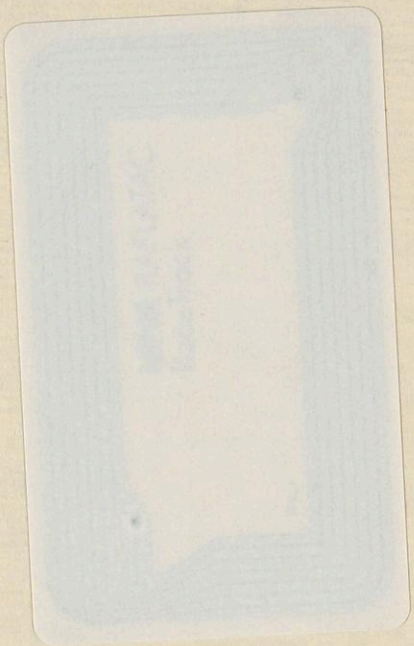


N12<510753111 021

UB Tübingen

Internationale Zeitschrift für Theologie
Januar 1982
18. Jahrgang
Heft 1

408

CONCILIUM

Kirche und Rassismus

R. Siebert	Das Phänomen des Rassismus
A. Davies	Die Ideologie des Rassismus
C. Felder	Zwiespältige Haltungen zum Phänomen Rasse in den Erzählungen der Bibel
J. Brosseder	Das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen
R.-H. Guerrand	Der Kampf der katholischen Kirche gegen den Rassismus
D. Roberts	Eine kreative Antwort auf den Rassismus: Die Schwarze Theologie
C. B. Okolo	Kirche und Rassismus aus nigerianischer Perspektive
M. Dhavamony	Das Kastensystem: Ein Bericht aus Indien
E. Dussel	Ein Bericht über die Lage in Lateinamerika
V. Elizondo	Bericht über den Rassismus: Ein mexikanischer Amerikaner in den Vereinigten Staaten
C. Starkloff	Kirche, Rassismus und nordamerikanische Eingeborene
F. McHugh	Kirche und Rassismus: Ein Bericht aus England
J. Pihan	Die Kirche angesichts des Rassismus in Frankreich
H. Erlinghagen	Bericht aus Japan

03. FEB. 1982

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
18. Jahrgang · Heft 1 · Januar 1982

INHALT

VORWORT

Gregory Baum / John Coleman, Kirche und Rassismus 1

DER RASSISMUS UND DIE CHRISTLICHEN KIRCHEN

Rudolf Siebert, Das Phänomen des Rassismus 4
Alan Davies, Die Ideologie des Rassismus 11
Cain Felder, Zwiespältige Haltungen zum Phänomen Rasse in den Erzählungen der Bibel . . . 17
Johannes Brosseder, Das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen . . . 24
Roger-Henri Guerrand, Der Kampf der katholischen Kirche gegen den Rassismus 29
Deotis Roberts, Eine kreative Antwort auf den Rassismus: Die Schwarze Theologie 32

BERICHTE AUS DEN ORTSKIRCHEN

Chukwudum Barnabas Okolo, Kirche und Rassismus aus nigerianischer Perspektive 41
Mariasusai Dhavamony, Das Kastensystem: Ein Bericht aus Indien 44
Enrique Dussel, Ein Bericht über die Lage in Lateinamerika 49
Virgil Elizondo, Bericht über den Rassismus: Ein mexikanischer Amerikaner in den Vereinigten Staaten 54
Carl Starkloff, Kirche, Rassismus und nordamerikanische Eingeborene 58
Francis McHugh, Kirche und Rassismus: Ein Bericht aus England 62
Jean Pihan, Die Kirche angesichts des Rassismus in Frankreich 68
Helmut Erlinghagen, Bericht aus Japan 71

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie
Gregory Baum, Toronto. John Coleman, Berkeley.

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. O. Massing, Hannover. W. McCready, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Boston. A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago. J. Remy, Louvain-la-Neuve. K. Ryan, Columbus. R. Schoenherr, Madison. A. Tornos, Madrid. J. Vanecko, Providence. J. Verscheure, Lille. C. Ward, Dublin.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

18. Jahrgang 1982

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. Nicholas Lash, Cambridge. René Laurentin, Paris. Johannes Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. 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. J. Coleman, Berkeley.

Heft 2: Liturgik

M. Collins, Washington. D. Power, Washington.

Heft 3: Dogmatik

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

Heft 4: Praktische Theologie

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

Heft 5: Fundamentaltheologie

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

Heft 6/7: Heft «X»

S. Kepnes, Middlebury. D. Tracy, Chicago.

Heft 8/9: Kirchenordnung

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

Heft 10: Ökumenik

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

Heft 11: Spiritualität

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

Heft 12: Moraltheologie

D. Mieth, Tübingen. J. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. *Themen und Vorworte*

Heft 1
Kirche und Rassismus.
Baum Gregory/Coleman John, Vorwort 1–3

Heft 2
Kann man in jedem Falle die Eucharistie feiern?
Collins Mary/Power David, Vorwort 75–76

Heft 3
Jesus, Gottes Sohn?
Schillebeeckx Edward/Metz Johannes Baptist, Jesus als Sohn Gottes 151–153

Heft 4
Religion und Kirche in Osteuropa
Greinacher Norbert/Elizondo Virgil, Zwischen Anpassung und Verweigerung. Der schwierige Weg der Kirche in der Zweiten Welt 217–220

Heft 5
Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz?
Geffré Claude/Jossua Jean-Pierre, Das Menschliche als Vorfeldkriterium christlicher Existenz 287–290

Heft 6/7
Die Herausforderung des Glaubens durch die Psychologie
Kepnes Steven/Tracy David, Vorwort 367–368

Heft 8/9
Sollen kirchliche Amtsträger Politik treiben?
Huizing Peter/Walf Knut, Vorwort 457–459

Heft 10
Das Recht auf Widerspruch
Küng Hans/Moltmann Jürgen, Vorwort 533

Heft 11
Beten lernen
Floristán Casiano/Duquoc Christian, Vorwort 611–613

Heft 12
Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit
Pohier Jacques/Mieth Dietmar, Ein Abgrund zwischen der westlichen und der Dritten Welt? 695–698

2. *Beiträge*[1]

Aldazábal José, Gebetbücher in spanischer Sprache (11) 684–689
András Emmerich, Das «Cultural Lag» von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit (4) 224–228
Ders., Die Situation der Priester in Ungarn (4) 270–274

Bacsvary Robert, Nationale Minderheiten und römisch-katholische Kirche in Rumänien (4) 238–244
Bartholomäus Wolfgang, Neue Theorien in der Schule von Adler (6/7) 447–451
van Bavel Tarsicius, Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute (3) 199–205
Bellini Piero, Die Konkordatsländer Südeuropas (8/9) 491–496
Beozzo José, Die Situation des Landarbeiters im heutigen Brasilien (12) 762–772
Blasig Winfried, Liturgische Gebetshilfen in Deutschland (11) 679–680
van den Brande Guy, Die politische Rolle der päpstlichen Diplomatie (8/9) 485–490
Brecht Martin, Aufstand der Kirche gegen die Kirche? (Luther) (10) 565–569
Brosseder Johannes, Das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (1) 24–28
Browning Don, Die Entfremdung der Seelsorge von der Ethik (6/7) 375–382

Camps Josep, Alternative Feiern für den Sonntag (2) 129–135
Cardenal Fernando, Die politische Rolle von Amtsträgern der katholischen Kirche in Nicaragua (8/9) 516–522
Cardman Francine, Cyprian und Rom: Der Taufstreit (10) 553–558
Caumeil Hélène, Gebet der ganz Kleinen – Anfrage an die Erwachsenen. Die Erfahrungen einer Gebetsschule (11) 649–653
Chukwudum Barnabas Okolo, Kirche und Rassismus aus nigerianischer Perspektive (1) 41–43
Codina Victor, Von den Armen beten lernen: Eine unausweichliche Forderung des Christentums (11) 614–619
Collins Mary, Gebetshilfen aus Nordamerika (11) 681–683
Comblin Joseph, Humanität und Befreiung der Unterdrückten (5) 359–365
Cormie Lee, Spiritualitätsformen der Mittelschicht (6/7) 421–428

Daly Gabriel, Dissens in der Theologie: Die Modernismuskrise (10) 569–573
Davies Alan, Die Ideologie des Rassismus (1) 11–16
Dhavamony Mariasusai, Das Kastensystem: Ein Bericht aus Indien (1) 44–48
Dominian Jack, Die Herausforderung der Psychologie für die Praxis des Glaubens (6/7) 408–412
Dunn Steven/Dunn Ethel, Die russisch-orthodoxe Volksfrömmigkeit in der Sowjetunion (4) 249–252
Duquoc Christian, Die Torheit des Kreuzes und das Humane (5) 351–358
Duquoc Christian, Das Gebet Jesu (11) 620–625
Dussel, Enrique, Ein Bericht über die Lage in Lateinamerika (zum Thema Rassismus) (1) 49–53
Ders., Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit (2) 120–129
Dyrud Jarl E., Die heutige Diskussion über den Narzißmus als ein beherrschendes kulturelles Phänomen (6/7) 428–432

Eicher Peter, Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit. Zum Problem eines christlichen Humanismus (5) 291–298
Elizondo Virgil, Bericht über den Rassismus: Ein mexikanischer Amerikaner in den Vereinigten Staaten (1) 54–57
Ellacuría Ignacio, Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt (12) 772–778
Erlinghagen Helmut, Bericht aus Japan (zum Thema Rassismus) (1) 71–74
Evans Donald, Kann die christliche Lehre über die Sexualität eine gute Nachricht sein? (6/7) 402–407

