten, solange man in ihr schwerwiegende Zweideutigkeiten voraussieht. Was aber den Beobachter eher in Erstaunen setzt, das ist der Wille zu persönlichem Ernst, der den Protestanten kennzeichnet. «Es gibt Dinge, die tut man nicht», nicht nur aus Gewissenhaftigkeit, sondern auch und vielleicht vor allem deswegen, weil ein jeder an seinem Platz dafür verantwortlich ist, eine mögliche und friedliche gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten und zu sichern.

Die Moral ist im Protestantismus weniger heilschaffender Gehorsam als persönlichkeitsbildende Erziehung. Deshalb kann sie sich nicht in einem formellen Gesetz und noch weniger nach Art der Kasuistik ausdrücken. Nie kann sie ihre Eigenschaft als Paränese verlieren, die mit Hilfe von Beispielen die freie Verantwortung des Subjekts zu erwecken sucht; sie ist von der doppelten Überzeugung belebt, daß das Heil nicht von der Ausübung dieser Verantwortung abhängt, da es ja vielmehr deren Grund darstellt, sondern daß die Verantwortlichkeit den Ernst bezeugt, mit dem man sich dieses Heils bewußt ist. «Ernst» – dieses Wort kennzeichnet sicher am besten die protestantische Ethik.

Man trifft hier aufs neue, aber diesmal im umgekehrten Sinn, auf das oben in der katholischen Sittenlehre festgestellte Paradox: Der Protestantismus hat überhaupt kein Vertrauen in den Menschen, in seinen Gehorsam; die Sünde ist niemals überwunden im Sinne einer Angelegenheit, die der Vergangenheit angehört; sie bleibt vielmehr gegenwärtig als Grenze, Hinfälligkeit und Götzendienerei – *semper peccator et justus* –; und doch ruft der Protestantismus seine Gläubigen zu einer hellsichtigen Ausübung der Verant-

wortlichkeit auf, als hänge alles von ihr ab. Und zwar deswegen, weil das Ziel nicht darin besteht, die Gesellschaft zu verändern und noch weniger den Menschen, sondern den höchsten Wert dessen zu bezeugen, was die moralische Tat nährt und belebt, nämlich das Evangelium oder zumindest die klare Einsicht in die Unrückführbarkeit des Gewissens. Die etwas krampfhafte Strenge des Protestanten setzt sich kein anderes Ziel als die Übereinstimmung des Gewissens mit dem, was es begründet. Von daher ein Individualismus, der von vornherein die Gruppe – die Kirche – scheut; sie könnte sich ja zwischen sein Gewissen und seinen Gott schieben. Von daher aber auch der Mut, Risiken einzugehen. Dort, wo sich die katholische Moral als Ausdruck einer Kirche im Hinblick auf die Bildung einer Kirche versteht, will die protestantische Moral Menschen heranbilden, die zum Widerstand fähig sind, und sei es zum Widerstand gegen die Kirche! Dann nämlich, wenn die Wahrheit des Gewissens auf dem Spiele steht.

II. Von der soziologischen Einschätzung zur theologischen Analyse

Wir haben den moralischen Pluralismus, so wie er sich vor allem durch die in einem Land wie der Schweiz weiterhin stark akzentuierten konfessionellen Kontraste offenbart, bisher von außen beobachtet. Doch übergeht eine solche Beschreibung die Frage nach der Wahrheit dieser beiden gegensätzlichen Formen christlichen Lebens. Um den theologischen Wert dieses Pluralismus einschätzen zu können, muß man zuerst zu verstehen versuchen, welche besonderen Ausprägungen diese zwei moralischen Traditionen als ihr Eigengut ansehen und ob diese verschiedenen Betonungen aufeinander unrückführbar sind oder aber einander ergänzen.

Wir müssen uns auf das Wesentliche beschränken. Was die katholische Moral betrifft, so denke ich, man kann ihren theologischen Grundakzent so umschreiben, daß man sagt, er sei ein ständiger Kampf um die Objektivität und Universalität des Sittengesetzes. Dieser Punkt ist allgemein bekannt. Die Offenbarung, die weiterzutragen die Kirche den Auftrag erhalten hat, ist Offenbarung von der möglichen Vollendung der Anlagen des natürlichen Menschen. Die Gnade ist weniger Gericht als Entfaltung. «Es besteht also im Menschen keine Möglichkeit zu zwei getrennten Moralsystemen, wovon das eine rein menschlich und das andere übernatürlich wäre, denn das erste ist im zweiten aufgehoben; die natürlichen sittlichen Handlungen stehen im Dienst des übernatürlichen Lebens und empfangen durch dieses Wert.»[2] Was hier offenkundig gemacht wird, ist einerseits die auf die anerkannte Bedeutung der Schöpfungstheologie gegründete Objektivität der Moral und anderseits das Lehramt der Kirche, ohne welches die natürliche Moral in Unkenntnis bleibt, worin sich zu vollenden sie berufen ist[3].

Warum die Objektivität des Sittengesetzes verteidigen? Um «die menschlichen Grundwerte», die der Glaube in seinem Blick auf das Beispiel Jesu Christi einsieht, jeder Manipulation zu entziehen[4]. Der Mensch ist weniger zu erfinden als anzuerkennen, und dies von der Schöpfungsabsicht Gottes her; diese Anerkenntnis bestimmt die Perspektive der eschatologischen Vollendung. Man wird sicher bemerken, daß eine solche grundsätzliche Auffassung einen faktischen Konservativismus zur Folge hat – worauf hinzuweisen die protestantischen Autoren nicht unterlassen! –; man kann aber auch hervorheben, daß nur eine solche Verteidigung der Objektivität die Fruchtbarkeit des kritischen Dialogs zwischen der Ethik und den Geisteswissenschaften gewährleisten kann. Sie schließt mit Hilfe dieser Wissenschaften, freilich ohne sich allen ihren ideologischen Vorurteilen zu unterwerfen, eine Suche nach dem ein, was eine theologische Anthropologie sein könnte, indem sie Daseinsstrukturen definiert, deren Beachtung allein die Manipulationen vermeiden läßt.

Das Lehramt nun hat die Aufgabe, ständig an diese Objektivität zu erinnern. Sie wird zwar im letzten Grunde durch den Glauben erkannt, aber als eine, die «grundlegenden Erkenntnissen der menschlichen Vernunft» (Ratzinger) entspricht. Die positive Sicht des Lehramtes scheint gleichsam die Wette einzugehen, daß die in Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit des Menschen irgendwo mit den besten Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschungen zusammengeht: sie lädt folglich Theologen und Wissenschaftler dazu ein, gemeinsam am Entwurf einer normativen und menschenwürdigen Moral zu arbeiten. Es bleibt jedoch (in den Augen des protestantischen Theologen) die Frage nach der Macht, die sich dieses Lehramt im Namen eines sogenannten objektiven Wissens zuschreibt, das sich nicht auf den Glauben berufen kann, aber auch nicht

auf die Wissenschaft, da die Kirche allein den Inhalt dieses Wissens auszusagen vermag. Zweifellos lasten gerade hier nichttheologische Faktoren mit ihrem vollen Gewicht. Es ist klar, daß das Aufeinanderprallen von Sittenlehren im Schoß eines tatsächlichen Pluralismus die Zweideutigkeit des Statuts des kirchlichen Lehramtes auf dem Gebiet der Moral zum Vorschein bringt. Es hat zuweilen den Anschein, dieses Lehramt stehe mehr im Dienst der Verteidigung der katholischen Institution als der treuen und kühnen Verkündigung des Evangeliums[5].

Kommen wir nun zum Protestantismus. Die *protestantische* Moral (unter den verschiedenen, von ihr angenommenen Formen) definiert das Gute durch die rechte Beziehung. Zuerst durch die Beziehung zu Gott – das für die Reformation zentrale Thema von der Rechtfertigung –; dann durch die Beziehung zum anderen, zum Mitmenschen – Primat der Liebe, das heißt der konkreten Aufmerksamkeit auf den anderen –; endlich durch die Beziehung zu sich selbst – das von Calvin so kraftvoll entwickelte Thema der Heiligung –. Also eine weniger durch ein objektives Gut abgestützte als von innen heraus durch den Glauben des Subjekts belebte Ethik. Eine durch die Anerkenntnis des göttlichen Wohlwollens gegenüber uns Menschen für die Anerkenntnis der weltlichen, zur Ehre Gottes zu heiligenden Profanität offene Ethik.

Man kann die protestantische Moral als personalistisch und kritisch bezeichnen. Personalistisch, denn sie schließt die persönliche Beziehung des Glaubens an Gott ein, an Sein Wort, davon die Schrift durch die innere Erleuchtung des Heiligen Geistes Zeugnis gibt. Es gibt keine wahre Moral ohne entschiedenen persönlichen Einsatz für den letzten Sinn der Existenz. Kritisch, denn die Moral kann nur in Analogie – gegenüber jeder Theologie der Werke! – die Wirklichkeit des kommenden Reiches bezeugen. André Dumas vergleicht die katholische und protestantische Moral und schreibt: «Im einen Fall laufen Natur und Offenbarung wesentlich in eins zusammen. Trotz der Sünde, trotz der Leidenschaften, trotz der Kluft zwischen der ursprünglichen Ordnung und der gegenwärtigen Realität trägt die Natur eine (rationale und vitale) Grundlage in sich, die das Naturrecht, so wie die Kirche es herauszulösen hilft, begründet (...). Im anderen Fall laufen Natur und Offenbarung eschatologisch zusammen. Die Natur geht auf eine Zeit zu, in der die Besonderheit der Kirche zugunsten der Universalität der Gottesstadt verschwinden wird.»[6]

So findet sich in der protestantischen Sicht ein doppelter Grund für das sittliche Handeln: die intime Überzeugung des seiner rechten Beziehung zu Gott versicherten Subjekts, und der Wille, in die Profanität der Welt die Anzeichen des kommenden Reiches einzuschreiben, als Vollendung und zugleich als Gericht. Diese deutliche Hervorhebung des moralischen Subjekts, das gewissermaßen aufgerufen ist, die Moral unter der ständigen Kritik der Eschatologie zu entwerfen, will natürlich die Freiheit der Liebe vor der Versuchung zum Legalismus schützen. Sie kämpft gegen jedes Sakralisieren irgendeiner kontingenten gesellschaftlichen oder geschichtlichen Form und für die einzige Herrschaft Gottes – *soli Deo gloria*. Eine solche Stellungnahme kann freilich zum Relativismus oder zum Konformismus führen, wenn das Subjekt nicht mehr die Quelle seiner Überzeugung erkennt oder die Kritik zu einer ungeduldigen Verweigerung der Wirklichkeit entartet. Das hat die katholische Kritik der protestantischen Moral oft vorgeworfen! Sie kann aber auch die Anerkennung der Unrückführbarkeit des sittlichen Gewissens erwecken.

Diese Erhöhung des Subjekts geht allerdings oft mit einem Verlust des Sinnes für die Welt und ihre Wirklichkeit einher, wenn sich das Evangelium anscheinend nur mehr auf die spirituelle Innerlichkeit des Menschen bezieht, ohne ihn noch in eine als Ort des Anrufs und der verwandelnden Tat anerkannte Welt einzufügen. Diese Schwäche vor allem der modernen protestantischen Moral hat ihren Grund zweifellos in der ihr eigenen und im eigentlichen Sinne theologischen Schwierigkeit, eine Theologie des Wortes mit einer Theologie des Leibes zu verbinden, wie auch eine Eschatologie mit einer sakramentalen Symbolik. Die unerfreuliche Rückwirkung solcher Einseitigkeit ist immer die, daß man das Wort Gottes auf die bloße Schrift herabmindert und sich durch den Text einer anderwärts verfehlten Objektivität versichert. Der Fundamentalismus also mit seinen moralisierenden Folgen – die Krankheit des Protestantismus.

III. Werte des moralischen Pluralismus in der ökumenischen Erfahrung

Wie werden diese beiden Traditionen, deren theologischen Hintergrund wir soeben beschrie-

ben haben, heute in der ortsgebundenen Situation der Kirchen in einem Land wie der Schweiz und in dem neuen ökumenischen Klima, das sich hier seit etwa zwanzig Jahren gebildet hat, gelebt? Bevor wir antworten, wollen wir eines festhalten: Dort, wo die ökumenische Erfahrung fehlt, wird der Pluralismus weiterhin als Gegensätzlichkeit erfahren; die beiden Traditionen stoßen sich da gegenseitig in ihre Extreme hinein, als ob die beste Art und Weise, sich als katholisch beziehungsweise protestantisch zu behaupten, darin bestünde, systematisch die offensichtlichen Werte der anderen Seite zurückzuweisen! Diese Tatsache verdient vermerkt zu werden. Nur dann erweist sich der Pluralismus als fruchtbar, wenn er in einem Klima gegenseitiger Aufnahme und Anerkennung gelebt wird. Sonst führt er zur Verhärtung, zur Karikatur einer als Zugehörigkeitsbedingung zur Gruppe auferlegten Moral (so zum Beispiel die Moral in den protestantischen Sekten oder in der Sicht eines Bischofs Lefebvre). Das eigentlich Christliche ist dann verloren gegangen. Man sieht das in der Schweiz, wo in diesem Fall der Katholizismus dazu neigt, sich auf die Linie des politischen Konservativismus zu schlagen und der Protestantismus auf die des Wirtschaftsliberalismus. Der Nebeneinander-Pluralismus funktioniert als mächtigste Stütze des etablierten, fraglos hingenommenen Systems.

Dagegen wird derselbe Pluralismus, in einem ökumenischen Klima gelebt, zum Anlaß der Bereicherung. Warum? Weil jede der beiden Traditionen ein Grundelement des christlichen Entwurfs zum Vorschein bringt, das der andere just vernachlässigt hat. Es ist klar, daß die Suche nach einer allgemein gültigen Objektivität, die die Moral auf nichtmanipulierbare anthropologische Gegebenheiten gründet, zur ältesten christlichen Tradition gehört. Die Kirchen der Reformation haben diese Frage aus Sorge um eine deutliche Verantwortlichkeit des Subjekts beiseite gelassen. Doch müssen wir sehr wohl anerkennen, daß das menschliche Subjekt nicht reine Möglichkeit ist, sondern das Ausdrucksfeld einer psychologischen und soziologischen Strukturierung. Ebenso hat der Katholizismus schließlich vergessen, daß allein der Glaube die Realität des Wirklichen offenbaren kann, im Namen derer es möglich wird, an Ort und Stelle Wege eines neuen Gehorsams ausfindig zu machen, anstatt schon im voraus aus Sorge um die Universalität abstrakte Pläne zu schmieden. Mit anderen Worten: Es ist wichtig, daß die protestantische Tradition vom Katholizismus das Gewicht der ontologischen Frage als Bedingung der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Zersetzung der Moral erlernt; und es ist notwendig, daß die katholische Tradition vom Protestantismus den Ernst der Frage nach der Unrückführbarkeit des Gewissens zu hören bekommt.

Diese gegenseitig gestellte Frage wird noch verdoppelt durch eine interne Fragestellung, da jede Tradition gezwungen ist, sich wiederum selbst in Frage zu stellen, und zwar von dem her, was die andere ihr fühlbar gemacht hat[7]. Diese aus der pluralistischen Tatsache hervorgehende Infragestellung hat das Auftreten einer neuen Spaltung zur Folge, die aber diesmal quer durch die Bekenntnisse selbst hindurchgeht. Auf der einen Seite findet man Christen (in den Kirchen der Schweiz in der Minderheit), die den ethischen Akzent auf die eschatologische Kritik an den Instituten (politische, wirtschaftliche, soziale und kirchliche Einrichtungen) legen; auf der anderen Seite Christen (in unseren Kirchen unzweifelhaft in der Mehrheit), die ihre Kirchen bitten, eben diese Institutionen dadurch zu verstärken, daß sie ihnen eine religiöse Rechtfertigung verleihen. In gewisser Hinsicht wird diese neue, zu starken Spannungen führende Spaltung härter erfahren als die vorhergehende, an die uns die Jahrhunderte gewöhnt hatten. So kommt es, daß der dank dem neuen, durch den Ökumenismus geschaffenen Klima der Beziehungen als positiv anerkannte moralische Pluralismus sich verwandelt und fortan alle Kirchen auf ihre gesellschaftliche und ethische Rolle in einer Gesellschaft materiellen und technischen Wohlstandes, aber unbeständig und unsicher hinsichtlich ihrer Identität, befragt.

Dieser neue Pluralismus, dessen Folgerungen und Forderungen in einem Land wie der Schweiz noch nicht voll ausgemessen sind, hebt den Streit um die Ethik aus ihren konfessionellen Stellungen; er durchzieht alle Kirchen in der ganzen *Oikumene*. Er eröffnet nach unserer Auffassung eine neue Etappe in der Geschichte der christlichen Moral. Die Debatte zwischen den Werten der Integration und den Werten der Protestation wird umfassend. Es wäre unangebracht und ärgerlich, würde man versuchen, diesen neuen Pluralismus allzu schnell oder durch Zwang aufzusaugen. Man kann nur hoffen, daß er seinerseits das Leben und Denken aller Kirchen befruchtet.

[1] Man könnte in solcher Begrifflichkeit vielleicht die neueste Entwicklung der katholischen Kirche interpretieren. Während das Zweite Vatikanische Konzil einen Versuch darstellt, den Katholizismus mit der demokratisch-liberalen Modernität in Ausgleich zu bringen, scheint der gegenwärtige Papst weniger besorgt zu sein, den Katholizismus zu «modernisieren», als ihn vielmehr zu befähigen, der neuen, technokratischen Modernität zu widerstehen, und sei es auch mit Hilfe lehramtlicher Simplifikationen.

[2] J.M. Aubert, Evangile et droit naturel selon l'enseignement de l'Eglise catholique. Pratique du droit et conscience chrétienne (Paris 1962) 39.

[3] AaO. 60: «Die Erkenntnis des Naturrechts ist möglich aus den Kräften der Vernunft allein, aber oft mit welchen Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten! Hingegen empfangen die Vorschriften dieses Rechtes dank des Lichts der Offenbarung eine neue Erhellung, die auf diese Weise die zwischen der natürlichen Ordnung und der des Evangeliums herrschende enge und vitale Beziehung aufdeckt.»

[4] Wir übernehmen hier die Worte Ratzingers in: J. Ratzinger und Ph. Delhaye, Principes d'éthique chrétienne (Paris/Namur 1979) 129.

[5] Ein unserer Meinung nach sprechendes Beispiel dieser Konfusion zwischen moralischer Autorität und institutioneller Macht ist die Weise, wie Paul VI. die Enzyklika *Humanae vitae* veröffentlicht hat; vgl. hierzu P. de Locht, Les couples et l'Eglise. Chronique d'un témoin (Paris 1979).

[6] La théologie de Karl Barth et le droit naturel. Pratique du droit et conscience chrétienne (Paris 1962) 94f.

[7] Man kann das feststellen bei der Lektüre der Akten eines «Dritten Zyklus der Ethik», organisiert von den Universitäten der französischen Schweiz: Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines (unter der Leitung von S. Pinckaers und L. Rumpf) (Genf 1981). Die protestantischen Theologen fragen nach dem reformatorischen Erbe, und P. Gisel bestreitet im Namen der Notwendigkeit einer Ontologie die zu lutherische Auslegung von J.-L. Leuba; die katholischen Moraltheologen ihrerseits fragen sich, wie man den Legalismus überwinden könne. Wie S. Pinckaers sich ausdrückt: «Die Katholiken sind es müde, vom Gesetz reden zu hören; sie suchen heute wie in etwas Neuem Zuflucht im Primat des Glaubens, der Liebe, des Heiligen Geistes und seiner Charismen, des Evangeliums, der Freiheit und des persönlichen Gewissens, und sie bedienen sich alles dessen zuweilen als Sturmbock, um die Mauern des Gesetzes zu brechen. Was die Protestanten betrifft, so mißtrauen sie eher, gewitzigt durch eigene Erfahrung, allen diesen Worten, die an gewisse Mißbräuche erinnern, unter denen sie gelitten haben, und sie ziehen es vor (ohne freilich jene Wirklichkeiten aufzugeben), auf seiten des Gesetzes und seiner Imperative eine gewisse Festigkeit zu suchen» (aaO. 253).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ERIC FUCHS

Geboren in Genf. Studium der Theologie in Genf und Montpellier, Dr. theol. 1958 Ordination zum Pfarrer. 1960–1979 Direktor des Centre Protestant d'Etudes in Genf. 1973 bis 1980 Mitbegründer und Direktor des Atelier œcuménique de théologie in Genf. Seit 1978 Lehrauftrag für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Genf. Ordentlicher Professor für Fundamentalethik und spezielle Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Herausgeber der Sammlung «Le champ éthique» (Labor et Fides, Genf). Veröffentlichungen u. a.: Etre chrétien (Labor et Fides, Genf 1965); Le Désir et la Tendresse. Source et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage (Labor et Fides, Genf 1979); La Deuxième épitre de saint Pierre. L'epitre de saint Jude: Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série XIIIb (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1980). (Zus. mit P. Reymond); Loi et Evangile. De l'anthropologie à l'éthique: Loi et Evangile. Héritages confessionels et interpellations contemporaines (Labor et Fides, Genf 1981). Anschrift: 9, rue Tabazan, CH–1204 Genève.

Julia Ching

Die Begegnung zwischen der Ethik Chinas und der Ethik des Christentums

Man kann auf zwei unterschiedlichen Ebenen auf die Begegnung zwischen der Ethik der chinesischen Weisheit und der christlichen Ethik eingehen: auf historischer Ebene, indem man das behandelt, was bisher in dieser Hinsicht gegeben war; auf theologischer Ebene, indem man einerseits die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Traditionen darstellt und andererseits nach der Möglichkeit und Gestalt künftiger Begegnung fragt. In diesem Aufsatz will ich von einer historischen Darstellung ausgehen, um dann zu einer theologischen und normativen Fragestellung zu kommen. Schließlich werde ich mich wieder der historischen Perspektive zuwenden, oder genauer: ich werde auf die *jüngste* Geschichte eingehen mit der Absicht, mögliche Wege der künftigen Begegnung zu skizzieren.

Aus diesem Entwurf werden schon meine eigenen funktionalen Definitionen der chinesischen Weisheit deutlich, die ich nicht nur als eine traditionelle, vom Konfuzianismus inspirierte Moralphilosophie sehe und verstehe, sondern bei der ich auch eine «neue moralische Weisheit», die jetzt im Entstehen ist, nicht aus dem Auge verlieren will. Mit dieser neuen moralischen Weisheit meine ich die moralischen Werte des modernen China unserer Zeit, wie sie sich besonders seit der kommunistischen Machtübernahme 1949 entwickelten. Gleichzeitig will ich auch die christliche Ethik «bipolar» betrachten, um in ihr sowohl die traditionelle katholische Moralphilosophie als auch eine mehr «pluralistische», sich dynamisch nach dem Zweiten Vatikanum entwickelnde Moral zu sehen.

Ich werde anfangs auf den Gegensatz hinweisen zwischen den *Vorstellungen*, die man im Westen in der Vergangenheit besonders im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert von der chinesischen Weisheit hatte, und der *Wirklichkeit* dieser Weisheit, wie sie damals und später von den Missionaren wahrgenommen wurde. Dann folgt eine Analyse der chinesischen ethischen Weisheit, sowohl der traditionellen Weisheit des konfuzianischen China als auch der neueren Weisheit des kommunistischen China, die man bis vor kurzem vor allem Mao Ze Dong (Mao Tse-tung) als deren Hauptinspirator zuschrieb. Dann werde ich, auch in Hinsicht auf die Zukunft, die Frage nach einer gemeinsamen Grundlage zwischen dem Christentum und der chinesischen Weisheit stellen.

I. Vorstellung und Wirklichkeit in der Vergangenheit

Das traditionelle China nannte sich das Land der Tugend (*li-yi zhi bang*), und auch die Nachbarvölker kannten China unter diesem Namen. Die hohen ethischen Normen Chinas fanden besonders in den klassischen Schriften des Konfuzianismus ihre Formulierung und ihren Ausdruck. Diese Schriften sind: die fünf kanonischen Bücher (das «Buch der Wandlungen», das «Buch der Lieder», das «Buch der Riten», das «Buch der Urkunden» und die «Frühlings- und Herbstchronik») und die vier klassischen Bücher («Unterredungen», das Buch Meng-tse, die «Große Wissenschaft», die «Lehre von Maß und Mitte»).

Weil China geographisch weit von Europa entfernt lag, waren die Europäer diesem fernen Land gegenüber ziemlich wohlwollend eingestellt. Einige meinten, daß China das christliche Königreich des Priesters Johannes sei: eine ewige Figur des Denkens, durch die in die nichteuropäische Welt die Vorstellung, die die Europäer von sich selbst hatten, hineinprojiziert wurde, so daß man sich China als ein Land von frommen und tugendhaften Religionsgenossen vorstellte. Dieser Mythos hatte einen historischen Kern in der tatsächlichen Anwesenheit nestorianischer Christen im siebten und achten Jahrhundert, aber auch lange nachher in China, wo sie allerdings immer eine kleine Minderheit waren. Diese Tatsache wurde Anfang des siebzehnten Jahrhunderts von Jesuiten entdeckt, die, sieht man von einer kurzen Missionsanstrengung der Franziskaner im dreizehnten Jahrhundert ab, als die ersten christlichen Missionare in China arbeiteten.

Angeregt durch diese Neubelebung der Missionsanstrengungen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert entstand ein starkes und ausgeprägtes philosophisches Interesse für den neu entdeckten Osten, den man das Land von

Kathai nannte. Gebildete Europäer wurden durch eine Flut von Briefen aus China, die in der Absicht zu erbauen, geschrieben worden waren oder über Merkwürdiges berichten wollten, und durch frühe, allerdings vereinfachende Übersetzungen von Texten aus den chinesischen Klassikern über China besser informiert. Große Persönlichkeiten aus der europäischen Geistesgeschichte wie Leibniz, Wolff und Voltaire strengten sich ernsthaft an, China zu verstehen. Bei diesem Versuch gingen sie von den Berichten der Missionare und von den bestehenden Übersetzungen aus, und sie engagierten sich in heftig geführten Diskussionen über die chinesische Philosophie und Religion. Unter den Genannten ging Christian Wolff am meisten auf die chinesische ethische Weisheit ein. Im Jahre 1721 mußte er Halle nach seiner umstrittenen Vorlesung *De Sinarum philosophia practica* verlassen. In dieser Vorlesungsreihe hatte er die nichtchristliche, nach seiner Auffassung auch atheistische traditionelle Philosophie Chinas, die von der menschlichen Vernunft und dem Beispiel der Natur ausging, bewundert und gepriesen. Er hatte in der Öffentlichkeit die Übereinstimmung der Lehren des Konfuzianismus mit seiner eigenen Moralphilosophie behauptet und in diesem Kontext auch betont, daß die menschliche Vernunft ausreiche und genüge, um eine befriedigende Lösung für die Probleme des täglichen Lebens zu finden. Er unterstrich auch, daß kein wesentlicher Gegensatz zwischen einer solchen moralischen Lehre und dem Christentum bestehe.

Voltaire teilte die Auffassungen Wolffs. Er zog sogar die konfuzianische Moral mit ihrem Sinn für das rechte Maß der extremen Askese vor, die er als typisch für ein «mittelalterliches» Christentum hielt. Dieses richtige Maßhalten erschien ihm als die wesentliche Qualität des vornehmen Menschen. Aber auch die englischen Deisten dachten auf ähnliche Weise. Matthew Tindal zum Beispiel betrachtete Konfuzius mit seinem Moralkodex als einen Verbündeten des Christentums. Auch auf politischer Ebene hielten Quesnay und Wolff viel von den politischen Vorstellungen des Konfuzianismus, wie man es besonders an den späteren Vorlesungen des letzteren (1750) über «Das wirkliche Glück eines Volkes, das unter einem König-Philosophen lebt» ablesen kann.

Wissenschaftler unserer Zeit können das Lob der genannten Philosophen für übertrieben und unkritisch halten. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man das gemäßigtere Urteil eines Montesquieu und anderer betrachtet. Auch die Berichte der damaligen Missionare und ihre Auffassungen über die Tugend und die Weisheit der Chinesen sind erstens verschieden und zweitens, ob sie jetzt diese Tugend und diese Weisheit lobend hervorheben oder sie verwerfend darstellen, nicht frei von Übertreibungen. Diese sind durch den Versuch zu erklären, bei der damals heftig umstrittenen Ritenfrage – ob es den bekehrten Chinesen erlaubt sei, sich weiterhin an den traditionellen chinesischen Riten, besonders denen des Ahnenkultes zu beteiligen – die Meinung der Gebildeten für sich zu gewinnen.

Die Geschichte pflegt sich aber zu wiederholen. Bevor die Volksrepublik China ihre Beziehungen zur Außenwelt «normalisierte», konnte man in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts unterschiedliche Meinungen über China und die Weisheit des Maoismus bei «neuen Missionaren», das waren auch oft ehemalige Chinamissionare, wahrnehmen. Auch in diesem Fall handelte es sich öfters um ein übertriebenes Lob oder um einen ungerechten Tadel, die beide auf das Fehlen zuverlässiger Informationen zurückzuführen sind. Ein auffallendes Beispiel dafür ist die sogenannte Kulturrevolution, die man grob zwischen 1966 und 1976 situieren kann. Einige bewunderten sie, weil sie so auf das Volk und die radikale Gleichheit aller ausgerichtet schien. Sie wurde sogar als die säkularistische Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden betrachtet, ja als die Entstehung eines «neuen Menschen», der sich nicht nur in den Dienst des Wohlergehens des chinesischen Volkes stellte, sondern mittelbar auch für die gesamte Menschheit wichtig sein würde. Für viele begeisterte Bewunderer schien das Beispiel des kommunistischen China eine gültige, ja utopische Alternative zum Kapitalismus des Westens und zum Bürokratismus der Sowjetunion zu sein. Erst als die sogenannte «Viererbande» vor Gericht kam und das moralische und politische Chaos deutlich wurde, das sie als die in der Zeit der Kulturrevolution einflußreichste Gruppe von Persönlichkeiten zu verantworten hatten, kam die Desillusionierung, und ein neuer Traum wurde zerstört: die Wunschvorstellung des Westens, d. h. die eigenen Wünsche, die dieser Westen in sein Chinabild hineinprojiziert hatte.

Wenn man sich also in der westlichen Welt gerne «Bilder» Chinas machte, wie war dagegen die Wirklichkeit Chinas? Ist China eine Nation

von Weisen oder von blindwütigen Kulturzerstörern und Banditen? Die Antwort auf diese Frage ist natürlich sowohl leicht als auch schwer. Der natürliche Menschenverstand lehrt uns, daß, da die menschliche Natur jetzt einmal ist, was sie ist, es unmöglich ein Volk von entweder nur Weisen oder nur Schuften und Barbaren geben kann. Aber derselbe natürliche Menschenverstand liegt – und lag – dem, was man die chinesische ethische Weisheit nennt, weitgehend zugrunde.

II. Die chinesische ethische Weisheit

Wenn man den Versuch macht, eine Tradition, die über zweitausend Jahre alt ist, grob zu charakterisieren, dann muß man von der «Organizität» der chinesischen Weisheit reden. Mit «Organizität» meine ich die vielfältigen Beziehungen zwischen den vielen Teilen eines Ganzen, einen Austausch und eine gegenseitige Einwirkung aufeinander, die so wesentlich und intensiv sind und die sich so ergänzen, daß, wenn irgendein Teil vom Ganzen losgetrennt wird, das Ganze verzerrt wird. In der «Organizität» der chinesischen Weisheitstradition also sind alle Ebenen der Reflexion, die metaphysische, die kritisch-epistemologische und die ethische Ebene, miteinander verwoben, sie gehen ineinander über und werden oft in einer Sprache zum Ausdruck gebracht, die eine vielschichtige Bedeutung hat.

Dennoch kann man sich unter der Bedingung, daß man dieser Eigenart des chinesischen Denkens Rechnung trägt, auf die chinesische *Ethik* konzentrieren und sich mit ihr auf fruchtbare Weise auseinandersetzen. Die chinesische Sprache besitzt Worte, die unserem Wort «Ethik» entsprechen: *lun-li xue*, die Untersuchung der Grundsätze der möglichen ethischen Beziehungen, und das weniger technische, allgemeinere *dao-de xue* als die Frage nach dem Weg (*Tao*) oder dem grundsätzlichen Prinzip der Moral und nach den aus diesem Prinzip folgenden Tugenden (*Te*). Beide Formen der ethischen Weisheit wurden besonders mit der Schule des Konfuzius in Zusammenhang gebracht, den man lange Zeit für den größten Weisen Chinas hielt. Diese Weisheit lehrt eine Form des Altruismus, der besonders die Beziehungen, die auf Blutsverwandtschaft beruhen oder als Pflichtverhältnisse betrachtet werden können, beachtet. Die Lehre des *ren (jen)*, der «Menschlichkeit», «Herzlichkeit», einer universalen Tugend, die den Menschen wirklich zum Menschen macht, bringt diesen Altruismus am besten zum Ausdruck. Dieses Wort *«ren»* wird im Chinesischen wie das Wort «menschlich» ausgesprochen (es ist ein Homophon dieses Wortes) und wird mit zwei Schriftzeichen geschrieben: mit der Wurzel «menschlich» und einem zweiten Zeichen, das die Zahl «zwei» bezeichnet. Das Wort weist auf die gesellschaftliche Veranlagung des Menschen, auf seine Beziehung zu den anderen Menschen hin.

Der höhere, wirkliche Mensch praktiziert eine abgestufte Liebe, die sehr intensiv ist gegenüber den eigenen Eltern, Kindern und anderen Verwandten, sich aber auch auf besondere Weise dem Fürsten und den Freunden gegenüber verhält: gegenüber jedem, wie es der Pflicht entspricht und der darauf ein Anrecht hat. Die Beziehung zu *allen* anderen als den Erwähnten richtet sich nach einer goldenen Regel, die einer ähnlichen Formulierung im Christentum sehr entspricht: «Was du nicht willst, das andere dir tun, tue das auch ihnen gegenüber nicht» (Unterredungen 12,2; vgl. Mt 7,12; Lk 6,31).

Meng-tse, der berühmteste Schüler des Konfuzius, gab der Moral eine empirische Grundlage: das moralische Gefühl, das in der Natur des Menschen verwurzelt ist und sich in Augenblikken der Krisen, in denen Altruismus geboten ist, spontan, ja fast instinktiv für das Gute entscheidet. Sein bestes Beispiel für ein solches moralisches Gefühl ist das eines Menschen, der ein Kind in einen Brunnen fallen sieht und *instinktiv*, bevor er über sein Eigeninteresse Überlegungen anstellen kann, hineilt, um irgendwie zu helfen. Ausgehend von diesem moralischen Gefühl entwickelte Meng-tse seine Lehre von der Möglichkeit der Vervollkommnung des Menschen: der grundsätzlichen Möglichkeit aller, den höchsten Idealen von Weisheit und Tugend nahezukommen. Fast zweitausend Jahre nach Meng-tse findet sich dessen ethischer Optimismus in der ethischen Philosophie des Wang Yang-ming (1472–1529) wieder. Dieser lehrte, daß die menschliche Natur, die Vernunft und das Herz des Menschen aus sich heraus, in sich selbst, die Fähigkeit besitzen, das Gute sowohl zu erkennen als zu tun. Er meint damit nicht, daß der Mensch eine angeborene, sichere Erkenntnis des Guten besitzt, sondern eher, daß er ein ethisches Unterscheidungsvermögen und damit verbunden auch die Fähigkeit besitzt, das Gute tatsächlich zu tun.