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

ZB 2 191

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Felder Cain, Zwiespältige Haltungen zum Phänomen Rasse in den Erzählungen der Bibel (1) 17–23
Fernandes Walter/de Souza Alfred, Arbeit und Arbeitslosigkeit: Welche Situation ist typisch für die Dritte Welt? (12) 756–762
Fetscher Iring, Wandlungen der ökonomischen Bedeutung und der Sinngebung von Arbeit (12) 737–742
Fowler James, Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung (6/7) 444–447
Frater Georgius, Zur Trennung von Staat und Kirche in sozialistischen Gesellschaften Osteuropas (4) 244–248

Geller Helmut, Klassenzugehörigkeit und Kirche (8/9) 481–485
Gnägi Albert, Kirchenverfassung und Staatsmodell (8/9) 471–475
Gorz André, Die neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten der Beschäftigung und der Arbeitslosigkeit (12) 705–710
Granfield Patrick, Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta» (8/9) 460–464
Greinacher Norbert, Menschenrechte – Christenrechte (5) 328–337
Grmič Vekoslav, Real existierender Sozialismus im Lichte der christlichen Theologie (4) 275–279
Guerrand Roger-Henri, Der Kampf der katholischen Kirche gegen den Rassismus (1) 29–32
Gutiérrez Gustavo, An der eigenen Quelle trinken (11) 640–648

Haag Herbert, «Sohn Gottes» in der Sprache und Begrifflichkeit des Alten Testaments (3) 177–181
Häring Hermann, Recht und Grenzen des Widerspruchs (10) 600–610
Hájek Lubomir, Die zwei Gesichter der Kirche in der Tschechoslowakei (4) 283–286
Häusling Angelus, Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeier (2) 96–99
Heijke Jan, Kirche und Staat in Afrika (8/9) 511–516
Heimler Eugene, Die emotionale Bedeutung der Arbeit (12) 711–717
Hengsbach Friedhelm, Das Recht auf Arbeit im kirchlichen Verständnis (12) 729–736
Van Herik Judith, Die feministische Kritik an der klassischen Psychoanalyse (6/7) 440–443
Higgins George, Die politische Rolle der katholischen Kirche in einem Land mit Common-Law-Tradition (8/9) 527–531
Hoffmann Paul, Paulus als Zeuge des Widerspruchs (10) 585–588
Hücking Hans-Hermann, Die politische Rolle der Amtskirche in Ungarn (8/9) 507–511

van Iersel Bas, «Sohn Gottes» im Neuen Testament (3) 182–193
Internationales Arbeitsamt (Genf), Das Recht auf Arbeit in den internationalen Vereinbarungen (12) 724–728

Jacquemont Patrick, Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes (11) 630–634

Kepnes Steven, Erzählen und Wiedererzählen: Die Narrativität in der Psychoanalyse (6/7) 390–396
Krietemeyer Ronald, Die Entstehung und Entwicklung des Rechts auf Arbeit (12) 718–724

Ladrière Jean, Über den Begriff «Kriterium» (5) 299–304
Lash Nicolas, «Sohn Gottes»: Reflexion über eine Metapher (3) 161–165
Laurentin René, Frankreich: Eine Hochflut von Veröffentlichungen über das Gebet (11) 675–678
Leclercq Jean, Göttliches Offizium und «lectio divina» (11) 635–639
Lemieux Raymond, Priester und Politik – welche Unschuld? (8/9) 465–470
Llopis Joan, Messen zu öffentlichen Anlässen ziviler oder religiöser Art (2) 107–113
Lowe Walter, Psychoanalyse als eine Archäologie der Leidensgeschichte (6/7) 369–375

Mahan Brian, Therapeutisches Bewußtsein und christlicher Glaube. Eine Interpretation aus den USA (6/7) 432–439
Mayeur Jean-Marie, Katholische Parteien, christlich-demokratische Parteien und katholische Kirche (8/9) 475–480
Maloney George, Schulen des Gebetes in unserer Zeit (11) 661–670
McCarthy Doyle, Zur Psychologisierung religiösen Glaubens. Ein soziologischer Überblick (6/7) 419–421
McCarthy Marie, Familientherapie: Ein neues Paradigma, eine neue Herausforderung (6/7) 451–455
McDermott Brian, Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute (3) 154–160
Ders., Das Sakrament als Gebetsgeschehen (11) 626–630
McHugh Francis, Kirche und Rassismus: Ein Bericht aus England (1) 62–67
de Mello Anthony, Ein Christ des Ostens spricht über das Gebet (11) 670–674
Mieth Dietmar, Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums? (5) 320–327
Ders., Solidarität und Recht auf Arbeit (12) 742–748
Miguez-Bonino José, Konfrontation als Mittel der Kommunikation in Theologie, Kirche und Gesellschaft (10) 589–594
Moore Sebastian, Tod als Entgrenzung des Begehrens: Ein Schlüsselbegriff für die Soteriologie (6/7) 413–418
Murphy Roland, Propheten und Weise als Provokatoren von Widerstand (10) 574–578

Neu Diann, Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung katholisch-christlicher feministischer Liturgien (2) 135–144
Neumann Johannes, Die Rolle der Amtskirche in der Bundesrepublik Deutschland (8/9) 497–503

van Ooijen David, Priester in der Politik (8/9) 522–526

Piana Giannino, Arbeit: Segen oder Fluch, Segen und Fluch? (12) 749–755
Pieris Aloysius, Sprechen vom Sohn Gottes in Asien (3) 206–211
Pihan Jean, Die Kirche angesichts des Rassismus in Frankreich (1) 68–71
Piwowarski Władysław, Das Problem der Volkskirche in Polen (4) 229–238
Power David, Empfangen, was uns überliefert wurde (2) 144–150

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 367

Provost James, Die Haltung der katholischen Kirche zum Widerspruch (10) 540–544
Puel Hugues, Die neuen technischen Arbeitsbedingungen und die Beschäftigungsprobleme (12) 699–705

Quelquejeu Bernard, Anthropologische Voraussetzungen der christlichen Existenz (5) 345–350

Rahner Karl, Christologie heute (3) 212–216
Raksay Maria, Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in Ungarn vor dem Zweiten Weltkrieg (4) 221–224
Ricca Paolo, Sekte oder Orden? (Waldenser-Franziskaner) (10) 558–564
Robert Jacques, Die politische Lage und Rolle der Kirchen in Frankreich (8/8) 503–507
Roberts Deotis, Eine kreative Antwort auf den Rassismus: Die Schwarze Theologie (1) 32–40

le Saux Madeleine, Gebetserziehung in der Katechese (11) 654–660
Schaeffer Hein, Die Eucharistiefeier im Fernsehen. Überlegungen aufgrund einer Praxis (2) 114–120
Schall B., Das Dilemma der christlichen Intellektuellen (4) 265–269
Schillebeeckx Edward, Christliche Identität und menschliche Integrität (5) 312–320
Schneider Carl, Das Ende der Scham (6/7) 396–401
Schönherr Albrecht, Chancen und Probleme christlicher Existenz in einer sozialistischen Gesellschaft (4) 257–264
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie (2) 76–85
Seasoltz Kevin, Eucharistiefeiern heute: Vermischte Motive und Auffassungen (2) 100–107
Siebert Rudolf, Das Phänomen des Rassismus (1) 4–11
Ders., Religion und Psychoanalyse: Situation in Europa (6/7) 383–389
Sobrino Jon, Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes (3) 171–176
Starkloff Carl, Kirche, Rassismus und nordamerikanische Eingeborene (1) 58–61
Steggink Otger, Gebetsliteratur in den Niederlanden und in Flandern (11) 693–694
Stein Albert, Die protestantischen Kirchen und der Widerspruch (10) 548–552

Taft Robert, Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte (2) 86–95
Tamayo-Acosta Juan-José, Die Bedeutung organisierter oppositioneller Gruppen und Richtungen in der Kirche (10) 594–599
Thévenot Xavier, Christentum und sexuelle Entfaltung (5) 337–344
Toffanello Giuseppe, Gebetssammlungen aus Italien (11) 690–692
Tomka Miklós, Die Tradierung des Glaubens (4) 280–283

Venetz Hermann-Josef, Der Umgang mit den Widersprechenden in den neutestamentlichen Gemeinden (10) 578–584
Vergote Antoon, Christliche Verkennung des Menschlichen (5) 305–311
Voicu Konstantin, Die Stellung der orthodoxen Kirche zum «Widerspruch» (10) 545–548
Vorgrimler Herbert, Zwischenbilanz des Dialogs von Christen und Marxisten (4) 253–256

Wainwright Geoffrey, «Sohn Gottes» in liturgischen Doxologien (3) 194–199
Walf Knut/Huizing Peter, Was meint «Recht auf Widerspruch» in der Kirche? (10) 534–539
Wiederkehr Dietrich, Der Sohn nicht ohne die Söhne. Die gesellschaftliche Relevanz des christologischen Titels (3) 166–171

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Aldazábal José (11) 689
András Emmerich (4) 228

Bacsvary Robert (4) 244
Bartholomäus Wolfgang (6/7) 451
van Bavel Tarsicius (3) 205
Bellini Piero (8/9) 496
Beozzo José (12) 772
Blasig Winfried (11) 680
van den Brande Guy (8/9) 490
Brecht Martin (10) 569
Brosseder Johannes (1) 28
Browning Don (6/7) 382