Ein solcher Optimismus blieb nicht unwidersprochen: gegen Meng-tse wandte sich Hsün-tzu (ungef. 300 vor Christus), und Wang Yang-ming wurde von vielen Denkern seiner und der späteren Zeit widersprochen. Dennoch herrschte in der ethischen Tradition des Konfuzianismus allgemein die Überzeugung eines moralischen Optimismus und der Möglichkeit des Menschen, sich zu vervollkommnen, vor, und dies unabhängig von den unterschiedlichen Meinungen darüber, ob die Natur des Menschen von sich aus, ursprünglich, eher zum Guten oder zum Bösen hin tendiert. Allerdings habe ich den Eindruck gewonnen, daß, wenn es sich um politisch relevante Schlußfolgerungen handelt, diejenigen, die eher wie Meng-tse denken, sich mehr für einen milden, humanen König-Philosophen (oder «Despoten»), aussprechen, der bereit ist, auf den Rat seiner Minister, die auch Philosophen sind, zu hören. Diejenigen, die dagegen eher der Richtung des Hsün-tzu folgen, die nämlich meinen, die Natur des Menschen sei schlecht, aber durch Erziehung und Kultur könne er verbessert werden, sind sowohl auf der Ebene des Staates als auf der der Familie mehr für einen autoritären Führungsstil und auch dafür, daß dieser sich mit Hilfe von Belohnungen und Strafen durchsetzt.

Unsere Darstellung des ethischen Denkens in China kann hier nur grob in großen Linien geschehen. Wir übergehen daher viele umstrittene Punkte und stellen vereinfachend dar, was hätte differenzierter behandelt werden müssen. Auf einige Fragen, die sich so ergeben, können wir später eingehen, wenn wir die chinesische mit der christlichen Ethik vergleichen. Im heutigen China, das sich für die marxistische Orthodoxie und für ein marxistisches Regierungssystem entschieden hat, will man dennoch in *Kontinuität* mit der Vergangenheit stehen, und man sucht nach eigenen «materialistischen Vorfahren». Dazu weist man auf bestimmte Aspekte und Denker der taoistischen und konfuzianischen Tradition hin. Chinesische Marxisten erkennen sich eher in den Gedanken des Hsün-tzu wieder als in denen des Meng-tse, weil jener sowohl die natürliche Neigung des Menschen zum Bösen als auch die Möglichkeit, den Menschen durch Erziehung und «Neuerziehung» zu verbessern, unterstrich. Sie schätzen und loben Moh Ti (ungef. 400 vor Chr.), einen radikalen Altruisten, wegen seiner Lehre von der «allgemeinen Liebe», da dies weitgehend die Gleichheit aller zu betonen scheint. Sie kritisieren aber auch Moh Tis ausdrücklich religiöse Auffassungen und fanden gelegentlich positive Worte für das relative Schweigen des Konfuzius in dieser Hinsicht. Natürlich ist der chinesische Marxismus, auch Maoismus genannt, etwas anderes als eine der chinesischen Denkschulen, denn er bleibt marxistisch: er ist ausdrücklich atheistisch und propagiert im Namen der sozialen Gleichheit aller den Klassenkampf. In der von diesem Marxismus beherrschten Gesellschaft hat der Slogan «dem Volke dienen» dieselbe Funktion, den er auch in anderen Ländern hat, und er dient vor allem dem Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft in China.

III. Eine gemeinsame Grundlage?

Wie oben beschrieben wurde, konzentrierte die traditionelle chinesische Philosophie ihre Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem Guten und dem Bösen in der Natur des Menschen. In den Argumenten von beiden Seiten aber zeigt sich eine grundsätzliche Übereinstimmung darüber, daß der Mensch vervollkommnungsfähig ist. Man hat aber nicht systematisch über eine andere Frage nachgedacht, die der eben genannten sehr verwandt ist: das Problem der Freiheit und der ethischen Verantwortung, auf denen doch das ganze Fragen der Ethik beruht.

Diese Tatsache weist auf einen wichtigen Unterschied zwischen den chinesischen Philosophen und denen der westlichen Welt hin. Die chinesischen Denker zogen es weitgehend vor, über solche Probleme wie die Existenz eines Gottes, die Freiheit des Menschen und seine geistige Unsterblichkeit zu schweigen. Auch viele westliche Denker meinten, daß es auf solche Fragen keine Antwort gibt, dennoch hörten sie nicht auf, weiter zu fragen und zu untersuchen. Man sollte dabei das Schweigen der Chinesen nicht so interpretieren, als ob sie immer solche Fragen für unwichtig hielten. Die chinesischen Denker haben niemals den gesunden Menschenverstand angefochten oder seinen Wert bezweifelt. Allein schon die Tatsache, daß sie ethische Prinzipien formulierten, ist ein klarer Beweis dafür, daß sie – wie auch das Neue Testament – die Freiheit des Menschen und seine Verantwortung voraussetzten, ohne daß sie darum eine solche Voraussetzung eingehender analysierten.

In der *Lehre*, daß der Mensch vervollkommnungsfähig ist, stimmen die chinesische Weisheit und die christliche Tradition überein *und* wei-

chen gleichzeitig voneinander ab. Das deutliche, explizite, für das Christentum wesentliche Nachdenken über Sünde und Gnade, über die Rechtfertigung durch den Glauben – und die Werke – fehlt im Erbe der chinesischen Weisheit. Das soll nicht heißen, daß die Chinesen kein Gespür für eine solche Wirklichkeit wie die Sünde hatten, oder daß sie kein Bedürfnis nach der einen oder anderen Form von Rechtfertigung empfanden. In dieser Hinsicht hatten die chinesischen Konvertiten bis vor kurzem den Eindruck, daß die Missionare die Sündigkeit des Menschen auf übertriebene Weise betonten. Dies kontrastierte mit der optimistischen Tradition des chinesischen Denkens, die auf Konfuzius und Meng-tse zurückgeht. Man kann aber feststellen, daß die theologischen Akzente seit dem Zweiten Vatikanum wesentlich anders gesetzt werden: An die Stelle der älteren pessimistischen Betrachtungsweise des Menschen tritt eine positivere Sicht auf die Natur des Menschen und auf menschliche (Selbst-)Verwirklichung. Dennoch beschäftigt sich sogar die westliche profane Gesellschaft nach wie vor mit dem Problem der Bosheit des Menschen, wie man es nicht nur an der Literatur des Westens ablesen kann, sondern wie es auch durch die Herausforderung der vielen Formen der Gewalt, von denen die Gesellschaften des Westens erschüttert werden, nahegelegt wird. In dieser Hinsicht ist es interessant zu sehen, daß das kommunistische China unter dem Einfluß einer *westlichen* Ideologie zu der Überzeugung kam, der Mensch neige zum Bösen, auch dann, wenn diese Überzeugung sich auf Hsün-tzu und das von ihm beeinflußte Denken berufen kann. Allerdings ist auch der chinesische marxistische Optimismus, daß der Mensch verbesserungsfähig ist, vom Westen beeinflußt worden, aber dieser Optimismus wurde dann wahrscheinlich durch den traditionellen chinesischen Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen verstärkt.

Gibt es ein chinesisches Äquivalent für das, was die Christen «Naturgesetz» nennen? Ich meine damit einen Sinn für Gerechtigkeit, von dem man behauptet, er sei vom Schöpfer in die Herzen der Menschen eingepflanzt worden. Aus dem, was schon oben gesagt wurde, muß die Antwort, unabhängig davon, ob die Chinesen ähnliche oder andere Worte und Begriffe gebrauchen, «ja» lauten. Die Frage nach der Existenz Gottes und die nach Gott als Schöpfer und Gott als Gesetzgeber war nicht so wichtig in der chinesischen Tradition. Unter den chinesischen Philosophen der konfuzianischen Tradition findet man sowohl Theisten wie auch Atheisten oder auch Pantheisten. Aber unabhängig davon bestand das Hauptinteresse der chinesischen philosophischen Tradition darin, das Absolute in den menschlichen Beziehungen zu entdecken. In der Entwicklung dieses Denkens bekam die Tugend des *ren* eine absolute Dimension, indem die Liebe mit dem Leben, ja auch mit kosmischem Leben, gleichgesetzt wurde.

Wie wir schon oben andeuteten, scheint uns die Philosophie des Moh Ti, die einst in Konkurrenz mit der des Konfuzius stand, den christlichen Glaubensinhalten und Lehren bezüglich der Existenz Gottes und der radikalen Nächstenliebe näherzustehen. Die christlichen Missionare haben diese Ähnlichkeiten entdeckt, und von ihnen wurde ein erneutes Interesse an diesem Mohismus mitgetragen und gefördert. Auch die Marxisten sahen in dem Egalitarismus des Mohismus ein wichtiges philosophisches Erbe, das nach ihrer Meinung allerdings vom Theismus des Mohismus abgetrennt, aus ihm «isoliert» werden sollte. Wenn jedoch der Mohismus nie so populär wurde wie der Konfuzianismus oder die Lehren des Meng-tse, dann könnte dies darauf zurückgehen, daß Moh Ti an das Verhalten des Menschen solch extreme Forderungen stellte. Dagegen predigt das Christentum zwar einen extremen Altruismus, erwartet diesen aber in der Wirklichkeit nur von wenigen. In bestimmter Hinsicht griff der Marxismus-Maoismus die Anforderungen des Mohismus an den Menschen wieder auf, machte aber die Erfahrung, daß er zu einem Kompromiß mit der Wirklichkeit oder dem gesunden Menschenverstand finden mußte oder sonst Gefahr lief, reine Heuchelei zu werden.

Bis hierher haben wir auf der Ebene der Theorie allein argumentiert, und auf dieser Ebene wäre noch vieles zu sagen und zu fragen. Während aber die Lehre, daß der Mensch prinzipiell besser werden kann, die grundsätzliche Gleichheit der Menschen voraussetzt, betont die Lehre der angemessenen und geeigneten Beziehungen zwischen den Menschen, wie sie zum Beispiel in der Schule des Konfuzius vertreten wurde, die hierarchische Ordnung in der Gesellschaft und die Überordnung und Herrschaft des Herrschers über den Untertan, des Vaters über seinen Sohn, des Mannes über die Frau. Indem der Marxismus sich gegen solche traditionellen Verhaltenswei-

sen und Werteinschätzungen wandte, wurde er zu einem Faktor des gesellschaftlichen Umbruchs. Aber in dem Kult des einen Führers stellte er an die Stelle der vielen Väter und Ehemänner den *einen* Patriarchen. Wo heute allerdings diese Zeit wieder vorbei ist, entdeckt der säkularisierte Westen in China einen aufs neue säkularisierten Osten, dem viele seiner Glaubensüberzeugungen genommen wurden und der, aus dem Alptraum einer zerstörerischen Kulturrevolution aufgewacht, wieder einmal einen ethischen Überbau zu entdecken und zu konstruieren sucht. Wie auf der Hand liegt, hat das neue China noch nicht eine praktikable und lebensfähige neue Form der ethischen Weisheit gefunden, es ist noch immer auf der Suche danach.

IV. Wie wird die Zukunft sein?

Wie könnte in der Zukunft eine ethische Begegnung zwischen dem marxistischen China und dem christlichen Westen aussehen? Paradoxerweise wird die Antwort zum Teil dadurch bestimmt, daß, wie man den Westen als nachchristlich beschreiben könnte, auch China ein nachkonfuzianisches und in bestimmter Hinsicht sogar ein nachmarxistisches China ist. Wie wir sagten, sucht China nach einer neuen, praktikablen und lebensfähigen Form der ethischen Weisheit. Das tut aber auch der Westen. Obwohl West und Ost von einer unterschiedlichen Erfahrung ausgehen – dies gilt sowohl für die ferne Vergangenheit als für die uns naheliegende Zeit –, befinden beide sich heute in einer ethisch-religiösen Situation, die sehr ähnlich ist. West und Ost stehen vor einer unsicheren Zukunft. Beide haben die Erfahrung gemacht, daß die Tradition nicht mehr ausreicht, um die neuen Antworten zu geben. Der chinesische Versuch, *radikal* mit der eigenen konfuzianischen Vergangenheit zu brechen, erwies sich als eine Katastrophe. Heute gibt es wieder Stimmen, die dafür eintreten, das Erbe der ethischen Tradition der Vergangenheit kritisch zu sichten und einiges davon zu bewahren. Aber auch der Westen machte die Erfahrung eines Konflikts: zwischen einer Minderheit traditioneller Christen, die mehr die Vergangenheit bewahren als sich der Gegenwart anpassen und sich für die Zukunft vorbereiten wollen, und der größeren Gruppe derjenigen, die die Herausforderung einer Gesellschaft im Wandel annehmen und ihr kritisch begegnen wollen und die anerkennen, wie notwendig es ist, unter solchen Umständen neu über Werte und Lebensstile nachzudenken, die man vorher für selbstverständlich gehalten hatte. Auch die Tatsache, daß der Kommunismus in Osteuropa eine Gegebenheit ist und die marxistische Ideologie in Lateinamerika eine Herausforderung bedeutet, hilft dem Westen – Westeuropa und Nordamerika –, das China von heute besser zu verstehen.

Hier kann man die Frage stellen: ist China ohne weiteres in der gleichen Situation wie der Westen, oder kann der Westen etwas von China lernen? Ich meine, daß das, was in China in den letzten Jahrzehnten geschah, auch das moralische Vakuum, das in China entstand, und der ethische Umbruch, der damit einherging und darauf folgte, uns zeigt, daß Chinas Erfahrung universale Bedeutung hat. Sowohl Positives als Negatives können wir von dieser Erfahrung lernen. In *negativer* Hinsicht lehrt uns das Beispiel Chinas, daß man den Menschen nicht über Nacht ändern kann, daß auch nicht der einflußreichste und mächtigste politische Führer den «neuen Menschen» hervorrufen kann, daß es für die Entstehung neuer ethischer Verhaltensweisen und Werteinschätzungen nicht genügt, sie zu wollen und zu dekretieren. In *positiver* Hinsicht – wenn das Wort «positiv» hier angebracht ist – hat China zu einer bestimmten Solidarität zu dem Rest der Welt gefunden, ist China zu uns gekommen, um in einer Zeit der Unsicherheit und des Wandels an der gemeinsamen Suche nach Werten teilzuhaben. In der fernen und in der nahen Vergangenheit dagegen bevorzugte China die Orthodoxie der festen Lehre und die monolithischen Wertsysteme, die damit zusammenhingen, sei es der Konfuzianismus oder der Marxismus. China hat versucht, mit diesen Lehren zu leben, hat aber die Erfahrung gemacht, daß ihre Antworten für die Fragen und Probleme nicht ganz ausreichten, denn die Zeit änderte sich sehr mit den Herausforderungen und Nöten, die sie brachte, und wird sich auch in der Zukunft schnell ändern. Unter dieser Voraussetzung hat China versucht, das eine Wertsystem durch ein anderes zu ersetzen, und machte dabei die schlimmsten Erfahrungen. Jetzt wird sich China dessen bewußt, daß ein lebensfähiger ethischer Überbau sowohl Kontinuität sichern als Veränderung ermöglichen muß und daß eine bestimmte Art des Pluralismus zugelassen werden muß, ein Pluralismus der Art, die es ermöglicht, daß –

um einen politischen Terminus zu verwenden – eine «vereinte Volksfront» entsteht.

Steht aber nicht auch die westliche Christenheit vor einer ähnlichen Situation, in der sie einen richtigen Ausgleich zwischen Kontinuität und Veränderung, zwischen der Anerkennung der Wirklichkeit des Pluralismus und einer neuen Wertfindung unter der Voraussetzung eines ethischen Pluralismus finden muß? Man hatte auch hier die traditionellen ethischen Werte, wie den Glauben selbst, mehr ererbt als sich für sie entschieden. Heute aber steht die Menschheit sowohl im Westen als auch im Osten, sowohl auf individueller Ebene als auf der der Gesellschaft, jeden Augenblick neu vor der Notwendigkeit, sich auf überlegte und ernsthafte Weise entscheiden zu müssen. Erlauben die begrenzten Ressourcen und Reserven dieser Welt ein unkontrolliertes Bevölkerungswachstum? Jedenfalls in China kann man ein solches Wachstum nicht mehr zulassen, und die politische Führung setzt sich in einem Land, in dem vorher das Zeugen und Gebären von Kindern, besonders von männlichen Erben, als die höchste Pflicht kindlicher Pietät gegenüber den Vorfahren betrachtet wurde, entschieden für die Geburtenkontrolle als dringende Aufgabe ein. Von der anderen Seite werden die Aussprachen des verstorbenen Vorsitzenden Mao Ze Dong, die einst als heilig, ja als unfehlbar und wunderwirkend galten, relativiert. In dieser Entwicklung wird die ethische Entscheidung wieder mehr eine Frage der Verantwortung des Individuums als des blinden Gehorsams gegenüber Autoritäten. War dies aber nicht auch die Erfahrung der Christen des Westens, die zuvor, besonders, wenn sie römisch-katholisch waren, von einer hierarchischen Kirche Verbote und Vorschriften für das ethische Verhalten sowohl auf individueller Ebene als für das Leben der Gesellschaft erwarteten?

Heute ist die Begegnung zwischen der chinesischen Weisheit und der Moral des Christentums in der gemeinsamen Suche nach einer berechtigten Pluralität, die sowohl den Lehren der Geschichte Rechnung trägt als den Herausforderungen unserer Tage entspricht, interessanter und wichtiger als je zuvor.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

JULIA CHING

Gebürtige Chinesin. Doktorat an der Australischen Nationaluniversität. Nach Lehrtätigkeit an der Columbia-Universität und der Yale-Universität derzeit Professor für Ostasiatische und Vergleichende Religionswissenschaft am Victoria College der Universität Toronto. Veröffentlichungen u.a.: Confucianism and Christianity (1977) und mehrere Beiträge in CONCILIUM. Anschrift: Victoria College, University of Toronto, Toronto, M5S 1K7, Kanada.

Georgette Odi Assamoi

Die Begegnung der christlichen Moral mit der afrikanischen Familientradition

Als im Gefolge der Entdecker die Missionare kamen, was fanden sie auf der afrikanischen Erde südlich der Sahara vor? Weder Pyramiden noch großartige Monumente. Die großen Reiche, die einige Jahrhunderte vorher den Stolz Afrikas ausmachten, waren voll im Niedergang. Nur der Wald und die Savanne boten sich dem Blick der Ankommenden. Es sei also zugegeben, daß keine Zivilisation existierte, die diesen Namen verdient hätte. Das Buch der Geschichte Afrikas war noch nicht geschrieben.

Aber diese weiten Räume, die ohne berühmte Monumente waren, waren von sehr unterschiedlichen Völkerschaften bewohnt. Die Missionare, von apostolischem Eifer verzehrt, begegneten allen möglichen Schwierigkeiten, als sie diesen neuen, so spät entdeckten Söhnen Adams die Frohe Botschaft verkündeten: «Christus ist gestorben, um uns zu erretten, er ist auferstanden und er ist lebendig.» Damit entsprachen sie nur den Weisungen Christi selber: «Geht und lehrt alle Völker...» Das große Abenteuer begann, welches das Entstehen der afrikanischen Kirchen erleben wird.

Kann man zu Beginn von Begegnung sprechen? Nichts wurde als Zivilisation vorausgesetzt. Alle Äußerungen, und zwar jedwelcher Art, waren verdächtig, und die Verurteilungen waren radikal und streng. Aber nach und nach haben die angetroffenen Widerstände eine Art Bewußtwerdung der Existenz von etwas Verschiedenem erlaubt, so daß man sich schließlich sogar fragte, ob Afrika zur weltweiten Zivilisation nicht einen eigenständigen Beitrag zu leisten hätte. Die Kirche selbst nahm an dieser allgemeinen Fragestellung ebenfalls teil.

Welche Familientradition hat nun die christliche Moral bei ihrem Bemühen, die Afrikaner zu evangelisieren, angetroffen? Hat es gegenseitige Beeinflussungen gegeben, Anpassungsversuche? Mit anderen Worten, welches sind die Hauptschwierigkeiten, die dem Afrikaner begegnen, wenn er seinen Glauben leben und zugleich auf seine Familientradition Rücksicht nehmen will?

Wir wollen das Thema in zwei Schritten behandeln: Zunächst wollen wir die afrikanische Familientradition mit ihren Konstanten, ihren Besonderheiten und ihren Werten vorstellen. In einem zweiten Schritt wollen wir sodann gewisse Probleme erörtern, die der Afrikaner antrifft, wenn er gemäß seinem Glauben an die Person Jesu Christi in seinem Familienmilieu leben will.

I. Die afrikanische Familientradition

Wir wollen uns auf Schwarzafrika beschränken, um eine Gleichartigkeit der Darstellung zu erreichen und weil wir um die Grenzen unseres Wissens in bezug auf das ganze Afrika wissen. Ist es in der Tat nicht anmaßend, von einer afrikanischen Familientradition sprechen zu wollen? Kann man diese große Zahl von Völkerschaften und Stämmen auf eine gleichartige Einheit zurückführen? Niemand kann ein solches Risiko auf sich nehmen, denn selbst innerhalb eines kleinen Staates wie der Elfenbeinküste haben wir an die sechzig Völkerschaften, deren Traditionen alles andere als einförmig sind. Aber hinter dieser großen Verschiedenartigkeit von Sprachen, Völkerschaften und Stämmen, hinter diesen vielfachen und verschiedenartigen Traditionen kann man Elemente finden, die allen Afrikanern gemeinsam sind.

Es kommt für uns hier nicht in Frage, einen Forschungsbericht über einen bestimmten Stamm vorzulegen; diese Art von Arbeit übersteigt unsere Kompetenz. Andere haben sie getan: Ausgezeichnete Soziologen, Ethnologen oder Anthropologen haben sich diesen Problemen zugewandt. Wir erheben auch nicht den Anspruch, ein vollständiges Bild oder eine erschöpfende Darstellung dessen zu bieten, was man unter «afrikanischer Familientradition» verstehen kann. Wir gehen ganz einfach von unseren Kenntnissen aus, zum Teil äußeren, zum Teil inneren, und versuchen, von daher ein Abbild dieser Tradition zu vermitteln, von dem wir hoffen, es sei zuverlässig und repräsentativ.

Wir werden definieren, was der Afrikaner unter «Familie» versteht, und dann ihre Besonderheiten ins Auge fassen wie auch die Regeln, die ihr Binnenleben in bezug auf die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder leiten.

A. Besonderheiten der afrikanischen Familie

Wenn man von Familie spricht, handelt es sich für den Afrikaner nie um den Kern «Vater-Mutter-Kinder». In der Familie sind alle Nachkommen eines gleichen Vorfahren eingeschlossen. Dieser Vorfahre kann eine Frau oder ein Mann sein, je nach dem in der betreffenden Region herrschenden System. Im matrilinearen System geht die Nachkommenschaft von der Frau aus und den weiblichen Kindern und so fort. Im patrilinearen System wird man umgekehrt das männliche Element berücksichtigen und seine Nachkommen des gleichen Geschlechts. In Schwarzafrika findet man beide Systeme; ob aber das eine oder das andere vorherrscht, der Afrikaner weiß wie alle anderen Bewohner der Erde, daß es zwei Partner braucht, damit ein menschliches Wesen entstehen kann.

Die Familie besteht also aus Eltern, Großeltern, Onkeln, Tanten, Vettern, Basen, Brüdern, Schwestern, Neffen, Nichten. Das ist ein weites Gesamtes, das sich nur bei gewissen Gelegenheiten vollständig einfindet, bei einem Todesfall zum Beispiel. Wenn wir also von der afrikanischen Familie sprechen, handelt es sich um die erweiterte Familie oder die Großfamilie. Offensichtlich beginnt mit den Veränderungen unserer Gesellschaft die Kernfamilie Bedeutung und Autonomie zu gewinnen.

Der erste Unterschied zwischen der afrikanischen Familie und den anderen Familientypen auf dieser Welt ist ihre Ausdehnung. Die Mitglieder einer Familie wohnen nicht notwendigerweise im gleichen Dorf und noch weniger auf dem gleichen Hof oder Grund und Boden.

1. Die Verwandtschaft

Man ist Mitglied einer Familie, wenn einer der Vorfahren Mitglied dieser Familie ist. Je nach dem herrschenden System wird der Akzent auf das eine oder andere Geschlecht gesetzt. So haben im matrilinearen System die Kinder einer Frau größere Bedeutung als jene des Bruders, aber man mißt ihnen diese gleiche Bedeutung in der Familie mütterlicherseits zu, wo sie Kinder von Frauen sind. Die Vorrechte, die man auf der einen Seite verweigert, werden also von der anderen Seite eingeräumt. So neigt der einzelne dazu, jene Seite öfter zu besuchen, wo man ihm mehr Bedeutung zuerkennt.

2. Die Heirat

Während die Zugehörigkeit zu einer Familie durch die Verwandtschaft bestimmt ist, verwirklicht sich das Fortleben der Familie als Ganzes durch die Heirat ihrer verschiedenen Mitglieder. Die Regeln in diesem Bereich sind unterschiedlich, aber wie auch sonst überall gibt es den Begriff des Inzest, und ein Bruder heiratet nicht seine Schwester, ein Vater nicht seine Tochter und eine Mutter nicht ihren Sohn. Und wenn man die Weite der Familie mit ihren elastischen Verwandtschaftsbanden betrachtet, drängt sich die Exogamie auf. Es gibt aber auch Stämme, wo die Endogamie verpflichtend ist. Wie wir aber schon zu Beginn gesagt haben, ist Afrika weit und vielfältig, und die Verallgemeinerungen erweisen sich als gefährlich.

Weil die Heirat das Mittel ist, um das Fortleben der Familie zu gewährleisten, ist das Heiratsunterfangen sehr ernst und betrifft die ganze Familiengruppe. Im traditionellen Afrika ist die Heirat zunächst und vor allem die Verbindung zwischen zwei Familien. Dabei sind verschiedene Schritte zu berücksichtigen.

Die Wahl des Ehepartners: Zu bemerken ist, daß sich nicht die Interessierten selbst wählen. Das kann geschehen, aber im allgemeinen trifft für die erste Ehe die Familie des Mannes die Wahl, wobei sie gewisse Normen berücksichtigt.

Die Einführung der Heiratsanfrage: Eine Abordnung der Familie des jungen Mannes geht «an die Türe klopfen», wie man bei den Baule sagt. Man gibt die Absicht der Familie bekannt, diese oder jene Tochter zur Frau für diesen oder jenen Sohn nehmen zu wollen. In der Folge wird für die eigentliche Heiratsanfrage ein zweiter Besuch gemacht. Je nach der erhaltenen Antwort wird ein dritter Gang gemacht, um Salz und Getränk anzubieten, eine Geste, die mit einem gewissen Einverständnis zwischen den beiden Familien schließt.

Die Probezeit: Das ganze Dorf weiß, daß dieses bestimmte Mädchen diesem bestimmten jungen Mann versprochen ist, der aus diesem Grund alle Abende zu ihr geht. Das Mädchen leistet seiner künftigen Schwiegerfamilie kleine Dienste, vor allem seiner Schwiegermutter, und es begleitet sie von Zeit zu Zeit in den Pflanzgarten. Der junge Mann seinerseits geht in Begleitung von Kameraden für seine Schwiegerfamilie arbeiten. Allmählich erlangen die jungen Leute in den Augen von allen den sozialen Status von

Ehemann und Ehefrau. Aber das Mädchen wohnt noch nicht beim jungen Mann. Diese Probezeit kann Jahre dauern, Kinder werden geboren...

Die Überführung der Ehefrau an den Wohnort des Ehemannes: Früher war diese Überführung mit einem gewissen Prunk umgeben. Die junge Ehefrau war von ihren Begleiterinnen umgeben, Personen, die ihr reichlich Ratschläge für das Leben gaben. Die Gruppe verbrachte eine gute Woche beim jungen Ehemann, dessen Familie es als Ehrensache betrachtete, sie aufs beste aufzunehmen. Nach dem Weggang der Gruppe begann das wirkliche Zusammenleben der Eheleute.

Das Zusammenleben: Es bildet einen weiteren Schritt in der Heirat. Das Mädchen verläßt seine Familie und wohnt nun auf einem neuen Hof. Es wird aber nicht Mitglied dieser Familie. Es nimmt am Leben dieser Familie teil und hat Kinder[1].

Die Aufnahme einer zweiten Ehefrau: Nach Ablauf einer bestimmten Anzahl von Jahren des Zusammenlebens kann der Mann, auch wenn er mit seiner Frau voll zufrieden ist, sich für eine zweite Frau entscheiden.

Als Besonderheiten der afrikanischen Familie haben wir festgehalten: ihre Art, die Verwandtschaftsbande zu definieren, ihre Weite, ihre Eheschließung als fortschreitenden und langsamen Prozeß, die Aufnahme einer Nebenfrau.

B. Die Lebensregeln innerhalb der Familie

Innerhalb dieses großen Ganzen, das die Familie ist, gibt es genaue Regeln, die den Ablauf des Lebens leiten. Man vermerkt ebenfalls eine Hierarchie. Die Achtung vor dem Alter ist verbindlich. Im patrilinearen System ist der älteste Mann das Haupt der Familie. Selbst im matrilinearen System, wo dieser Rang einer Frau zusteht, spielt deren ältester Bruder diese Rolle, denn die Frauen treten mit ihrer Meinung nicht öffentlich auf, auch wenn man weiß, daß nichts Ernstes wirklich entschieden wird ohne ihr Urteil.

1. Das gute Einvernehmen

Die Uneinigkeit ist für den Afrikaner Quelle des Unglücks, denn wie das Sprichwort sagt: «Wenn die Mauer nicht durchbrochen ist, kann sich die Schabe nicht einnisten.» Man muß deshalb die Trennung um jeden Preis vermeiden. Man verwendet deshalb Sorgfalt auf das gute Einvernehmen innerhalb der Familie und zwischen ihr und den übrigen Dorfbewohnern. Die Uneinigkeit ist Quelle großer Unordnung, die in der Krankheit zum Ausdruck kommen kann. Die Heilung ist also um den Preis einer Wiederversöhnung zu erlangen.

2. Die Solidarität

In der Freude wie im Unglück ist die afrikanische Familie solidarisch. Aber die Mitglieder der Familie leben nicht auf sich zurückgezogen. Die Solidarität drückt sich in der Großzügigkeit und in der Gastfreundschaft aus. Man muß geben und teilen nicht allein im Maß dessen, was man wirklich besitzt, sondern oft dem entsprechend, was die anderen glauben, was man besitzt. Der Reichtum bedeutet nicht, zu besitzen und zu horten, sondern mit den anderen großzügig zu teilen. Das also sind die Lebensregeln, die die Familie leiten.

C. Rechte und Pflichten der Familie

Jedes Mitglied der Familie kennt seine Rechte und seine Pflichten. Wir können nicht auf die Einzelheiten eintreten, wir möchten aber einen Punkt unterstreichen, der uns von größter Bedeutung scheint: die Erziehung.

Der einzelne innerhalb der Familie fühlt sich geschützt und integriert. Diese Integration garantiert ein volles und ausgeglichenes Leben, wenn er die Rolle erfüllt, die ihm zukommt. Wie man leicht erraten kann, ist die individuelle Freiheit auf sehr wenig beschränkt.

Die größte Pflicht der Familie ist die Erziehung ihrer Mitglieder. Das Aufziehen des Kindes beginnt weit vor seiner Geburt und ist erst mit seinem Tod abgeschlossen. Die schwangere Frau ist allen Arten von Verboten unterworfen, damit sie ein gesundes und kräftiges Kind erhält. In den ersten Jahren bilden sich sehr enge Bande zur Mutter, die in physischem Kontakt mit dem Kind bleibt, das, sooft es danach verlangt, von der Mutter gestillt wird. Kurzum: Die Schwangerschaft wird fortgesetzt!

Nach dem Entwöhnen beginnt die zweite Phase der Erziehung, und hier greift die ganze Familie ein: Onkeln, Tanten, Brüder, Schwestern, Großeltern. Jeder Erwachsene der Familie hat das Recht, das Kind zu verbessern, wenn es sich schlecht aufführt. Die ganze Dorfgemeinschaft nimmt an dieser Erziehung teil. Das Kind

fühlt sich so von allen getragen, ermutigt und geschützt, und so erzieht es sich, um sich in die Gesellschaft zu integrieren.

Man könnte an eine ideale Situation für das Kind denken. Aber es genügt, an die Schwierigkeit zu denken, die man empfindet, einer oder zwei Personen Freude zu machen, um sich jene des Kindes in der traditionellen Gesellschaft vorstellen zu können, das den «Launen» einer Menge von Erwachsenen genügen muß.

Am Ende dieses knappen Überblicks über die afrikanische Familientradition stellen wir fest, daß es trotz den Verschiedenheiten Konstanten gibt. Die afrikanische Familie ist solidarisch, großzügig und gastfreundlich. Die Haushalte sind oft polygam. Es gibt auch die Scheidung. Die Familie erzieht ihre Mitglieder zu einer besseren sozialen Integration. Aber, stellen wir es jetzt fest, der Individualismus hat schon Eingang gefunden, und der allgemeine Wandel der Gesellschaft verschont sie nicht. Und der Christ, der in dieser unstabil gewordenen Welt seinen Glauben zu leben aufgerufen ist, trifft Probleme an. Wir halten davon drei fest, über die nachzudenken uns unverzichtbar erscheint: die Scheidung, die Polygamie und die Heirat.

II. Schwierigkeiten des Christen in seinem Familienleben

Bevor wir die Schwierigkeiten unterstreichen, mit denen die afrikanischen Christen in ihrem Familienleben konfrontiert sind, werden wir über das nachdenken, was uns eine der wirklichen Ursachen dieser Schwierigkeiten zu sein scheint.

Zu Beginn der Evangelisation haben die Missionare nicht versucht, mit der kulturellen Welt jener, die sie bekehren wollten, in Kontakt zu treten und in sie einzudringen. Es ging darum, so viele Seelen wie möglich zu gewinnen. Der Obere einer Missionsgesellschaft im Roman «The only son» von John Munonye sagt es gut: «In der Verfolgung dieses Zieles mußten wir mit der Kultur des Volkes ungeduldig werden. Wir haben keine Zeit, seine Bräuche zu unterscheiden und als annehmbare und unannehmbare zu bezeichnen.»[2] In dieser Hast legte man den «Bekehrten» die Normen vor, die zu Hause galten. An ihnen lag es, sich anzupassen und anzunehmen und damit alles zurückzuweisen, was ihnen eigen war und was zum vornherein als schlecht eingestuft wurde. Nun geht aber, wie Robert Roenlandt schrieb, «jede Kultur chronologisch dem Schritt zum Glauben im Herzen des Menschen voraus... Das Wort Jesu, selbst jenes, das geglaubt wird, kommt in einer Kultur an nicht wie ein vom Himmel gefallener Meteor, sondern wie eine Antwort auf Fragen, die sich diese Kultur stellt. Es kommt also darauf an, zuvor diese Fragen zu kennen, um das Wort des Herrn als eine angepaßte Antwort zu verstehen.»[3]

Was die Afrikaner betrifft, so wurde eine vorgängige Studie der Fragen nicht unternommen, und jene, die sie machen könnten, sind am Ende ihrer Ausbildung so von ihrer Kultur abgeschnitten, daß sich das Problem kompliziert. Wenn wir Afrikaner uns dieser Notwendigkeit, unser Milieu gründlich zu kennen, um unseren Glauben an Jesus Christus besser inkulturieren zu können, bewußt sind, dann ist der erste Schritt getan. Die Einflüsse der christlichen Moral auf die Tradition bleiben oberflächlich. Man stellt sicher einige Erfolge fest in dem Sinn, daß es christliche Familien gibt, welche die sich ihnen stellenden Probleme zu meistern versuchen, aber rings herum nur Mißerfolge! Überzeugte Christen, Mitglieder der Katholischen Aktion, heiraten in der Kirche, und einige Jahre später kommt die Scheidung. Gewisse Christen, die in der Kirche geheiratet haben, werden polygam oder unterhalten eine Menge Geliebte. Andere wiederum leben während Jahren zusammen und werden von allen als Ehepaare anerkannt, aber sie wagen den Schritt zur sakramentalen Ehe nicht. Warum all diese Probleme, wo doch Christus, unser Führer, uns den Weg angibt, dem wir folgen müssen, um seine Jünger zu sein?