Camps Josep (2) 135
Cardenal Fernando (8/9) 522
Cardman Francine (10) 558
Caumeil Hélène (11) 653
Chukwudum B. Okolo (1) 43
Codina Victor (11) 619
Collins Mary (11) 683
Comblin Joseph (5) 365
Cormie Lee (6/7) 428

Daly Gabriel (10) 573
Davies Allan (1) 16
Dhavamony Mariasusai (1) 48
Dominian Jack (6/7) 412
Dunn Ethel (4) 252
Dunn Steven (4) 252
Duquoc Christian (5) 358, (11) 625
Dussel Enrique (1) 53, (2) 129
Dyrud Jarl E. (6/7) 432

Eicher Peter (5) 298
Elizondo Virgil (1) 57
Ellacuría Ignacio (12) 778
Erlinghagen Helmut (1) 74
Evans Donald (6/7) 407

Felder Cain (1) 24
Fernandes Walter (12) 762
Fetscher Iring (12) 742
Fowler James (6/7) 447

Geller Helmut (8/9) 485
Gnägi Albert (8/9) 475
Gorz André (12) 710
Granfield Patrick (8/9) 464

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 367

Greinacher Norbert (5) 337
Grmič Vekoslav (4) 279
Guerrand Roger-Henri (1) 32
Gutiérrez Gustavo (11) 648

Haag Herbert (3) 181
Häring Hermann (10) 610
Hájek Lubomir (4) 286
Häussling Angelus (2) 99
Heijke Jan (8/9) 516
Heimler Eugene (12) 717
Hengsbach Friedhelm (12) 736
Van Herik Judith (6/7) 443
Higgins George (8/9) 531
Hoffmann Paul (10) 588
Hücking Hans-Hermann (8/9) 511
Huizing Peter (10) 539

van Iersel Bas (3) 193

Jacquemont Patrick (11) 634

Kepnes Steven (6/7) 396
Krietemeyer Ronald (12) 724

Ladrière Jean (5) 305
Lash Nicolas (3) 165
Laurentin René (11) 678
Leclercq Jean (11) 639
Lemieux Raymond (8/9) 470
Llopis Joan (2) 113
Lowe Walter (6/7) 375

Mahan Brian (6/7) 439
Mayeur Jean-Marie (8/9) 480
Maloney George (11) 670
McCarthy Doyle (6/7) 421
McCarthy Marie (6/7) 455
McDermott Brian (3) 160, (11) 630
McHugh Francis (1) 67
de Mello Anthony (11) 674
Mieth Dietmar (5) 327, (5) 748
Miguez-Bonino José (10) 594
Moore Sebastian (6/7) 418
Murphy Roland E. (10) 578

Neu Diann (2) 144
Neumann Johannes (8/9) 503

van Ooijen David (8/9) 526

Piana Giannino (12) 755
Pieris Aloysius (3) 211
Pihan Jean (1) 71
Piwowarski Władysław (4) 238
Power David (2) 150
Provost James (10) 544
Puel Hugues (12) 705

Quelquejeu Bernard (5) 351

Ricca Paolo (10) 564
Roberts Deotis (1) 40

le Saux Madeleine (11) 660
Schaeffer Hein (2) 120
Schillebeeckx Edward (5) 320
Schneider Carl (6/7) 401
Schönherr Albrecht (4) 265
Schüssler Fiorenza Elisabeth (2) 85
Seasoltz Kevin (2) 107
Siebert Rudolf (1) 11, (6/7) 389
Sobrino Jon (3) 176
de Souza Alfred (12) 762
Starkloff Carl (1) 61
Steggink Otger (11) 694
Stein Albert (10) 552

Taft Robert (1) 95
Tamayo-Acosta Juan-José (10) 599
Thévenot Xavier (5) 344
Toffanello Giuseppe (11) 692
Tomka Miklós (4) 283

Venetz Hermann-Josef (10) 584
Vergote Antoon (5) 311
Vorgrimler Herbert (4) 256

Wainwright Geoffrey (3) 199
Walf Knut (10) 539
Wiederkehr Dietrich (3) 171

III. SACHVERZEICHNIS[2]

Abendlandideologie (5) 296
Ablaßstreit (10) 565
Abrüstungskonferenzen der UNO
– und päpstliche Diplomatie (8/9) 488
acceptatio legis = Annahme des Gesetzes (10) 537
Agrarreform
– und Kirche in Brasilien (12) 769
Aggression
– ohne Schuldgefühle (6/7) 410
Alleinvertretungsanspruch
– der Amtskirche gegenüber dem Staat (8/9) 502
Anthropozentrismus
– des selbstverwalteten Sozialismus (4) 278
Arbeit
– ihre Abschaffung (12) 707
– und Befreiung (12) 753
– und Entfremdung vom Arbeitsprodukt (12) 737
– im Konflikt mit Kapital (12) 734
– ihre Mechanisierung (12) 737
– ihre Qualität (12) 740
– als Quelle von Rechten (12) 730
– ihr Selbstwert (12) 730
– Sinngebung (12) 741
– Sinnverlust (12) 738
– ihre Verteilung (12) 740
– Wertdimensionen (12) 731
– ihre Wertung im selbstverwalteten Sozialismus (4) 278
– gespaltene Wertung im Christentum (12) 749ff.
Arbeitslosigkeit
– als Sünde der Welt (12) 774
Aufstiegschristologie (3) 213
Autonomieanspruch, politischer
– bei katholischen Parteien (8/9) 479

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

Basisgemeinden
– in Ungarn (4) 282, (8/9) 509
Befreiung
– und Reden von Gott (5) 315
– als Verkündigung des Reiches Gottes (3) 174
Befreiungstheologie (3) 174
Bildungsdefizit
– der deutschen Katholiken (8/9) 483
Bereicherungseffekt
– der Technik für die Arbeit (12) 701
«Berufe»
– ihre Abschaffung (12) 705
Beschäftigungspolitik
– ihr Vorrang (12) 735
Bündnis zwischen Thron und Altar
– im heutigen Polen (4) 229

Charismatische Bewegung (11) 667
Christentum
– seine Ambivalenz in Ausrichtung auf Herrschaft oder Emanzipation (6/7) 385
– und Kultur(en) (5) 306
– und Erschließung der Geschichtlichkeit des Menschen (5) 303
Christologie
– dynamische (3) 168
– implizite (3) 167
– indische (3) 207
– klassische (3) 213
– neuere Entwicklungen (3) 155
– statische (3) 168
– symmetrische von Chalkedon (3) 168
Christus
– als Befreier (3) 172
– als Knecht Gottes (3) 172
– der «koloniale Christus» (3) 206
– «Christus-der-Religionen» (3) 207
– «Christus-gegen-die-Religionen» (der Befreiungstheologie) (3) 208

Diskriminierung, soziale
– als Zerstörung der eucharistischen Gemeinschaft (2) 84

Einheitsverständnis
– unterschiedliches im NT (10) 582
Entfremdung
– der Arbeitenden von ihren Produkten (12) 738
«Erfüllungstheorie»
– der Lambeth Conference 1930 (3) 207
Erwählungsbewußtsein
– der Protestanten in den USA (1) 55
Erziehung
– kommunistische (4) 263
Eucharistie
– und Arkandisziplin (2) 114, 117
– und Gerechtigkeit (2) 124
– ein Ritus für Initiierte? (2) 108, 114
Eucharistiefeier
– in der feministischen Bewegung (2) 135, 140
Europäische Konferenz für Abrüstung und Zusammenarbeit
– und päpstliche Diplomatie (8/9) 489

Expansionismus
– der USA (1) 55

Falsifizierungskriterien
– bei Popper (5) 299
Feminismus
– seine Freudkritik und die Theologie (6/7) 443
Feministische Bewegung
– und Eucharistiefeier (2) 135, 140
Feministische Theologie
– und Eucharistie (2) 77
Fernsehpfarrei (2) 118
Fortschritt, technischer
– und Arbeitslosigkeit (12) 702
Frauen
– und Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt (12) 758
Freizeitgesellschaft (12) 708
Fremdarbeiter
– in Frankreich (1) 68
Freudkritik
– antireduktionistische (6/7) 373
– existentialistische (6/7) 370
– hermeneutische (6/7) 370
– reduktionistische (6/7) 369, 372, 374
Friedenspriesterbewegung
– in der ČSSR (4(284
– in Ungarn (4) 270
Fundamentalismus
– biblischer und dogmatischer (10) 572

Gastarbeiter
– ihre Rolle in den Industrieländern (12) 760
Gebet(e)
– und Bewußtseinserweiterung (11) 661
– von der Bibel inspiriert (11) 685
– gemeinsames (11) 657
– als Gottsuche (11) 657
– aus nichtchristlichen Religionen (11) 691
Gemeinschaft
– ihre Betonung im selbstverwalteten Sozialismus (4) 278
Gesellschaftskritik
– der polnischen Kirche (4) 233
Gesetzespositivismus (10) 537
Gleichberechtigung
– von Mann und Frau, von katholischer Kirche kritisiert (8/9) 500
Gott-*mit*-den Armen, Gott-*der*-Armen, Gott-*für*-die-Armen (3) 207
Gottessohnschaft
– des Messiaskönigs (3) 182

Hauskirche
– als Ursprung der Ortskirche (2) 81
Hermeneutik der Befreiung (2) 77
Heilssuche
– außerhalb der Religionen (5) 315
Hinduismus
– und Kasten (1) 46
Humanismus
– existentialistischer (5) 294
– und Krise der bürgerlichen Gesellschaft (5) 362

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 367

– der Parteinahme (5) 319, 360
– der Verworfenen (5) 320
Humanismuskritik, christliche (5) 295
Humanum
– als Hermeneutik der menschlichen Existenz (5) 301
Humanwissenschaften
– als Anfrage an christliches Bewußtsein (5) 307
– als Teil menschlicher Existenzerfahrung (5) 302

Ikonenbetrachtung
– als Gebetsschule für Kinder (11) 652
Indianerfrage
– in den USA (1) 58
Individualpsychologie
– der Adlerschule (6/7) 447
Initiation
– in das Beten (11) 611
Integralismus (10) 571

Jesusgebet (11) 662
Joga (11) 663

Kapital
– im Konflikt mit Arbeit (12) 734
Kastenwesen
– und Arbeitssystem (12) 758
«Katholische Büros» (8/9) 499
Kirche
– als Ort des Gesprächs (10) 605
– konfliktfreie (10) 603
– als Legitimationsinstanz des Staates in Ungarn (8/9) 507
«Kirche im Sozialismus» (4) 261
Kleingruppen
– christliche in Ungarn (4) 282
Klerikalismus
– in Polen (4) 229
Koexistenzpolitik
– in Ungarn (4) 226
Kollektivverhandlungen
– der Sozialpartner (12) 727
Konfliktfeindlichkeit
– der Kirche im zweiten Jahrtausend (10) 601
Konfliktfreie Kirche (10) 603
Konsum
– als Kompensation für «Entfremdung» (12) 737
Konzelebration (2) 101
Konziliarität (10) 608
Knecht Gottes
– bei Jesaja und im NT (3) 172
Kreativität
– beim Beten (11) 684, 691
– in der Liturgie (11) 638
Kreuz
– als konkretes Ereignis (5) 354
– als bloße Metapher (5) 352
Kriteriologie des Widerspruchs (10) 604
Kritische Theorie
– als negative Theologie (6/7) 384

«Laborem exercens» (Enzykl. Johannes Pauls II.) (12) 730
Laien
– als Missionare in der waldensischen Bewegung (10) 560
– im sozialistischen Staat (4) 246
– in der ungarischen Kirche heute (4) 274
– als Träger der Kirche in Siebenbürgen (4) 241
Laizismus
– in Frankreich (8/9) 503
Landflucht
– in der Dritten Welt (12) 759
Lehrzuchtverfahren
– in evangelischen Kirchen (10) 551
«Lila» = Spiel Gottes (11) 673
Lust, sexuelle
– und Schuldgefühle (6/7) 402
Luther
– seine Wertung durch die DDR (4) 258

Machtkontrolle (8/9) 472, 473
Machtstrukturen
– ihre religiöse Überhöhung (10) 594
Meditation
– indische (11) 672
Menschenrechte
– und staatsfreier Raum (8/9) 472
Minderheitentheologien (10) 602
Moral
– autonome (5) 323
– neuscholastische (5) 321
– der Freiheit (5) 324
– der Solidarität (5) 324
Moralismus
– und geistige Gesundheit (6/7) 376
– seine Überwindung durch Verbindung von Psychologie und theologischer Ethik (6/7) 380
Mythen
– bei C. G. Jung (6/7) 386

Nachfolge Jesu
– in Lateinamerika (3) 174
Neopositivismus
– und Sinnproblem (5) 299
New Deal (12) 718

Offenbarungsmoral
– biblizistische (5) 322
– auf Kontinuität der Tradition gestützt (5) 322
– orthopraktische der politischen Theologien (5) 322

Pastoralbriefe
– ihr Amtsverständnis (10) 581
Patriotismus
– in der polnischen Kirche (4) 233
Philosophie
– kritische im Werk Freuds (6/7) 385
Pluralität (10) 606
Pluralismus
– und kirchliche Einheit (10) 595
– im NT (10) 586
– soziokultureller in Polen (4) 231
Präevangelisation (3) 207
Privatheit
– der Religion im sozialistischen Staat (4) 246

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 367

Psalmen
– als Gebetsschule für Kinder (11) 650
Psychoanalyse
– geschlechtsasymmetrische (6/7) 440
Psychologie
– und Ideologien (6/7) 424

Rassendenken
– im NT säkularisiert (1) 21
Rassendifferenzierung (1) 4
Rassenwahn (1) 4
Rassismus
– als Ablenkungsmanöver (1) 7
– und alttestamentliches Auserwählungsdenken (1) 19
– und Theologie der Befreiung (1) 51
– als Überlegenheitsmythos (1) 11
– seine wissenschaftlichen Rechtfertigungen (1) 13
Rationalität, praktisch-moralische
– als Hilfe für psychologisch-seelsorgerische Betreuung (6/7) 378
Rechtfertigungsstreit
– als Autoritätenkonflikt (10) 565
Reich-Gottes-Utopie
– und Arbeitswelt (12) 776
Religion
– als Emanzipationsinstrument (6/7) 386
Religionsfreiheit (8/9) 474
– in Frankreich (8/9) 503
Religiosität
– nichttheistische bei E. Fromm (6/7) 387
– ihre Privatheit im sozialistischen Staat (4) 246, 277
Remonstrationsrecht (10) 534
«res mixtae»
– zwischen Kirche und Staat (8/9) 492
Revolution
– ekklesiologische in Indien (3) 210
Rezeption
– und Konzilien in der Orthodoxie (10) 546
Rundfunkpfarre (2) 116

Selbstverwaltungssystem
– sozialistisches in Jugoslawien (4) 275
Selbstverwirklichung
– im neuzeitlichen Humanismus (5) 292
Sexualität
– in der Bibel (5) 340
– und Eschatologie (5) 341
– ihre sakramentale Bedeutung (6/7) 402
– und Schuldgefühle (6/7) 402
– ihre Erfahrung im Lauf einer Therapie (6/7) 410
Sicherheit, soziale
– in der Dritten Welt (12) 757
Sinnverlust
– in der Arbeit (12) 738
Sklaverei
– ihre Abschaffung in Lateinamerika (1) 50
Sohn-Christologie
– Entstehen aus soteriologischem Anlaß (3) 167
Sohn-Gottes-Mythos, ägyptischer (3) 177
Sozialismus
– selbstverwaltetr in Jugoslawien (4) 275
Sozialpartner
– Regeln für ihre Beteiligung an Sozialpolitik (12) 725
Spiritualität
– individualistische (11) 641
– der Solidarität (11) 641
– des Widerspruchs (10) 609
Supranaturalismus (5) 308

Taufstreit
– als Beispiel der Regelung von Widerspruch in der Kirche (10) 555
«Tendenzbetriebe»
– Kirchen als T. mit sozialrechtlichen Sonderregelungen (8/9) 501
Theokratie
– und katholische Parteien (8/9) 478
Theologie
– der Arbeit (12) 746
– negative im Werk Freuds (6/7) 385
– als reflektierende Aufnahme von Ereignissen (5) 303
– ihre Lage in Ungarn (4) 227
– des Widerspruchs (10) 586
Thomismus
– von Leo XIII. verpflichtend auferlegt (10) 571
Totalitätsanspruch
– des sozialistischen Staates (4) 244
Transzendentaltheologie
– und christliche Existenz (5) 348
Trennung von Kirche und Staat
– im osteuropäischen Sozialismus (4) 230, 247, 276, 279
Treue
– Ersatz für Liebe? (6/7) 403

Ultramontanismus (10) 572
«Unberührbare» in Indien (1) 44
Ungarn
– Kirche als Legitimationsinstanz (8/9) 507
– kirchliche Allianz mit Staat gegen Basisgemeinden (8/9) 509
Unterbeschäftigung
– in der Dritten Welt (12) 757

Volkssouveränität (8/9) 472, 473
Vollbeschäftigungspolitik
– in Europa (12) 721
– in den USA (12));—

Wissenschaftlichkeit
– nach dem Neopositivismus (5) 299
– nach Popper (5) 299

Zen-Buddhismus (11) 664
Zuhören
– empathisches (6/7) 408
– nicht-beratendes und nicht-urteilendes (6/7) 409
Zwangseffekt
– der Technik auf die Arbeit (12) 699

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 367

Vorwort

Gregory Baum / John Coleman

Kirche und Rassismus

Dies ist das erste Heft von CONCILIUM, das sich mit dem Thema «Rassismus» befaßt. Allein diese Tatsache zeigt schon, wie wenig Gewicht Theologen bisher diesem Thema beigemessen haben. In der Vergangenheit identifizierten die Kirchen sich mit der kolonialen Expansion der westlichen Mächte und billigten daher ohne viel weiteres Nachdenken die Unterordnung der kolonialisierten Völker, die übliche Geringschätzung nichtwestlicher Kulturen und die wirtschaftliche Ausbeutung der kolonialisierten Gebiete. Nur wenige Christen widersetzten sich dieser Strömung. Erst in jüngster Zeit, seit dem Zusammenbruch des Kolonialismus, haben die Kirchen begonnen, ihre Einstellung zu ändern. Theologen widmeten der Sünde des Rassismus kritische Aufmerksamkeit. Aber diese theologische Besinnung steckt noch in den allerersten Anfangsstadien.