A. Die Scheidung

Bei Matthäus 19,3–6 lesen wir: «Darf man seine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen? Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.» Markus wiederholt diese gleichen Worte im 10. Kapitel seines Evangeliums. Die Lehre Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe ist ohne Zweideutigkeit. Die einzige Frage, die man sich stellen kann, ist, von welchem Augenblick an man von

einer wirklichen Ehe sprechen kann. Wir haben oben den langsamen Heiratsprozeß in der traditionellen Gesellschaft gesehen, einen mit der Entwicklung des Lebens selbst verbundenen Prozeß.

Früher war die Scheidung, auch wenn sie vorgesehen und akzeptiert war, selten. Die Familien fanden immer eine Lösung, um die Ehepartner zu versöhnen. Heute bilden nun diese gleichen Familien vielmehr den Zankapfel in den Haushalten. Das Evangelium sagt uns, «der Mann wird Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein». Dies übersteigt ganz und gar die Möglichkeiten des afrikanischen Mannes unabhängig von seiner Bildung, dem Grad seiner Verwestlichung und seinem Glauben. Und wenn sich je der Mann an seine Frau binden sollte, wäre dies für seine Familie der Beweis, daß ihn diese Frau ganz einfach verhext hat. Und dann wird sich die Familie anstrengen, die Gemeinschaft mit allen Mitteln zu zerbrechen, um «ihren» Sohn zurückzugewinnen.

Jünger Christi werden erfordert eine Mentalitätsänderung. An uns Afrikanern liegt es, die Erfordernisse des Christentums mit jenen der Tradition erfolgreich zu versöhnen, um eine eigene Art, unseren Glauben zu leben, zu finden.

B. Die Polygamie

Gewisse Leute erklären, daß der Afrikaner in der Seele polygam sei. Die Polygamie wäre so, wie es scheint, ein afrikanischer Wert wie die Solidarität, die Gastfreundschaft usw. Das Dossier «Pro Mundi Vita», das die Frage abgehandelt hat, berichtet, daß für 78% der 742 südlich der Sahara lebenden Stämme die Polygamie einen für das Wohlbefinden ihrer Mitglieder wichtigen moralischen Wert bildet. Die Polygamie wird vorgestellt als eine Art magisches und polyvalentes Heilmittel, ihre Eigenschaften haben zu tun mit der Spirale, der Pille, den Beruhigungsmitteln und sogar den Systemen sozialer Sicherheit!

Lesen wir im übrigen jene wenigen Zeilen im Dossier, die von den weisen Worten eines Hirten des Volkes Gottes (Mgr. J. Njenga, katholischer Bischof von Eldoret in Kenya) berichten: «Die Vereinbarung in einer polygamen Familie ist ein Band zwischen zwei Personen, dem Mann und jeder seiner Frauen... Der Mann spürt aufrichtig, daß jede seiner Frauen eine besondere Beziehung zu ihm hat, eine Beziehung des Mannes mit seiner Frau... Dieses Eheverständnis würde angenommen, religiös gesichert und verwirklicht... Im übrigen hat jede der Frauen eine monogame Beziehung zu ihrem Mann.»[4]

Vor dieser Verteidigung der Polygamie, die die Afrikaner in ihrer Suche nach Originalität um jeden Preis als einen afrikanischen Wert vorstellen wollen, kommt uns eine einzige Frage in den Sinn. Hat man auch ein wenig das Herz der afrikanischen Frau angesichts der Polygamie zu erforschen versucht? Hat man sich vorzustellen versucht, was im Herzen einer Frau eines Polygamen in den Tagen vor sich geht, wo ihr Mann legal in den Armen einer anderen, ihrer Nebenfrau, liegt? Hat man sich den Seelenzustand dieser anderen Frau vorgestellt, die ihre Jugend mit einem Mann verbracht hat, der, obgleich in ihrem Alter, jetzt und ganz legal das Bett mit Mädchen im Alter ihrer eigenen Kinder teilt, während sie, alternd, wehrlos den Ängsten der Wechseljahre ausgesetzt ihre Nächte allein verbringt und keinen Menschen hat, der ihre nächtlichen Schrecken teilen könnte?

Wo ist in diesem Ganzen denn noch Platz für die Gerechtigkeit? Warum sollte der Mann das Recht auf Abwechslung haben, auf legalen Partnerwechsel? Wer erlaubt zu glauben, daß «eine Frau nicht aufrichtig empfinden könnte, daß jeder ihrer Männer eine ganz besondere Beziehung zu ihr hat», um Mgr. Njenga zu paraphrasieren.

Ich bin nicht Feministin, weit weg davon. Ich bin für die Achtung und Bewahrung der guten afrikanischen Traditionen, die dazu führen, daß eine Frau ihren Mann zu lieben und zu achten weiß. Aber ich möchte die Aufmerksamkeit aller auf die Tatsache lenken, daß die Polygamie in ihrem Wesen eine ungerechte Institution ist und daß sie nur im schlimmsten Fall akzeptiert werden kann, mehr nicht, und dies trotz allen Tugenden, die man ihr zuerkennt.

Welcher Mann, der diesen Namen verdient, würde sich gerne auch nur eine Minute in der Situation befinden, die die Situation der verheirateten Frauen von Polygamen ist, nämlich die Aufmerksamkeit und die Liebe ein und derselben Frau mit zwei oder mehr Männern zu teilen, und dies in reiner Legalität?

Was die Polygamie betrifft, so genügt ein einziges Wort des Evangeliums, um uns das Problem bewußt zu machen und wie es zu lösen ist: «Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!» (Mt 7,12). Dieses Wort Christi

ist für einen jeden gültig, welches auch der gewählte Lebensstand ist, für den alten polygamen Verheirateten vor seiner Bekehrung wie für das Kind.

C. Die herkömmliche Heirat

Die Krise der Ehe ist überall zu beobachten. Selbst in den Dörfern heiraten die Jungen nicht mehr wie früher. Weil die Wahl nicht mehr aufgedrängt wird, bringen sie ihre Freiheit zum Ausdruck, indem sie zusammen leben, ohne daß die Eltern einschreiten und Schritte unternehmen, die zur Heirat führen. Wenn sie ein oder zwei Kinder haben und denken, das Zusammenleben fortsetzen zu können, benachrichtigen sie ihre Eltern, damit sie die herkömmlichen Schritte unternehmen. Oft feiern sie die herkömmliche Hochzeit und lassen es damit bewenden. Die Kirche ist in diesen Plan nicht einbezogen. Der Gedanke einer Heirat in der Kirche kommt ihnen nicht. Und sie beeilen sich auch nicht mehr für die zivile Trauung.

Die Kirchen Afrikas taufen viele Menschen, aber von diesen trauen sie sehr wenige. Ist es der Gedanke der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe, der sie zurückhält?

Die verschiedenen bereits durchgeführten Untersuchungen in diesem Bereich und die Reflexionen auf der Ebene der afrikanischen Bischofskonferenzen werden helfen, dieses Problem der herkömmlichen Heirat und der christlichen Ehe, zwei Reihen von unterschiedlichen Zeremonien, die aber doch die gleichen Menschen betreffen, zu lösen.

Wenn man den langsamen und fortschreitenden Charakter der traditionsgemäßen Heirat berücksichtigt, kann man sich fragen, ob man nicht vielmehr die Etappen dieser Heirat christianisieren müßte, indem man die Kirche eng mit den Schritten der Familien in Verbindung bringt. Könnte man nicht auch an ein schrittweise verlaufendes Voranschreiten denken, vergleichbar jenem der Religiosen, wenn sie sich für das Ordensleben verpflichten? Das Problem bleibt heikel, und die afrikanischen Kirchen können sich dieser Aufgabe nicht entziehen.

Am Ende dieser Reflexion über die afrikanische Familientradition im Kontakt mit dem christlichen Glauben möchten wir ganz einfach sagen, daß es fruchtlos ist, noch einmal auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß eine wirkliche Begegnung mit gegenseitigem Austausch nicht stattgefunden hat. Es gilt, aus der Vergangenheit zu lernen, um eine bessere Zukunft vorzubereiten, wobei wir uns natürlich mit den Problemen der Gegenwart beschäftigen müssen. Wenn die bekehrten Juden, wie wir durch das ganze Matthäusevangelium sehen, aufgerufen waren, ihre eigenen kulturellen Werte hinter sich zu lassen, die doch jene waren, die Jesus aufgenommen haben, weshalb sollen dann wir Afrikaner nicht zu einer gleichen Bekehrung aufgerufen sein? Um eine Mentalität umformen zu wollen, muß man sie selbstverständlich gründlich kennen. Die afrikanische Familientradition besitzt ihre Werte. Aber in unserer Suche nach Authentizität müssen wir hellsichtig bleiben und wissen, daß nicht alle unsere Werte an sich, automatisch christlich sein können. Wir müssen sie verchristlichen.

Wenn die Amtsträger der afrikanischen Kirchen ihre ihnen gegebene Freiheit wahrnehmen, die Elemente aus unseren Quellen zu schöpfen, die uns ermöglichen, unseren Glauben besser im Einklang mit uns selber zu leben, werden sie es in der Eingebung des Heiligen Geistes tun, der sie dazu führen wird, die beste Wahl zu treffen. Dann könnten die afrikanischen Christen ein ganzheitliches Leben haben, ohne ständig zwischen dem Christentum und ihren Traditionen hin- und hergerissen zu sein.

[1] Vgl. Vincent Guerry, La vie quotidienne dans un village baoulé (Inades, Abidjan 1970) 47f. Trotzdem behält die Frau immer noch eine gewisse Unabhängigkeit. Zweifelsohne hat sie von dem Moment an, wo die Eltern des jungen Mannes um sie angehalten haben, den Namen des Ehemannes angenommen, die Heirat ist aber dennoch nicht abgeschlossen.

[2] John Munonye, The only son (Heinemann, London 1966) 193.

[3] Robert Roenlandt, Culture et Foi, in: Telema Nr. 17, Januar/März 1979, 29–37.

[4] Pro Mundi Vita, Dossier 1976, 19.

Bibliographie

1. Déclaration du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (Nairobi 1978).

2. Directives pastorales de l'Episcopat sur la discipline des Sacrements (Abidjan 1969).

3. Pierre Erny, L'enfant et son milieu en Afrique Noire (Payot, Paris 1970).

4. Vincent Guerry, La vie quotidienne dans un village baoulé (Payot, Paris 1970).

5. Michel Legrain, Mariage chrétien. Modèle unique? (Editions du chalet, Paris 1978).

6. Message du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar aux familles chrétiennes (Nairobi 1978).
7. John Munonye, The only son (Heinemann, London 1966).
8. Georgette Odi Assamoi, Le problème de l'éducation dans le roman africain de langue anglaise. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle (Montpellier 1977).
9. Pro Mundi Vita, Dossiers (Bruxelles 1976).
10. Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage (Accra 1976).
11. Claude Tardits, Porto-Novo: les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident (Mouton & Co, Paris 1958).
12. Telema 1976/4, 1978/1, 1979/1.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

GEORGETTE ODI ASSAMOI

1943 in Adzope, Elfenbeinküste, geboren. Verheiratet. Mutter von sechs Kindern. Mitglied des Pfarrgemeinderates von Saint-Jean de Cocody und Katechistin. Derzeit Studium am Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (I.C.A.O.). Wissenschaftliche Assistentin an der Fakultät für Geistes- und Humanwissenschaften der Universität Abidjan. Anschrift: Collège Notre Dame du Plateau, 01 BP 1788 Abidjan 01, Elfenbeinküste/Côte d'Ivoire.

Philosphische Probleme: Universalität und Partikularität der Ethik

Bernard Quelquejeu

Vielfalt der geschichtlichen Moralsysteme und Universalität als Kriterium des sittlichen Urteils

Pluralität und Vielfalt der konkreten, von den menschlichen Gruppen gelebten Moralsysteme sind von nun an gesicherte Tatsachen, wie es in übereinstimmender und einander ergänzender Form die vergleichende Völkerkunde, die Soziologie, die Geschichtswissenschaft und die Geographie beweisen. Diese Vielfalt ist in den Augen des Historikers ganz offenkundig; ihm obliegt die Aufgabe, nicht nur die Entwicklung der Moralvorstellungen, der ethischen Ideen und Normen, sondern auch die Geschichte der Sitten und Moralpraktiken selbst zu untersuchen und zu kennen. Sie ist nicht weniger manifest für den Ethnologen oder den Soziologen, der seinerseits die verschiedenen Gesellschaftsformen und die verschiedenartigen Kulturen einer selben Geschichtsepoche in Betracht ziehen muß; er kann nicht umhin, von der unermeßlichen Vielfalt der konkreten Sittenlehren, der Weisen, wie die Gemeinschaften die Organisation ihres gemeinschaftlichen Lebens, die Güterverteilung, die Übermittlung des Wissens und der Technik, die Ausübung der Macht und den kulturellen wie religiösen Ausdruck regeln, betroffen zu sein. Seit der Mensch reist und mit anderen als seiner eigenen Gesellschaft in Verbindung tritt, muß er wohl oder übel die alle Maße sprengende Mannigfaltigkeit der tatsächlichen moralischen Antworten, die die menschlichen Gruppen zu den ihnen vom individuellen Dasein wie vom Leben der Gemeinschaft gestellten Fragen vorgeschlagen haben und noch vorschlagen, zur Kenntnis nehmen. Die anscheinend grundsätzliche Verschiedenheit der von den Menschengruppen wirklich gelebten Moralsysteme drängt sich als unumstößliche Feststellung auf.

Diese Feststellung hat sehr früh schon zu praktisch äußerst schwierigen Fragen geführt und durch sie hindurch schließlich zu einer unausweichlichen theoretischen Frage, der sich die Philosophen – seit die Philosophie an den griechischen Küsten geboren wurde und ihren Aufschwung nahm – ausgesetzt sahen. Die Vielfalt der technischen Praktiken wirft kaum eine Frage auf, da die Techniken als solche keiner anderen Rechtfertigung unterliegen als ihrer Wirksamkeit. Bei den *moralischen* Praktiken ist das nicht dasselbe; zu ihnen gehört stets die Angabe einer Berechtigung, da sie immer eine Zweckbestimmtheit beinhalten. Täuschen wir uns nicht: es ist eine abstrakte Einstellung, in der Vielfalt der Moralsysteme nichts als ein Phänomen zu sehen, das den Reichtum der menschlichen Möglichkeiten sichtbar macht; eine solche Einstellung klammert die unausweichliche Frage aus, wodurch denn eine konkrete Moral berechtigt und begründet wird; sie führt zum ethischen Relativismus, der selbst wieder Indifferentismus und moralischen Skeptizismus erzeugt.

Die praktische Einstellung der menschlichen Gruppen seit den Anfängen ist eine ganz andere: die Existenz einer anderen Moral als der eigenen wurde von der Gruppe immer als eine Bedrohung von äußerster Schwere erfahren, als eine Gefahr für die eigene Daseinsgrundlage. Die Geschichte hallt wider vom tobenden Lärm der Moralkriege, die sich wie Religionskriege aufführen; jeder versuchte da und versucht noch immer, mit Waffengewalt seine eigene Moral den anderen aufzuzwingen. Dieser bloße Hinweis schon läßt das Gewicht der praktischen Fragen erfassen, die sich aufgrund der Existenz verschiedener Moralsysteme stellen und in den meisten Fällen mit Gewalt gelöst werden. Durch diese praktischen Fragen hindurch erhebt sich eine theoretische Frage, die unvermeidlich den Philosophen herausfordert: Läßt sich diese geschichtliche, kulturelle und religiöse Vielfalt der konkreten Moralsysteme rechtfertigen? Diese Frage wird sogleich zu einer Vorfrage: Was begründet die Berechtigung einer partikularen Moral?

Man könnte die Entwicklung dieser Frage durch die gesamte Geschichte der Philosophie verfolgen, angefangen von ihrer Behandlung durch Platon in seinen «moralischen» Dialogen (*Kriton, Charmides, Menon, Logoi*), dann durch Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*, bis zur Gegenwart. Man muß in dieser langwierigen Untersuchung den entscheidenden Beitrag Kants hervorheben, dem die Ehre zukommt, in seinen «Grundlagen der Metaphysik der Sitten», dann in seiner «Kritik der praktischen Vernunft» zum ersten Mal in aller wissenschaftlichen Strenge das Kriterium der Allgemeingültigkeit als grundlegende Berechtigung des Moralgesetzes aufgezeigt zu haben. Ist es möglich, auf einigen Seiten die Hauptergebnisse, die sich aus dieser jahrhundertelangen Forschung ergaben, kurz darzulegen, indem man sich noch diesseits der Unterschiedenheiten hält, die die verschiedenen philosophischen Systeme in ihrer Eigenart charakterisieren? Um die Überlegung zu einem guten Ende zu führen, ist das Entscheidende – wie immer bei solchen Fragestellungen – der richtige Ansatz; von der rechten Wahl dieses Ansatzes hängt zu einem großen Teil der Realismus und die Wahrheit der erreichten Ergebnisse ab.

I. Am Anfang allen moralischen Lebens: Eine edukative Gemeinschaft

Niemand erfindet die Moral. Ich will sagen: Niemand fängt mit ihr von vorne am. Noch bevor sich der Mensch über die Berechtigung der Moral und ihre Wahrheit befragt, noch bevor er zu einer eventuellen Infragestellung schreitet, «besitzt» er bereits eine Moral. Er lebt schon mit mehr oder weniger Leichtigkeit und Treue gemäß einer Moral: jener, *in* der er erzogen wurde[1].

Am Anfang steht also die Erziehung. Oder genauer gesagt *eine* Erziehung. Der Mensch wird nicht als Mensch geboren: Er muß es erst werden. Dazu ist die Erziehung unabdingbar. Fehlt sie, wird er niemals «Mensch» werden. Beweis dafür sind die «Wolfskinder», einige Wochen nach der Geburt mitten im Wald ausgesetzt und vor dem sicheren Tod dadurch gerettet, daß eine Familie von Wölfen (Pavianen, Leoparden...) sie adoptierten. Wenn sie dann später mit fünf oder zehn Jahren in die Welt der Menschen aufgenommen werden, zeigt sich, daß das Fehlen einer menschlichen Erziehung während der entscheidenden Kleinkindjahre nicht mehr aufholbare Mängel und endgültige Ausfälle im Erwerb der spezifisch menschlichen Eigenschaften hinterläßt, als da sind: Sprache, Gesellschaftlichkeit und moralischer Sinn.

Um Mensch zu werden, braucht das von der Frau geborene Kleine also die Erziehung: es empfängt sie immer in einer bestimmten Familie,

in einem bestimmten Land, in einer bestimmten, besonderen ethischen Gemeinschaft. Von ihr empfängt es seine Moral, die anerkannt, gelebt und gelehrt wird, die die Sitten regelt, das Verhalten bestimmt, das Erlaubte und das Verbotene, das, was «gut» und was «böse» ist, aussagt. Aber – und das ist eine wichtige Bemerkung – die Moral, zu der das Individuum erzogen wird, erscheint ihm nicht zuerst als *eine* Moral unter anderen, die ihr vielleicht gleichwertig sind, sondern als *die* Moral, die gebietet. Es ist die Moral, die als «selbstverständlich» gilt, die vom Gewissen jedes einzelnen, besonders der Autoritäten (Eltern, Erzieher, Weise, verschiedene Persönlichkeiten, eventuell religiöse Autoritäten) jenen bedingungslosen Ehrerweis empfängt, den man mit dem Charakter des Absoluten umkleideten Werten schuldet. «Meine» Moral ist «die» Moral, die einzige, die gute, jene, bei der es sich von selbst versteht, daß sie für jedermann die gute ist, die über jede Infragestellung erhabene. Die Moral versteht sich von selbst: Man weiß, was getan werden muß, weil es gut ist; man weiß, was gemieden werden muß, weil es böse ist. Natürlich bestehen einige moralische Probleme; doch sie stellen sich nur hinsichtlich der konkreten Moral und in ihrem Umkreis. Und übrigens gibt es anerkannte Persönlichkeiten mit Entscheidungsmacht: den Ältesten, den Weisen, irgendeinen zuständigen Mann. Wichtig ist, daß man die Moral nicht beurteilt: man urteilt in Beziehung auf sie, denn sie ist evident, «natürlich». Am Anfang steht die moralische Gewißheit.

Fügen wir noch hinzu, daß diese Lage jahrhundertelang beständig und unverändert durchhielt. Es kam vor, daß gewisse Gemeinschaften unter Bedingungen von großer Beständigkeit und gleichsam Unbeweglichkeit lebten: nicht die geringste Veränderung, oder wenn doch Veränderung, dann so langsam, daß sie von einem Geschlecht zum anderen überhaupt nicht bemerkt wird. Die Bedingungen sind beisammen, damit die Übertragung der Sitten, der Verhaltensmuster und der praktischen Werte fraglos geschieht: «die» Moral versteht sich weiterhin von selbst, die Gewißheit bleibt unerschütterlich. Gewisse sogenannte «primitive» Volksstämme und sogar die Bevölkerung mancher Gebirgstäler in unseren alten Ländern vor dem Bau der Eisenbahn und der Straßen bildeten solche Gemeinschaften ohne jede erkennbare Änderung. Sicher hatten die Einzelpersonen «moralische Probleme», die sich aus der mehr oder minder großen Schwierigkeit ergaben, die Forderungen der herrschenden Moral zu befolgen; diese selbst aber war – auch von diesen Leuten – als unbestritten und unbestreitbar, als «offenkundig» unantastbar anerkannt.

II. Der Eintritt in die geschichtliche Veränderung und seine Folgen

Für uns verhält es sich seit langem nicht mehr so. Eine gewisse Anzahl neuer Faktoren trat auf. Nennen wir zuerst den Aufschwung der Kenntnisse, die Fortschritte der Technik mit ihrem Gefolge neuer Macht, die Vervielfältigung und Aufteilung der sozialen Arbeitsverhältnisse, die Entwicklung des Transportwesens, die rasche und vermehrte Übertragung der Nachrichten dank des Druckverfahrens und dann der Fernverbindungen usw. Unter dem Einfluß solcher Faktoren ließen unsere Gesellschaftssysteme die Unveränderlichkeit hinter sich und betraten das Zeitalter der immer schnelleren und tiefgreifenderen gesellschaftlichen Wandlung. Dank der Möglichkeit, die Kenntnisse, Techniken, Werkzeuge und Institutionen anzuhäufen, haben unsere Gesellschaften aufgehört, wie die geschichtlichen Gemeinschaften in der Dauer des zyklischen Naturumlaufs zu leben und sind in die in der Geschichte sich vollziehende gesellschaftliche Wandlung eingetreten.

Diese Veränderung wirkt auf die herrschende Ethik ein; sie beginnt, die bisher ruhige moralische Gewißheit zu verwirren und zu erschüttern. Tatsächlich ist eine der ersten Wirkungen der Kommunikationen und des Transports, jede ethische Gemeinschaft mit der anderen in Beziehung – und sehr schnell in Konflikt! – zu bringen; so entdeckt diese Gemeinschaft, daß es noch andere Moralsysteme gibt als das ihre: andere Weisen, die Arbeit und ihre Techniken, die zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sexualität, die Autorität und die Erziehung zu organisieren, indem sie ihnen Bedeutung zumißt. Im Anfang war *die* Moral. Und da geschieht die grundlegende Entdeckung, daß sie nur *eine* Moral unter anderen ist, eine besondere Moral, eine einzelne Moral, und infolgedessen mit der Eigenschaft der Ungewißheit, der Anfechtbarkeit und der Zweifelhaftigkeit behaftet.

Der Konflikt zwischen den Moralsystemen, der also in seiner ganzen Schärfe im typischen Fall einer sich länger hinziehenden Begegnung zwischen zwei geschichtlichen Gemeinschaften

erwacht, erscheint meistens in der klassischeren Form von Widersprüchen innerhalb einer Moral. Zwei Verhaltensweisen, die sich auf zwei verschiedene Auffassungen des «Guten» beziehen und durch zwei entgegengesetzte Imperative geregelt werden, entstehen im Innern der Gemeinschaft und werden zusammen dem Individuum, für dessen Leben innerhalb der Gruppe eben die Gemeinschaft die Verantwortung trägt, unterbreitet. Die Gleichzeitigkeit zweier Imperative, die sich im Hinblick auf dasselbe Verhalten widersprechen, zeigt an, daß die herrschende Moral erschüttert ist; sie kann sich nicht mehr die Klarheit und Gewißheit des «Selbstverständlich tut man das nicht» anmaßen. Entgegen einer zu weit verbreiteten Meinung muß also festgestellt werden, daß das Auftreten von Gewissensfällen zuallererst ein schlechtes Zeichen für die in einer Gemeinschaft gelebte Moral ist; denn dieses Auftreten weist darauf hin, daß der anmaßende Anspruch der herrschenden Moral auf Gewißheit, auf Absolutheit sein Ende gefunden hat.

So offenbart der Konflikt zwischen den geschichtlichen Moralsystemen den möglichen Zusammenbruch jeglicher besonderen Ethik. Er enthüllt auch eine harte Wahrheit, die manche Träume und Illusionen, hinter denen der Mensch seine existentielle Lage verstecken möchte, zerstört: es gibt kein goldenes Zeitalter der Moral. Diese die Feststellung von der unüberholbaren Relativität jeder geschichtlichen Moral begleitende Entdeckung ist eine schreckliche Wunde, die den Menschen für immer zeichnet; sie offenbart ihm nämlich seine unausweichliche Hinfälligkeit, Endlichkeit und Kontingenz.

Das ist gewiß keine angenehme oder harmlose Erfahrung. Wer jetzt darangeht, sich *über* seine Moral Fragen zu stellen, sich also nicht damit abfindet, wie jedermann beim Befolgen seiner Moral Schwierigkeiten, «Moralprobleme» zu haben, der zeigt dadurch an, daß er nicht mehr dem Urteil der herrschenden Moral untertan ist, ihr, die er ja anzweifelt. Er verwirft sichtlich die Anmaßung dieser Moral, «die sich von selbst versteht», und kann also von ihren Verfechtern nur mit äußerstem Mißtrauen und heftiger Mißbilligung betrachtet werden. Man wird ihn als einen Konsensbrecher seiner Gemeinschaft anzeigen, als «unmoralisch» in den Augen all derer, die dieser Moral weiterhin fraglos folgen. Denn er bestreitet ja den unbedingten Charakter seiner geschichtlichen Moral, ihr «sakrales» Wesen. Er fordert die Götter seines Stammes heraus, er tritt die Ideale seiner erzieherischen Gemeinschaft mit Füßen. Er ist ein Verräter, ein Bilderstürmer: er muß gebannt, getötet werden – das Schicksal aller Erneuerer der Moral: Sokrates', Jesu und so vieler anderer.

III. Auf der Suche nach der Allgemeingültigkeit

Das Individuum der modernen Gemeinschaften befindet sich demnach fortan in einer ethischen Situation, die nicht mehr die schöne Einfachheit jener eines Mitglieds der ehemaligen Völkerschaften besitzt; sie lebten ja nach einer fertigen, in allen ihren Einzelheiten festgelegten, für alle Arten möglicher Tat eine konkrete Forderung vorschreibenden Moral. In seinem Tun und Handeln muß der Mensch von nun an in einem weiten Ausmaß sein Verhalten selbst bestimmen; die vorausgehende Überlegung, das moralische Urteil und die praktische Entscheidung nehmen oft eine früher unbekannte Komplexität und Ungewißheit an.

Wir sagten schon, der Mensch beginne stets damit, von seiner edukativen Gemeinschaft die Übertragung konkreter Imperative für sein Handeln zu empfangen. Was geschieht nun, wenn er mit der Preisgabe der anfänglichen Gewißheit entdeckt, daß *die* Moral, die die seine war, nur *eine* Moral unter anderen, eine besondere, einzelne Moral ist? Man kann behaupten, daß er erst jetzt in eine wirkliche Moraldebatte, in eine Überlegung über die Möglichkeit selbst jeglicher Moral eintritt. Da ihm seine eigene Moral unmittelbar und als solche keine sichere Grundlage mehr bietet, besteht sein Problem in der Suche nach der verlorengegangenen Gewißheit.

Kann ihn etwas anderes drängen, zu forschen, zu suchen, der *Besonderheit* und der Kontingenz seiner Moral bewußt zu werden, als die *Universalität*, als deren Träger er sich nun als Mensch erkennt? Sobald er sich über seine besondere Moral befragt, sobald er eine neue Grundlage sucht, ein Kriterium, das ihm gestattet, die *Moralität* seiner Moral zu *prüfen*, ist er, ob er es weiß oder nicht, vom Bedürfnis getrieben, diese Besonderheit zu übersteigen, bewegt ihn die Suche nach dem Allgemeinen als Wahrheit ihrer Besonderheit, als Kriterium der praktischen Wahrheit seines besonderen Handelns. Er entdeckt, daß er nicht nur Mitglied einer partikularen geschichtlichen Gemeinschaft ist – obwohl er es in Wirklichkeit immer bleibt und sich nie davon freimachen kann –, sondern daß er seine

Zugehörigkeit zur menschlichen Allgemeinheit auf sich zu nehmen hat, daß er in sich selber und im anderen das achten muß, was den Menschen zum Menschen macht: die Offenheit zum Allgemeinen. Nur auf diese Weise kann er etwas von der Gewißheit wiederfinden, die er zur Zeit der Infragestellung seiner geschichtlichen Moral verloren hat. Der Mensch, Träger dieser Forderung nach Allgemeinheit, die ihn in ihrer Eigenschaft als Kriterium der Moralität im eigentlichen Sinne zum moralischen Subjekt macht, versteht von nun an, daß er jeden konkreten Imperativ seiner moralischen Praxis diesem Kriterium der Universalität unterwerfen muß. Jeder konkrete Grundsatz des Handelns, jede Entscheidung, jede praktisch gelebte Moral, die diesem Kriterium widerspricht, das heißt, die sich der beiderseitigen und einmütigen Verwirklichung der vernünftigen Freiheit unter Menschen widersetzt und die nach dem berühmten Wort Kants nicht die eines jeden Menschen werden kann, der unter denselben Handlungsbedingungen lebt, ohne daß in die menschlichen Beziehungen wieder die Gewalt eingeführt wird und letzten Endes die unmoralische Zerstörung des Schwächeren zur Durchführung kommt, gilt ganz einfach als unsittlich.

Die tatsächliche Moralität der Forderungen seiner konkreten Moral mit Hilfe dieses Kriteriums der Allgemeingültigkeit nachweisen bedeutet im Grunde die Anwendung des Grundprinzips vom Nicht-Widerspruch auf den Bereich der Ethik: es ist widersprüchlich, für meine Besonderheit eine Handlungsregel einzufordern, die nicht zur gültigen Regel für alle erhoben werden kann, zur universalen Regel. Nicht-Widerspruch: aber unter der Bedingung, sofort hinzuzufügen, daß sich in der Praxis der Widerspruch auf moralischem Gebiet Gewalttätigkeit nennt, Krieg und Vernichtung des anderen. Die Offenheit für die menschliche Universalität besagt streng genommen, die grundsätzliche Entscheidung, aus der Gewalttätigkeit herauszutreten und eine menschenwürdige Erde in gegenseitiger Anerkennung und Absprechung, in einstimmiger Entfaltung der Freiheit aller zu bewohnen. Ganz allgemein ist *gut* jede Handlung, die ein freier, sich frei verwirklichender und im gleichen Tun also auch das wesentliche Recht eines jeden auf eigene freie Verwirklichung respektierender Wille setzt. Dagegen ist *schlecht* jedes Handeln, das mit dieser universalen Offenheit nicht übereinstimmt, das auf die eine oder andere Weise dieses wesentliche Recht eines jeden Menschen auf seine freie Selbstverwirklichung verletzt, das in die zwischenmenschlichen Beziehungen wieder die Gewalt einführt. Das Suchen nach der Universalität ist letzten Endes nichts anderes als die ganz und gar radikale Übertragung des Verbots «Du sollst nicht Mörder deines Bruders sein» in die Mitte der personalen Freiheit.

IV. Der einzelne Imperativ und die allgemeine Norm

Es wäre vollkommen verkehrt, wollte man aus dieser Forderung, die konkreten Imperative der Moral dem Kriterium der Universalität zu unterwerfen, auf die Existenz einer universalen, konkreten und vollendeten Moral schließen. Eine solche Schlußfolgerung würde ganz einfach bedeuten, die unüberwindbare Kontingenz des Menschen, die Endlichkeit seines Daseins zu verneinen; es würde bedeuten, das eigentlich Menschliche zu verlassen. Wenn es auch wahr ist, daß der Mensch sich dem Allgemeinen öffnen muß, so bleibt er in seinem Handeln doch immer der vereinzelte Mensch, der nichtwiederholbaren Besonderheit der *hic et nunc* geltenden Bedingungen eines solchen Handelns unterworfen. Der allgemeine Mensch existiert nicht: die allgemeine Moral auch nicht. Tatsächlich existieren nur dieser einzelne Mensch, diese geschichtliche, besondere Gemeinschaft. Wer diese Geschichtlichkeit verneint, zerstört den konkreten Menschen, den im Fleische existierenden Menschen in seiner unüberholbaren Unterschiedenheit. Darum findet sich jede konkrete Moral, die dank der Erziehung in die Innerlichkeit der Individuen einer geschichtlichen Gemeinschaft eingewurzelt ist, an die besondere geschichtliche Existenz dieser edukativen Gemeinschaft gebunden. Das bedeutet, daß jede tatsächliche Moral gesondert und geschichtlich ist und nicht aufhört, es zu sein. Und damit ist auch sie der geschichtlichen Wandlung unterworfen. Will man die geschichtliche Moral als endgültig festsetzen, indem man ihr die Eigenschaften immerwährender Dauer, des Absoluten, der Ewigkeit zuspricht, so verneint man dieses relative und geschichtliche Wesen jeder konkreten Moral. Man verhärtet und verfestigt sie in der Form, die sie zu einer bestimmten Periode ihrer Geschichte angenommen hat. Der Mensch und die Gemeinschaft leben. Auch die Moral muß leben.

Wie soll man aber einsehen, daß eine Moral niemals den Bedingungen ihrer Geschichtlichkeit entgehen kann und doch *zu gleicher Zeit* aufgerufen ist, sich der menschlichen Universalität zu öffnen – wenn sie nicht in die Gewalttätigkeit absinken will? Wie soll man diese innere Komplexität begreifen – wir verstehen ja heute, daß sie nichts anderes ist als der Ausdruck der dualen Existenz des einzelnen, bedürftigen, geschichtlichen Menschen, und er ist doch als Glied der Menschheit zur freien und vernünftigen Selbstverwirklichung berufen! Wenn er sucht, wie er handeln solle, und sich fragt, welchem Imperativ er in seinem Tun folgen müsse, damit es «gut» sei, dann begegnet der geschichtliche Mensch, der in einer besonderen Kultur lebt, niemals abstrakten Werten, Normen in Reinkultur. Er muß als konkretes Wesen, das in einer ebenfalls konkreten Situation zu handeln hat, einem Imperativ gehorchen, der eine oder mehrere Normen gemäß den durch seine Kultur dargebotenen Bedeutungen der betreffenden Wirklichkeiten *konkretisiert*. Wenn man diesen Imperativ genauer betrachtet, sieht man, daß ein jeder von ihnen in seiner Konkretheit von einer ethischen Gemeinschaft getragen ist und die den kulturellen Bedeutungen entsprechende *Übertragung* eines abstrakten Wertes oder einer universalen Norm darstellt. Um ein Beispiel anzuführen: der im Zinsverbot ausgedrückte (konkrete) Imperativ ist das Ergebnis einer solchen Übertragung; eine Norm – sich das Gut des anderen nicht ungerechterweise anzueignen – wird auf die wirtschaftliche Lage einer Zeit angewandt, auf ihre herrschende Produktionsform, auf die Bedeutung des Geldes in dieser Kultur; die Übertragung der *Norm* (den anderen nicht bestehlen) in Abhängigkeit von der wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung des Geldes während Jahrhunderten führt zu einem konkreten Imperativ: der Zins ist verboten. Solange die wirtschaftliche Entwicklung (Handel, Handwerk, entstehende Industrien usw.) keine tiefen Veränderungen in der Bedeutung des Geldes eingeführt hatte, konnte dieses Verbot als eine einwandfreie Übertragung der Norm von dem Verbot des Diebstahls angesehen werden. Es kommt der Tag, an dem die kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung des Geldes sich wandelt – und vielleicht auch die wirtschaftliche Stellung der klerikalen Kirche... –, und es wird notwendig, das verzinste Darlehen zu erlauben und also den konkreten Imperativ zu ändern, um die Norm hinsichtlich des Wohls des Mitmenschen lebendig zu erhalten. So verhält es sich mit der Moral, wenn sie lebt. Aufgrund des gesellschaftlichen und geschichtlichen Wandels ist sie aufgerufen, ununterbrochen die einzelnen Imperative, die sie den Gewissen vernehmbar macht, in Frage zu stellen, damit klar werde, ob diese Imperative immer noch die korrekte kulturelle Übertragung jener *normativen* Sicht darstellen, die den Menschen zum Menschen macht. Nichts ist für ein sittliches Gewissen verheerender als die erzwungene Gleichförmigkeit mit einem überlebten Imperativ, der nicht mehr die moralische Schwungkraft in sich trägt, die eben dieses Gewissen in sich fühlt.

V. Schluß

Die Erwägungen, die wir in dieser Reflexion klarstellten, lassen uns verstehen, wie beide, die Vielfalt der geschichtlichen, von den einzelnen Gemeinschaften tatsächlich gelebten Moralsysteme und die Suche nach Allgemeinheit, die allein eine sichere Grundlage und ein Kriterium zum Wahrheitsnachweis der Moralität bieten kann, *gleichzeitig* wahr sind. Das Verschließen der menschlichen Gemeinschaften in ihre bloße geschichtliche Besonderheit – das Vorurteil der Kulturideologen – hat zur Folge, daß die Moralsysteme ihrer Grundlage und ihrer menschlichen Berechtigung beraubt werden; es wird unmöglich, sie als *normative* Moralsysteme zu verstehen; man reduziert sie auf technische Machenschaften zur gesellschaftlichen Organisation. Umgekehrt gilt: nur eine allgemeine Moral als die tatsächliche Moral betrachten und den Anteil an geschichtlicher, kultureller und religiöser Besonderheit verneinen, den jede Moral unüberwindbar in sich trägt – das Vorurteil der Idealisten –, das läuft darauf hinaus, sich zu untersagen, die unerbittlich bestehende menschliche Endlichkeit in Rechnung zu stellen; solches Verhalten erdrückt das Menschsein unter der tödlichen Forderung einer die Unterschiede negierenden Gleichförmigkeit. Die eine wie die andere dieser beiden Reduktionen enden letztlich in der Verneinung der moralischen Wirklichkeit und Forderung in dem, was sie Eigentliches an sich haben.

In diesen Verständnisbereich hinein muß die Tradition von den «Menschenrechten» gestellt werden, besonders die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte», die am 10. Dezember 1948

durch die UNO angenommen wurde. Sie ist nicht die Aufstellung einer wirklich universellen Moral und kann das nicht sein wollen; sie ist aber eine unersetzliche (sicher verbesserungsfähige) Fassung der allgemeinen Kriterien, denen die tatsächlichen Ethiksysteme in ihrer geographischen, nationalen, ethnischen usw. Vielfalt und entsprechend ihrer wirtschaftlichen, rechtlichen, sozialen, bürgerlichen, politischen und kulturellen Mächtigkeit genügen müssen, wenn sie nicht zur Zerstörung der menschlichen Würde führen sollen, die zu schützen und zu fördern sie doch berufen sind.

Die Menschen, die jahrhundertelang versuchten, ihre moralischen Differenzen durch Kriege zu regeln, haben heute begonnen, sich ihrer Hinfälligkeit und Endlichkeit bewußt zu werden: sie wissen, daß sie unabweisbar in die Geschichte gestellt sind und also auch einer ganzen Reihe von besonderen und einzelnen Faktoren unterliegen. Sie wissen aber auch, daß sie erst dann in eine wahrhaft moralische Fragestellung eintreten, wenn sie anfangen, sich nicht mehr nur als solche anzunehmen, wie sie sich selbst gegeben vorfinden. Und wenn sie unbestreitbar zuerst erzogene Kinder sind, sexuelle Wesen, Menschen bestimmter Gebiete, bestimmter Länder, soziale Partner usw., so sind sie doch auch – zuerst – berufen, Menschen zu werden.

[1] Es wird den Kennern nicht schwerfallen, in den vorausgehenden und mehreren folgenden Ausdrücken die Spur der Forschungen Eric Weils zu entdecken, dessen Werk, vor allem die Philosophie morale (Paris 1961), zum besten der hier angegangenen Frage einen Beitrag von erstrangiger Bedeutung liefert.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Wissenschaftliche Studien, zuletzt (seit 1953) an der Ecole Polytechnique. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule von Le Saulchoir. 1968 Doktorat in Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit verantwortlicher Redakteur der Revue des Sciences philosophiques et théologiques und Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Diss., Ed. du Seuil, Paris 1972); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont:) Une foi exposée (Ed. du Cerf, Paris 1972); Le temps de la patience. Etude sur le témoignage (Cerf, Paris 1976); De qui tenir. Portraits de famille (Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) Le Manifeste de la liberté chrétienne (Seuil, Paris 1976); zahlreiche Aufsätze über Probleme der Moralphilosophie und der politischen Philosophie in französischen und ausländischen Zeitschriften; vor allem sei erwähnt eine Artikelserie: Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? I. Le débat avec Hegel (1841–1843): Rev. Sc. philos. et théol. 63 (1979) 17–60; II. Emancipation humaine et révolution prolétarienne (1844–1845): aaO. 63 (1979) 203–240; III. Conquête du pouvoir et fin du politique (1846–1848): aa0. 63 (1979) 365–418. Anschrift: Couvent Saint Jacques, 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Enrique Dussel

Läßt sich «eine» Ethik angesichts der geschichtlichen «Vielheit» der Moralen legitimieren?

Im Rahmen dieses Artikels möchten wir, um unsere Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, freilich ohne jeden etymologischen oder theoretischen Anspruch, zwischen *Ethik* und *Moral* einen Unterschied machen. Mit *Ethik* bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes *eine* ist, so ist auch die Ethik *eine*. Unter *Moral* hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt (das aztekische, das der Inka, das ägyptische, chinesische, griechische, feudale, europäisch-kapitalistische usw.). Wie es eine Vielfalt geschichtlich-konkreter Totalitäten und darüber hinaus verschiedener Epochen gibt, so ist es eine historische und soziologische Tatsache, daß es *viele* Moralen gibt. Angesichts der *Tatsache* der Pluralität von Moralen erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, *eine* Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die *omnitudo realitatis* der konkreten menschlichen Existenz gültig ist.

I. Der Versuch Hegels (1770–1831)[1]

Der Tübinger Philosoph und Theologe wird ein Jahrhundert nach dem Sieg des englischen Bürgertums geboren und erlebt in seiner Jugend die Übernahme der Macht durch das Bürgertum in Frankreich. Sein Leben verläuft gleichzeitig mit der Expansion des industriellen Kapitalismus. Seine theoretische Arbeit wurde unternommen, gleichgültig, ob bewußt oder unbewußt, um eine die Moral des Bürgertums artikulierende oder erklärende – also rechtfertigende – Ethik zu legitimieren. Zu diesem Zweck greift er auf den Schatz einer langen theoretischen Tradition zurück; sie in Erinnerung zu bringen, ist hier nicht der rechte Ort, wir können lediglich ihre Früchte, ihre spekulativen Ergebnisse festhalten.

Wie für Kant («die Wurzel des Bösen»)[2] oder für Schelling («Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der *Eigenheit*»)[3] besteht auch für Hegel das Gute darin, daß «die *Besonderheit* nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten ... werde»[4]. Mit anderen Worten, das Böse ist die *Bestimmung*, die Verendlichung, daß man sich als Teil behaupten möchte, ohne in der Allgemeinheit aufgehen zu wollen: «... die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts ... (bestimmt sich) zunächst für sich als das *Nichtige* und *Böse* und (ist) weiter auch die Bewegung ..., seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit ...sich zu entäußern und ... in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen»[5]. Daß jemand als anders, als verschieden, als determiniert besteht und verharrt und sich nicht in «dem Gleichen», in dem Ganzen, in dem Absoluten des Seins auflöst – ein Akt, der dem hinduistischen Nirwana oder der *gnõsis* ähnelt –, ist das Böse.

In der Weltgeschichte wird die Einheit der Ethik und die Vielheit der Moralen von Hegel von dieser Ontologie der Totalität her gedacht. In der Tat muß die Pluralität der Moralen auf der konkreten Ebene der Universalität der *«Sittlichkeit»* jedes einzelnen Volkes angesiedelt werden. Das Individuum als Besonderheit erfährt sich so in seinem Vaterland *aufgehoben*, aber auch «die konkreten Ideen, die *Völkergeister*, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, – dem *Weltgeist*»[6]. Man tut gut daran, nicht zu vergessen, daß besagter «Geist» der Heilige Geist seiner *Philosophie der Religion* ist.

Und wie sieht nun die Beziehung zwischen den besonderen Moralen der geschichtlichen Völker und der allgemeinen Ethik der Weltgeschichte aus? Hegel erklärt: «Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens ...ist»[7], ist das Volk, «dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ...für diese Epoche ... das *herrschende*. Gegen dies sein *absolutes Recht*, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker *rechtlos*»[8].

Auf diese Weise gelangt das Urteil über die Partikularität der Moralen der verschiedenen Völker in der Fetischisierung der Moral des weltbeherrschenden Volkes der jeweiligen Geschichtsepoche auf die Ebene einer universalen

Ethik. Mit anderen Worten: die universale Ethik ist nicht eine abstrakte Ebene, die für alle Völker und Kulturen Gültigkeit hat, sondern die partikulare Moral eines Volkes, das aufgrund der Tatsache, daß es der *Träger* des Geistes ist – und Träger des Geistes ist es, weil es in seiner Zeit Beherrscher der Welt ist: Herrschaft als Manifestierung der Göttlichkeit –, in seiner Partikularität die konkrete Universalität der Weltgeschichte als Totalität annimmt. Und wenn wir uns daran erinnern, daß dieses Volk der Träger des Geistes ist, damit Gott sich selbst erkennt und zur vollen Verwirklichung seiner Wiederkehr gelangt, dann wird verständlich, daß die universale Ethik, die Fetischisierung der Moral des herrschenden Volkes die Staatsreligion ist[9]. Die Moralen der anderen Völker «als Barbaren»[10] stehen um den «Thron (des weltbeherrschenden Volkes; d.V.) als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierate seiner Herrlichkeit»[11].

Eine bessere Herrschaftstheologie hat die Menschheit kaum hervorgebracht!

II. Ein nachhegelianischer Versuch

Dank dem alten Schelling[12], der Kritik der Fetischisierung der Christenheit durch Kierkegaard[13] und der christologischen Erinnerung der Sensibilität des lutherischen Theologen Feuerbach[14] und vielen anderen gab es eine ganze Generation, die sich in einen Gegensatz zu der idealistischen Identitätsphilosophie stellte. Unter ihnen finden wir Karl Marx (1818–1883). Man kann behaupten, das gesamte Werk des Denkers aus Trier sei Ethik. Tatsächlich behandelte er seit seinen 1844er Schriften nur das eine Thema: «Du sollst nicht stehlen!» Wenn man ihn in einem Punkt kritisieren kann, so ist es die Tatsache, daß diese Forderung ihn so sehr gefangennahm, daß sie zum *Leitmotiv* seiner praktischen und theoretischen Existenz wurde. Das Thema der Moral eines bestimmten Systems und die Erfordernisse einer universalen Ethik bilden die Grundlage seiner Untersuchungen – was Marxisten wie Antimarxisten häufig verborgen bleibt.

Er analysiert ein bestimmtes System, eine konkrete Totalität und in dieser eine historische Moral: die des Kapitalismus. In der Tat verhält sich das System als Totalität oder die Nationalökonomie als dessen theoretischer Ausdruck wie ein Horizont, der die Exteriorität, die Andersartigkeit, den andern negiert, mißachtet, nicht entdeckt, nicht schätzt: «Die Nationalökonomie kennt ... nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich *außer* diesem Arbeitsverhältnis befindet ... (Sie) sind Gestalten, die *nicht* für sie, sondern nur für *andere Augen*, für die des ... Bettelvogts ... *existieren*, Gespenster außerhalb ihres Reiches»[15].

Das Subjekt und die Forderungen einer universalen Ethik befinden sich im Bereich der Exteriorität des Systems und der kapitalistischen Moral. Der Eigentümer oder der Lohnarbeiter sind Teile der kapitalistischen Moral, aber der Mensch «*als Mensch*» und nicht nur «*als Arbeiter*» steht außerhalb des Systems[16]. Der Mensch, der außerdem arbeitet, ist für die kapitalistische Moral in Wirklichkeit *nichts*: «... die abstrakte Existenz des Menschen als eines bloßen Arbeitsmenschen ... (kann) täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen»[17].

Mit anderen Worten – und man verstehe dieses Nichts für die Moral des Systems als die Wirklichkeit der *Exteriorität*[18] –, der Mensch, nicht als der Lohnarbeiter, der ein Arbeitsverhältnis eingeht, sondern als ein freies Subjekt, das auch Subjekt *anderer Systeme* sein kann, da sein wirkliches und konkretes Wesen (und dieses ist das *Subjekt* der universalen Ethik) sich nicht in der abstrakten Beziehung des «Entlohnt-Werdens» erschöpft, der Mensch hat absolute (ethische) Forderungen, die über den abstrakten (moralischen) Forderungen des Kapitalismus stehen. Die moralische Forderung des Kapitalismus lautet: «Du sollst das Privateigentum deines Nächsten nicht stehlen!», «Arbeite fleißig, um Reichtum zu erwerben!» Aber damit widerspricht sie sich sogleich, denn einer (der Eigentümer des Kapitals) soll sich das Privateigentum des anderen (seine mindestens zu einem großen Teil nicht bezahlte Arbeit) aneignen. Und dann scheiden sich Moral und Nationalökonomie, und: «Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen anderen und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen anderen die Moral, einen anderen die Nationalökonomie»[19]. Die Moral beurteilt nicht mehr die Strukturen, sie wird «willkürlich, zufällig ... unbegründet und unwissenschaftlich»[20]. In beiden Bereichen erhebt sie lediglich vorab genau festgelegte individuelle Forderungen (auf sexuellem Gebiet, in bezug auf die Einhaltung gesetzlicher Normen usw.). Es gibt keine absoluten ethischen Krite-

rien mehr, die sowohl für die abstrakte Moral als auch für die Nationalökonomie Gültigkeit besäßen. Es wäre Aufgabe einer universalen Ethik, die Nationalökonomie selbst von absoluten menschlichen Kriterien her beurteilen zu können. «Die Beziehung der Nationalökonomie auf die Moral, ... wenn sie nicht zum Schein vorgemacht, sondern als wesentlich gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein ... Die Nationalökonomie drückt nur in ihrer Weise die moralischen Gesetze aus.»[21] Marx lehnt also eine universale Ethik nicht nur nicht ab, sondern kritisiert darüber hinaus die Heuchelei, die darin besteht, eine abstrakte, beschränkte Moral abzutrennen, die in einem Gegensatz zu der in ihren Grundsätzen und Schlußfolgerungen unmoralischen Nationalökonomie steht.

Welchen absoluten Maßstab besitzt der Denker des 19. Jahrhunderts, um den ethischen oder nicht-ethischen Charakter einer Handlung zu beurteilen? Es ist der folgende (und wenn wir uns bei dieser Frage an ein Jugendwerk halten, so geschieht dies nur wegen des beschränkten Rahmens dieses Artikels, denn das gleiche läßt sich leicht anhand der 1857 oder 1863 verfaßten Werke aufzeigen): Es «erscheint dem Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit* (Hervorhebung im Original), das produktive *Leben* selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses... Das produktive *Leben* ist aber das Gattungs*leben*. Es ist das *Leben* erzeugende *Leben*. In der Art der *Lebens*tätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ... die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen... Der Mensch macht seine *Lebens*tätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußt *Lebens*tätigkeit... Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis ... um ...»[22].

Das Gute ist die volle Verwirklichung des *menschlichen* Lebens («Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben... Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der *menschlichen* Wirklichkeit»[23]), das absolute Prinzip der universalen Ethik. Unter Berufung auf dieses Prinzip wird die Grundlage des kapitalistischen Systems und der bürgerlichen Moral selbst als schlecht beurteilt: Die Nationalökonomie «ist... – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens – eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft»[24]. Warum? Weil «in bezug auf den Arbeiter, welcher sich durch die Arbeit die Natur aneignet, die Aneignung als Entfremdung erscheint, die Selbsttätigkeit als Tätigkeit für einen anderen und als Tätigkeit eines anderen, die Lebendigkeit als Aufopferung des Lebens, die Produktion des Gegenstandes als Verlust des Gegenstandes an eine fremde Macht...»[25]

Mit anderen Worten: Die Arbeit, die sinnliche und *geistige* Tätigkeit des Menschen[26], vergegenständlicht sich im Produkt und wird im Konsum oder in der Bedürfnisbefriedigung[27], dem Glück[28], zurückgewonnen. Noch einmal: Im Produkt «vergegenständlicht sich *das Leben*». Jedes Produkt ist für einen selbst oder für einen anderen. Das «für einen anderen» ist ein Erfordernis der Gesellschaft und der menschlichen Entwicklung. Das ist gut: Ich produziere für ihn und er für mich. Wenn es jedoch keinen Austausch gäbe, wenn ich «für ihn» produzierte, er aber nicht für mich, dann gäbe es einen «Verlust»: «Die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft... Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ... tritt ihr als ein fremdes Wesen ... gegenüber.»[29]

Die Akkumulation dieses «Lebensverlustes», dieser Aufopferung für einen neuen «Gott» ist der summierte *Tod* des Arbeiters, da die nicht konsumierten produzierten Produkte einen Lebensirrtum darstellen. Dieser «Gott», die Summe so vieler Tode, ist das «*tote* Kapital»[30]; er ist der «tote Mammon»[31], der Fetisch, in dem man als «Gewinn»[32] das Blut aller Arbeiter niederlegt: das Tier der Apokalypse[33].

Wir sehen also, daß aufgrund der Kritik an einer historischen, konkreten Moral implizit eine universale Ethik erarbeitet wird. Was für Hegel das Gute war (die Herrschaft des imperialen Staates), verwandelt sich hier in das Böse: den Fetisch, dem man das Blut des Lohnarbeiters zum Opfer bringt.

III. Das absolute und konkrete Kriterium der Ethik

Angesichts der Entdeckung und der Erfahrung Europas mit anderen Welten (den orientalischen, asiatischen, lateinamerikanischen Kulturen usw.), mit anderen geltenden Moralen, Normen, Werten, Tugenden oder einem anderen *éthos* anderer Völker, anderer Klassen versuchte man auf verschiedene Weise, die Universalität der

Ethik zu begründen. Sei es mit der «ewigen Wiederkunft des Gleichen» Nietzsches[34], sei es mit der zeitlosen und weltweiten Gültigkeit der Werte, auch wenn deren Rangordnungen dem Wandel unterliegen – das beste Beispiel hierfür war die Schelersche phänomenologische Wertlehre[35] –, sei es mit der Infragestellung von seiten der Sprachphilosophie[36], sei es mit der Heideggerschen ontologischen Kritik[37] usw. Einer nach der anderen jedoch könnte man ihre Grenzen aufzeigen. Im allgemeinen waren sie alle eine Rückkehr zu einem kantianischen, neokantianischen, vordialektischen Moment, waren sie Positivismen, Neopositivismen. Nennen wir nur einige Aspekte[38] der Antwort auf die Frage: Welches ist das *absolute Kriterium* zur Begründung einer für *jede* beliebige moralische Situation gültigen Ethik?

Das letzte Fundament der Ethizität (nicht zu verwechseln mit dessen Moralität) scheint wohl kaum das *Gesetz* sein zu können. Das Gesetz als gesetzlich festgelegte Norm ist eine Forderung des Guten (das *bonum*, das *télos* oder der «Entwurf»). Das moralische Gesetz (ein positives oder ein Gesetz der «Sittlichkeit») eines bestimmten Systems kann jedoch ungerecht sein. Daher kann es nicht die Rolle eines absoluten Maßstabs übernehmen. Auch das «Natur»-Gesetz als Ausdruck der menschlichen «Natur» muß von Grund auf neu überdacht werden. Der spanische katholische Philosoph Xavier Zubiri[39] zeigt auf, wie das menschliche Sein aufgrund seiner Wirkungen erkannt werden kann, aber diese werden sich erst am Ende der Geschichte völlig aktualisieren, weshalb das menschliche Sein eigentlich dialektisch und progressiv, aber nie ganz erkannt wird. Das gleiche gilt für das «Natur»-Gesetz. Das Gesetz kann lediglich Prinzip einer auf ein bestimmtes System beschränkten Moralität, nicht aber absolutes Kriterium sein.

Genauso verhält es sich mit dem *Wert*[40]. Die Substantivierung des Wertes in den axiologischen Schulen ist nichts anderes als die Fetischisierung der Vermittlung. Der Wert ist bloß der von der Vermittlung als Vermittlung *gehabte* (und nicht *gewesene*) Charakter; das heißt, eine Möglichkeit hat Wert, insofern sie tatsächliches oder mögliches «Mittel» zum Zweck ist. Daher kann der Wert nicht ein absolutes Kriterium, sondern nur ein begründetes Moment sein. Die Werte fetischisieren heißt, den Grund, den Entwurf, das *Sein* des Systems zu verdecken. Die Axiologen setzen einmal mehr heimlich mit Hilfe angeblich ewiger, überall gültiger Vermittlungen den europäischen Entwurf des Menschen durch.

Das gleiche läßt sich über die *Tugend* sagen, vor allem seit der Kritik Nietzsches[41]. Das mittelalterliche *Laster* des Geizes verwandelte sich später in die *Tugend* des Sparens. Für das *éthos* des mittelalterlichen Adels war die Anhäufung von Kapital Sünde und Laster; für den bürgerlichen Menschen, für die kapitalistische Moral wird die Tugend des Sparens von frühester Kindheit an eingeübt. Es ist eine wahre Askese, die mit dem Kapital Kult treibt. Welches ist nun das Kriterium, das mir erlaubt, bei einem *habitus* zu unterscheiden, ob es sich um Laster oder Tugend handelt?

In gleicher Weise werden auch das *bonum*, *télos*, der «Entwurf» (der Heideggersche *Entwurf*, der mit dem *Sein* und dem «Sein-Können» gleichzusetzen ist) in Frage gestellt, wenn sie als Grund eines bestimmten geschichtlichen Systems genommen werden. Ist das *télos* oder der *finis* der mittelalterlichen Ordnung identisch mit dem der kapitalistischen Ordnung? Woran erkenne ich *inhaltlich* ein vollkommenes menschliches Ziel, das die Endlichkeit, Schlechtheit, Begrenztheit der Entwürfe dieser Moralen zu beurteilen in der Lage wäre? Wenn ich einen höheren Maßstab habe, um die geschichtlichen Entwürfe oder *téle* zu beurteilen, dann sind diese eben nicht mehr der letzte Grund ethischer Erkenntnis.

Tatsächlich hat Emmanuel Levinas[42] klar nachgewiesen, daß die Totalität, die etablierte Ordnung oder das herrschende System «des Gleichen» in sich lediglich den Grund der Moral (der griechischen, aztekischen, mittelalterlichen, kapitalistischen Moral) finden kann, nicht aber den Ausgangspunkt einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt – und darum das absolute Kriterium enthält. Richtig verweist er auf den Bereich der Exteriorität des Andern (Autrui) als das *Woher* einer absoluten, transontologischen, metaphysischen Ethik[43]. Levinas kann jedoch keine politische Ethik erarbeiten, denn wenn diese der Ambivalenz einer neuen Totalisierung verfiele, gäbe die Ethik einer neuen Kriegs- und Unterdrückungsmoral Raum. Zum Teil dank der Frankfurter Schule[44], erst recht aber seit dem Befreiungskampf des lateinamerikanischen Volkes sahen wir uns gezwungen, einen Diskurs nicht nur der Infragestellung der historischen moralischen Totalitäten, sondern

der Entwicklung *«neuer» utopischer Totalitäten* zu erarbeiten, die dem befreiten Volk entsprächen und ihm dienten[45].

In allen diesen Fällen könnte man den absoluten und dennoch konkreten Maßstab oder Imperativ einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt – und jedes bestimmte geschichtliche Moralsystem zu beurteilen vermag –, so zum Ausdruck bringen: «Befreie den Armen und Unterdrückten!»

Die mittelalterliche Formulierung: «Tu das Gute und meide das Böse!» war zwar richtig, aber vollkommen abstrakt, weshalb es zur Rechtfertigung eines moralischen Systems (aufgrund des Begriffs vom «Guten», den das System selbst hatte) dienen konnte. Es war nur ein moralisches, aber kein ethisches Prinzip. Das Gute des Systems ist das Gute des Unterdrükkers; folglich kann der Unterdrücker moralisch gut und ethisch böse sein. Er kann ein vollkommener, «guter» Kapitalist innerhalb der bürgerlichen Moral sein und zugleich ein ungerechter Mensch, wenn er seinem Arbeiter einen (nach ethischen Forderungen) unzureichenden, wenn auch legalen Lohn zahlt.

Im Gegensatz dazu ist das Prinzip «Befreie den Armen!» (abgesehen davon, daß es seinem Wesen nach christlich und biblisch ist) das rationale *kritische* Kriterium schlechthin und das einzige, das gleichzeitig das moralische System einschließen und in seiner Formulierung selbst die innere Transzendenz oder die ethische Exteriorität des künftigen, in seiner Positivität und seinem Realismus utopischen Systems aufzeigen kann. Der Begriff des «Armen» oder Unterdrückten schließt in sich ein: 1. eine Totalität als herrschendes Moralsystem, 2. einen Unterdrücker, der Subjekt der bösen Handlung ist, 3. einen gerechten Menschen – zumindest in dieser Beziehung –, der ungerecht behandelt wird. «Befreien» bedeutet: 4. die Mechanismen der etablierten moralischen Totalität beachten, 5. die ethische Pflicht, diese Mechanismen außer Kraft zu setzen, 6. die Notwendigkeit, den Ausweg aus dem System zu finden, und die spätere Verpflichtung, ein neues (noch ortloses: utopisches) System aufzubauen, in dem der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist.

Diese Forderung ist *ethisch*. Sie ist ethisch, weil sie transmoralisch, systemübergreifend ist, von der Exteriorität des Andern, des Armen, des Unterdrückten herkommt. Vom Andern (dem *analektischen* Moment des dialektischen Geschichtsprozesses), von seiner *Affirmation* her kann man zur *Negation seiner Negation* im System fortschreiten.

«Befreie den Armen!» hat auch einen sinnlichen, fleischlichen, *materiellen* Inhalt. Es handelt sich darum, dem Hungernden Essen, dem Nackten Kleidung, dem Fremden Wohnung zu geben. Es ist eine produktive (ein Produkt für den Konsum hergeben: Brot), eine praktische (im Hinblick auf den anderen), eine ökonomische Forderung (hinsichtlich der geschichtlichen Strukturen der Unterdrückungssysteme, denen eine Absage zu erteilen ist, und der utopischen Strukturen, die es aufzubauen gilt). Es ist ein Kriterium, das die Totalität der Materialität des *Fleisches (sárx, basar)* und die dialektische Gegenüberstellung und Überwindung der pluralen Moralsysteme von den Forderungen einer transzendentalen, absoluten und dennoch konkreten Ethik her aufnimmt: Jedes geschichtliche System hat seine Unterdrückten! Denn es ist unweigerlich mit dem Geheimnis der menschlichen Freiheit verbunden[46].

IV. Auf dem Weg zu einer eschatologischen, kritischen Ethik

Die geschichtlichen Moralsysteme «verschließen» sich notwendig im Augenblick ihrer Dekadenz (im Moment der «Zivilisation», würde Spengler sagen), wenn das schöpferische *páthos* der Stifter (wie einer Jeanne d'Arc oder eines Washington) den Imperien (den Cäsaren, denen, die für immer größere Waffenlieferungen an El Salvador eintreten), der Repression und dem Tod der «Arenen» weichen. Es ist dies die totalisierte Totalität «des Gleichen». In solchen Momenten, und die Gegenwart ist einer von diesen, ist es wesentlich, einen absoluten transsystematischen, transmoralischen Maßstab jenseits des Seins, des Guten, des Gesetzes, des Wertes, der Tugend des in seiner Totalität nichtethischen Systems zu haben. Nicht nur – und dies ist dabei das Sekundäre – als theoretische Erklärung, sondern als praktische Rechtfertigung der ethischen Legitimität des Befreiungsaktes der Helden, die dem System als immoralisch gelten und als «Abschaum der Menschheit» in den Gefängnissen gefoltert und ermordet werden.

Eine Ethik, die den absoluten Maßstab gegen die nichtethischen Moralen erhellt, wird so zu einer strategischen Notwendigkeit der Befrei-

ungspolitik selbst. Sie rechtfertigt theoretisch die erhabene Würde der Tat der Märtyrer und Helden und zeigt, indem sie den Zustand des guten Gewissens zerstört, die götzendienerische Perversität der herrschenden, triumphierenden Moralen der Unterdrückungssysteme.

Um dem Soldaten, der ihn folterte, verzeihen zu können, mußte jener Jesus von Nazaret ganz klar erkannt haben, daß der Folterer «gut» war im Hinblick auf die Forderungen «seiner» römischen Moral und daher die absoluten, aber *hic et nunc* immer konkreten Forderungen einer utopischen Ethik der Befreiung nicht entdecken konnte (die für das ideologische moralische Bewußtsein des Unterdrückers typische *Blindheit*), einer Ethik, dank deren absolutem Maßstab er dem Tod in innerem Frieden entgegenzusehen vermochte. Er wußte, daß sein Tod, der für die herrschende Moral der eines Banditen oder Frevlers war, für die künftige Moral eines gerechteren Systems eine Praxis der Legalität bedeutete. Aber auch die Legalität eines zukünftigen historischen Moralsystems könnte vom absoluten Maßstab der Ethik «Befreie den Armen, den Unterdrückten!» her beurteilt werden. Auch dieses künftige Moralsystem kann und muß, da es historisch ist, von der radikalen Transzendentalität des Andern, des Armen, des Unterdrückten her beurteilt werden. Die Transzendentalität der Ethik befindet sich so auf einer eschatologischen Ebene: sie kann auch jede geschichtliche Zukunft beurteilen. Ebenso die Begriffe der Befreiung und des Armen, welche die Dimension der Transzendentalität, Exteriorität und Eschatologie in sich schließen. *Das negierte Leben des Armen beurteilt den Tod immer als Bosheit.*

[1] Bekanntlich ist die Ethik Hegels enthalten in seinem Werk Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) und den Paragraphen 483–552 der Enzyklopädie (1817). Siehe dazu Karl Heinz Ilting, G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831 (Frommann-Holzboog, München 1973) Bd. I; Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat (Oldenbourg, München 1920); Georg Lukacs, Der junge Hegel (Aufbau, Berlin 1954); Eric Weil, Hegel et l'Etat (Vrin, Paris 1950) usw. Mit dem Thema beschäftigt sich Hegel seit seinen ersten Schriften, besonders seit seinem System der Sittlichkeit (1802). Der Einfachheit halber zitieren wir aus Werke (Theorie Werkausgabe) (Suhrkamp, Frankfurt 1969–1971) Bde. I–XX.

[2] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) B 39, A 36 Anm. 1; vgl. B 32, A 29ff.

[3] Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Reclam, Stuttgart 1964) 98. Es handelt sich um die griechischen und neuplatonischen, buddhistischen und auf den Rig-Veda bezogenen Themen, die über Bruno und Böhme aufgegriffen werden.

[4] Rechtsphilosophie §139 (Bd. 7, 262).

[5] Enzyklopädie §570 (Bd. 10, 376). Wieder geht es um das große indoeuropäische Thema, und daher bezieht sich Hegel auf Krischna (383), auf die iranischen Mystiker, auf Djalal-Ud-Rumi: «Ich... sah in allen Räumen Eines» (387), auf die Bhagavad-gita.

[6] Rechtsphilosophie §139 (Bd. 7, 262).

[7] AaO. §346 (505).

[8] AaO. §347 (505–506).

[9] «Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch.» Philosophie der Religion I C III (Bd. 16, 236).

[10] Rechtsphilosophie §351 (508).

[11] Ebd. §352 (508).

[12] Insbesondere seine Berliner Vorlesungen von 1841 und seine Werke Philosophie der Mythologie (begonnen 1820) und Philosophie der Offenbarung (begonnen 1827).

[13] Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1957/1958); vgl. Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Kohlhammer, Stuttgart 1964).

[14] Man erinnere sich an den berühmten §62 in Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843) (Klostermann, Frankfurt 1967): «Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.»

[15] 44er Manuskripte: Karl Marx' Frühe Schriften (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) Bd. I 576.

[16] Ebd.: «Sobald es also dem Kapital einfällt..., nicht mehr für den Arbeiter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat keine Arbeit, darum keinen Lohn, und da er nicht *als Mensch*, sondern als Arbeiter Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern...».

[17] AaO. 578.

[18] Man erinnere sich, daß «Nichts» genau das «Jenseits» des Systems bezeichnet. Die Exteriorität der Welt als «Nichts» erlebte der heilige Johannes vom Kreuz, als er im *Aufstieg zum Berge Karmel* schrieb: «Hinter allem: nichts».

[19] 44er Manuskripte: Karl Marx' Frühe Schriften (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) Bd. I 614.

[20] AaO. 615.

[21] AaO. 614.

[22] AaO. 567.

[23] AaO. 598.

[24] AaO. 612.

[25] AaO. 574–575.

[26] Marx ist von einem vulgären oder kosmologischen Materialismus weit entfernt, wenn er sagt, daß der Arbeiter «keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert» (aaO. 564).