Nach dem Zweiten Weltkrieg zeigten christliche Theologen neue Bereitschaft, sich unmittelbarer mit einer besonderen Form des Rassismus, nämlich dem Judenhaß oder dem Antisemitismus, auseinanderzusetzen. Im Nachdenken über den Massenmord an der europäischen jüdischen Bevölkerung durch die nationalsozialistischen Eroberer überprüfte die Kirche auch ihr eigenes Erbe im Hinblick auf antijüdisches Verhalten in Lehre, Gesetzgebung und innerer Einstellung. Wenn auch die christliche Tradition keineswegs den Rassismus der Nationalsozialisten geschaffen hat – der nationalsozialistische Rassismus wandte sich ja tatsächlich auch gegen das Christentum wegen dessen jüdischer Wurzeln –, so hat die von der kirchlichen Unterweisung verursachte Verachtung für die Juden und die jüdische Religion doch feindselige Vorstellungen und negative Symbole hervorgebracht, welche in unserem Jahrhundert der nationalsozialistischen Politik halfen, in so kurzer Zeit bei so vielen Menschen Anklang zu finden.

Diese auf Verächtlichmachung abgestellte kirchliche Unterweisung verdrängte das alte Israel von seinem Platz und machte es zum Gegenstand des göttlichen Zornes. Die jüdische Religion war demzufolge einem Sündenfall erlegen: Sie war zu einem Weg der Verblendung und zu einem Gefängnis geworden. Die Juden standen im Schatten des Todes. Erst nach Auschwitz haben die Kirchen sich zur Neubesinnung und zur Buße bewegen lassen. Dank den Bemühungen vieler Theologen und der nachfolgenden Zustimmung kirchlicher Leitungsinstanzen und konziliarer Körperschaften wurden große Anstrengungen unternommen, Katechismen und Religionsbücher zu korrigieren und die Botschaft vom Heil in Christus auf eine Weise zum Ausdruck zu bringen, die nicht zugleich die Existenz des Judentums verneint.

Dieses Heft von CONCILIUM befaßt sich mit einer anderen Art von Rassismus, nämlich mit dem weißen Rassismus gegenüber farbigen Menschen. Es gibt auch Rassismus nichtweißer Menschen untereinander. *Mariasusai Dhavamony* und *Helmut Erlinghagen* gehen in ihren Berichten darauf ein. Da aber der weiße Rassismus ein weltweites Phänomen und eng verknüpft ist mit dem Zeitalter des Kolonialismus und mittelbar auch mit den christlichen Kirchen dieser Zeit, ist es vor allem dieser weiße Rassismus, welcher die Theologie vor eine Frage von erstrangigem Gewicht stellt. Der weiße Rassismus ist es, der entschiedenes Handeln von seiten der Kirchen fordert.

Dieses CONCILIUM-Heft kann nur einen ersten Anfang machen. Der erste Teil bietet Beiträge allgemeinerer Art, die dem Leser helfen wollen, das Phänomen des Rassismus und die christliche Reaktion darauf zu verstehen. Der zweite Teil bietet Berichte über das praktische Verhalten der Kirche zum Rassismus aus verschiedenen Teilen der Welt. Es ist noch zu früh, eine systematische Theologie im Blick auf die Überwindung des Rassismus zu entwickeln, wenn auch dieses Heft manche wichtige Elemente zu einer solchen Theologie enthält.

Eines der großen Probleme bei der Überwindung des Rassismus ist die Tatsache, daß die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift selbst nicht frei sind von Uneindeutigkeiten. Sie können auf eine Weise gelesen werden, die bestehenden Rassismus legitimiert. Sie können aber auch so gelesen werden, daß sich aus ihnen die Forderung nach Überwindung des Rassismus ergibt und daß sie das Kommen der Gottesherrschaft mittels der Versöhnung der Nationen, Völker und Rassen offenbaren. *Cain Felder* befaßt sich

in seinem Beitrag mit dieser Doppelgesichtigkeit der Schriften.

Es ist aber wichtig, sich bewußt zu machen, daß kulturelle Unterdrückung und Gefühle der Verachtung für Außenseiter nicht einfach gleichgesetzt werden können mit Rassismus als einer politischen Philosophie. *Alan Davies* zeigt auf, daß Rassismus als eine Ideologie mit politischen und kulturellen Zielsetzungen ein Erzeugnis des 19. Jahrhunderts war. Ebenhier finden wir die Ahnen des nationalsozialistischen Rassismus und anderer zeitgenössischer Formen von Rassismus, wie er mit politischen Bewegungen der Rechten verknüpft ist.

Von großer praktischer und theoretischer Bedeutung ist die radikale christliche Reaktion gegen rassistische Kultur und rassistische Religion in der »Schwarzen Theologie«, die in den sechziger Jahren in den Vereinigten Staaten von Amerika entstand. Die Schwarze Theologie begann mit einer großangelegten Gegenbehauptung: Gegen die heimliche Unterstellung, daß Gott weiß sei, wie sie das Bewußtsein der herrschenden Kultur und der weißen Kirchen durchdringt, stellten schwarze Theologen die Behauptung, dieser Gott der Kirchen existiere überhaupt nicht. Gott sei in Wirklichkeit schwarz. Sie stützten sich auf die apokalyptischen Themen in der Heiligen Schrift und verkündeten die Umkehrung der Ordnung dieser von der Sünde geprägten Gesellschaft mit dem Ziel, aus Letzten Erste und aus Ersten Letzte zu machen. Seit den sechziger Jahren hat die Schwarze Theologie sich dann wieder von dieser apokalyptischen Stimmung gelöst. Sie ist systematischer geworden, sie schenkt nun der universalen Kirche mehr Aufmerksamkeit, ist eher bereit, Ausschau zu halten nach Versöhnung mit weißen Kirchengemeinschaften, wenn diese ihrerseits zu Reue und Buße bereit sind. Dies ist das Thema des Beitrags von *Deotis Roberts*.

Der apokalyptische Stil der frühen Schwarzen Theologie sollte aber nicht zu leichtfertig vergessen werden. Denn er wird wieder aufleben, wenn die Kirchen sich dem Gedanken hingeben, sie könnten ihren Rassismus mit Hilfe von ein paar freundlichen Worten und ein paar praktischen Gesten überwinden. Da Rassismus immer Symbole in sich trägt, die für die Ablehnung von Menschen stehen, die man für minderwertig hält, und da diese Symbolik in der Vorstellungswelt und im Unterbewußtsein der Menschen wirksam ist, können die Kirchen sich nur durch eine tiefgreifende Katharsis, nur durch Leiden, durch Aufstörung und Umkehr der Mehrheit ihrer Mitglieder vom Rassismus befreien.

Welche positiven Beiträge haben Christen geleistet zur Überwindung des Rassismus? Gibt es da erfreuliches Neues zu berichten? *Roger-Henri Guerrand* bietet uns eine kurze Zusammenfassung der gegen den Rassismus gerichteten Lehräußerungen der katholischen Kirche. Dabei befaßt er sich hauptsächlich mit den Lehräußerungen der Päpste.

Eine Reihe von konkreten Aktionen gegen den Rassismus, wie sie derzeit von der katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen in verschiedenen Regionen unternommen werden, sind im zweiten Teil dieses Heftes detailliert dargestellt. *Johannes Brosseder* bringt einen Bericht über den Kampf des Ökumenischen Rates der Kirchen gegen den Rassismus, ein mutiges und prophetisches Unternehmen. Der Ökumenische Rat ist dabei bewußt und willentlich das Risiko eingegangen, in der westlichen Gesellschaft ein Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen zu werden. Ein entscheidender Punkt, den dieses CONCILIUM-Heft klar zum Vorschein gebracht hat, ist die Tatsache, daß es heute keine Möglichkeit zur Bekämpfung des Rassismus gibt, ohne daß man bewußt und willentlich das Risiko eingeht, zum Gegenstand von solchen Auseinandersetzungen zu werden. Es gibt keinen glatten, stufenweise verlaufenden und sanften Zugang zur Freiheit. Katharsis fordert immer ihren Preis. Für die weißen Kirchen als Erbinnen des Kolonialsystems gibt es einen Weg zur Rettung nur durch eine Art von Tod und Auferstehung hindurch.

Ein gewichtiger theoretischer Beitrag zum Kampf gegen den Rassismus ist *Rudolf Sieberts* Aufsatz, der die Einsichten der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, genauer gesagt, der Christlichen Kritischen Theorie, auf das Phänomen des Rassismus anwendet. Siebert versucht die anthropologischen Grundlagen sowohl für die Einheit wie für die Unterschiede zwischen Völkern und Rassen aufzudecken. Wir müssen ein doppeltes Bedürfnis anerkennen, das Bedürfnis, Identität und Differenzierung zu betonen, und genau so das Bedürfnis, Einheit und Integration zu unterstreichen. Das undialektisch behauptete Bedürfnis nach Identität läßt oft auch edle Seelen der Versuchung eines blinden Rassismus erliegen, ebenso wie das Bedürfnis nach Integration für sich allein genommen einer Sicht

von Einheit Vorschub leistet, welche die Unterordnung aller unter die Hegemonie eines einzigen Volkes oder aber die Assimilierung der vielen anderen und daher ihr mögliches Verschwinden in sich einschließt. Siebert weist auf, wie diese Dialektik von Einheit in Verschiedenheit noch weiter verkompliziert wird durch materielle Interessen der Menschen, seien sie nun politischer oder wirtschaftlicher Art, und wie daher auch der Kampf gegen den Rassismus sich einordnen muß in den größeren Zusammenhang der Umgestaltung der materiellen Grundlagen der Zivilisation. Von großer theoretischer Bedeutung ist auch Enrique Dussels Bericht aus Lateinamerika, der den Rassismus und den Kampf zu seiner Überwindung aus einer welthistorischen Perspektive versteht.