[27] «Die zwei größten menschlichen Bedürfnisse nach der Nahrung sind Kleidung, Logis...» (aaO. 548). Man vergleiche dazu *Mt* 25,35f.: «Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ...ich war fremd und obdachlos, und

ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben».

[28] «... eine Gesellschaft (ist) nicht glücklich..., wo die Majorität leidet... so ist also das Unglück der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie» (aaO. 515–516).

[29] AaO. 561.

[30] AaO. 512.

[31] Ebd.

[32] Ebd.

[33] Eines der bevorzugten Themen in *Das Kapital* ist das Bild aus der *Apokalypse*, in dem «dem auserwählten Volk *auf die Stirn* geschrieben stand, daß es Jehovas Eigentum war; die Arbeitsteilung, dem Manufakturarbeiter *auf die Stirn* aufgeprägt, das Zeichen seines Eigentümers: das des Kapitals». Vgl. Franz Hinkelammert, Las armas ideológicas de la muerte (DEI, San Josè, Costa Rica 1977) 26ff.

[34] Nietzsche, ein unerbittlicher Moralkritiker, wurde am Ende zum Apologeten des kriegerischen und unterdrückerischen *éthos* des Europa überfallenden Urgermanen.

[35] Vgl. Der Formalismus in der Ethik: Gesammelte Werke (Francke, Bern 1954) Bd. II.

[36] Vgl. George Moore, Principia Ethica (Cambridge Univ. Press 1903). Hier wäre an die ethischen Arbeiten von Ayer, Wittgenstein usw. zu denken.

[37] Heidegger schlägt eine wirkliche «ontologische Ethik» gegen den subjektivistischen Idealismus des Jean Paul Sartre der «Briefe über den Humanismus» vor, in denen dieser gleichfalls die axiologische Ethik kritisiert.

[38] Zu diesem ganzen Komplex siehe mein Werk *Para una ética de la liberación* (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. I–II, (Edicol, Mexiko 1977) Bd. III, (USTA, Bogotá 1979–1980) Bd. IV–1V. (Französische Übersetzung an der Universität Fribourg, Schweiz, in Vorbereitung).

[39] Vgl. Sobre la esencia (Sociedad de Estudios, Madrid 1963).

[40] Vgl. meine in Anm. 38 angegebene Ethik, Bd. I, Kap. 2,7, 70ff. Der «Wert» kann nicht der Grund, sondern nur ein begründetes Moment sein.

[41] Besonders in seinen Werken Zur Genealogie der Moral und Jenseits von Gut und Böse (vgl. meine obengenannte Ethik, Bd. II, 82ff.).

[42] Vgl. Totalité et Infini (Nijhoff, Den Haag 1974).

[43] Wir haben dieses Problem zusammenfassend erklärt in *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá 1980) 54ff.

[44] Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied/Berlin 1970), dessen Werk die kritische Philosophie in stärkerem Maße beeinflußte als andere Arbeiten von Adorno, Habermas usw.

[45] Thema von Bd. IV der in Anm. 38 angegebenen Ethik.

[46] Dieses Thema versuchten sowohl christliche als auch jüdische Autoren wie Blondel, Zubiri, Bergson, Buber, Rosenzweig usw. in unterschiedlicher Ausrichtung zu beschreiben.

Aus dem Span. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie und Geschichtswissenschaft, Lizentiat der Theologie. Professor für Ethik an der Universidad Autónoma de México und der Kirchengeschichte am Instituto Teológico de Estudios Superiores in Mexiko. Vorsitzender der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Neuere Veröffentlichungen u.a.: Desintegración de la Cristiandad y liberación (Sígueme, Salamanca 1978); Filosofía de la liberación (USTA, Bogotá ^{2}1980); Filosofía ética latinoamericana, Bd. 1–3 (Edicol, Mexiko 1977); Bd. 4–5 (USTA, Bogotá 1980); Religión (Edicol, Mexiko 1977); Ethics and theology of liberation (Orbis, New York 1978); Los obispos latinoamericanos y la liberación de los pobres (1504–1620) (CRT, Mexiko 1979); History of the Church in Latin America (1492–1980) (Eerdmans, Grand Rapids 1981); De Medellín a Puebla (1968–1979) (CEE, Mexiko 1979); Papers for liberation theology (MACC, San Antonio 1981); Einleitung zur «Historia General de la Iglesia en América Latina», Bd. I (Sígueme, Salamanca, 1982). Anschrift: Celaya 21–402, México 11 D.F., Mexiko.

Die theologischen Probleme:
Uniformität, Universalität, Pluralität?

Josef Blank

Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik

I. Das Problem der Einheit in der Pluralität

Es scheint, daß auch die theologische Entwicklung ihre Gezeiten und Rhythmen hat, und daß auch hier das Pendel zuweilen zurückschlägt. Ging es in den letzten Jahren um das Problem des theologischen Pluralismus und seiner Rechtfertigung[1], so stellt sich heute wieder die Frage, was bei aller Pluralität das verbleibende Gemeinsame und Einheitliche sei. Damit soll der Pluralismus in Theologie und Kirche keineswegs für falsch und erledigt erklärt werden. Der Pluralismus in der gegenwärtigen Theologie hat seine guten Gründe. Er ist heute ebenso eine wissenschaftstheoretische wie historisch-gesellschaftliche Notwendigkeit, so daß es gar nicht im Interesse der Sache liegen kann, darauf zugunsten einer äußerlichen «Einheitlichkeit» oder «Geschlossenheit» in der Lehre zu verzichten. Trotzdem ist es auch wichtig, nach dem Gemeinsamen in aller Pluralität zu fragen, so daß deutlich wird: Pluralität ist nicht einfach ein willkürliches und unverbindliches Nebeneinander von beliebigen, gar völlig heterogenen Grundvorstellungen und Meinungen, sondern die vielfältige Darstellung und Ausprägung des in sich «einen und einheitlichen Grundes des Christlichen». Es geht also darum, wieder einmal das alte Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit aufzugreifen und neu zu bedenken.

Die neutestamentlichen Texte stellen dieses Problem in zugespitzter und verschärfter Form dar[2], weil es hier nicht um ein in sich geschlossenes und schlüssiges System geht, sondern um Texte mit sehr unterschiedlichen Zielsetzungen, theologischen Konzeptionen und Denkweisen. Dazu kommt des weiteren die unterschiedliche historische und soziokulturelle Situierung der neutestamentlichen Texte und Aussagen, wie sie zum Beispiel sehr deutlich im Unterschied der vier Evangelien zum Ausdruck kommt. Das jeweilige Milieu, in welchem die Botschaft Jesu eingepflanzt wurde, hat auf ihre endgültige schriftliche Fassung, wie sie uns heute vorliegt, weit stärker eingewirkt, als wir uns bislang einzugestehen wagten. Der heutige Umgang mit neutestamentlichen Texten, wie er etwa von der «Theologie der Befreiung» praktiziert wird, kann uns einen anschaulichen Eindruck davon vermitteln, wie ein lebendiger Rezeptionsprozeß der christlichen Botschaft aussieht und anfänglich wohl auch ausgesehen hat. Daß sich dabei im Laufe der Zeit auch feste Trends herauskristallisierten, bestimmte Standards, die dann allgemeine kirchliche Anerkennung fanden und zu einem gewissen großkirchlichen Bild vom «Normalchristen» führten, ist gleichfalls unverkennbar.

II. «Wanderradikalismus» und «Liebespatriarchalismus»

In der jüngsten Zeit hat sich vor allem Gerd Theissen in verschiedenen Arbeiten mit dem Problem einer «Soziologie des Urchristentums» befaßt[3] und dabei auf den grundlegenden Wandel in der Sozialstruktur der frühchristlichen Bewegung hingewiesen.

Da ist auf der einen Seite der «Wanderradikalismus»[4], zunächst Jesu selbst und seiner Bewegung, sowie der aus dieser Bewegung hervorgegangenen Jünger und Wandermissionare, dokumentiert vor allem in Traditionen der Logienquelle Q. Als Ethos dieses Wanderradikalismus hebt Theissen die folgenden Momente hervor:

1. Jesu Worte vertreten ein *Ethos der Heimatlosigkeit.* «Der Ruf in die Nachfolge bedeutet: Aufgabe der stabilitas loci.»[5]

2. Die Logien vertreten ferner ein afamiliares Ethos. «Die Aufgabe der stabilitas loci schließt den Abbruch familiärer Beziehungn ein.»[6]

3. Dazu kommt als ein weiteres Charakteristikum die Kritik an Reichtum und Besitz.

Daraus zieht Theissen den Schluß: «Der ethische Radikalismus der Wortüberlieferung ist Wanderradikalismus. Er läßt sich nur unter extremen Lebensbedingungen praktizieren und tradieren: Nur wer aus den alltäglichen Bindungen der Welt entlassen ist, wer Haus und Hof, Frau und Kind verlassen hat ..., kann Verzicht auf Wohnsitz, Familie, Besitz, auf Recht und Verteidigung verbindlich praktizieren. Nur hier können entsprechende ethische Weisungen tradiert werden, ohne unglaubwürdig zu werden.»[7]

Diesem Modell tritt mit der nachösterlichen Entstehung der jerusalemer Urgemeinde, darüber hinaus jedoch vor allem in den hellenistischen, zumal den paulinischen Missionsgemeinden, eine andere Situation gegenüber. Diese Gemeinden leben vorwiegend in städtischen Zentren, ja in einem ausgesprochen großstädtischen Milieu, wenn man an solche Metropolen wie Antiochia am Orontes, Ephesus, Korinth, Alexandrien und Rom mit ihren in die Hunderttausende gehenden Einwohnerzahlen denkt. Hier zeigt Theissen am Beispiel der Gemeinde zu Korinth[8], daß mit der neuen sozialen Situation dieser Stadtgemeinde auch eine grundlegende Neuorientierung des christlichen Ethos notwendig wurde. Die hellenistischen Gemeinden repräsentieren ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium des Urchristentums. Es geht um den Übergang des Christentums aus dem vorwiegend ländlich strukturierten palästinensischen Raum in die städtisch-hellenistische Kultur des Mittelmeerraums. «Die Geschichte des Urchristentums war also schon in der ersten Generation durch einen tiefgreifenden sozialen Wandel bestimmt, in dem sich wichtige soziokulturelle und sozioökonomische Faktoren veränderten, nämlich durch einen Prozeß der Hellenisierung, Urbanisierung und einen Aufstieg auch in höhere Schichten.»[9] Hier war der jesuanische Wanderradikalismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr zu praktizieren. Der ethische Radikalismus der Jesus-Überlieferung hätte in den paulinischen Gemeinden keinen Lebensraum gehabt. So entstand nach Theissen in den paulinischen Missionsgemeinden «ein von der synoptischen Tradition deutlich unterschiedenes Ethos: das des urchristlichen Liebespatriarchalismus, wie es uns besonders in den Deuteropaulinen und Pastoralen entgegentritt, aber schon bei Paulus vorliegt ...»[10].

Dieser *Liebespatriarchalismus* nimmt die sozialen Unterschiede als gegeben hin, mildert sie freilich durch die Verpflichtung zur Rücksichtnahme gegenüber den sozial Schwachen. «Christliche Brüderlichkeit», meint Theissen, «hätte sich in sozial homogenen Gruppen wahrscheinlich radikaler durchführen lassen. Aber das ist auch viel leichter, als etwas Brüderlichkeit in sozial stark geschichteten Gemeinschaften zu realisieren. Hier bot der urchristliche Liebespatriarchalismus eine realistische Lösung.»[11] Darüber hinaus hätte dieser Liebespatriarchalismus als ein neues Muster zur Bewältigung und Gestaltung sozialer Beziehungen gegenüber der antiken Gesellschaft auch eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung gehabt. Soweit die Darlegungen von Theissen.

III. Eschatologie und soziale Strukturen

Theissens Aussagen haben einen hohen Grad an Plausibilität und bieten, freilich mit anderen Gesichtspunkten zusammengenommen, wichtige Verstehenshilfen für eine Reihe von Problemen der neutestamentlichen Ethik.

Eines dieser Probleme ist *die eschatologische Motivation des Radikalismus der Verkündigung Jesu*, der nur im Zusammenhang mit der prophetischen Ansage der Nähe von Gottes Herrschaft und Reich verstanden werden kann[12]. Der Wanderradikalismus darf also nicht isoliert gesehen werden; er ist vielmehr die der Verkündigung der Gottesherrschaft an ganz Israel entsprechende Lebensform. Diese Lebensform ergibt sich tatsächlich nicht allein aus der weitgehend bäuerlichen Sozialstruktur in Galiläa, so wichtig diese als Voraussetzung ist; hier besteht jedenfalls kein kausal notwendiger Zusammenhang. Sondern sie ergibt sich entscheidend daraus, daß die Botschaft von der herandrängenden Nähe der Gottesherrschaft möglichst schnell und breit in ganz Israel bekanntgemacht werden soll. Die Verkündigung der endzeitlichen Heilsbotschaft erforderte wegen ihrer Dringlichkeit eine entsprechende Mobilität der für ihre Verbreitung ausgewählten Boten. Die Bezeichnung «Wanderradikalismus» ist für diesen Vorgang durchaus adäquat.

Diejenigen Forderungen, die man mit großer Wahrscheinlichkeit als «Ethik Jesu» bezeichnen kann[13], verweisen nun durchweg auf den fundamentalen Integrationszusammenhang der Basileia-Verkündigung Jesu. Sie stellen damit das Problem des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik zur Debatte. Jesus hat die Gottesherrschaft als Gottes entgegenkommende und zuvorkommende *Heils*herrschaft proklamiert. Gottes Wille ist verstanden als überwältigende und überschwengliche Liebe, die alles menschliche Erwarten und Begreifen unendlich übersteigt, die ihm das Heil, das Leben und damit den uneingeschränkten positiven Sinn des Daseins ohne jede Einschränkung und Vorbehalte zuspricht; die Befreiung und Rettung gewährt und zugleich an den Menschen appelliert, sich ganz und gar auf

dieses eschatologische Seinsverständnis einzulassen. «Umkehr», «Buße» – *metánoia* – bedeuten in diesem Rahmen nicht nur die Absage an die eigene böse Vergangenheit und Reue über sie, sondern positiv zu allererst das Geschenk des neuen Lebens, das die ethische Neuorientierung des Lebens überhaupt erst ermöglicht.

Im Gleichnis vom «Barmherzigen Knecht» (Mt 18,23–35) wird dies sehr deutlich illustriert. Der Herr schenkt seinem hochverschuldeten Sklaven und Funktionär die ganze Schuld, zehntausend Talente, was diesen eigentlich in die Lage versetzen sollte, seinem «Mitknecht», der ihm nur den lächerlichen Betrag von hundert Denaren schuldig war, mit ähnlicher Großzügigkeit zu begegnen. Aber dazu erweist er sich als unfähig. Gott ist der Vergebende und Schenkende; aber seine Gabe ist so gedacht, daß sie im Menschen eine Resonanz hervorruft zu einem ähnlichen Verhalten. Im Gebot der Feindesliebe ist daher der entscheidende Punkt *die menschliche Nachahmung Gottes*. «Seid also auch ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5,48); oder: «Werdet also barmherzig wie euer Vater barmherzig ist», so die lukanische Fassung (Lk 6,36). Das Geschenk der Gottesherrschaft ist damit Anfang und Motivation für eine Grundeinstellung des Menschen, aus der ein neues Verhalten als «Frucht» des neuen Lebens hervorgeht.

Die einzelnen Forderungen zielen nun darauf ab, den Menschen von falschen Bindungen – an das eigene «Ich» samt allem, was dieses «Ich» in seinem näheren und weiteren Umkreis konstituiert, vorwiegend an den «Besitz» und die damit verbundene Besitzer-Haltung, ans «Haben» (so heute E. Fromm) – frei zu machen; ihn für die Sache der Heilsherrschaft Gottes und damit freilich für den Mitmenschen verfügbar zu machen; oder ihm neue Möglichkeiten, den Willen Gottes zu erkennen und zu tun, aufzuzeigen. Im letzten Fall geht es vorwiegend darum, den ganzen Bereich des Mitmenschlichen in all seiner Vielfalt und Vielgestaltigkeit als die entscheidende Domäne des Willens Gottes zu erschließen[14]. Der mir in der konkreten Situation jeweils begegnende «Nächste», der «Genosse» bestimmt konkret mit, was hier und jetzt Gottes Wille für mich/uns ist. So gewinnt im Konflikt zwischen gesetzlicher Ordnung und dem aktuellen Bedürfnis menschlicher Not in der Optik Jesu der Mensch den nicht mehr zu überbietenden Vorrang, und jedes «Gesetz» hat sich danach zu richten.

Daß Jesus im Unterschied zur schriftgelehrten Diskussion den Gotteswillen radikal vereinfacht hat, scheint mir ziemlich sicher[15]. Es geht Jesus offenbar um die «große Linie» und nicht um Kasuistik. Aber dieser befreiende Elan im großen und ganzen, in der großzügigen Hingabe an das «eine Notwendige» der Gottesherrschaft ist letztlich doch wieder nur zu verstehen aus dem eschatologischen Enthusiasmus heraus, wie er das gesamte Denken und Handeln Jesu kennzeichnet. Wenn A. Schweitzer hier von «Interimsethik» gesprochen hat[16], so hatte er damit grundsätzlich recht. Denn es ist tatsächlich so, daß es Ethik nur gibt, bis das Reich Gottes kommt, und zweitens, daß in diesem eschatologischen Rahmen Ethik immer nur als «provisorische, vorläufige Zwischenlösung» verstanden werden kann, als «Weg», also auch als ein grundsätzlicher Verzicht darauf, daß menschliches Handeln je einen definitiven Heils-Zustand verwirklichen könnte.

Der «eschatologische Vorbehalt» ist als solcher keine theologische Mentalrestriktion, wie es manchmal den Anschein hat, sondern zeigt sich gerade im Zusammenhang mit der Ethik als in der konkreten Geschichte menschlichen Handelns nicht zu beseitigende Kluft. *Der Geschenk- und Gnadencharakter der Gottesherrschaft ist meta-ethisch und transzendiert das Ethische grundsätzlich;* aber *gerade damit konstituiert er auch das Ethische als die Domäne der menschlichen Freiheit und ihrer Verwirklichung in der Liebe*. Ethik täte gut daran, sich dieser Differenz neu bewußt zu werden. Christliches Handeln bleibt in gewisser Hinsicht immer «Samariterdienst» und fragmentarisch; es braucht sich nicht den Anschein absoluter Vollkommenheit zu geben. Es muß nicht einer idealistischen Handlungstheorie, aber auch keinem Gesetzesformalismus entsprechen. Dafür wird es für die jeweilige Gegenwart und ihre besonderen Bedürfnisse disponibel, frei zum verantwortlichen Handeln in je bestimmter geschichtlicher Situation.

Allerdings war es fortan immer eine Schwierigkeit, diesen eschatologisch bewegten Radikalismus für weitaus weniger engagierte oder auch vielfach im Umgang mit der eigenen Freiheit gehemmte, ungeübte sowie in ganz anderen Verhältnissen lebende Christen, Gemeinden oder Gruppen, einigermaßen realisierbar zu machen. Das Bemühen darum ist in den synoptischen Evangelien, aber auch bei Paulus, deutlich zu spüren.

Als wichtigster Hintergrund der neutestamentlichen Ethik ist die urchristliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Tora und ihrer Geltung anzusehen. Jesus selbst hatte in der jüdischen Tora durchaus den geoffenbarten Gotteswillen anerkannt[17], aber er hat in seinem Toraverständnis doch sehr deutliche neue Akzente und Prioritäten gesetzt, die eine andere Grundtendenz verraten als die Torainterpretation der jüdischen Rabbinen. Es scheint, daß er in der Tat den gesamten Bereich der kultischen Reinheitsvorschriften, der es dem einfachen «Mann vom Lande» so schwer machte, gesetzesfromm zu sein, für mehr oder weniger gleichgültig erklärt hat (vgl. Mk 7,1–23; Mt 15,1–20) und daß er nur die ethischen Gebote für bedeutsam hielt (vgl. Mk 10,17–19 par.). Diese Tendenz setzt sich in der nachösterlichen Gemeinde, vor allem bei der Gruppe der «Hellenisten» (vgl. Apg Kap. 6 und 7) fort, um dann in der paulinischen Theologie der «Rechtfertigung allein aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes» eine grundsätzliche Klärung zu finden. Für die Jesus-Gemeinde tritt die Jesus-Halacha zunehmend an die Stelle der Mose-Halacha.

Im Markusevangelium besteht das Problem der Torafrömmigkeit so gut wie nicht mehr. Das «ethische Kapitel» Mk 10 behandelt lediglich die Themen Ehescheidung (Mk 10,2–12), das «Kind-Werden» (Mk 10,13–16), das Beispiel des reichen jungen Mannes (Mk 10,17–22) und die Warnung vor den Gefahren des Reichtums (Mk 10,23–27). Das Streitgespräch über die Steuermünze (Mk 12,13–17) verweist auf die frühchristliche Einstellung gegenüber dem Staat[18], während das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34) wohl als der zusammenfassende Inbegriff einer christlichen Lebenseinstellung gemeint ist. Damit sind die ethischen Inhalte bei Markus auch schon erschöpft. Man kann daraus schließen, welche ethischen Inhalte für die christliche Gemeinde des Markus bedeutsam waren.

Bei Matthäus dagegen spielt die Auseinandersetzung mit der jüdisch-pharisäischen Torafrömmigkeit eine sehr bedeutende Rolle. Ihr wird in der «Bergpredigt» (Mt 5–7) – eine matthäische Redekomposition – bewußt die neue, messianische Jünger-Weisung Jesu entgegengesetzt. Das Matthäusevangelium steht für eine offene judenchristliche Tradition, die vor allem an *der Bedeutung der Jesus-Praxis* für die christliche Jünger-Gemeinde festhält und darauf besonderen Wert legt. Das Tun des Gotteswillens im Sinne Jesu steht hier mindestens gleichwertig neben dem Bekenntnis zu ihm als Gottessohn und Messias. In der Sache stehen sich, wie vor allem F. Mussner gezeigt hat, das Matthäusevangelium und der Jakobusbrief ziemlich nahe[19], auch in der Auffassung, daß der Glaube ohne Werke tot sei (vgl. Jak 2,14–17; Mt 7,21–23). Diese Linie wird in der Didaché fortgesetzt. Matthäus hat manches aus der jüdisch-pharisäischen Tradition übernommen, vor allem aus der Tradition der «guten Werke»[20]. Die kultischen Reinheitsvorschriften hält auch er grundsätzlich für erledigt, stellt ihre Einhaltung jedoch frei und vertritt die eindeutige Priorität von Liebe und Barmherzigkeit gegenüber dem Kult (vgl. Mt Kap. 23). Der Begriff der «Barmherzigkeit» als einer christlichen Tugend steht bei ihm sehr hoch im Kurs (vgl. Mt 5,7; 6,14f.; 18,21–22.23–35). Dabei kann man beobachten, daß der große Systematiker unter den Evangelisten auch bewußt auf die Jünger-Katechese abhebt, im Sinne eines regelrechten «Schulbetriebs», wahrscheinlich in möglichst enger Verbindung von Lehre und Gemeinde-Praxis. Das große *Interesse an der Realisierbarkeit der Weisungen Jesu* hat Matthäus wahrscheinlich ebenfalls aus der jüdisch-pharisäischen Tradition übernommen.

Wieder anders liegen die Dinge im *Lukasevangelium*, bei dem am stärksten der sozial-ethische Impuls zum Tragen kommt. Auseinandersetzungen mit der jüdischen Torafrömmigkeit finden sich bei Lukas nicht mehr; sie gehören für ihn der Vergangenheit an und sind für seine heidenchristliche Gemeinde nicht mehr interessant. Dafür hat Lukas, und dies ist für einen hellenistisch gebildeten Mann eine beachtliche Leistung, die viel zu wenig gewürdigt wird, dasjenige Jesus-Bild gezeichnet, bei dem der «Freund der Zöllner und Sünder», der Ausgestoßenen, der Armen, der Erniedrigten und Beleidigten besonders deutlich zum Vorschein kommt. Man könnte ihn als den eigentlichen Erfinder des «Social Gospel» bezeichnen. Gegenüber dem klassischen Bildungs-Ideal der *«Kalokagathía»*, aber auch gegenüber der stoischen *Ataraxía* und ichbezogenen *Eleuthería* bedeutet das Lukasevangelium nicht nur eine mutige Alternative, sondern eine Revolution in der gesamten Güterhierarchie der Antike, wofür es sonst kein Beispiel gibt. Es sind die Ausgestoßenen, Verachteten und Armen, wozu auch bei Lukas Frauen gehören, denen Gott in Jesus seine

ganze Liebe zuwendet. Nirgends wird der Reichtum so sehr als das große Übel angesehen wie bei Lukas. Nur bei ihm findet sich die Wendung vom «ungerechten Mammon», mit dem man sich Freunde schaffen kann – indem man ihn an die Armen verteilt (vgl. Lk 16,9). Nach seiner Vorstellung soll in der christlichen Gemeinde eine freiwillige Gütergemeinschaft herrschen (vgl. Apg 2,44f.; 4,32; 5,1–11).

Man sieht an diesen wenigen Beispielen, wie durch die notwendig gewordene Neuinterpretation der Jesus-Weisungen das urchristliche Ethos sich gegenüber neuen Situationen und neuen Bedürfnissen entsprechend neu akzentuiert und profiliert. Es kommt dann auch sehr bald zu einer breiten Rezeption gemeinantiker ethischer Verhaltensweisen. Schon Paulus hatte den Philippern empfohlen, alles zu übernehmen, was wahr, ehrbar, gerecht, liebenswert und wohlgeachtet sei, ja alles, was als *areté*, als Tugend gelte (Phil 4,8). Er empfiehlt, man möge sich an den allgemein anerkannten antiken Tugendkatalog halten. Damit beginnt der Prozeß der fortwährenden Auseinandersetzung zwischen den genuin christlich-neutestamentlichen Verhaltensweisen und Tugenden und der jeweils geltenden Gesellschaftsmoral[21]. Dieser Prozeß einer gegenseitigen Beeinflussung einerseits und der kritischen Auseinandersetzung andererseits scheint mir für das Verständnis der Geschichte der christlichen Ethik mindestens genau so wichtig wie für die Dogmengeschichte. Er ist bis jetzt noch sehr wenig erforscht, obwohl hier einer der Hauptgründe für den notwendigen Pluralismus liegen dürfte. Ihn durch das gesamte Neue Testament hindurch zu verfolgen, wäre zwar höchst aufschlußreich, läßt sich jedoch in diesem Rahmen nicht durchführen.

IV. Das Liebesgebot als «Band der Vollkommenheit» (Kol 3,14)

Ziemlich einhellig hat die urchristliche Tradition im *Liebesgebot* die inhaltliche Zusammenfassung der «Ethik Jesu» erkannt[22]. Hier ist an erster Stelle als Kronzeuge Paulus zu nennen, der freilich niemals das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe zitiert, sondern immer nur das Gebot der Nächstenliebe. «Über die Bruderliebe brauche ich euch nichts zu schreiben; denn von Gott selbst seid ihr gelehrt, einander zu lieben» (1 Thess 4,9). Paulus bezeugt uns, daß das «Hauptgebot der Liebe» in der frühchristlichen Katechese als solches schon seinen zentralen Stellenwert hatte. So hatte auch er es in der Gemeindeüberlieferung gelernt. Dieses Gebot ist für ihn die «Erfüllung der Tora» (Gal 5,14; Röm 13,8–10). Nach 1 Kor 13, dem «Hohelied der Liebe», ist die Liebe im Vergleich zu allen anderen Charismen, die Paulus nennen kann, der «überragende Weg», jene Wirklichkeit, ohne die alles andere nichtig ist. Aber gerade hier wird die Liebe in ihrer gewöhnlichen Alltagsgestalt ganz als praktische Nächstenliebe beschrieben. Nicht von ungefähr ist 1 Kor 13 in seiner literarischen Form ein Hymnus.

Die bekannte Fassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34; Mt 22,36–40; vgl. Lk 10,25–28, dazu das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Lk 10,29–37) geht in der vorliegenden Fassung wahrscheinlich nicht auf Jesus selbst zurück[23]; doch kann es darüber keinen Zweifel geben, daß Jesus zu dieser Konzentration der gesamten menschlichen Grundhaltung, von «Religion» und «Ethos» im Doppelgebot den entscheidenden Anstoß gab. In der johanneischen Tradition wird das «Einander lieben» (Joh 13,34) als das «neue Gebot» Jesu schlechthin empfunden, das alles andere weit hinter sich läßt. Außer diesem Gebot finden sich bei Johannes keinerlei ethische Weisungen, auch wenn da immer wieder einmal von den «Geboten» im Plural die Rede ist. Der erste Johannesbrief, der, wie schon Augustinus bemerkt hat, vorwiegend von der Liebe handelt – «locutus est multa, et prope omnia de Caritate»[24] –, gibt diesem Gebot wie dem Wort Liebe überhaupt eine theologische Vertiefung ohnegleichen, ohne jedoch den praktischen Charakter des konkreten Seins und Handelns für den anderen im geringsten abzumindern (vgl. 1 Joh 3,11–18). Ohne dies hier noch weiter entfalten zu wollen, zeigt sich doch in der neutestamentlichen Traditionsgeschichte des Liebesgebotes *eine fundamentale Einheitlichkeit und durchgängige Kontinuität*, die die Aussage erlaubt, *daß wir es hier mit der Mitte des christlichen Ethos* zu tun haben, welche die ansonsten recht unterschiedlichen ethischen Konzeptionen auch nach der inhaltlichen, nicht nur nach einer formalen Seite miteinander verbindet. Dies tritt um so stärker hervor, als sich in den Schriften der «Apostolischen Väter» schon andere Vorstellungen in den Vordergrund drängen, die mit der Agápe konkurrieren.

V. Schlußbemerkung

Will man aus den vorgetragenen Überlegungen einen allgemeinen Schluß ziehen, so könnte er dahin lauten, daß es nach neutestamentlicher Sicht «christliches Ethos» in Reinkultur und als gleichbleibendes, festgeschriebenes «System» ethischer Normen im Grunde nicht gibt, sondern daß es immer wieder darauf ankommt, die ethischen Weisungen Jesu und der neutestamentlichen Überlieferungen bzw. Autoren mit den wechselnden soziokulturellen Gegebenheiten zu konfrontieren und lebendig zu verbinden. Dabei ist es keineswegs so, daß nur eine Anpassung, gar rein äußerlicher Art, an eine vorgegebene Kultur stattzufinden hätte. Ethisch wirksam wurde das Christentum auch immer wieder dadurch, daß es die vorgegebenen kulturellen Traditionen aufgesprengt und kritisch verändert hat. Vielleicht hätte dies, vor allem im Abendland und seinen Herrschaftstraditionen, noch viel radikaler geschehen müssen. Jedenfalls bleibt die Kritik vorgegebener Traditionen, etwa der römisch-lateinischen in der katholischen Kirche, eine bleibende Aufgabe der neutestamentlichen Ethik. Auch hier geht es um das Heil, das Heilwerden des Menschen in Richtung größerer Humanität.

[1] Zum Gesamtproblem vgl. D. Tracy, Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology (New York 1975); – CONCILIUM 14 (1978/5); Neue Orte des Theologietreibens.

[2] Dazu A. Stock, Einheit des Neuen Testaments (Zürich/Einsiedeln/Köln 1969).

[3] G. Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979).

[4] Theissen, Soziologie 79–105.

[5] Theissen, Soziologie 83.

[6] Theissen, Soziologie 85.

[7] Theissen, Soziologie 86.

[8] Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, Soziologie 231–271; – Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites, Soziologie 272–289.

[9] Theissen, Soziologie 268.

[10] Theissen, Soziologie 268.

[11] Theissen, Soziologie 269.

[12] R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Eine biblisch-theologische Studie (Freiburg i. Br. [1]1959); K.L. Schmidt, Art. βασιλεία, 3. Die βασιλεία Gottes: ThWNT I, 582–592; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971) 99–110; P. Hoffmann/V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, QD 66 (Freiburg/Basel/Wien 1975) 27–72; H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, fzb 34 (Würzburg 1978).

[13] Vgl. dazu Hoffmann/Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral; Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, (München [2]1962); H. Preisker, Das Ethos des Urchristentums (Gütersloh 1949); H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum NT 4 (Göttingen 1970).

[14] J. Blank, Die Auslegung des Willens Gottes im Neuen Testament; in: Denzler-Beck-Blank-Lang-Kühnle, Zum Thema: Wille Gottes (Stuttgart 1973) 83–114; bes. 97.

[15] Vgl. dazu J. Blank, Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu, Th Q 158 (1978) 163–177.

[16] Zum Begriff und Problem der «Interimsethik» vgl. A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Ges. Werke 5 (München 1974) 195–340, bes. 230ff.; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen [6]1951) 413f.; E. Grässer, Albert Schweitzer als Theologe (Tübingen 1979) 86f. Zur Kritik an diesem Begriff vgl. Kümmel, Theologie NT 43ff.

[17] Vgl. dazu Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, 72–107.

[18] J. Blank, Kirche und Staat im Urchristentum, in: G. Denzler (Hg.), Kirche und Staat auf Distanz (München 1977) 9–28.

[19] F. Mussner, Der Jakobusbrief, HTK XIII/1 (Freiburg/Basel/Wien 1964) § 8: Der Jakobusbrief und die Ethik Jesu, 47ff. Nach Mussner «findet sich aber so viel gemeinsames Gut in Jak und Q, daß auf seiten des Jak eine Kenntnis jener ethischen Tradition, wie sie in der Logienquelle gesammelt ist, schwerlich bestritten werden kann», 51.

[20] Vgl. dazuBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München [2]1956) IV, 1 die Exkurse «Die altjüdische Privatwohltätigkeit» 536–558; «Die altjüdischen Liebeswerke» 559–610.

[21] Zu diesem Problemkreis vgl. jetzt die wichtige Arbeit von Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire Romain (II[e]–III[e] siècles), aus der Reihe «Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en occident» t. II vol. III (Paris 1979).

[22] Vgl. V. Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie (Düsseldorf 1951); C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament, 3 vol. (Paris 1958/59).

[23] Zu Mk 12,28–34 vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, HTK II/2, (Freiburg/Basel/Wien 1977) 236–249; J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Ekk II/2 (Neukirchen 1979) 162–168; dort auch zur Wirkungsgeschichte.

[24] Augustinus, In Epistolam Joannis ad Parthos, Prologus.

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen geboren. 1951 zum Priester geweiht. Studium an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg. Seit 1969 Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Veröffentlichungen 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); Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 1 A und 1 B (1981); Christliche Orientierungen (1981). Anschrift: Butterberg 14, D–6683 Spiesen.

Richard McCormick

Das Lehramt als Bürge für die Einheit in der Moral

Die Kirche lehrt auf verschiedene Weisen: durch das Beispiel der verschiedenen Lebensstile, durch das Spenden der Sakramente, durch das in der Liturgie verkündete Wort, durch ausdrückliches Lehren. Zudem lehrt die Kirche auf unterschiedlichen Ebenen: in Rom, auf nationaler und diözesaner Ebene, in der Pfarre, in der Familie, im Leben der Individuen. Daher ist es deutlich, daß – wie Bischof Butler schrieb – alle Angehörigen der Kirche in der Verschiedenheit der ihnen eigenen Aufgaben *magistri*, Lehrer sind. In einer solchen breiten Bedeutung der Worte «Lehren» und «Lehrer» haben wir alle am Lehramt der Kirche teil, und wir alle sind verantwortlich für die Einheit der Kirche: ihre Bürgen.

Dennoch wurde den Bischöfen als Kollegium in ihrer Einheit mit dem Bischof von Rom auf eine sehr besondere Weise anvertraut, Zeugen der apostolischen Tradition zu sein. Hier kann man vom «hierarchischen Lehramt» (im Gegensatz etwa zum Lehramt der Theologen) reden. In diesem Aufsatz möchten wir die Aufgabe des Lehrens in der Kirche so eng wie möglich verstehen und sie daher mit dem Lehramt der Hierarchie identifizieren. Um zu untersuchen, wie ein solches Lehramt als Bürge der Einheit in Sachen Moral (Ethik) funktionieren muß, möchten wir auf zwei Punkte ausführlicher eingehen: I. Wie soll die Hierarchie lehren? II. Der Begriff der Einheit.

I. Wie soll die Hierarchie lehren?

Katholiken halten das Lehramt (als Lehramt der Hierarchie) für eine unverzichtbare Wirklichkeit in der Kirche, die durch nichts in ihrem Wert ersetzt werden kann. Wenn es fehlen würde, würden wir alle Schaden nehmen. Wenn wir aber weiterhin von dem profitieren wollen, was das Lehramt als Privileg der Kirche Kostbares ist, dann muß es wieder hergestellt werden zu dem, was es sein soll, und auf die Höhe der Wirklichkeit unserer Zeit gebracht werden. Das Lehren in der Kirche muß dem entgegenkommen, was der Mensch unserer Zeit von einem solchen Lehren erwartet. Um das zu erreichen, ist es notwendig, über die Bedeutung eines authentischen Lehramtes nachzudenken. Nach meiner Meinung würde eine solche Erneuerung und Genesung dazu führen, daß wir alle eine viel größere Verantwortung bezüglich dieses Lehramtes haben würden. Das sollte niemanden wundern. Denn wenn das Leben der Christen ein Leben in Gemeinschaft, ein Leben als Gesamtheit, als Gruppe ist, dann sollte die christliche Moraltheologie Ausdruck der Suche dieser Gemeinschaft sein, zu entdecken, wie sie am besten ihre Liebe bewahren und ihr Gestalt geben kann. Kurz zusammengefaßt: das Lehramt ist sowohl ein Geschenk für die Kirche, ein Vorrecht, das sie genießt, als auch eine Verantwortung. Wenn wir weiterhin von diesem Privileg profitieren wollen, dann müssen wir auch die Verantwortung auf uns nehmen, die uns bezüglich des Lehramtes und seiner Entwicklung in unserer Zeit zukommt.

Um uns näher an diese Problematik heranzutasten, wollen wir zwei unterschiedliche Formen der Ausübung des Lehramtes darstellen[2]: die «vorkonziliare» und die «nachkonziliare». Mit «vorkonziliar» meine ich, grob skizziert, die Zeit seit dem Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanum. «Nachkonziliar» bezeichnet die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum. In jedem dieser zwei Zeiträume wurde das Verständnis des Lehrens in der Kirche von vielen, für jede Periode eigentümlichen Faktoren beeinflußt. Die Zusammenwirkung solcher Faktoren führte in der Zeit nach dem Tridentinum zu einem sehr autoritären und paternalistischen Verständnis des Lehrens und des Lehramtes.

A. Das Verständnis des Lehramtes vor dem Konzil und die kulturellen Faktoren, die zu diesem Verständnis führten

Die Selbstdefinition der Kirche: In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum herrschte ein eher einseitig juristisch konzipiertes Modell der Kirche vor. Man beschrieb oft die Kirche so, als ob sie profanen Gesellschaften oder Gemeinwesen ähnlich wäre. In dieser Beschreibung wurde eine vertikale oder pyramidale Struktur der Kirche

betont. In einer solchen Struktur sah man Autorität und Wahrheit als Wirklichkeiten, die an der Spitze in aller Fülle gegeben waren und von dort aus nach unten, vom Papst zu den Bischöfen und Priestern und schließlich zu den Laien weitergereicht wurden. Mit dem Wort «Kirche» bezeichnete man ja oft eine kleine Gruppe aus der Hierarchie, der alle Autorität zukam.

Der Einfluß der Massenmedien: In der Zeit vor dem Fernsehen und vor den Überschallflugzeugen hatte man kaum Ahnung von der Wirklichkeit und dem Denken in anderen Teilen der Welt. Sehr wenig Information fand nur langsam ihren Weg in andere Gegenden der Welt und beeinflußte daher dort kaum die öffentliche Meinung. Auf diese Weise entstanden Auffassungen und Meinungen ohne eine wirkliche Begegnung mit anderen Denkrichtungen und Mentalitäten. In diesem Kontext nahmen die Richtlinien der Kirche nicht immer den vollen Reichtum der verschiedenen Traditionen in sich auf, und sie wurden weniger kritisch angenommen, als es hätte sein können. Das bedeutet konkret, daß diese Richtlinien öfters einen Einfluß ausübten, der weit über ihre innere Überzeugungskraft hinausging.

Das Bewußtsein der Komplexität der Probleme: In der Vergangenheit war die katholische Erziehung oft eine geschlossene, auf Verteidigung und Abgrenzung gegenüber den wichtigsten Strömungen in der Gesellschaft bedachte Erziehung. Auch die theologische Ausbildung künftiger Priester wurde weitgehend von den Universitäten ferngehalten und fand in Seminaren statt. Das heißt, daß die Theorie sowohl in ihrer Sprache als in ihren Lehrinhalten isoliert von der modernen Wissenschaft entwickelt wurde, daher auch nicht von den Einsichten profitierte, die diese hätte bringen können, und sich nicht genügend der Komplexität der Probleme, über die sie sprach, bewußt war.

Die konkrete Ausübung der Autorität in der Kirche: Sowohl auf der Ebene der Gesamtkirche als auf der der einzelnen Bistümer war die Autorität sehr zentralisiert. Die päpstlichen Dokumente über Lehr- und Glaubensinhalte wurden geschrieben, ohne daß man sich sehr darum kümmerte, verschiedene Meinungen einzuholen. Wenn man aber doch Experten befragte, dann gehörten diese öfters nur einer einzelnen theologischen Richtung an. Es kam hinzu, daß in den Jahrzehnten nach der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes die Theologen sich den Äußerungen des gewöhnlichen Lehramtes gegenüber etwas zu ehrfürchtig oder zu zurückhaltend zeigten. In ihrer Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten beschränkten sie sich fast nur auf eine bloße Exegese. Man hätte kaum daran gedacht – und es war bestimmt auch sehr gefährlich –, sich kritisch über die Formulierung und die Inhalte solcher Dokumente zu äußern. Roderick Mackenzie SJ hat also Recht, wenn er zu der Schlußfolgerung kommt, daß «zwischen den beiden vatikanischen Konzilien eine Tendenz bestand, die Aufgabe des Lehramtes zu übertreiben oder auf unangemessene Weise zu erweitern, und daß die Kirche dabei Schaden litt»[3].

Bildungsgefälle zwischen Klerus und Laien: Jahrhunderte lang war der Klerus die gebildetste Gruppe in der Gesellschaft. Verschiedene Faktoren erklären dieses Phänomen, u.a. die Tatsache, daß Bildung mehr breite Allgemeinbildung als spezialisiertes Fachwissen war.

Die Beziehungen zu anderen Konfessionen: In der Zeit vor dem Konzil hielt man eine apologetische und defensive Einstellung gegenüber anderen Konfessionen für selbstverständlich, Man war einfach grundsätzlich unökumenisch. Wo man andere kirchliche Gruppen in bestimmter Hinsicht als «den Gegner» sah, erwartete man von ihnen auch keine Hilfe und keinen Beitrag zur Vertiefung des Glaubens oder der Theologie. Sie waren keine gültige und vertrauenswürdige Quelle der religiösen Erkenntnis.

Die Bildungstheorien und Erziehungsstile, die in einer bestimmten Kultur vorherrschen: Verschiedene Jahrhunderte lang und mancherorts auch noch heute herrschte und herrscht die Vorstellung vor, daß Erziehung und Bildung darin bestehen, daß ein Meister oder Lehrer sein Wissen, seine Weisheit, seine Erfahrung und die Ergebnisse seines Forschens seinen Schülern weiterreicht, die passiv ohne eigenen Beitrag dieses Wissen fertig empfangen und übernehmen.

Wir könnten noch andere Faktoren nennen. Aber auch schon so kann man argumentieren, daß die Zusammenwirkung der genannten und anderer Faktoren zu einem Verständnis des Lehrens in der Kirche führten, das durch drei Merkmale gekennzeichnet werden kann:

1. Die Funktionen des Lehrenden und des Lernenden, des *docens* und des *discens* werden zu scharf voneinander abgegrenzt und unterschieden mit der Folge, daß man bezüglich der Lehrenden nur von deren Recht zu lehren spricht

und kaum etwas davon sagt, daß auch sie lernen müssen.

2. Auf unangemessene Weise schrieb man die Aufgabe des Lehrens nur einer einzigen Gruppe in der Kirche, der Hierarchie, zu.

3. Nur ein Aspekt des Lehrens, der sich auf die Lehrentscheidung als rechtlich verbindlichen Schiedsspruch bezog, wurde hervorgehoben. Durch ein solches Verständnis des Lehrens in der Kirche bekam der Begriff *magisterium* eine zu enge Bedeutung: Das Lehramt war die Instanz, die für das Fällen autoritativ verbindlicher Urteile zuständig war. Es ist nur selbstverständlich, daß ein solches Verständnis des Lehrens in der Kirche sowohl die Theologie des Lehramtes als auch den konkreten Stil der Ausübung dieses Lehramtes prägte:

Vor allem und *erstens* unterstrich eine Theologie des Lehramtes mit sehr viel Nachdruck die Autorität des Lehrenden und beschäftigte sich kaum mit dem konkreten Prozeß, in dem ein Lehramt zu seinen Entscheidungen kommt, und mit den Gründen und Beweisen, die es für diese Entscheidungen hat. In einer solchen Perspektive wurde die Einheit der Christen allzu leicht als ihre Uniformität gesehen.

Einer solchen Theologie des Lehramtes entsprach *zweitens* eine Theologie über das Verhalten der Lernenden gegenüber dem autoritativen Lehren. Diese Theologie setzte den Gehorsam an die erste Stelle.

Drittens sah man die Aufgabe der Theologen darin, Helfer des Lehramtes zu sein: erste, und oft ihre einzige Pflicht war es, das autoritative Lehren des Lehramtes weiterzugeben, zu erklären und für das konkrete Leben zu konkretisieren und anzuwenden. Man war mißtrauisch, wenn solche Theologen kreativ wurden und eigenen Vorstellungen der Theologie und des Lehrens nachgingen. Die Folgen solcher Eigeninitiativen der Theologen waren dann eine Polarisierung zwischen den Theologen und der Hierarchie, fehlende Kommunikation und zerstörter Austausch.

Unter solchen Voraussetzungen müßte die christliche Einheit als das Ergebnis des allgemeinen Gehorsams gegenüber autoritativen Lehrentscheidungen gesehen werden. So sah es jedenfalls Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani Generis*, als er feststellte, daß, nachdem die höchste Autorität in der Kirche in einer umstrittenen Frage eingegriffen und entschieden hat, diese Frage nicht länger von den Theologen diskutiert werden darf. Ich glaube, daß wir heute einsehen, daß eine auf diese Weise erreichte «Einheit» nur eine Illusion sein kann, denn sie beruht nicht auf der Einheit gemeinsamer, moralischer Überzeugung.

B. Das Verständnis des Lehramtes nach dem Konzil und einige kulturelle Faktoren, die zu diesem Verständnis führten

Die Selbstdefinition der Kirche: Das Zweite Vatikanum brachte eine Selbstdefinition der Kirche als Volk Gottes, als *communio*. In einem solchen eher konzentrischen als pyramidalen Modell der Kirche ist es das Volk Gottes, das der Empfänger und Hüter der Offenbarung Gottes und der christlichen Weisheit ist. Wie es Kardinal Leo Suenens neulich in einem Interview sagte: «Als man die Kirche eher von der Taufe als von der Hierarchie ausgehend betrachtete, zeigte sie sich von Anfang an vor allem und in erster Linie mehr als eine sakramentale und mystische Realität denn – was sie auch ist – als eine juristisch definierbare Gesellschaft. Diese Kirche stützte sich dann auf ihre Basis, das Volk Gottes, und nicht mehr auf ihre Spitze, die Hierarchie. Die Pyramide der alten Handbücher wurde umgekehrt.»[4]

Aus einem solchen neuen Modell der Kirche folgt offensichtlich, daß in der Kirche ein breiter Austausch und eine breite Kommunikation notwendig sind, wenn die Weisheit, die der Gesamtheit der Kirche gegeben ist, für die Welt gesammelt, klar zum Ausdruck gebracht und konkret gezeigt werden soll.

Der Einfluß der Massenmedien: In der Welt des Fernsehens werden Informationen und Meinungen schnell ausgetauscht. Die Tatsache, daß weit verbreitete Wochenblätter sich für religiöse Nachrichten interessieren und sich vom theologischen Geschehen fasziniert zeigen, brachte die Fachtheologie in eine breite Öffentlichkeit. Der wissenschaftliche Theologe ist in unserer Zeit, ob er das will oder nicht, ein Vulgarisator der Theologie. Das heißt, daß die katholische Gemeinschaft heute theologisch besser informiert ist als je zuvor.

Das Wissen um die Komplexität der Probleme: Im allgemeinen nehmen die Katholiken mehr als früher am gesellschaftlichen und intellektuellen Geschehen in ihrer Umwelt teil. Das bedeutet, daß sie mit vielen Denkströmungen in Berührung kommen und von der Bereicherung profi-

tieren, die die Folge der gegenseitigen Befruchtung und Begegnung verschiedener Fachrichtungen ist. Der theologische Unterricht an den Seminaren kommt mit dem intellektuellen Leben der Universitäten mehr in Kontakt. Dadurch, daß man sich gründlicher auf die profane Welt einläßt und sich mir ihr beschäftigt, hat man mehr Verständnis dafür, wie komplex und weitreichend die theologischen Probleme der Gegenwart sind, wie sie interdisziplinär von verschiedenen Fachdisziplinen und Spezialisten untersucht werden müssen und wie unvollständig und vorläufig frühere Versuche waren, diese Probleme in Worte zu fassen und sie anzugehen.

Die konkrete Ausübung der Autorität in der Kirche: Mit der Lehre des Zweiten Vatikanums über das Wesen der Kirche und die Kollegialität der Bischöfe begann ein Prozeß der Dezentralisierung in der Kirche. Hinzu kommt, daß die Kirche in einer Welt lebt, in der man sensibler ist für die Werte von Demokratie und Mitbestimmung und in der man auch nach den entsprechenden Institutionen sucht. Daher fällt es nicht schwer, den französischen Bischöfen zuzustimmen, als diese schrieben: «Wir haben einen Punkt erreicht, von dem keine Rückkehr möglich ist. Von nun an setzt die Ausübung von Autorität auch den Dialog und ein bestimmtes Maß an Verantwortung für alle voraus. Als Ergebnis daraus kann die Autorität, die für das Leben jeder Gesellschaft notwendig ist, nur gestärkt werden.»[5]

Das Bildungsniveau von Klerus und Laien: Die vielen Formen fachspezifischer und spezialisierter Ausbildung und die Tatsache, daß die höhere Schul- und Universitätsbildung heute vielen Gruppen zugänglich ist, führt dazu, daß der Klerus nicht länger die gebildetste Gruppe in der Kirche ist. Viele Laien sind hervorragende Spezialisten in ihrem Fach und konfrontieren ihr Wissen mit der Lehre der Kirche. Auch in religiösen und theologischen Fragen können sie oft sehr begründet und präzise ihre Meinung zum Ausdruck bringen. Das Zweite Vatikanum erkannte eine solche Zuständigkeit und Fähigkeit der Laien ausdrücklich an, als es von ihnen sagte: «Aufgabe ihres dazu von vornherein richtig geschulten Gewissens ist es, das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen ... Sie dürfen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen.»[6]

Die Beziehungen zu anderen Konfessionen: Wir leben in einer Zeit der Ökumene und stellen fest, daß die Kirche bereit ist, in Zusammenarbeit mit anderen, nichtkatholischen kirchlichen Gruppen Antworten zu suchen, ja sogar zu hören, welche Antwort sie haben. Das Zweite Vatikanum sagte diesbezüglich: «Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.»[7]

Die Bildungstheorien und Erziehungsstile, die in einer bestimmten Kultur vorherrschen: Heute achtet man mehr darauf, die Lernenden zur Beteiligung, zur Kreativität und zum eigenen Entdecken und Experimentieren zu ermutigen. Zu dem Stil des heutigen Unterrichts gehören die Diskussion, das Seminar, der interdisziplinäre Dialog.

Die Zusammenwirkung all dieser Faktoren führte zu einem neuen Verständnis des Lehrens in der Kirche. Im Gegensatz zu dem älteren Verständnis hat das neue Verständnis folgende Merkmale:

1. Das Lernen wird als ein wesentliches Element des Lehrens betrachtet.

2. Die Aufgabe zu lehren sieht man als eine vielseitige und vielschichtige Aufgabe. Das Fällen von Lehrentscheidungen ist nur ein einzelner Aspekt einer solchen Aufgabe.

3. Das Lehren ist nicht allein die Aufgabe der Hierarchie, sondern viele Personen haben mit den ihnen eigenen Fähigkeiten und Charismen an dieser Aufgabe teil. Der Begriff *magisterium* verweist mehr und mehr auf eine Funktion in der Kirche, die viele Dimensionen hat und an der wir alle mit unterschiedlicher Verantwortung beteiligt sind.

Sowohl in der Theologie des Lehramtes als auch in dem von dieser Theologie beeinflußten konkreten Stil der Ausübung dieses Lehramtes beginnen sich die Folgen des neuen Verständnisses des Lehrens zu zeigen:

Vor allem und *erstens* leugnet eine solche Theologie zwar nicht die besondere Autorität der päpstlichen oder der von den Bischöfen als

Kollegium veröffentlichten Äußerungen, aber dennoch widmet sie der Begründung und den Beweisen, die für solche Aussprachen angeführt werden, besondere Aufmerksamkeit, und sie bedient sich einer gründlichen Analyse, um den eigentlichen Wert und die Bedeutung solcher Äußerungen feststellen zu können. Mit anderen Worten: Wer lehrt, darf nicht nur befehlen, er muß überzeugen.

Zweitens wird eine Theologie entwickelt, die sich mit dem Verhalten gegenüber einem autoritativen, allerdings nicht unter den Bedingungen der Unfehlbarkeit vorgebrachten Lehren der Kirche beschäftigt und in der nicht eine stumme, nichts mehr in Frage stellende Zustimmung, sondern vielmehr die persönliche Bereitschaft, auf das Gelehrte einzugehen und es sich anzueignen, als die geeignete Antwort betont wird. Schließlich meint man nicht auf das kreative Nachdenken der Theologen und auf die verschiedenen prophetischen Charismen der Christen verzichten zu dürfen, wenn es der Hierarchie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche gelingen soll, den Glauben in unserer Zeit auf eine für unsere Zeitgenossen bedeutsame Weise, die sie ansprechen und überzeugen kann, zum Ausdruck zu bringen. Von diesem Standpunkt aus wäre eine Polarisierung zwischen den Theologen und den Bischöfen einfach eine Katastrophe.

In einer solchen erneuerten Sicht des Magisteriums wird die Einheit der Kirche nicht dadurch erreicht, daß die Spitze der Kirche die Gesamtkirche zur Zustimmung zu einer autoritativen Entscheidung verpflichtet. Sondern die Einheit ist eher das sich von selbst einstellende Ergebnis einer wachsenden, allgemeinen Überzeugung in der Kirche, welche nur durch das harmonische Zusammenspiel all derjenigen, die an dem einen Prozeß des Lehrens und des Lernens in der Kirche beteiligt sein sollten, entstehen kann. Das Lehramt der Hierarchie ist dann das Instrument für das Entstehen einer solchen von vielen geteilten Erkenntnis und auch ihr Ausdruck.

Nur im Rahmen eines solchen Verständnisses von *magisterium* können die Erfahrungen und das Nachdenken der Gläubigen, der sogenannte *sensus fidelium*, wahrhaft eine Quelle der Theologie, ein *fons theologiae* sein, und nur so kann auch die Theologie selbst ihre kreative und kritische Aufgabe ausüben. Wenn man in der Kirche eine Einheit zu verwirklichen sucht, ohne dem Beitrag der theologischen Forschung und den Erfahrungen und dem Nachdenken der Gläubigen Rechnung tragen zu wollen, dann handelt es sich um eine auferlegte, ja falsche «Einheit». Zudem wird durch ein solches Verhalten das Vertrauen der Gläubigen darin erschüttert, daß die offiziellen Leiter der Kirche auch Bürgen der Wahrheit sind, d. h. das *charisma veritatis* besitzen.

Diejenigen, die Autorität besitzen, sind ständig versucht zu meinen, daß sie schon deshalb, weil ihnen Autorität zukommt, im Besitz der Wahrheit seien, auch der Wahrheit in Sachen Moral, und daß dies auch dann gilt, wenn sie sich dem Beitrag derjenigen Quellen verschließen, aus denen man *unbedingt* schöpfen muß, damit die Wahrheit der Moral erkannt werde und die entsprechende Überzeugung in der Kirche entstehen kann. Diese Versuchung ist die ständige Versuchung, zu einem vorkonziliaren Modell des Magisteriums zurückzukehren.

Dies alles kann man an zwei unterschiedlichen Weisen, den *sensus fidelium* zu verstehen, erläutern. Nach der ersten Auffassung sollte man zwar auf die Erfahrung und das Nachdenken der Gläubigen achten, aber schließlich kommt es nur den autoritativen Lehrern der Kirche zu festzustellen, was Wahrheit ist. Wenn zum Beispiel große Teile der Kirche der Überzeugung sind, daß die Priesterweihe der Frau sich durchaus mit dem Evangelium und der Entwicklung der kirchlichen Lehre versöhnen läßt, und gleichzeitig die Glaubenskongregation anderer Meinung ist und anders entscheidet, dann hat diese Glaubenskongregation recht, weil ihr die Autorität zukommt. Nach der zweiten Auffassung ist es, um die Wahrheit in Sachen Moral sicher zu erkennen und verpflichtend verkündigen zu können, unbedingt notwendig, daß man auf die Erfahrung und das Nachdenken der Gläubigen hört. Konkret bedeutet das: Wenn große Teile der kirchlichen Gemeinschaft von der Beweiskraft der von jemandem, der in der Kirche autoritativ lehrt, vorgetragenen Argumente nicht überzeugt sind und mit seinen Schlußfolgerungen nicht übereinstimmen – besonders in dem Fall, daß jemand aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen oder seine Lehre verurteilt werden soll –, dann ist das ein Zeichen dafür, daß die Angelegenheit trotz allem noch nicht genügend geklärt ist, oder daß die Lehrentscheidung schlecht formuliert wurde oder sie einfach falsch ist.

Die Bischöfe, die eher der ersten Auffassung anhängen, betrachten es als ihre Aufgabe, ihren Gläubigen zu *sagen*, was wahr und richtig ist.

Die aber, die der zweiten zuneigen, fühlen sich verpflichtet, das Wahre und Richtige zu *entdekken*. Die Bischöfe der ersten Richtung können die Wahrheit in Sachen Moral nur in der Form des verbindlich für alle und für immer festgelegten autoritativen Satzes konzipieren. Die der zweiten Richtung sind sich mehr dessen bewußt, daß es in der Geschichte der Kirche eine Entwicklung der Lehre gab und daß auch die konkrete menschliche Person sich entwickelt und verändert. Für die erste Richtung hat das Lehramt nur mit Sicherheit und endgültiger Klarheit zu tun. Für die zweite Richtung kann das Lehramt auch zögern, zweifeln, suchen. Die Bischöfe der ersten Richtung betrachten abweichende Meinungen, ja, schon den Versuch, offen und ehrlich zu sagen, was man denkt, als Ungehorsam und fehlende Loyalität der Kirche gegenüber. Für die zweite Richtung sind solche Haltungen die notwendige Voraussetzung dafür, damit die Lehre sich vertiefen und entwickeln kann.

In zwei Dokumenten der Glaubenskongregation aus letzter Zeit kann man ein Beispiel für diese zwei Tendenzen sehen. Das erste Dokument, die sogenannte «Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik» von 1975, *Persona Humana*, wurde in der gesamten theologischen Welt sehr streng kritisiert. Bernhard Häring sprach für viele, als er schrieb: «Aus dem Dokument spricht nicht *die* vorkonziliare Theologie, sondern eine ganz besondere vorkonziliare Theologie», nämlich die Theologie, die vom Zweiten Vatikanum verworfen wurde, als das Konzil verschiedene Entwürfe für die spätere Konstitution *Gaudium et Spes* verwarf[8].

Andererseits aber gibt es das ausgezeichnete Dokument von 1980, die «Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie»[9]. Zu Recht wurde diese Erklärung in der gesamten Welt mit Lob begrüßt. Sie geht nuanciert, behutsam und flexibel auf die Problematik ein und sieht deren Komplexität. Offensichtlich hat vor der Abfassung dieses Dokuments die breite Konsultation stattgefunden, die so eindeutig für *Persona Humana* gefehlt hat.

Zusammengefaßt: Um auf glaubwürdige – und richtige – Weise Bürge für die Einheit in Sachen der Moral sein zu können, muß das Magisterium in seinem Vorgehen von einem möglichst offenen und unserer Zeit angemessenen Verständnis des Lehramtes ausgehen.

II. Der Begriff der Einheit

Bevor wir zu Schlußfolgerungen bezüglich der Stelle des Lehramtes als Bürge der Einheit in Sachen Moral kommen, müssen wir zuerst festzustellen versuchen, für welche Ebene die Einheit wesentlich ist. Bei unserem Fragen danach kann uns eine wichtige Unterscheidung helfen.

A. Die Unterscheidung zwischen Formulierung und Inhalt

Johannes XXIII. hat von einem Unterschied zwischen dem Inhalt einer Lehre und ihrer konkreten Formulierung gesprochen. Das Zweite Vatikanum übernahm diese Unterscheidung, und Karl Rahner spielt auf dieselbe Problematik an, wenn er die Frage nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren in der Kirche auch bezüglich des Dogmas stellt[10]. Die Dogmen der Kirche werden immer in einem konkreten Kontext mit Hilfe von begrifflichen Modellen formuliert, die sich verändern können. Rahner verweist auf die Beispiele der Transsubstantion und der Erbsünde. Für die Erbsünde müssen diejenigen, die dem Polygenismus anhängen, neu überdenken, wie die Verursachung der Erbsünde durch Adam und dadurch diese selbst zu verstehen ist. Dann spricht Rahner von der Moral und schreibt, «daß es, abgesehen von ganz allgemeinen sittlichen Grundsätzen abstrakter Art und einer grundsätzlichen Ausgrichtetheit des menschlichen Lebens auf den Gott einer übernatürlich gnadenhaften Selbsterschließung, kaum Einzelnormen der christlichen Moral gibt, die so vom ordentlichen und außerordentlichen Lehramt verkündigt wären, daß sie eindeutig und sicher als Dogmen angesprochen werden könnten»[11].

Rahner will damit nicht die Möglichkeit ausschließen, daß die Kirche unter bestimmten Umständen zu Recht Verhaltensweisen vorschreibt oder verbietet. In bestimmten Fällen könnte das sogar notwendig sein. Die betreffenden Entscheidungen werden aber immer mit der konkreten Natur des Menschen in einer bestimmten Situation der Geschichte zusammenhängen. Diese konkrete Natur ist veränderlich.

In vielen Bereichen der Moral könnte man eine Unterscheidung zwischen Inhalt und Formulierung leicht vornehmen. Als Beispiel könnten wir die Frage der vorehelichen sexuellen Beziehun-

gen nennen. Jahrhunderte lang hat die Kirche sich dafür eingesetzt, die in der Sexualität gegebene Intimität und die Sprache, die sie ist, vor dem, was sie verletzen oder zerstören könnte, zu schützen. So sah die Kirche die Sexualität als die Sprache der gelobten Freundschaft, der Ehe, und daher hat sie auch betont, daß Sexualität und Eros unbeständig, trügerisch und schließlich auch frustrierend sind, wenn sie nicht in der *philia* verwurzelt sind und von ihr getragen werden, die die gegenseitige Freundschaft von zwei Menschen ist, welche sich öffentlich in dem kühnen Unternehmen der Gründung einer Familie zur Aufnahme der Verantwortung füreinander bekennen. Um zu diesem Werturteil zu gelangen und es aufrechtzuerhalten, mußte die Kirche intime Beziehungen vor der Ehe verurteilen. Über solche Beziehungen sagte sie zu unterschiedlichen Zeiten:

1. Sie sind moralisch verkehrt, d. h. irgendetwas wird immer in einem solchen Verhalten fehlen.

2. Sie sind verkehrt, weil sie *contra bonum prolis*, gegen das Wohl möglicher Nachkommenschaft sind, denn sie verletzen die mit der sexuellen Intimität unverbrüchlich verbundene prokreative Dimension.

3. Sie sind in sich, *ex objecto*, und daher unabhängig von den Umständen schlecht.

4. Ein solches Verhalten ist in jedem seiner Elemente, bei jeder Einzeltat ernsthaft verkehrt.

5. Man kann annehmen, daß diejenigen, die an solchen Akten beteiligt sind, sich auch subjektiv ernsthaft schuldig machen.

Ich meine, daß die eigentliche Lehre der Kirche in der ersten der fünf erwähnten Behauptungen enthalten ist. Denn die vier folgenden gehen von kulturellen, philosophischen und empirischen Gegebenheiten aus, die der Veränderung und Neuformulierung unterliegen. Oder wie Congar schreibt: «Die Enzykliken von Leo XIII. und Pius XII. sind theologische Enzykliken. Sie sind nicht ohne weiteres eine den Bedürfnissen der Zeit angepaßte Wiedergabe des apostolischen Zeugnisses, sondern sie sind eine Lehre der ‹cathedra magistralis›, die in sich auch Elemente des Naturgesetzes, der menschlichen Weisheit und der klassischen Theologie aufnimmt.»[12]

Heute sind sich die Moraltheologen mehr als je zuvor der notwendigen Unterscheidung zwischen Aussageinhalt und Aussageweise und – so möchte ich hinzufügen – auch der Schwierigkeit bewußt, diese Unterscheidung vorzunehmen. Man ist deshalb neu bereit, Formulierungen der Vergangenheit zu überdenken. Wir wissen, daß unsere Formulierungen als Produkte unvollkommener Menschen, die sie mit ihrer beschränkten Einsicht und mit Hilfe unzulänglicher philosophischer und theologischer Instrumente herstellen müssen, nur in begrenztem Maße dem Kern unserer Überzeugungen entsprechen und ihn eher weniger als mehr adäquat wiedergeben. Daher ist es eine Daueraufgabe des Theologen, solche Formulierungen immer neu zu befragen und zu hinterfragen und so zu versuchen, sie zu vervollkommnen und weniger inadäquat zu machen. Eine solche Arbeit ist kein Angriff gegen irgendeine Autorität oder irgendwelche Werte, auch dann nicht, wenn einige in der Kirche es unglücklicherweise so sehen.

Man muß die Unterscheidung, die auch das Zweite Vatikanum zwischen Formulierung und Inhalt macht, richtig verstehen, damit auch die Theologie nicht zu leicht als eine Wissenschaft der Sophistik erscheint. Denn wenn auch ein Unterschied zwischen Inhalt und Formulierung besteht, dann gibt es aber auch gleichzeitig einen sehr engen, ja unzertrennbaren Zusammenhang zwischen beiden, den man mit der Beziehung zwischen Leib und Seele vergleichen könnte. Diese Beziehung ist so intensiv, daß es schwer sein dürfte, genau auszumachen, was in verschiedenen Versuchen der Formulierung eigentlich der wesentliche Inhalt ist. Ja, sie ist so intim, daß der Versuch, eine Formulierung zu verbessern, gelegentlich zu der Notwendigkeit, aus der Substanz heraus zu anderen Schlußfolgerungen zu gelangen, führen kann.

Aus dem Unvermögen, die genannte Unterscheidung (richtig) zu machen, kommt man auch oft dazu, daß man die Einheit dort und so anstrebt, wo und wie sie nicht sein soll. Als Beispiel könnte man hier die künstliche Befruchtung einer Frau mit dem Samen ihres Mannes nehmen. Pius XII. hat dreimal eine solche Befruchtung, die er *absolute eliminanda* nannte, entschieden verurteilt. Dennoch haben Theologen in den letzten fünfundzwanzig Jahren über diese Frage neu nachgedacht. Auch wenn sie das Hauptanliegen des Papstes – zu verhindern, daß die Heirat und das Zeugen von Kindern als eine rein technische oder biologische Angelegenheit betrachtet werden – als richtig anerkannten, fühlten sie sich unfähig, das *absolute* Verbot einer solchen Befruchtung zu verteidigen. Wenn es also stimmt, daß konkrete Normen und Be-

stimmungen wie die erwähnte aus ihrem Wesen heraus nur vorläufig sein können und daher nie als Dogmen der Kirche formuliert werden dürfen, dann ist es ein Fehler, wenn man durch solche Vorschriften die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft zu erzwingen sucht.

B. Widerspruch, Gehorsam und Gelehrigkeit gegenüber dem Lehramt als Garanten kirchlicher Einheit

Solche Feststellungen haben wichtige Folgen für die Beurteilung abweichender Meinungen in der Kirche. Das kann man an einem Buch von Johannes Paul II. verdeutlichen. In diesem Buch, *Person und Tat*[13], untersucht der damalige Kardinal Wojtyła, wie eine authentische Gemeinschaft sein soll. Drei Merkmale zeichnen eine authentische Gemeinschaft aus: die Haltung der Solidarität, die Haltung des Widerspruchs und der Dialog. Die Haltung der Solidarität «ist auch die Grundlage der Gemeinschaft, in der das gemeinsame Gute die Teilhabe wahrhaft bedingt und hervorruft ... Die Solidarität ist durch die ständige Bereitschaft ausgezeichnet, den Teil zu übernehmen und zu realisieren, der jedem bei der Beteiligung zufällt, aufgrund dessen, daß er Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft ist».

Von der Haltung des Widerspruchs sagt Wojtyła: «Wir verstehen den Widerspruch hier aber als grundsätzlich solidarische Haltung.» Er ist das Verhalten derjenigen, die gerade deshalb, weil sie das Gemeinwohl aller anstreben, dazu kommen, daß sie mit den offiziellen Vorstellungen und mit den offiziellen Verfahrensweisen uneins sind. Über einen solchen Widerstand schreibt der Kardinal von Krakau Verschiedenes: «Die Erfahrung ... lehrt, daß die Menschen, die sich widersetzen, widersprechen, deshalb nicht die Gemeinschaft verlassen wollen.» Ein solches Verhalten ist ja tatsächlich für das Wachstum und das Wohl der Gemeinschaft notwendig, es ist wesentlich «konstruktiv».