Der zweite Teil des Heftes bietet Berichte über das Verhältnis zwischen Kirche und Rassismus in verschiedenen Teilen der Welt. Jeder Bericht ist unterschiedlicher Art: Jeder konzentriert sich auf verschiedene Aspekte eines gemeinsamen Kampfes, jeder verfolgt eine unterschiedliche Denklinie. Alle miteinander zeigen sie aber, daß der Kampf der Kirche gegen den Rassismus erst an seinem Anfang steht. Sie zeigen überdies, daß Rassismus nicht ein bloß geistiges Problem ist, das allein schon durch eine Wandlung des Herzens überwunden werden kann. Es ist vielmehr ein Problem, das materielle Interessen an wirtschaftlichen Vorteilen und politischer Herrschaft einbegreift. Die Berichte bringen zum Vorschein, daß die Kirchen, wenn sie den Rassismus überwinden wollen, einen hohen Preis dafür zahlen müssen. Da Rassismus an die Wurzeln unseres kollektiven Egoismus rührt, ist auch der Kampf gegen ihn unvermeidlicherweise ein an die Wurzeln gehendes, ein »radikales« Unternehmen. Christen, die sich in diesem Kampf engagieren, werden sich – genau so wie der Ökumenische Rat der Kirchen – zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen machen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Rassismus und die christlichen Kirchen

Rudolf Siebert

Das Phänomen des Rassismus

Dieser Aufsatz hat die Aufgabe, das moderne Phänomen des Rassismus im Rahmen der historischen und dialektischen Anthropologie kritisch zu erforschen[1]. Dieser anthropologische Diskurs, der die dialektische Entwicklung der menschlichen Rassen nachzuzeichnen sucht, ist letztlich als auf die Zukunft ausgerichtete Erinnerung an das fürchterliche Leiden und Sterben unzähliger unschuldiger Opfer religiöser oder weltlicher rassistischer Bewegungen auf allen Kontinenten zu verstehen. Und diese konkret utopische Anamnese des blutigen Terrors des Rassismus hängt mit der praktischen Absicht zusammen, eine qualitative Person-, Gesellschafts- und Kulturveränderung herbeizuführen, die den Rassismus (der so oft antagonistische liberale und fortgeschrittene kapitalistische und sozialistische Gesellschaften zu stabilisieren half) unnötig machen wird[2].

I. Rassendifferenzierung und Rassenwahn

Die positive natur- und kulturwissenschaftliche Anthropologie definiert die Rasse als eine Hauptgruppe von Menschen mit eigenartigen erblichen, übertragbaren Körpermerkmalen, so z. B. die negroide, mongolische, kaukasische Rasse usw.[3] Naturwissenschaftlich gesehen ist die Rasse eine Fortpflanzungsgruppe mit einer Gen-Organisation, die sich von der anderer intraspezifischer Gruppen unterscheidet. Für die dialektische Anthropologie ist die Rasse nicht (wie für die Faschisten) »unmittelbar das naturhaft Besondere. Vielmehr ist sie die Reduktion aufs Naturhafte, auf bloße Gewalt... Rasse heute ist die Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert im barbarischen Kollektiv«[4].

Im Unterschied zu der positiven dialektischen Anthropologie der Rasse ist der Rassismus das falsche Bewußtsein einer herrschenden Rasse in bezug auf sich selbst und die beherrschten Rassen. Er besteht nicht in einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit menschlichen Rassen, ihren Unterschieden, gegenseitigen Beziehungen und Konflikten, sondern ist eine ganz emotionale, leidenschaftliche Ideologie. Der Rassismus ist die Rationalisierung der irrationalen Machtstruktur, worin eine Rasse andere Rassen als Mittel zum Zweck benutzt, ausbeutet und bisweilen sogar vernichtet; er ist die reine Erscheinung, die notwendig ist, um in widersprüchlichen liberalen und fortgeschrittenen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften eine Rasse im Übergewicht zu erhalten[5]. Da die Ideologie des Rassismus in Wirklichkeit nichts anderes ist als die systematische Verzerrung der Rassenanthropologie im Interesse der Vorherrschaft einer Rasse, muß der erste Schritt im Vorgehen gegen den Faschismus in der wissenschaftlichen Erhellung von Rassenunterschieden und -konflikten aufgrund einer positiven historisch-dialektischen Anthropologie bestehen. Und da die kritische Anthropologie mit den ideologischen Zerrbildern der Rasse aufräumt, kann sie als eine theoretische Grundlage für die praktische Emanzipation unterdrückter Rassen und der ganzen Menschheit von der Sklaverei des Rassismus, möglicherweise sogar der Rasse dienen.

Auf unserem Planeten hat sich die Menschheit in verschiedene Rassen aufgespalten, die der Teilung der Erde und der Kontinente entsprechen. In diesen geographischen Hauptgebieten lebten und entwickelten sich die Rassen in relativer Isolierung: Afrikaner, Neger, Schwarze; Asiaten, Mongolen; Kaukasier mit Einschluß der Völker des Nahen Ostens, Europäer; Amerikaner und Malaien. Anzunehmen (wie Hitler dies getan hat[6]), daß die menschlichen Rassen je eine Spezies im zoologischen Sinne seien, wäre unwissenschaftlich und eine äußerst rassistische Ideologie, denn im Fall der Menschheit sind Genus und Spezies identisch. Es gibt auf der Erdkugel nur ein einziges menschliches Genus und nur eine einzige menschliche Spezies, *die* menschliche Spezies. Die menschliche Spezies, die sich zuerst den kontinentalen Linien entlang differenzierte, gliederte sich dann auf rassischer Grundlage in verschiedene Nationen auf und schließlich in verschiedene rassisch bestimmte Familien und Individuen als Organismen und natürliche Subjekte mit unterschiedlichen Talenten, Temperamenten, Charakteren, Lebenszyklen, sexuellen Merkmalen und sonstigen Eigenarten.

So wie einst das Menschengeschlecht sich in die verschiedenen Rassen differenziert hat, ist es ihm wohl auch möglich, diese Differenzierungen wiederum zu überwinden und zu seiner ursprünglichen Identität zurückzukehren, indem es die Nichtidentität der enormen leiblichen und geistigen Bereicherung, die verschiedene Rassen zur Geschichte beisteuerten, zugleich bewahrt und aufhebt. Die Rassenaufklärung will die Rassen von Ängsten befreien und sie aufgrund einer universalistischen Ethik zum Herrn ihres Schicksals machen. Diese Ethik besteht darin, daß man Individuum, Familie und Nation transzendiert und auch Rassenschranken überwindet einer globalen herrschaftsfreien Kommunikation (Kommunikationsgemeinschaft) und schließlich Gottes absoluter Zukunft entgegen[7].

Ein anthropologischer Diskurs als eschatologisches Gedächtnis des Rassenlebens, -leidens, und -sterbens – in der praktischen Absicht der Rassenbefreiung – ist natürlich nicht eine leichte Sache, da die Anthropologen selbst stets Glieder einer bestimmten Rasse oder Rassenmischung sind. Diese Schwierigkeit kann nur überwunden werden durch Anthropologen, die über ihre Rassenabhängigkeit reflektieren. Nur durch eine solche Reflexion kann sich die kritische Anthropologie davor hüten, zu einer Ideologie zu werden.

Während des 19. und 20. Jahrhunderts konzentrierten sich die Philosophen sowie die Sozial- und Naturwissenschaftler beständig auf die Frage nach der Mono- oder der Polygenese. Sie meinten, sie könnten die leibliche und geistige Überlegenheit einer Rasse über eine andere durch die Annahme erklären, daß die Menschheit von verschiedenen Elternpaaren abstamme. Sie hofften sogar, beweisen zu können, daß die Menschen von Natur aus dermaßen voneinander verschieden seien, daß die einen wie Tiere von den anderen beherrscht werden dürften. Und genau dies ist denn auch der eigentliche Kern der modernen Ideologie des Rassismus. Er fand seine fürchterlichste, grausamste praktische und technische Anwendung durch die Europäer gegenüber den Afrikanern, Asiaten, den Völkern des Nahen Ostens, den Uramerikanern und Malaien, vor allem während des 19. und 20. Jahrhunderts. Über die wissenschaftliche Frage der Polygenese ist selbst bis heute weder von der naturwissenschaftlichen noch von der kulturellen Anthropologie noch von der Theologie endgültig entschieden worden.

Der Rassismus als die ideologische Lehre einer providentiellen Selektion und Erwählung menschlicher Rassen schmeichelt natürlich dem kollektiven Geltungsbedürfnis aufs höchste[8]. Der rassistische Narzißmus (wie der nationale Narzißmus) besteht darin, daß persönlicher Narzißmus auf die kollektive Ebene projiziert wird, doch ist er ausgeprägter, stattlicher, idealistischer und leichter zu erregen als individueller Narzißmus. Man kann im Namen seiner Rasse Verbrechen begehen, die man als Einzelmensch nicht zu begehen wagte oder abscheulich fände.

In seiner eigenen Sicht hat der Rassismus zweifellos die Kraft, die vorliegenden Linien des Lebensbaumes zu akzeptieren und kräftig auszuweiten. Die Geschichte der belebten Welt zeigt uns denn auch eine Abfolge von Verzweigungen, die durch den Erfolg und die Herrschaft einer privilegierten Gruppe nacheinander und übereinander entspringen. Weshalb sollte die Menschheit von dieser allgemeinen Regel des Lebens ausgenommen sein? Warum sollte nicht auch unter den Menschenrassen der Kampf der Tüchtigsten um das Leben und Überleben, das Kräftemessen berechtigt sein? Übermenschen sollten wie andere ein Zweig, ein Sprößling einer Knospe der Menschheit sein. Die Taktik, Rassengruppen zu isolieren, scheint eine plausible Erklärung vorbringen zu können durch den Hinweis auf die Methoden, deren sich das Leben gerade in seiner Entwicklung zum Menschen bedient hat. Steckt im Rassismus nicht ein Wahrheitskern?

Paradoxerweise können diese perversen, zynischen und brutalen rassistischen Theorien eine edle Leidenschaft auslösen. In Reaktion darauf können große Teile der Menschheit zu Gewalttätigkeit veranlaßt werden. Rassistische Theorien enthalten jedoch eine subtile Entstellung einer großen Wahrheit. Die Rassisten täuschen sich und andere, indem sie ein entscheidend wichtiges Phänomen übersehen, nämlich das natürliche Miteinander-Verwachsen von Denksträngen. Rassisten entstellen oder verschleiern die jetzigen Umrisse der Noosphäre und machen die Konvergenz der differenzierten Rassen und die Bildung eines wahren Geistes der Erde, d. h. der versöhnten Gesellschaft, biologisch unmöglich. Die kritische Rassenanthropologie muß sich von negativer Dialektik leiten lassen, von der bestimmten Negation des Unwahren in mächtigen rassistischen Ideologien, ohne jedoch ihre Wahrheit zu zerstören, d. h. die Rassendifferenzierung

als ein authentisches Moment auf dem langen Marsch der Menschheit von der Tierheit zur Freiheit.

II. Theologie im Bunde mit dialektischer Anthropologie

Nach Ansicht der philosophischen Anthropologie von Plato und Aristoteles über Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues bis zu Kant, Hegel, Marx und Horkheimer ist der Mensch von Natur aus rational: *animal rationale*[9]. Hierin liegt die Möglichkeit der Gleichberechtigung für Männer und Frauen aller Rassen auf sämtlichen Kontinenten und das Unberechtigte jeglicher starren und dauernden Differenzierung zwischen solchen Rassen, die die menschlichen und bürgerlichen Rechte besitzen, z. B. Europäer, und solchen, die diese Rechte nicht besitzen, z. B. Afrikaner, Asiaten, die Menschen des Nahen Ostens, die eingeborenen Amerikaner und die Malaien.

In ihrem Kampf gegen verschiedene Formen des Rassismus, die auf Rassendifferenzierung beruhen und diese verzerren, kann die Theologie nichts Besseres tun, als sich mit der dialektischen Anthropologie zu verbinden, welche die grundlegende Vernunftbegabtheit, Gleichheit, Freiheit und die Menschenrechte aller Männer und Frauen in allen Rassen, auf allen Kontinenten, in allen Geschichtsepochen hervorhebt. Im Bunde mit der dialektischen Anthropologie kann eine kritische politische Theologie der rassistischen Ontologisierung von Rassenunterschieden ein Ende bereiten und dazu beitragen, daß diese als etwas Geschichtliches und Relatives angesehen werden. Da die Rassenunterschiede im Lauf der Geschichte aufkamen, können sie in einem Geschichtsprozeß auch wieder verschwinden.

Es ist zu betonen, daß bei jeder kritischen Erforschung des Rassismus der subjektive Aspekt im Vordergrund stehen muß. Eine Erforschung der Rolle, die bei der Ausbildung von rassistischen Vorurteilen und einer Rassenideologie das Objekt des Rassismus selbst spielte, kann ohne weiteres beiseite gelassen werden. Natürlich spielt auch dieses Objekt eine Rolle, doch muß die größte Beachtung den Formen der Reaktion geschenkt werden, die sich gegen die betreffende Rasse richten, und nicht so sehr auf die Basis dieser Reaktionen innerhalb dieser Rasse. In Wirklichkeit hat rassistisches Vorurteil mit den Eigenschaften der Glieder der Rasse, gegen die es sich richtet, wenig zu tun.

Rassistisches Vorurteil ist eine unbewußte Übertragung feindlicher Einstellung gegenüber den Herren der Gesellschaft, die für Frustration und Repression verantwortlich sind, auf ein Ersatzobjekt. Auf diese Weise werden radikalere Äußerungen einer Blockierung der Beziehung des Subjekts zur Wirklichkeit vermieden. Das Objekt dieses unbewußten Zerstörungsdrangs des Rassisten ist keineswegs bloß ein beliebiger Sündenbock, sondern muß gewisse spezifische Merkmale aufweisen. Es muß handgreiflich genug sein, doch nicht zu handgreiflich, sonst könnte es schon durch seinen Realismus hinfällig werden. Es muß einen ausreichenden historischen Hintergrund haben und als ein fragloses Traditionselement erscheinen. Es muß in starren Klischees definiert werden. Schließlich muß das Objekt Züge besitzen, oder zumindest mit solchen Zügen gesehen oder versehen werden, die den Zerstörungstrieben des rassistisch voreingenommenen Subjekts entsprechen. Einige dieser Züge – z. B. Klandenken, Hypersexualität, Habgier usw. – begünstigen eine Rationalisierung. Andere, so z. B. Äußerungen von Schwachheit oder Masochismus, bieten psychologisch adäquate Anreize für den Zerstörungstrieb.

Ohne Zweifel könnten alle diese Erfordernisse in einer besonderen geschichtlichen Situation bei Gliedern gleich welcher Rasse vorhanden sein; jedes Glied jedweder Rasse kann im psychologischen Haushalt vieler Menschen einer anderen Rasse diese Funktion erfüllen. Die kritische Anthropologie zählt nicht eine Vielfalt psychologischer und soziologischer Faktoren auf und macht auch nicht einen spezifischen Faktor als die Ursache aus, sondern entwickelt einen einheitlichen Rahmen, innerhalb dessen alle Erfordernisse zu einem Ganzen verbunden werden. Dies führt zu nichts Geringerem als zu einer dialektischen Anthropologie der modernen Gesellschaft.

Der Rassismus ist dienlich gerade kraft seiner relativen Unabhängigkeit vom Rassenobjekt. Der Rassismus hängt nicht so sehr von der Natur des Rassenobjekts ab, sondern mehr von den psychologischen Wünschen und Bedürfnissen des Subjekts, z. B. von seinem Verlangen nach Sicherheit. Gegen welche Rassengruppe die Rassisten ihr Vorurteil richten, ist für diese nebensächlich. Amerikanische Rassisten können ihre Rassenideologie gleichzeitg oder in sehr rascher

Abfolge gegen Neger, Juden, Japaner, Araber usw. richten. Sie schreiben die Mißstände in der amerikanischen Gesellschaft zur einen Hälfte den Juden und zur anderen Hälfte den Negern zu. Rassistische Vorurteile hängen, wenn überhaupt, bloß oberflächlich mit der spezifischen Natur des Objekts zusammen. Klischeevorstellungen von diesem, Unfähigkeit zu echter Erfahrung, Bildung von Projektionen und Machtphantasien sind ganz offensichtlich.

Es stellt sich auch die Frage: cui bono? Der Rassismus ist der Kunstgriff, womit sich das Subjekt in der kalten, entfremdeten und weithin unverständlichen fortgeschrittenen kapitalistischen oder sozialistischen Gesellschaft mühelos zurechtzufinden sucht. Was genau gibt der Rassismus dem Subjekt in den konkreten Strukturen des Erwachsenenlebens? Einige Funktionen können als rational bezeichnet werden. Man braucht nicht tiefere Beweggründe heraufzubeschwören, um die Haltung des amerikanischen Farmers zu verstehen, der während des Zweiten Weltkriegs das Eigentum seines japanischen Nachbarn zu beschlagnahmen suchte, oder die des deutschen Geschäftsmannes, der darauf aus war, sich das Eigentum seines jüdischen Mitmenschen anzueignen. Man mag vielleicht auch die Haltung von Rassisten als rational bezeichnen, die in Nicaragua oder El Salvador eine faschistische Diktatur anstreben und Vorurteile gegenüber eingeborenen Amerikanern als Bestandteil einer durchgehenden politischen Plattform ansehen.

Ignoranz und Verlegenheit herrschen bei Rassisten in sozialen Angelegenheiten vor, welche über die Reichweite ihrer unmittelbaren Erfahrung hinausgehen. Die Objektivierung von Gesellschaftsprozessen und der Umstand, daß sie überindividuellen inneren Gesetzen gehorchen, scheinen eine intellektuelle Entfremdung des Individuums von der Gesellschaft zu fördern. Diese Entfremdung wird vom betreffenden Individuum als von Angst und Ungewißheit begleitete Desorientierung erfahren. Hier tritt nun die irrationale Vorstellung über die andere Rasse ins Spiel. Die Fremdheit des Rassenobjekts bietet eine handliche Formel, um mit der entfremdeten Gesellschaft zurechtzukommen. Damit, daß man sämtliche vorhandenen Übel dem Rassenobjekt anlastet, scheint das Dunkel der Realität gleichsam von einem Scheinwerferstrahl durchdrungen zu werden, so daß eine rasche, umfassende Orientierung ermöglicht wird. Der Rassismus reduziert die Komplexität der Welt und bringt damit dem Rassisten eine gewaltige Entspannung.