Wojtyła sagt diesbezüglich: «Man muß einen solchen Widerspruch als konstruktiv ansehen. Er ist Voraussetzung für die wahrhaft richtige Struktur der Gemeinschaften selbst, die Voraussetzung für ihren richtigen Aufbau ... Es geht um eine derartige Struktur der Gemeinschaften, um ihren Aufbau, der so beschaffen sein muß, daß der Widerspruch, der aus dem Boden der grundsätzlichen Solidarität hervorwächst, nicht nur in ihrem Bereich zum Ausdruck kommen, sondern, daß der Widerspruch seine Funktion für das gemeinsame Gute erfüllen kann; daß er also konstruktiv werden kann. Eine menschliche Gemeinschaft besitzt dann eine wahrhaft richtige Struktur, wenn der angemessene Widerspruch in ihr nicht nur Bürgerrecht besitzt, sondern auch die Wirksamkeit, die das gemeinsame Gute und damit das Recht auf Teilhabe erfordert.»[14]

Schließlich gibt es den Dialog, der auch dahin führt, «daß die Situationen des Widerspruchs dasjenige erschließen, was wahrhaftig und richtig ist». Wojtyła gibt zu, daß ein Dialog schwer und anstrengend sein kann und gelegentlich auch unsauber und unordentlich geführt wird. Aber ein konstruktives Leben der Gemeinschaft kann ohne Dialog nicht bestehen, so wie auch «nichtauthentische Haltungen» eines servilen «Konformismus» oder «des Ausweichens» gegen die Solidarität und das, was der Widerspruch sein soll, angehen. Zum Beispiel schreibt Wojtyła: «Der Konformismus bringt eher eine ‹Uniformität› mit sich als eine Einheit.»

Der Kardinal zog aus seiner Analyse keine Schlußfolgerungen für die Gemeinschaft, die die Kirche ist. «Aber», so schreibt Gregory Baum, «die Merkmale der Authentizität, die man als Wesensmerkmale der wahren Gemeinschaft, d. h. jeder wahren Gemeinschaft, ob sie jetzt profaner oder religiöser Natur ist, definiert, müssen *a fortiori* für die Kirche gelten, denn sie ist die göttliche Offenbarung eines Modells für die Gemeinschaften in der Welt.»[15] Auf beeindruckende Weise kommen Ronald Modras und Edward Cuddy zu der gleichen Schlußfolgerung wie Baum[16]. Zum Beispiel stellt Modras, der sich auf dasselbe Buch Wojtyłas bezieht, richtig fest, daß «ein loyaler Widerspruch sowohl dem Wohl der Kirche als dem des Staates dienen kann». Die konkrete Situation in Polen aber, die es der Kirche nicht erlaubte, der aggressiven Feindseligkeit eines marxistischen Regimes anders als in einem geschlossenen Widerstand entgegenzutreten, habe auch verhindert, daß Wojtyła die kritische Aufgabe der Theologie in der Kirche unterstreichen könnte.

Eines der typischen Argumente, die gegen einen solchen loyalen Widerspruch eingebracht werden, ist, daß das Kirchenvolk ein Recht darauf habe, «nicht verunsichert zu werden». Mit dieser Begründung fordert man dann auch oft, daß die Theologen darauf verzichten, ihre

Meinung in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, wenn diese von den offiziellen Lehrmeinungen abweicht. Eine solche Forderung ist aber unrealistisch und kann zudem nicht akzeptiert werden. Was die «Verunsicherung» des Volkes angeht, müssen einige Dinge gesagt werden:

Erstens ist die Wirklichkeit selber gelegentlich verwirrend und verunsichernd, und es dauert seine Zeit des Tastens und Suchens, bis eine wahrhaft befriedigende christliche und katholische Antwort gefunden wird. Statt freies Denken und Reden zum Schweigen zu bringen, sollte man *zweitens* das Volk mit dem Gedanken vertraut machen, daß in einer anderen Zeit, besonders wenn es sich um sehr detaillierte moralische Normen handelt, eine andere Sicht und Beurteilung der Dinge notwendig sein kann und daß dasjenige, was eine endgültige Antwort auf eine abgeschlossene Frage zu sein scheint, dies sehr oft nicht ist. *Drittens* muß man beim Volk das Bewußtsein wecken, daß die Einheit einer Gemeinschaft nicht mit der absoluten Übereinstimmung aller in der Anwendung moralischer Normen in sehr detaillierten Fragen (z. B. über die Befruchtung *in vitro* mit der nachherigen Einpflanzung des Embryos) steht oder fällt. Sonst würde die Meinung des jetzigen Papstes über die Notwendigkeit berechtigten Widerspruchs sehr destruktiv sein. *Schließlich* sollte man dazu erziehen, daß die Theologen ernst genommen werden, aber auch wieder nicht zu ernst. Wenn man die Theologen irrtümlicherweise für die letzten und entscheidenden Lehrer in der Kirche hielte, dann liefen sie Gefahr, neben ihrer Freiheit zu fragen, zu suchen und zu tasten, auch die notwendige Demut zu verlieren.

Unsere Betrachtungen haben sehr wichtige Folgen für das Überdenken dessen, was in *Lumen Gentium* 25 besonders hinsichtlich eines «religiösen Gehorsams des Willens und Verstandes» gegenüber dem authentischen Lehramt der Kirche auch dann, wenn dieses keine unfehlbaren Äußerungen tut, gesagt ist. In letzter Zeit haben verschiedene Theologen auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Antwort der Gläubigen auf Äußerungen des authentischen Lehramtes anders darzustellen als es diese Nummer 25 tut[17]. Ich glaube, daß Gehorsam nicht die richtige Antwort ist. Gehorsam ist angebracht, wenn es sich um Befehle handelt. Lehren in der Kirche sollte man aber nicht als das Geben von Befehlen betrachten, und wenn es aber so betrachtet wird, dann zeigt das, wie sehr wir das Suchen nach der Wahrheit zu einer juristischen Angelegenheit des Fällens von Entscheidungen und des Aussprechens von Urteilen gemacht haben.

Die richtige Antwort ist eher zuerst eine Gelehrigkeit des Geistes und des Willens, die Geneigtheit des Geistes und das Streben des Willens, sich offen und bereitwillig die Weisheit des Lehrenden anzueignen, das Verlangen, die Beschränktheit und Einengung der eigenen privaten Ansichten zu überwinden, um die Weisheit weiterreichender Perspektiven genießen zu können. Kurz gesagt: es handelt sich um den Wunsch, sich das Gelehrte zu eigen zu machen.

Diese Gelehrigkeit kommt in sehr konkreten Schritten zum Ausdruck. Sie beinhaltet Ehrfurcht gegenüber der Person, die lehrt, und dem Amt, das sie ausübt; sie zeigt diese Ehrfurcht und steht dem, was gelehrt wird, offen gegenüber. Zweitens bedeutet diese Gelehrigkeit auch die Bereitschaft, die eigenen Meinungen im Licht des Gelehrten zu überprüfen. Drittens wird man durch sie nicht zu leicht als sicher annehmen, daß derjenige, der lehrte, sich in dieser Lehre irrte. Man wird ja davon ausgehen, daß die Lehre erst nach einer breiten Befragung, in der man viele um Rat anging, formuliert wurde und daß sie so die Einsichten vieler in der Kirche widerspiegelt und das Ergebnis ihres Nachdenkens ist. Allerdings meint hier «nicht zu leicht» nur ein Zögern, einen Widerstand, nicht ein endgültiges Verhalten! Schließlich bedeutet die Gelehrigkeit, die hier erwartet werden darf, daß man sich in der Öffentlichkeit in einer Weise verhält, die geeignet ist, das Ansehen des Lehrenden und den Respekt vor ihm zu fördern. Wenn jemand all diese Dinge beachtet, dann geht er so vor, wie es der Autorität des Lehrenden entspricht. Denn dann antwortet er so auf ein autoritatives Lehren, wie er es keinem anderen Lehren gegenüber tut.

Ein solcher «gelehriger Versuch der Aneignung» ist auch die nach dem Erscheinen von *Humanae Vitae* als angemessen vorgeschlagene Antwort in einer Erklärung, die den kanadischen Bischöfen zugeschrieben wird. In ihr steht: «Auf ein anderes (d. h. nicht unfehlbares) autoritatives Lehren, sei es das des Papstes, sei es das der Gesamtheit der Bischöfe, muß er (der Christ) in Ehrfurcht, mit Offenheit und in der Überzeugung hören, daß seine persönliche Meinung oder gar die einer bestimmten Anzahl von Theologen nicht auf der gleichen Ebene wie der des Lehramtes stehen kann. Sein Verhalten soll das Verlangen sein, einzustimmen: die ehrfurchtsvolle An-

nahme der Wahrheit, die das Siegel von Gottes Kirche trägt.»[18]

Einige Jahre später hat Bischof B.C. Butler sich mit dieser Problematik beschäftigt[19]. Er weist darauf hin, daß bestimmte Lehren der Kirche die Autorität der göttlichen Offenbarung selbst beanspruchen können. Dennoch, so fährt er fort, «ist es ein Mißbrauch von Autorität, für Lehren, die zwar von offizieller, autoritativer Stelle in der Kirche gelehrt werden, zu denen die Kirche sich aber nicht auf unwiderrufliche Weise bekannt hat, dieselbe Weise der Zustimmung zu fordern». Wie soll dann aber das angemessene Verhalten sein? Butler verweist auf den «Respekt, den man dem Reden und dem Handeln derjenigen gegenüber, die ein Amt innehaben, in dem sie auf legitime und offizielle Weise Autorität ausüben, schuldet». Noch genauer sagt er: «Die Geistesverfassung eines frommen Gläubigen wird ... ein dankbares Begrüßen (der Äußerungen des Lehramtes) sein, das mit der gespitzten und wachsamen Aufmerksamkeit des kritischen Geistes und mit dem guten Willen zusammengeht, der darum bekümmert ist, sowohl bei der Läuterung als bei der Weiterentwicklung des Verständnisses, das die Kirche von ihrem Erbe hat, den eigenen Beitrag zu leisten ...»

Ich glaube, daß dieser Satz treffend zum Ausdruck bringt, worum es mir hier geht. Wenn Bischof Butler von «Respekt» und von einem «dankbaren Begrüßen» redet, aber auch von einem «kritischen Geist» und von einem «guten Willen, sowohl bei der Läuterung als bei der Weiterentwicklung des Verständnisses, das die Kirche von ihrem Erbe hat, den eigenen Beitrag zu leisten», dann hätte er das angemessene Verhalten gegenüber Äußerungen des Lehramtes nicht besser charakterisieren können.

Denn der Theologe steht im Dienst der Kirche. Er dient dieser weder durch unkritischen Gehorsam noch durch ehrfurchtslose Provokation, denn keine dieser beiden Haltungen trägt «zur Läuterung und zur Weiterentwicklung des Verständnisses, das die Kirche von ihrem Erbe hat», bei. Wenn Butlers «gespitzte und wachsame Aufmerksamkeit des kritischen Geistes» überhaupt etwas bedeuten soll, dann muß sie die Möglichkeit, auch nicht einverstanden zu sein, einschließen, bei der ein solches Nicht-Einverständnis gerade der Ausdruck eines solchen «guten Willens, sowohl bei der Läuterung als bei der Weiterentwicklung ... den eigenen Beitrag zu leisten» ist. Wenn man aber dagegen die abweichende Meinung als eine Bedrohung empfindet und ihr als solcher entgegentritt, ist etwas nicht in Ordnung.

Mit anderen Worten: Das Unternehmen, den Glauben und die Folgen dieses Glaubens für unser Verhalten in unserer Zeit in Worte zu fassen, ist ein Prozeß, ist daher ständig in Bewegung und setzt den Dialog voraus. Das hat auch B. Häring vor kurzem in einem Aufsatz unterstrichen: «Es gibt keinen Zweifel, daß die Kirche für ihr eigenes Wachstum, für ihr Bleiben in der Wahrheit und für eine fruchtbare Ausübung ihres pastoralen Lehramtes nicht verzichten kann auf eine Atmosphäre der Wahrheit, in der die bleibende Gültigkeit ihrer traditionellen Normen überprüft werden kann, und auf die Anerkennung des Rechtes des Gewissens, in aller Ehrlichkeit und Demut an Normen zu zweifeln, die in vielen oder sogar in den meisten Fällen nicht von aufrichtigen Christen als solchen akzeptiert werden.»[20] Hier sind Häring und Bischof Butler einer Meinung. Hier finden wir auch eine Hilfe, wie wir den «religiösen Gehorsam des Willens und Verstandes» in *Lumen Gentium* 25 verstehen sollten, denn dieser Gehorsam soll kein unkritisches Einverständnis sein, das auf alles weitere Denken verzichtet.

Wenn wir die angemessene Haltung des Christen gegenüber einem autoritativen, aber nicht unfehlbaren Lehren des Lehramtes richtig dargestellt haben, dann ergeben sich daraus einige klare Folgen. Erstens bedeutet das Scheitern eines Versuches, sich die Meinung des Lehramtes anzueignen, d. h. schließlich die Ablehnung dieser Meinung oder die Unfähigkeit ihr zuzustimmen, nicht nur das vorläufige *Ende* eines schweren, vom Gebet begleiteten Prozesses der Auseinandersetzung, sondern es ist auch ein *Anfang*: ein Anfang eines neuen Lernens in der Kirche. Zum Beispiel muß man die Tatsache, daß nach dem Erscheinen von *Humanae Vitae* viele kompetente und offensichtlich der Kirche gegenüber auch loyale Katholiken (Bischöfe, Theologen, gebildete Laien) sich kritisch verhielten, als eine neue Information, in diesem Fall ein Indiz gegen die Richtigkeit der Enzyklika, betrachten. Sonst würde man versuchen, den Prozeß des Lehrens und Lernens der Kirche in statischen und juridischen Strukturen einzufangen und zum Stillstand zu bringen.

Zweitens, wenn ein folgsamer, aber auch kritischer Versuch der Aneignung die angemessene Antwort gegenüber autoritativen Lehräußerun-

gen des Lehramtes in Sachen Moral ist, dann folgt daraus, daß die Loyalität nicht ohne weiteres darin besteht, daß man die vorgehaltene Lehre annimmt und ihr zustimmt, sondern darin, daß man sowohl offen als in der Übernahme eigener Verantwortung versucht, sich mit dieser Lehre auseinanderzusetzen und sie sich anzueignen. Das ist besonders dann äußerst wichtig, wenn es sich um Folgerungen für das praktische Leben handelt. Leider wird nur allzu oft ein Befragen der «offiziellen» Formulierungen oder eine unterschiedliche Meinung als Untreue und Ungehorsam interpretiert, und man reagiert auch entsprechend, obwohl es sich genau umgekehrt verhält. Denn gerade der Bischof und der Theologe, die ihre Zweifel und ihre Fragen nicht offen und klar zum Ausdruck bringen, sind nicht loyal, denn sie verweigern dem Lehramt die Früchte des persönlichen Nachdenkens, auf die dieses Lehramt angewiesen ist, will es seine Aufgabe auf Dauer auf richtige und fruchtbare Weise ausüben.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Lehramt nur dann seinen Wert und seine Bedeutung für unsere Zeit behalten wird, wenn wir es sowohl als ein Geschenk wie als eine Aufgabe betrachten, als eine Wirklichkeit, von der wir empfangen, und zu der wir auch selber beitragen müssen. Wenn wir weiterhin vom Privileg, das das Lehramt für die Kirche ist, profitieren wollen, dann müssen wir die damit verbundene Verantwortung auf uns nehmen.

[1] B.C. Butler, Authority and the Christian Conscience: Clergy Review 60 (1975) 3–15.

[2] Meine Überlegungen hier sind eine Zusammenfassung meiner Studie *The Contemporary Moral Magisterium*, die ich in *Lectureship* (Mount Angel Abbey, Oregon) veröffentlicht habe.

[3] Roderick Mackenzie S.J., The Function of Scholars in Forming the Judgement of the Church: L.K. Shook (Hg.), Theology of Renewal (Palm Publishers, Montreal 1968) 126–127.

[4] Wiedergegeben im National Catholic Reporter vom 28. Mai 1969 S. 6.

[5] Ebd.

[6] Gaudium et Spes Nr. 43.

[7] Gaudium et Spes Nr. 16.

[8] B. Häring, Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik: Theologisch-praktische Quartalschrift 124 (1976) 115–126.

[9] U.a. herausgegeben vom und zu beziehen beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn.

[10] Karl Rahner, Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche: K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. X (Zürich/Einsiedeln/Köln 1972) 241–261.

[11] Ebd. 252.

[12] Y. Congar, Brief historique des formes du ‹magistère› et de ses relations avec les docteurs: Revue des sciences phil. et théol. 60 (1976) 112.

[13] Karol Wojtyła, Person und Tat (Freiburg 1981). Es handelt sich im Folgenden um die Seiten 328–337.

[14] Ebd. 331.

[15] Gregory Baum, Le pape et la dissidence: Relations 39 (1979) 250–251.

[16] Ronald Modras, Solidarity and Opposition in a Pluralistic Church: Commonweal 106 (1979) 493–495; Edward Cuddy, The Rebel Function in the Church: ebd. 495–497.

[17] K. Rahner, Theologie und Lehramt: Stimmen der Zeit 198 (1980) 363–375; André Naud, Les voix de l'église dans les questions morales: Science et Esprit 32 (1980) 161–176.

[18] Ich entnahm dieses Zitat einer Verlautbarung des Documentary Service, der Presseabteilung der United States Catholic Conference.

[19] Vgl. Anm. 1.

[20] B. Häring, Norms and Freedom in Contemporary Catholic Thought: Theological Studies 37 (1976) 74.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

RICHARD MCCORMICK

Jesuit. Derzeit Inhaber des Rose F. Kennedy-Lehrstuhls für Christliche Ethik am Kennedy Institute of Ethics der Georgetown University. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Doing Evil to Achieve Good (Loyola University Press, 1978; hg. zus. mit Paul Ramsay); How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics (Doubleday, New York 1981); Notes on Moral Theology: 1965–1980 (University Press of America 1981). Anschrift: The Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics, Georgetown University, Washington, D.C. 20057, USA.

Wilhelm Korff

Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?

Die Frage nach der Universalität des Sittlichen entspringt keineswegs erst dem akademischen Bedürfnis, menschliche Praxis auf einen letzten Begriff zu bringen. Sie ist vielmehr immer schon mit dem Tatbestand gegeben, daß menschliches Handeln nicht beliebig erfolgt, sondern unter einem Anspruch der Konsistenz steht, ohne den die personale Identität und das soziale Miteinander der Handelnden nicht gewahrt werden können. Menschen müssen sich, um als *Menschen* leben zu können, miteinander verständigen, sich über Ziele abreden, Handlungserwartungen koordinieren. Insofern ist jedwedes, sich innerhalb sozialer Bezugssysteme ausbildende Gruppenethos bereits eine erste Antwort auf die anthropologisch allezeit drängende Präsenz dieser Frage. Weitere Ausweitung und wachsende Komplexität der Austausch- und Kommunikationsprozesse rufen nach entsprechend umfassenderen Lösungen, die das Miteinander der Menschen auch in größeren sozialen Zusammenhängen sicherstellen. Heute geht dies notwendigerweise letztlich auf die Sicherstellung eines gesamtmenschheitlichen Ethos.

Bemerkungen zur Geschichte des Problems

Unter welch eingeschränkten und sich dann schließlich mehr und mehr ausweitenden Bedingungen diese Frage innerhalb der auf den ersten Blick eher pragmatisch-funktional verlaufenden Entwicklung des Universalitätsgedankens seither auch immer gestellt wurde und ihr Eigengewicht entwickeln konnte, entscheidend ist, daß hierzu je und je notwendig – sei es implizit und explizit – auf Kriterien rekurriert werden muß, die den ethischen Anspruch aller bloßen Pragmatik entziehen und ihn an etwas festmachen, was mit dem Wesen des Menschen als solchem gegeben ist. Von daher kommt dem durch die griechische Sophistik des 5. vorchristlichen Jahrhunderts eingeführten Begriff einer von sich aus wirkenden menschlichen *Natur*, in der dieses mit dem Wesen des Menschen gegebene Sittlich-Universelle erstmals in seiner Allgemeinheit explizit von aller positiv geschichtlichen Satzung abgehoben wird, für jede weitere genuin wissenschaftliche Erörterung der hier anstehenden zentralen ethischen Frage wegweisende Bedeutung zu. Entsprechend gilt dies auch für den im Rahmen der sokratisch-platonischen Kritik am sophistischen Naturverständnis eingeführten Begriff der *Vernunft* als dem eigentlichen Steuerungsprinzip jeglicher Natur. Vernunft und Natur bieten sich seitdem in der Tat für die ethische Reflexion als jene beiden maßgeblichen Berufungsinstanzen an, denen für die Bestimmung der Universalität des Sittlichen Schlüsselfunktion zukommt.

Nun erweisen sich freilich die daran anknüpfenden näheren Bestimmungen dieser beiden Kriterien Vernunft und Natur auch ihrerseits nochmals in Geschichte eingebunden. Weder Vernunft noch Natur sind einfache, sich selbst definierende Größen. Sie unterliegen einer eigenen, aus jeweiligen soziokulturellen Kontexten sich eröffnenden Deutungsgeschichte. Insofern stellt jede ihrer Auslegungen wiederum eine Lesart dar, die einem bestimmten geschichtlichen Erkenntnishorizont zugehört und als solche nicht mehr unvermittelt auf heutige Deutungszugänge übertragen werden kann. Durchgehalten hat sich aber in jedem Falle der Erkenntniswert der in der Differenzsetzung von Vernunft und Natur liegenden Doppelbestimmung selbst. Wo immer man das eine gegen das andere Kriterium rigoros ausspielt, kommt es zwangsläufig zu Engführungen, mit denen zugleich auch der Anspruch der durch sie sicherzustellenden Universalität des Sittlichen zu verfallen droht. Entsprechend bleibt es aufgegeben, auf dem Hintergrund des sich vom heutigen Reflexionsstand her eröffnenden Verständnisses von Vernunft und Natur diese in ihrem notwendigen inneren Verweisungszusammenhang auf neue und angemessenere Weise als Kriterien der Universalität des Sittlichen zu definieren.

Erneute Wende zur Natur

Legen wir zunächst die allgemeine Bewußtseinslage als Maßstab an, so ist vorab festzustellen, daß sich in der Gewichtung der beiden Kriterien

gegenwärtig eine tiefgreifende Tendenzwende abzeichnet. Die Waage neigt sich der Seite der Natur zu. War für Neuzeit und Moderne ein Vernunftverständnis vorherrschend geworden, das mit der darin eingeleiteten Kehre zum Subjekt wesentlich vom Gedanken der Autonomie, der Freiheit, der Emanzipation, der Mündigkeit und des Fortschritts bestimmt ist, so scheint gerade dieses, angesichts einer Welt, die an ihre Grenzen stößt, nochmaliger Vertiefung bedürftig. Dabei kann es gewiß nicht darum gehen, und hieran sollte von vornherein kein Zweifel gelassen werden, den hier erreichten Grundansatz von Vernunft als solchen zu disqualifizieren. Haben sich doch mit ihr dem Menschen völlig neue Zugänge erschlossen, sich seiner eigenen Möglichkeiten zu vergewissern und damit sein Dasein auf humanere Bedingungen hin zu entwerfen. Solcher Zugriff der menschlichen Vernunft bietet freilich von sich aus nicht schon die Gewähr, den übergreifenden Sinnzusammenhang dieses Daseins, seiner Eingebundenheit in Welt, mit jedem Schritt gerecht zu werden. Indem menschliche Vernunft beginnt, Natur auf sich hin auszulegen und zu gestalten, droht sie nur zu leicht zu vergessen, was diese Natur für sie zugleich in Wahrheit ist, nämlich der sie selbst tragende Grund.

Damit ist exakt der Punkt benannt, wo Vernunft im Umgang mit Wirklichkeit sich in ihr Gegenteil verkehrt und aufhört, Kriterium der Universalität des Sittlichen zu sein. Dies geschieht überall dort, wo Vernunft aufhört, sich in ihrem Gegenüber zur Natur zugleich auch als Funktion dieser Natur zu verstehen und so Natur zum bloßen Objekt, zum beliebig verwertbaren Material degenerieren läßt. Gerade die Tatsache, daß die Natur hier zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologien zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht zugleich von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen.

Wider die Flucht ins Vorrationale – Der bleibende Vorrang der Vernunft

Muß daraus aber nicht doch zugleich auch die Notwendigkeit von Vernunftverzicht herausgelesen werden? Kranken wir nicht tatsächlich an einem Zuviel an Vernunft angesichts einer Entwicklung, mit der künftige Generationen vom vermeintlichen Fortschritt nur noch die Wunden zu erben drohen, die er dem Menschen und der Welt geschlagen hat? Haben jene Verfallstheoretiker und Kulturpessimisten vom Schlage Ivan Illichs nicht am Ende doch Recht mit der Mahnung, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse? Weg von der technisch-wissenschaftlichen Kultur, zurück zum einfachen Leben? – Ein gefährlicher Trugschluß. Der Mensch darf und kann sich nicht mehr aus den Verantwortungen entlassen, die sich ihm im Gang neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte eröffnet und auferlegt haben. Für 5 Milliarden Menschen gibt es keine ökologischen Nischen.

Ich wage demgegenüber die These, daß wir in Wahrheit nicht an einem Zuviel an Rationalität kranken, sondern an einem Zuwenig. Eindimensionale Technologien jeglicher Art wirken sich am Ende als destruierende Faktoren aus. Das ökologische Gleichgewicht Mensch-Erde, wie es sich unter der Voraussetzung einer vorneuzeitlichen Vernunft durchgängig fast von selbst herstellte, muß heute bewußt und umfassend als Bedingung künftigen Lebens, ja Überlebens in lern- und korrekturoffener Rationalität nach und nach heraufgeführt und gesichert werden. Es gibt faktisch keinen Bereich mehr, den der Mensch aus seiner Verantwortung entlassen und sich selbst überlassen kann. Jeder Zuwachs an Erkenntnis der uns umgreifenden Wirklichkeit, jedes neue Verfahren, jede technische Erfindung, jeder medizinische Fortschritt schafft zugleich jeweils neue ökologische, ökonomische, soziale, physiologische und psychologische Tatbestände, Bedürfnisse, Probleme, die ihrerseits wiederum neue sachgerechte Lösungen fordern. In all dem geht es dann freilich um eine Rationalität, die das Ganze des Lebens und der menschlichen Lebenswelt im Blick hat und die eben damit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur zugleich als Auftrag zu ihrer Erhaltung und Fortführung versteht.

Optimierung als Kriterium

Nun wird man freilich bei all dem in Rechnung stellen müssen, daß schon die außermenschliche Natur keine Ordnung prästabilierter Harmonie ist, sondern die eines, wenn auch langsam, so doch ständig sich verändernden, zu je höherer Komplexität tendierenden Systems von Fließgleichgewichten, in dessen Fluß immer wieder die eine ihrer geschöpflichen Möglichkeiten zugunsten anderer, neuer, geopfert wird. Insofern ist also der Konflikt schon «von Natur», nämlich um der Selbstüberbietung und Steigerung dieser Natur willen mit eingeplant. Dies schärft sich nun nochmals in eigener Weise zu, wo der Mensch auf den Plan tritt und kraft seiner Vernunft Geschichte beginnt. Denn von nun an ist es die menschliche Vernunft, die in den Formen der menschlichen Kultur je neue, je höhere Komplexitäten schafft und sich unter dieser Voraussetzung mit der ihr darin zum *dominium*, zum Herrschaftsfeld gewordenen und sie dennoch zugleich tragenden Natur aus eigener und letztlich undelegierbarer Verantwortung abstimmen muß. Die hier zu meisternden Konfliktsituationen gewinnen ihre Besonderheit dadurch, daß der Mensch als Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung darauf verwiesen ist, sich in den Formen der Kultur gleichsam eine zweite, durchaus artifizielle Welt zu errichten, die als solche erst über die ordnenden und gestaltenden Eingriffe seiner Vernunft in die Welt der Natur möglich wird und auf Grund der wesenhaften Entwurfs- und Lernoffenheit dieser Vernunft zugleich sehr viel größeren und schnelleren Wandlungen unterliegt als die ihr vorgegebene von sich aus wirkende Natur selbst.

Entsprechend häufiger ergeben sich denn auch mögliche und unter Umständen äußerst folgenreiche Dysfunktionalitäten. Obschon die Vernunft, auf Wahrheit hin angelegt, der Erkenntnis dessen, was ist und was sein soll, ihrem Wesen nach fähig ist, unterliegt sie dennoch zugleich als endliche geschaffene Größe der Möglichkeit des Irrtums. Damit aber kehrt in ihrer konkreten Wahrheitsfindung jenes Gesetz von Versuch und Irrtum wieder, das sich in anderer Weise auch schon im Vollzug der vernunftlosen Natur zeigt. Sie vermag nicht in all ihrem Vorgehen alles zu überschauen, sondern begreift das optimal Mögliche am Ende vielfach erst aus dem, was sich ihr als Folge ihres jeweiligen Tätigwerdens im Nachhinein zu erkennen gibt. Dem vermag sie freilich wiederum durch Sammeln von Erfahrung und methodische Ausweitung des Bewußtseins gegenzusteuern, so daß viele überflüssige Fehler vermieden werden können. Daß aber gerade dies nicht durchgängig geschieht, liegt an noch etwas anderem, worin sich Vernunft ebenfalls von bloßer Natur unterscheidet: an ihrer Versuchbarkeit, sich gegen bessere Einsicht den sie jeweils dominierend bewegenden Interessen hörig zu machen. Aber Fahrlässigkeit, Verblendung, Zynismus oder was immer hieraus an unverantwortlichen, weil zerstörerischen Haltungen erwachsen kann, dulden keinen nachträglichen Freispruch.

Dennoch bleibt ohne Zweifel die Tatsache bestehen, daß Vernunft, selbst wo sie von einem lernbereiten, korrekturoffenen Willen bestimmt ist, in ihren ordnenden und gestaltenden Eingriffen Natur nicht in allem unversehrt lassen kann. Ein Rest von dysfunktionalen Folgen bleibt. Und zwar nicht nur deshalb, weil sie Entscheidungssicherheit von den zu bedenkenden Konsequenzen ihres Eingreifens her nicht selten nur approximativ erreichen kann, sondern wesentlich auch aus dem Grunde, weil es keine schlechthin bruchlosen, konfliktfreien Lösungen im Zuordnungsverhältnis von Natur und Kultur gibt, soll es überhaupt zu neuen, das Humane voranbringenden höheren Sinngestaltungen kommen. Alles hat seinen Preis, nichts geht nahtlos auf. Es gibt keine konfliktfreie Moral des Menschen als Kulturwesen im Umgang mit der Natur. Zumutung und Ermessen bleiben seine ständigen Begleiter. Erreichbar ist für ihn sonach durchweg nur das jeweils größtmögliche Maß an Konfliktminimierung. Das aber ist dort gegeben, wo es ihm gelingt, relativ stabile Komplexitäten zu schaffen, in denen die konfligierenden Faktoren optimal aufeinander abgestimmt sind. Genau das aber ist wiederum nur erreichbar unter größtmöglichem Einsatz von Vernunft.

Vernunft als Auslegungsprinzip des Sittlichen

Auf diesem Hintergrund wird jetzt aber zugleich vollends deutlich, daß der moralische Imperativ, die menschliche Vernunft im geistigen Durchdringen und kulturellen Überformen der Weltwirklichkeit zu ihrer vollen Mündigkeit zu führen, ganz und gar nicht mit naivem Vernunft- und Fortschrittsglauben identisch ist. Ist es doch gerade das Signum der Mündigkeit von Vernunft, daß sie sich darin, von ihrem eigenen

Wesen her, als Vernunft in Natur erweisen muß, die konstitutiv von der Erfahrung der Endlichkeit ihrer Möglichkeiten bestimmt bleibt. Genau dies hindert sie in Wahrheit erst daran, mit der Vorstellung von Fortschritt die Vorstellung von Totalität, von der Machbarkeit endgültigen Menschheitsglücks zu verbinden. Alles was unter den Bedingungen dieser Welt erreicht werden kann, ist ein relatives Glücken der Dinge, nicht jedoch Vollendung des Ganzen überhaupt. Gerade deshalb aber ist es ebenso töricht wie gefährlich, hier voreilig Vernunftgläubigkeit zu unterstellen, um nunmehr eine neue Naturgläubigkeit dagegen auszuspielen.

Was nämlich wäre mit einem solchen Gegenentwurf, nunmehr Natur in ihrem Gegenüber zur Vernunft zum unmittelbaren Maßstab des Sittlichen zu machen, erreicht? Auf einen kurzen Nenner gebracht: die Vernunft würde zum Ableseorgan degradiert. Alles, was menschliches Handeln ethisch qualifiziert, müßte ihr die Natur, und hier insbesondere die eigene menschliche Natur entsprechend vorgeben. Dies aber ist nicht der Fall. Denn gerade das, was diese Natur als ethisches Kriterium ihrem Wesen nach sein könnte, versteht sich nicht von selbst. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Mensch von Natur genuin als Kulturwesen angelegt ist, so daß jede Berufung auf seine Natur als Maßstab des Sittlichen, Berufung auf eine bereits durch Vernunfttätigkeit interpretierte und insofern kulturspezifisch ausgelegte Natur ist. Dies gilt auch dort, wo man im Gegenzug zu einer hochartifiziell gewordenen Kulturgestalt sich dessen zu vergewissern sucht, was kraft Natur von sich aus da ist und wirkt, um so möglichst naturnahe Handlungsmaßstäbe zu entwickeln. Denn selbst solche lassen sich nicht ohne Anstrengung der Vernunft ermitteln und aufstellen und erst recht nicht ohne methodische, und das heißt wiederum durchaus artifizielle Ausgestaltungen handhaben. Dies gilt für hier etwa geforderte Formen möglicher Energieversorgung aus «natürlichen» sich selbst regenerierenden Quellen ebenso wie für «natürliche» Ernährungsmethoden, für «natürliche» Heilverfahren oder «natürliche» Formen der Empfängnisregelung. Doch ungeachtet dessen haben solch naturnahe Handlungsmuster angesichts einer hochartifiziell gewordenen Welt mit der ihr innewohnenden Eigendynamik durchaus ihre eigene moralische Appellqualität. Indem der Mensch darin die auf Verselbständigung drängenden Produkte seiner Vernunft dem Zweifel aussetzt und ihnen blinde Gefolgschaft verweigert, kommt ihnen eine nicht gering zu schätzende Korrektivfunktion zu. Andererseits aber bleibt die Frage, ob Natur darin dennoch nicht im Ganzen zu restriktiv ausgelegt wird, wenn nur diese naturnahen Handlungsmuster dem ihr innewohnenden, auf Auslegung und Entfaltung durch Vernunft angelegten Sinn gemäß sein sollen. Die Frage verschärft sich, wenn man dazu übergeht, sie als einzige authentische Lösungsformen ethisch absolut zu setzen. Eben damit nämlich verlören sie bereits wieder jede Plausibilität. Die Menschheit sähe sich mit ihnen in ihren Lebens- und Entfaltungschancen an Bedingungen gebunden, die weit unter dem Maß des vernünftig Möglichen, Notwendigen und Verantwortbaren liegen. Die Naturnähe von Handlungsregelungen ist sonach offenkundig nicht auch schon zugleich Garant ihrer Universalisierbarkeit.

Die terminierende Funktion der Natur

Soll sich also Natur dennoch in ihrem Gegenüber zur Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen erweisen, so wird man diese Universalität gerade nicht in etwas suchen dürfen, was sie von sich aus gar nicht bereitstellt, nämlich in vermeintlich durch sie vorgegebenen, in ihr «vorfindbaren» sittlichen Normen. Sittliche Normen sind keine Eigenschaften der Natur, sondern Auslegungsresultate der Vernunft. Sie allein ist als die alles Gegebene ins Bewußtsein hebende, bewertende und auf sein jeweiliges Optimum hin entwerfende Instanz Auslegungs- und Vollzugsprinzip des Sittlichen. Was vielmehr Natur von sich aus zur Sicherstellung der Universalität der kraft Vernunft zu erschließenden Gestalt des Sittlichen einbringt, ergibt sich aus der Struktur und Verfaßtheit dieser Vernunft selbst: sie ist Vernunft in Natur und damit in einen immens komplexen Bezugsrahmen von Gesetzlichkeiten gestellt, die jeden ihrer Schritte mitbedingen, sei es, daß sie ihn ermöglichen und fördern, sei es, daß sie ihn begrenzen.

Genau hierauf zielt bereits Thomas von Aquin im Rahmen seiner lex-naturalis-Lehre im Begriff der «inclinationes naturales» als des inneren Antriebsfeldes qualifizierter naturhafter Hinneigungen, welche menschliches Handeln elementar disponieren einerseits und im Begriff der «determinatio» als der jeweiligen Sachzwänge seines strukturellen Umfeldes, welche dieses

Handeln konturieren und begrenzen andererseits[1]. Damit aber bleibt auch nach Thomas alles menschliche Handeln durchgängig von Bedingungen her bestimmt, die zwar Vernunft nicht ersetzen, weil sie geradezu nach Auslegung rufen und sich insofern auch nicht schon als sittliche Normen einführen, die aber dennoch dieses Handeln in all seinen Vollzügen der Beliebigkeit entziehen.

Freilich kann es heute für eine kritisch fundierte sittliche Urteilsbildung nicht mehr genügen, sich solcher jeweils ins Spiel kommender und zu berücksichtigender Wirkfaktoren und Bedingungsgesetzlichkeiten, wie dies bei Thomas geschieht, über die bloße Alltagsvernunft in der Form schlichter Evidenzerfahrungen zu vergewissern. Die Zusammenhänge haben sich in Wahrheit als sehr viel komplexer und vielschichtiger erwiesen. Sie zu erforschen und damit einer qualifizierten sittlichen Urteilsbildung Wege zu bereiten, ist heute die Aufgabe vielfältiger human- und sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen[2].

Dies zeigt sich besonders deutlich im Bereich materialer ethischer Sachfragen. Je mehr Ethik konkrete Ethik wird, um so mehr gewinnen die von den verschiedenen Einzeldisziplinen erschlossenen Gesetzlichkeiten, die die Ethik von sich aus nicht zu eruieren vermag, für den Normfindungsprozeß im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsfelder Gewicht. Aber auch grundsätzliche Zusammenhänge, die für sittliches Handeln generell vom Strukturaufbau des Menschen her tragend und bestimmend sind, erschließen sich mehr und mehr der Analyse. Das gilt insbesondere in bezug auf die Erkenntnis jener basalen ineinander wirkenden Bedingungsgesetzlichkeiten, nach denen sich menschliches Miteinander wie auch menschliche Identitätsfindung generell aufbauen und damit beides der willkürlichen Handhabung entziehen[3].

Die Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt

Was immer nun aber auch an erkennbaren oder auch verborgenen Vorgaben der Natur die Entscheidungsprozesse der Vernunft auf Sittlichkeit hin disponiert, so bleibt doch das Vollzugsprinzip des Sittlichen selbst nicht die Natur, sondern die Vernunft. Sie allein setzt den Menschen instand, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Diese Fähigkeit kommt der Vernunft ihrem Wesen nach zu und ist ihr ebenso elementar eigen wie die Fähigkeit zur Unterscheidung von wahr und falsch. Im einen Fall bezieht sie sich auf die Bestimmung dessen, was ist bzw. nicht ist, im anderen Fall auf die Bestimmung dessen, was sein soll bzw. nicht sein soll. Es gehört zu den gültigen Einsichten des Thomas, gezeigt zu haben, daß die Vernunft im einen wie im anderen Fall, als theoretische wie als praktische Vernunft, in all ihren Vollzügen ein und demselben logischen Grundgesetz unterliegt: Sie ist darauf angelegt, sich nicht gegen sich selbst widersprüchlich zu vollziehen. Das erste und allgemeinste Prinzip der handlungsbezogenen praktischen Vernunft, nämlich das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse zu meiden, folgt letztlich demselben Satz vom Widerspruch, aus dem auch für die theoretische Vernunft die Differenz von wahr und falsch hervorgeht[4]. Der Mensch kann nicht ein und denselben Sachverhalt unter Heranziehung genau derselben Gründe zugleich als wahr und als falsch bezeichnen. Und er kann ebensowenig ein bestimmtes Tun unter Heranziehung eben derselben Gründe als sittlich gut und zugleich als sittlich schlecht, als böse bezeichnen. Die Vernunft will also auch im Tun Übereinstimmung mit sich selbst erfahren, mit den Gründen, die sich ihr zeigen. Von daher gewinnen wir noch vor jeder weiteren inhaltlichen Bestimmung von gut und böse zugleich einen *formalen*, am subjektiven Vernunftvollzug des einzelnen gewonnenen Begriff von Schuld: Schuld ist Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht.

Aber auch die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste *inhaltliche* Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre Überzeugungskraft nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Erst indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Unverfügbarkeit menschlichen Personseins zur generellen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Disposition entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die Universalität des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dies aufgewiesen zu haben ist die Leistung Kants. Aus eben demselben Kriterium muß dann aber auch die ihm gleichfalls innewohnende normative Konsequenz für den Umgang des Menschen mit

der Natur gezogen werden. Denn wenn es Vernunft ist, die menschliches Personsein in seiner Würde qualifiziert, diese Vernunft aber ihrerseits in der ihr vorgegebenen Natur den sie tragenden Grund erkennt, dann kann sich der Mensch nicht ohne Preisgabe seiner Würde als vernünftiges Wesen darin gleichzeitig der Verantwortung für die Natur entziehen. Personwürde schließt sonach ein je Höchstes an verantwortlichem Umgang mit der Natur ihrem Wesen nach ein.

Dennoch bleibt bei all dem die Frage, ob mit diesem fundamentalen Akt der Selbstverpflichtung des Menschen auf seine Würde als Vernunftwesen tatsächlich schon das Letzte menschlicher Würde erfaßt und sichergestellt ist. Woraus empfängt dieser Wille zur Vernunft, zur Würde, zur Wahrheit seine letzte Unbedingtheit? Was zumal soll dem Menschen Grund geben, sich selbst und den anderen unter Voraussetzungen anzunehmen, in denen nichts auf Vernunft hinweist, wo Ungerechtigkeit, Elend und Ohnmacht, wo Schuld und Bosheit die Züge dieser Vernunft bis zur Unkenntlichkeit entstellen? Wie soll dies denkbar bleiben, wenn der universelle Anspruch menschlicher Würde und damit die Universalität des Sittlichen nicht zugleich aus einem Grunde begriffen wird, der alle endliche, geschaffene Vernunft übersteigt: aus der sich als Gnade bezeugenden, den definitiven Sinn menschlichen Daseins verbürgenden Vernunft Gottes selbst? Das aber erschließt sich erst dem Glauben.

[1] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II, 94,2 und I–II, 95,2.

[2] Vgl. W. Korff, Wege empirischer Argumentation, in: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik (Freiburg/Basel/Wien 1978) Bd. 1, 83–107.

[3] Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973) 76–112; Vgl. W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität: Handbuch der christlichen Ethik, aaO. 147–164; Vgl. G.W. Hunold, Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen: Handbuch der christlichen Ethik, aaO. 177–195.

[4] Vgl. Summa Theologiae I–II, 94,2 und I–II, 95,2.

WILHELM KORFF

1926 in Hilden geboren. Studierte Philosophie und Theologie an der Universität Bonn. Seit 1973 Professor für theologische Ethik an der Universität Tübingen, seit 1979 Professor für christliche Sozialethik an der Universität München. Veröffentlichungen: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966); Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973); Theologische Ethik. Eine Einführung (Freiburg 1975); Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (Frankfurt/M. 1979). Wilhelm Korff ist Mitherausgeber des ersten großen evangelisch-katholischen Gemeinschaftswerks über Fragen der Ethik, des Handbuchs der christlichen Ethik (Freiburg 1978), sowie Verfasser zahlreicher Beiträge zu sozialethischen Fragen. Anschrift: Westendstraße 115, D–8000 München 2.

Joseph Komonchak

Moralpluralismus und Einheit der Kirche

Das Problem stellt sich deshalb, weil die Kirche als einig und katholisch nicht nur dem apostolischen Glauben, sondern auch ihrer Heiligkeit nach bekannt wird: «una sancta catholica». An der Orthopraxis der Liebe, sagt Jesus, werde man seine Jünger erkennen (Joh 13,35) und die Liebe des Vaters zu den Menschen ersehen (Joh 17,23–26). Was Jesus gesagt hat, sind nicht nur Wahrheiten, die zu wissen sind, sondern eine Wahrheit, die zu tun ist (Joh 13,17). «Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters tut» (Mt 7,21; vgl. 28,20).

Eine solche gemeinschaftliche Heiligkeit ist immer etwas sehr Konkretes; sie besteht nicht nur in Worten und Sprüchen, sondern in Tat und Wahrheit (1 Joh 3,18). Sie wird nicht schon von einer gemeinschaftlichen Morallehre verwirklicht, sondern muß sich in einer veränderten gemeinschaftlichen Existenz zeigen. Die Einheit, die der Gnade und den Gaben des einen Gottes entspringt *(unitas de Trinitate),* wird wirklich und wirksam nur dann, wenn sie von jeder neuen Christengeneration hergestellt wird *(unitas ex hominibus).*

Aber gerade die Konkretheit der Verwirklichung einer heiligen Gemeinschaft wirft das Problem auf, mit dem sich dieses Heft von «CONCILIUM» befaßt. Die heilige Gemeinschaft soll ja nicht bloß einig, sondern auch katholisch sein, und sie kann nur dann katholisch sein, wenn sie konkret ist, wenn sie hier und dort und überall, gestern, heute und morgen hergestellt und verwirklicht wird. Was die Kirche an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit einigen kann, vermag vielleicht die Kirche an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit nicht zu einigen. Und doch darf die katholische Vielfalt die Einheit der universalen Kirche nicht zerstören.

Die Frage nach der Einheit der Kirche in ihrer Moral, ihrer Lebenspraxis kreist also um zwei Pole: um die konkreten sittlichen Erfordernisse besonderer Situationen einerseits und um die gemeinsamen, universalen Prinzipien des christlichen Lebens andererseits. Die Frage ist die, bis zu welchem Grad Verschiedenheit in Urteilen über das konkrete *bonum faciendum* sich mit der Moralgemeinschaft verträgt. Die folgenden Seiten versuchen, einige methodologische Klärungen und Unterscheidungen vorzunehmen, die eine nuancierte Beurteilung ermöglichen. Sie sind zugleich anthropologisch und ekklesiologisch ausgerichtet. Ich werde behandeln: I. die Ursprungsprinzipien der christlichen Moral; II. die Vermittlungsprinzipien der christlichen Moralfindung und III. den konkreten Kontext der christlichen Moraleinheit in Aktion.

I. Die Ursprungsprinzipien der christlichen Moral

Unter «Ursprungsprinzipien» verstehe ich so etwas wie die ersten, universalen Prinzipien, welche das christliche sittliche Handeln grundlegen und charakterisieren. Statt sie aber erste Prinzipien zu nennen, was an die Prämissen einer deduktiven Logik denken ließe, nenne ich sie «Ursprungsprinzipien», um darauf hinzuweisen, daß sie die Existenz- und Erzeugungsbasis für den Vorgang wie auch für die Kriterien des sittlichen Urteilens bilden.

Es gibt zwei solche Prinzipien, ein objektives und ein subjektives. Erstens gibt es objektive Anhaltspunkte, auf die sich die Christen für gewöhnlich beziehen, wenn sie theoretische oder praktische Moralurteile fällen. Zu diesen gehören die Bibel, die Moraltradition der Kirche, das vorbildliche Leben von Heiligen in Vergangenheit und Gegenwart, das gemeinsame sakramentale Leben und eine konkrete Gemeinschaft des christlichen sittlichen Empfindens. Obschon über das relative Gewicht, das jedem dieser Träger der christlichen Moralautorität beizulegen ist, keine Einigkeit besteht, müssen doch solche Anhaltspunkte bestehen und funktionieren, wenn die Frage nach der Moraleinheit unter den Christen überhaupt gestellt werden soll.

Das zweite Ursprungsprinzip ist subjektiv und besteht im bekehrten Ich der Christen. Das neue Gesetz Christi ist die Gnade des einen Heiligen Geistes, die sich über alle Kinder Gottes ergießt und im persönlichen Wertzentrum und -ursprung eine Umwertung vornimmt. Dem christlichen Dasein wohnt irgendwie eine Umkehrerfahrung inne, die zur unmittelbaren Wirkung ein neu ausgerichtetes Ich hat, das nun lieben soll,

was es vorher nicht liebte, das eine neue Welt entdecken soll, in der man zu leben und die man herbeizuführen hat. Das subjektive Prinzip des christlichen sittlichen Handelns ist der Christ selbst als ein «*originating value*»[1], ein «schöpferischer Wertträger», als das existentielle Subjekt eines sittlichen Empfindens, das «konnatural» geworden ist.

Das subjektive Prinzip hat gegenüber dem objektiven existentiell Priorität, denn nur durch eine solche Umkehr wird die bloß potentielle Autorität der objektiven Anhaltspunkte wirklich und wirksam. Andererseits liegt eine interpretative, hermeneutische Priorität des objektiven Prinzips gegenüber dem subjektiven vor, denn die subjektive Erfahrung mag an und für sich bewußt sein, aber ohne die objektiven Anhaltspunkte versteht und kennt man sie nicht richtig. Dementsprechend besteht die Einheit der Kirche in ihrer Moralpraxis kraft einer gemeinsamen Annahme der objektiven Autorität bloß potentiell; eine Moralgemeinschaft unter den Gliedern der Kirche kommt nur dann tatsächlich zustande, wenn eine gemeinsame Umkehrerfahrung sie in einer gemeinsamen Liebe zu Gott und zum Mitmenschen vereint, die durch die objektiven Vergegenwärtigungen dessen, was christlich sinn- und wertvoll ist, gedeutet und geleitet wird.

II. Die Vermittlung der christlichen Moralfindung

Die christliche Moralgemeinschaft wird nicht abstrakt verwirklicht, sondern bloß in einer konkreten Gemeinsamkeit von Werten, Zielen und Mitteln, die den sittlichen Anforderungen besonderer Situationen entsprechen. Zwischen den gemeinsamen Ursprungsprinzipien und konkreten Situationen und Erfahrungen christlicher Verantwortung muß ein vermittelnder Deutungs-, Entdeckungs- und Anwendungsprozeß stattfinden. Objektive Prinzipien können ja unmöglich alle möglichen Situationen berücksichtigen, und die Liebe (oder wie immer man das subjektive Prinzip nennen mag) ersetzt nicht das Wissen.

Zu den Vermittlungsprinzipien der christlichen Moralfindung gehören folgende Elemente:

1. Eine Fundamentalanthropologie, die universal, weil grundlegend ist. Die Notwendigkeit einer solchen Anthropologie ist mit der universalen Bedeutung der christlichen Botschaft gegeben. Sie wird in ihren Hauptlinien das Bild der menschlichen Person in der Welt umreißen, das sich aus den objektiven und subjektiven Ursprungsprinzipien ergibt.

2. Allgemeine Anthropologien, welche die sittlichen Implikationen der «anthropologischen Konstanten» ausfalten, die in der Fundamentalanthropologie und in der Einheit des Menschengeschlechts enthalten sind[2]. Diese Anthropologien werden «allgemein» genannt, weil sie nicht für das Christentum spezifisch, sondern aus Konstanten abgeleitet sind, die sich schon aus der Existenz des Kulturpluralismus dialektisch ableiten lassen[3].

3. Kulturell und geschichtlich spezifische Anthropologien, welche die moralischen Implikationen der verschiedenen Verwirklichungen der anthropologischen Konstanten in unterschiedlichen Zeiten, Orten und Kulturen ausfalten.

4. Heuristische Methoden, um Einzelpersonen und Gemeinschaften behilflich zu sein, die Werte, die von der Fundamentalanthropologie, den allgemeinen und den spezifischen Anthropologien erfordert werden, konkret herauszufinden.

Diese vier Elemente sind in sehr verschiedenem Grad universalisierbar. Fundamentalanthropologien streben nach Universalität, weil sie zu bestimmen suchen, in welcher Grundbefindlichkeit sich jede Person vor Gott und anderen Personen in der Welt befindet. Allgemeine Anthropologien werden so weit allgemein sein, als in den vielen Verwirklichungen in je verschiedenen Zeiten, Räumen und Kulturen moralisch signifikante anthropologische Konstanten herausgefunden werden können. Spezifische Anthropologien werden so weit nicht universalisierbar sein, als die kulturellen und geschichtlichen Verwirklichungen der Konstanten Moraldimensionen einbringen, die in anderen Verwirklichungen nicht enthalten sind. Die heuristischen Wahrnehmungsmethoden werden einen je verschiedenen Universalisierungsgrad aufweisen, je nachdem sie die Forderungen der grundlegenden und allgemeinen Anthropologien artikulieren oder die spezifischen Anthropologien kritisch oder auch unkritisch übernehmen.

Was die Moraleinheit der Kirche angeht, so bestreben sich wenigstens die Fundamental- und allgemeinen Anthropologien, universale sittliche Forderungen zu formulieren, die in der universalen Sendung der Kirche und in der Einheit des Menschengeschlechts zu finden sind. Diese Auf-

gabe ist berechtigt und notwendig, aber keineswegs leicht; sie ist in vielerlei Formen erfolgt und muß doch selbst dann, wenn sie erfolgreich ist, auf einer abstrakten Ebene bleiben. Unterschiede in spezifischen Anthropologien werden mit der Einheit der Kirche sich so weit vertragen, als man nicht annimmt, daß das Christentum auf einigen oder allen Gebieten besondere Verwirklichungen der anthropologischen Konstanten erfordere. Dies ist in bezug auf einige Bereiche (z. B. Wirtschaft, Politik), aber nicht in bezug auf andere (z. B. Familie, Sexualität) allgemein der Fall. Unterschiede bezüglich der heuristischen Methoden werden so weit als mit der Einheit der Kirche vereinbar angesehen werden können, als sie auf fundamentalen, allgemeinen oder spezifischen Anthropologien beruhen. Selbst wenn die betreffenden Elemente zur Förderung einer Moralgemeinschaft in der Kirche zusammenwirken, bleibt natürlich doch stets die Verschiedenheit, die sich aus der unaufhebbaren Einzigkeit des Rufes ergibt, den Gott an die einzelnen Menschen eben als an Einzelpersonen richtet.

Mag es mit diesen Bemerkungen auch gelungen sein, eine gewisse formale Klarheit zu schaffen, so wird ihre Nützlichkeit doch eingeschränkt durch zwei methodologische Hauptschwierigkeiten, die das Nichteinverstandensein mit dem Moralpluralismus in der Kirche zum großen Teil erklären.

Die erste Schwierigkeit betrifft das Bemühen, zwischen allgemeinen und spezifischen Anthropologien zu unterscheiden, d. h. zwischen anthropologischen Konstanten und ihren Verwirklichungen in verschiedenen Zeiten, Räumen und Kulturen. Daß diese Unterscheidung gemacht werden darf und muß, ist nicht eine neue Einsicht; sie findet sich, wenigstens in Ansätzen, schon bei Aristoteles und bei Thomas von Aquin. Doch selbst wenn spezifische kulturelle und geschichtliche Verwirklichungen nicht einfach mit den anthropologischen Konstanten identifiziert werden, werden sie vielleicht ethnozentrisch (so wenn die «Zivilisation» der «Barbarei» entgegengesetzt wird) oder klassizistisch aufgefaßt (so wenn das Normative, Natürliche dem Abweichenden, Unnatürlichen entgegengesetzt wird), was so weit gehen kann, daß die Unterscheidung praktisch geleugnet wird.

So wichtig es auch ist, bei der Unterscheidung zwischen den Konstanten und den spezifischen Verwirklichungen sich an theologische und philosophische Kriterien zu halten, haben doch auch die Humanwissenschaften eine unerläßliche Rolle zu spielen, zumal sie in ihrer modernen Form gerade die empirische Mannigfaltigkeit der kulturellen und geschichtlichen Verwirklichungen des Humanen zum Gegenstand ihrer Studien machen. Diese Wissenschaften zur theologischen Aufgabe kritisch beizuziehen, ist indes immer noch sehr schwierig wegen der tiefgehenden methodologischen Auseinandersetzungen, von denen sowohl die Theologie als auch die Humanwissenschaften nicht loskommen[4]. Manche der Differenzen zwischen gegensätzlichen Auffassungen über die christliche Moral entstehen hier, insofern Theologen oder Männer der Kirche erstens an der Meinung festhalten, daß die Theologie «die volle Wissenschaft vom Menschen»[5] sei, zweitens insofern sie gewillt oder nicht gewillt sind, zuzugeben, daß das Wissen um die Geschichte und die Humanwissenschaften von ihnen verlangt, bei der Feststellung der anthropologischen Konstanten kritischer, vorsichtiger und bescheidener zu sein als bis anhin, und insofern sie sich drittens die eine oder andere Sonderart oder Schule der Humanwissenschaft kritisch oder auch unkritisch zunutze machen, um die spezifischen Anthropologien aufzubauen, welche die Fundamental- und die allgemeinen Anthropologien vermitteln.

Das zweite methodologische Problem ist, daß weder fundamentale noch allgemeine Anthropologien in den Ursprungsprinzipien der christlichen Moral in reiner Form zu finden sind. In der Bibel, in der Tradition, im Beispiel des Lebens von Heiligen ist das Fundamentale und Allgemeine durch das kulturell und geschichtlich Spezifische und durch das Partikuläre – wenigstens in sehr vielen Fällen – bereits vermittelt. Das Leben von Heiligen einschließlich des Lebens Christi ist eine je besondere Sinn- und Wertverwirklichung in spezifischen Kontexten und in Entsprechung zu besonderen Situationen. Es mag (wie dies bei Christus der Fall war) universale normative Bedeutung haben, was aber daran universal ist, läßt sich nicht bestimmen ohne solche Unterscheidungen, wie wir sie weiter oben geboten haben.

Ebenso enthält die Bibel nicht nur das Beispiel von Menschen, die heilig lebten, sondern auch Gebote, Ratschläge, Ermahnungen sowie verschiedene mehr oder weniger reflexive Rechtfertigungen von ihnen, und einige davon lassen sich selbst als frühe Ansätze zu grundlegenden oder allgemeinen Anthropologien ansehen, obwohl

natürlich diese Unterscheidungen selten bewußt oder kritisch präsent sind. Man kann sagen, daß von diesen Anthropologien die fundamentale größeren, ja universalen normativen Wert hat; die allgemeinen werden normativ sein, wenn sie in der spezifischen wahrzunehmen sind; ob die spezifischen Anthropologien überhaupt normative Bedeutung haben sollen, was natürlich die große Frage ist, läßt sich nur dadurch im positiven Sinne entscheiden, daß man nachweist, daß sie sich aus der Fundamental- und den allgemeinen Anthropologien notwendig ergeben. Die herkömmliche Moraltheologie hat zugegeben, daß nicht alle spezifischen anthropologischen Aussagen der Bibel dauernde normative Bedeutung haben; heute geht es darum, herauszufinden, welche Unterscheidungen im Licht des Wissens um die Geschichte und der modernen Humanwissenschaften kritisch zu machen sind.

Diese Erwägungen gelten erst recht für die kirchliche Moraltradition, die nicht bloß und vielleicht nicht einmal hauptsächlich Sache der Lehre und der Theorie ist, sondern auch der Praxis.

Viele Einsprüche gegen den Moralpluralismus in der Kirche hängen mit den zwei hier kurz dargelegten methodologischen Problemen zusammen, und sie werden nicht leicht zu lösen sein. Bis sie gelöst sind, wird es sicherlich irgendwie zum Trost gereichen, mit Yves Congar sich daran zu erinnern, daß «Einheit ohne Gegensätze eschatologisch» ist[6], doch bleibt bestehen, daß gewisse Einstellungen zum Pluralismus nicht nur einzelnen Menschen viel Leid und Verwirrung bereiten, sondern auch die Fähigkeit der Kirche, der Welt ein gemeinsames Zeugnis und einen gemeinsamen Dienst anzubieten, schwer beeinträchtigen. Deshalb ist es notwendig, ekklesiologischen Fragen einige Aufmerksamkeit zu schenken.

III. Der konkrete Kontext des christlichen sittlichen Handelns

Eine konkrete sittliche Entscheidung ist die auf Prinzipien gestützte Antwort eines Christen auf die Forderungen besonderer Situationen. Die oben skizzierten Anthropologien bieten den grundlegenden, allgemeinen und spezifischen Rahmen, worin ein Christ das Böse zurückzudrängen und das Gute zu fördern sucht. Er mag vielleicht mit anderen, die diese Anthropologien ebenfalls akzeptieren, in einer Moralgemeinschaft stehen, aber das konkrete Gute, das zu tun ist, wird immer auch ein persönlicher Beitrag sein, der ebenso vielgestaltig sein kann wie die Vielgestalt der neuen Ich, welche Gottes Liebe in der Kirche hervorbringt. Die Anthropologien dienen nicht nur als einschränkende Rahmen, sondern auch als anregende Modelle, in denen ganz einmalige Verpflichtungen wahrgenommen, auf sich genommen und verwirklicht werden können[7].

Auf der anderen Seite kann man sich fragen, ob in gewissen Fällen der einzelne Christ nicht berechtigt ist, mit Moralpositionen der Kirche nicht einverstanden zu sein. Die oben gemachten Unterscheidungen können vielleicht gewisse Richtlinien bieten. Es ist klar, daß theoretisches oder praktisches Nichteinverständnis mit den Ursprungsprinzipien auf die Zurückweisung der christlichen Moralgemeinschaft hinausläuft. Obschon dies sicherlich vorkommen kann, wird es, wie zu hoffen steht, doch eher der Fall sein, daß man in bezug auf die Vermittlung der christlichen Moralfindung nicht einverstanden ist. Diesbezüglich können wir vielleicht sagen, daß die Meinungsverschiedenheit um so berechtigter ist, je mehr man vom Grundlegenden und Allgemeinen zu spezifischen Anthropologien übergeht, und erst recht dann, wenn man von der spezifischen Anthropologie zu konkreten besonderen Situationen weiterschreitet.

Ohne dies zu bestreiten, möchten wir doch bemerken, daß noch weitere Überlegungen anzustellen sind, die nicht immer berücksichtigt werden. Die Diskussion über die Berechtigung des Dissenses leidet nicht zuletzt infolge der Probleme, um die die Debatte für gewöhnlich kreist, oft an einer gewissen Abstraktheit. Sie stellt einen einzelnen Christen und die universale Kirche (was besonders schlimm ist, wenn diese bloß als Institution betrachtet wird) oder das universale Lehramt einander entgegen. Bei beiden Polen dieser Opposition wird oft der konkrete kirchliche Kontext, der der Partikular-, der Ortskirche, nicht berücksichtigt. Das Problem wird nur dann so richtig konkret, wenn erstens die christliche sittliche Verantwortung jeder Partikular- und Ortskirche in ihrer jeweiligen Situation mitberücksichtigt wird; zweitens die Beziehung zwischen den Moraloptionen von Einzelkirchen oder zwischen einer Einzelkirche und Rom, und drittens die Beziehung zwischen einem einzelnen Christen und seiner Partikular- oder Ortskirche.

Wenn die eine, universale Kirche nur in und aus den Selbstverwirklichungen der Teilkirche besteht (Zweites Vatikanum), dann baut sich in gewissem Sinn die Moraleinheit der Universalkirche von unten her auf. Teilkirchen sind nicht einfach Durchschläge, identische Abdrücke ein und desselben Stempels. Sie sind gemeinschaftliche Antworten auf das Wort und die Gnade Gottes in deren Anwendung auf besondere Kontexte und Situationen. Das Wort wird nicht im allgemeinen gepredigt, sondern als Wort für einen bestimmten Kontext und eine bestimmte Situation; Gottes Gnade heilt nicht im allgemeinen, sondern heilt einen bestimmten Bereich der Sünde, und die neue Moralgemeinschaft besteht in einer Überwindung der Entfremdungen, die eine bestimmte Menschengruppe spalten. Darum muß es eine kirchliche Entsprechung zu der formalen Existentialethik geben, die Karl Rahner für den einzelnen Christen vorgeschlagen hat.

Nun kann es aber vorkommen, daß das, was einer Teilkirche als ihre Verwirklichung erlösender Gemeinschaft Moraleinheit gibt, nicht auch das ist, was eine andere Teilkirche eint, und keine Kirche kann sich der Eigenverantwortung entheben, indem sie bloß die Selbstverwirklichung einer anderen Kirche nachahmt. Da andererseits sämtliche Kirchen aus den gleichen Ursprungsprinzipien hervorgehen. können und sollen die Teilkirchen einander nicht bloß ertragen, sondern auch herausfordern und sogar kritisieren. Die spezifischen Anthropologien, welche das Moralurteil der Teilkirchen vermitteln, unterscheiden diese innerhalb einer Moralgemeinschaft, die sich in den Fundamental- und den allgemeinen Anthropologien artikulieren läßt. Und zumal in einer Welt, die immer mehr interdependent wird, müssen selbst die spezifischen Anthropologien und Moraloptionen einer Kirche sich ihrer Verantwortung gegenüber anderen Kirchen bewußt sein.

Die universale Kirche wird dem einzelnen Christen durch seine Teilkirche vermittelt. Der unmittelbare Anhaltspunkt für sein Fragen nach dem richtigen sittlichen Verhalten ist die besondere örtliche Selbstverwirklichung der christlichen Gemeinschaft, namentlich der eucharistischen Gemeinschaft, von der anzunehmen ist, daß sie der Gemeinde das sittliche Empfinden übermittelt, wonach sich ihr christliches Gewissen richtet. In erster Linie ist die Kirche in und durch solche Gemeinden die Trägerin des Heilswerkes Christi in der Welt, und diese erfüllen ihre Aufgabe dadurch, daß sie sich mit den Moralproblemen befassen, die sie als konkrete Ortsgemeinden betreffen. Der einzelne Christ lebt sein christliches Leben im Kontext dieser Gemeinde, und diese Gemeinde sollte unmittelbares Modell und Leitbild, Stütze, Herausforderung und Kritik seiner sittlichen Anstrengungen sein. In dieser Gemeinde sollte genügend Raum für eine schöpferische Verwirklichung der christlichen Existenz sein, und die Ortsgemeinde sollte, da sie selbst nie vollkommen ist, nicht zu einer unfehlbaren Autorität erhoben werden. Aber das christliche Leben sollte für gewöhnlich nicht ein einzeln dastehendes Zeugnis sein, und zu den Hauptbezugspunkten, die ein einzelner Christ zu berücksichtigen hat, müssen die gemeinsamen Werte und Entscheide der anderen Glieder seiner Gemeinde gehören. Falls die Glieder von Ortsgemeinden Wert- und Handlungsgemeinschaft nicht als Teil ihrer Verpflichtung ansehen, wird jegliche Einheit, welche die Kirche haben mag, vormoralisch und der Kritik ausgeliefert sein, daß sie bloß mythisch sei. Natürlich kann, je konkreter ein Problem ist, es mit desto weniger Gewißheit gelöst werden, selbst von Leitern der Kirche; aber eine Einheit, die nie in gemeinsamem Handeln konkret und wirksam wird, ist sehr weit von dem entfernt, was von einer Kirche verlangt wird, welche beansprucht, «Zeichen und Werkzeug» nicht nur der Vereinigung mit Gott, sondern auch der Einheit unter den Menschen zu sein (*Lumen gentium* 1).

IV. Schlußüberlegung

Aus all dem erhellt zumindest, daß es sehr schwierig sein wird, handfeste Regeln für einen legitimen Moralpluralismus in der einen Kirche aufzustellen. Wie unsere Erörterungen aufgezeigt haben, ist es unzulänglich, das Problem nur im Sinn einer vagen Geisteseinheit, einer Einheit in einem vormoralischen, vorpraktischen Moment zu behandeln; die Einheit der Kirche muß auch Einheit in der Praxis sein. Andererseits kann dies von einem universalistischen Standpunkt aus nicht konkret angepackt und verwirklicht werden. Der unmittelbare Ort zur Verwirklichung der erlösenden Einheit der Kirche ist die Orts- oder Teilkirche; diese ist auch die Stätte, wo die Spannungen zwischen Kulturen und zwischen dem schöpferischen Individuum und der Moralgemeinschaft am schärfsten und konkretesten erfahren werden. Diskussionen, die sich nie

auf diese Ebene der Selbstverwirklichung der Kirche heben, sind garantiert unzulänglich und unwirksam.

[1] Der Ausdruck «originating value» ist der von Bernard Lonergan angestellten Analyse «The structure of the human good» entnommen; in: Method in Theology (Herder and Herder, New York 1972) 47–52.

[2] Der Ausdruck «anthropologische Konstanten» wird von Peter Berger und Thomas Luckmann verwendet in: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969). In «Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding» (Bloemendaal 1977) legt E. Schillebeeckx sieben solcher Konstanten vor.

[3] Vgl. Wilhelm Dupré, Kultur und Wahrheit. Überlegungen zum Problem des Ethnozentrismus und der kulturellen Relativität: CONCILIUM 16 (1980/5) 309–315.

[4] Es ist das große Verdienst des Schaffens von Bernard Lonergan, daß er stets auf der kritischen gegenseitigen Beziehung zwischen der Methode in der Theologie und den Methoden der Natur- und Humanwissenschaften bestand, vgl. neuerdings «The Ongoing Genesis of Methods»: Studies in Religion 6 (1976/77) 341–355.

[5] Damit die Kirche zu «einem vollbewußten Prozeß der Selbstkonstitution» wird, muß sie Lonergan zufolge «zugeben, daß die Theologie nicht die volle Wissenschaft vom Menschen ist, sondern daß die Theologie nur gewisse Aspekte der menschlichen Wirklichkeit zu erhellen vermag»; die Theologie muß sich deshalb «mit sämtlichen anderen bedeutsamen Zweigen der Humanwissenschaften verbinden»: Method in Theology, aaO. 364.

[6] Y. Congar, Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique: La Maison-Dieu 115 (1979) 24.

[7] Karl Rahners bekannte Thesen zur Frage einer formalen Existentialethik: Schr.z.Th. II (Einsiedeln 1955) 227–246 und über das Charismatische in der Kirche: Schr.z.Th. IX (Einsiedeln 1970) 415–431 sind hier von Bedeutung, müssen aber, wie weiter unten gesagt wird, enger auf die partikular- und ortskirchlichen Kontexte bezogen werden, worin die einzelnen Christen ihre je einmalige Berufung erfahren.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack (New York) geboren. 1963 Priesterweihe. Studium der Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N.Y. Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat in Theologie. Nach dreijähriger Seelsorgsarbeit in einer Gemeinde lehrte er zehn Jahre lang Systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor in der Abteilung für Religion und religiöse Erziehung an der katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichungen: Aufsätze zu den Themen Ekklesiologie, Lehramt und pastorales Amt in Zeitschriften wie Theological Studies, The Thomist und CONCILIUM. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D.C. 20064, USA.

Nachtrag zu CONCILIUM 17 (1981/2):
S. 117, rechte Spalte, Zeile 24–27: Der Text muß lauten: ... das Wunder von Kana, ja sogar die Verklärung Christi und die Brotvermehrung und die später im Westen so wichtige Anbetung der Weisen ... Zu S. 119, rechte Spalte, Zeile 1: Statt Jerusalem muß es heißen: Alexandrien.

22. FEB. 1883