Daß sämtliche Formen des Rassismus (ob dieser sich nun gegen Afrikaner, Asiaten, Menschen des Mittleren Ostens, Europäer, eingeborene Amerikaner oder Malaien richtet) nach Herrschaft und Herrentum streben, ist nur allzu offensichtlich. Herrscher verwenden den Rassismus zur Ablenkung von wirtschaftlichen und politischen Problemen, als billiges Korrumpierungsmittel, als terroristisches Beispiel, während die reale Form des kollektiven und individuellen Geistes (die prähistorische und geschichtliche Verwirklichung, in die der Rassismus gebannt wird als verzweifelter Versuch, unerträglichen wirtschaftlichen und politischen Situationen zu entrinnen) in völligem Dunkel liegt. Wenn nicht einem Leiden, das der Zivilisation so tief innewohnt wie der Rassismus, im kollektiven Empfinden der Prozeß gemacht wird, dann ist auch der Einzelmensch machtlos, es zu lindern, selbst wenn er den Willen dazu hat.

Der Rassismus läßt sich mit der demokratischen Ideologie nicht vereinbaren. Er funktioniert als Angriffsspitze antidemokratischer Kräfte in einer organisierten kapitalistischen Gesellschaft und stellt eine auf den Faschismus hinführende Entwicklung dar. Die Einschränkung der menschlichen und bürgerlichen Rechte, die in der rassistischen Idee der Sonderbehandlung von Rassenminderheiten gipfelt, enthält als logische Folgerung schließlich die Abschaffung der demokratischen Regierungsform und damit des Rechtsschutzes für den Einzelmenschen. Der Gedanke, eine rassische Minderheit auszusondern, läßt sich mit den Grundbegriffen des demokratischen Landes, auf das der Rassist angeblich so stolz ist, nicht vereinbaren. Die rassistische Metapher, wonach andere Rassen »faule Äpfel im Korbe« sind, beschwört das Bild übler Keime herauf, das sich regelmäßig mit dem Traum einer tatsächlichen Keimtötung verbindet. In der Metapher, wonach andere Rassen ein »Krebsgeschwür am Leibe des Staates« sind, äußert sich das Verlangen des Rassisten, es herauszuschneiden.

Angesichts des sich steigernden Rassenkampfes zwischen Europäern auf der einen Seite und eingeborenen Amerikanern, Afrikanern, Asiaten und Angehörigen des Nahen Ostens auf der andern Seite wird die Befähigung zu metaphysischem Denken völlig gelähmt. Was zwischen den

Rassen vorgekommen ist, hat die Grundlage zur Vereinbarkeit des spekulativen metaphysischen Denkens mit der Alltagserfahrung ruiniert. Was besagen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit angesichts der Rassenkonflikte in Amerika, Europa, dem Nahen Osten und Asien? Einmal mehr triumphiert das dialektische Motiv des Umschlags von Quantität in Qualität unsäglich. Mit der Ermordung von Millionen unschuldiger Opfer des Rassismus durch Regierungsämter ist der Tod zu etwas geworden, wovor man sich nie zuvor dermaßen geängstigt hat. Nach den Rassenkatastrophen nur schon dieses Jahrhunderts besteht keine Möglichkeit mehr, daß in die Lebenserfahrung der einzelnen Menschen der Tod als etwas eintreten kann, das sich irgendwie mit dem normalen Lauf des Lebens verträgt.

Die neueren Katastrophen allein schon dieses Jahrhunderts haben bewiesen, daß die moderne Kultur versagt. Daß mitten in aller Tradition der Philosophie und der Theologie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften es zu einem Auschwitz kommen konnte, besagt mehr, als daß der Geist nicht imstande war, die Menschen wirklich zu packen und zu verändern. Hitler zwang die Männer und Frauen in fortgeschrittenen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften zu einem neuen kategorischen Imperativ, nämlich zu dem, sich in ihrem Denken und Handeln so zu verhalten, daß die Rassenkämpfe der Vergangenheit sich in Zukunft nicht wiederholen. Die Herausforderung traditioneller theologischer Worte (der Test, ob Gott diese Rassenvernichtung zulassen werde, ohne voller Zorn einzugreifen) ist noch mehr als die Theodizee eines Leibniz und eines Hegel schlimmste Blasphemie.

III. Anspruch und Versöhnung

Wenn Menschen einer bestimmten Rasse unsägliche Leiden durchmachen müssen, die Glieder mächtigerer Rassen ihnen zufügen, dann hegen und fördern sie (wie ein erlösendes Ideal) den Gedanken, daß Einer kommen werde – der Messias, der Christus –, der im Lichte stehe und unschuldigen Opfern der Rassenunterdrückung Recht schaffe und Gerechtigkeit bringe. Diese Erlösung wird vielleicht noch nicht bei Lebzeiten dieser unschuldigen Opfer eintreten, die versklavt oder vergast oder gelyncht werden, aber eines Tages wird das Unrecht, das einer Rasse widerfährt, sicherlich beseitigt werden. Die Lügen, das falsche Bild der unschuldigen Opfer, das die Glieder der herrschenden Rasse in der Welt verbreiten und gegen das die Ermordeten sich nicht mehr zur Wehr setzen können, muß eines Tages vor der Wahrheit dahinschwinden. Das wirkliche Leben der Opfer, das, was sie dachten, erhofften und ersehnten (sowie die Leiden und Ungerechtigkeiten, die der unterdrückten Rasse zugefügt wurden) müssen ans Licht gebracht werden. Für Glieder der unterdrückten Rasse ist es äußerst bitter, im Dunkel, mißverstanden und falsch beurteilt, zu sterben.

Dieses Dunkel muß geklärt und erhellt werden. Es macht die Aufgabe und die Ehre der dialektischen Anthropologie aus, daß sie dies tut. Selten haben historistische Historiker und positivistische Anthropologen diese Aufgabe dermaßen stark vergessen wie während der in diesem Jahrhundert unternommenen Bestrebungen, früher dominierenden Rassen und ihren Henkersknechten volles historisches Verständnis entgegenzubringen. Der Traum aller Heiligen, daß bessere, humanere Jahrhunderte auf sie blikken werden, hat sich vielleicht auf die Weise erfüllt, daß konservative und reaktionäre Wissenschaftler und Dichter von heute in Europa und Amerika von einer Rückkehr in das Dunkel vergangener Rassenkatastrophen träumen. Sie tun dies nicht aus jugendlichem Verlangen, unschuldige Opfer von Rassenholokausten zu befreien, sondern um solche glückselige Zeiten kundig der jetzigen Generation zu künftigem Gebrauch vor Augen zu stellen.

Die vergangene Rassengeschichte bringt eine Zeittabelle mit sich, die auf die Erlösung bezogen ist. Es besteht ein geheimes Einverständnis zwischen vergangenen Generationen und der jetzigen: Unser Kommen ist auf Erden erwartet worden. So wie jede Generation vor uns sind wir mit einer messianischen Macht ausgestattet worden. Auf diese messianische Macht haben vor allem die unschuldigen Opfer jeglicher Form des Rassismus auf allen Kontinenten einen Anspruch. Wie religiöse Menschen sowie Humanisten wissen, läßt sich dieser Anspruch nicht auf billige Weise erledigen.

Der Messias kommt nicht nur als Erlöser, sondern auch als Bezwinger des Antichristen. Nur diejenigen kritischen Anthropologen, die fest überzeugt sind, daß sogar tote Opfer der Rassenunterdrückung nicht vom Feind erlöst sein werden, wenn dieser gewinnt, können den Hoffnungsstrahl in der Vergangenheit entfa-

chen. Dieser Feind – der Rassismus – hat nicht aufgehört, selbst in diesem Jahrzehnt Sieg über Sieg zu erringen.

Der dialektische Anthropologe befaßt sich mit dem historischen Rassenproblem als einer Einheit, einem Gebilde, das äußerst spannungsgeladen ist. In dieser Struktur gewahrt der kritische Anthropologe Anzeichen einer messianischen Stillegung des Geschehens oder einer revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückten Rassen. Die einzige Anthropologie, die nach den Rassenkatastrophen dieses Jahrhunderts und angesichts der daraus erwachsenen Verzweiflung redlich betrieben werden kann, ist die, die versucht, alle Rassenprobleme, so wie sie sich stellen, vom Standpunkt der Erlösung aus zu betrachten. Das anthropologische Wissen kann auf die Rassenholokauste kein anderes Licht werfen als das der Erlösung; alles andere ist lediglich eine anthropologische Konstruktion und Technik.

Es müssen anthropologische Perspektiven ausfindig gemacht werden, welche die Welt verrücken und befremden, die zutage fördern, daß sie (mit all ihren Rassenwidersprüchen, ihren Rassenspaltungen und -klüften) so empörend und verzerrt ist, wie sie eines Tages im messianischen Licht erscheinen wird. Weder mit einer wirkungslos bleibenden zaghaften Neigung noch mit Gewaltsamkeit, sondern gänzlich aus dem lebendigen Kontakt mit Rassenwidersprüchen heraus eine solche anthropologische Sicht zu gewinnen, dies ist die Aufgabe der kritischen Rassenanthropologie, die imstande sein wird, den Rassismus zu überwinden. Dies ist das Allereinfachste, weil die Rassensituation ein solches anthropologisches Wissen verlangt, weil die vollendete Rassennegativität, sobald man sie richtig ins Auge faßt, als Nebenbild ihr Gegenteil zum Vorschein kommen läßt, nämlich die Rassenversöhnung. Das ist aber auch eine äußerst unmögliche Aufgabe, weil sie einen Standpunkt erfordert, der, wenn auch nur ein wenig, vom Bereich der rassenbestimmten Existenz Abstand nimmt.

Wir wissen sehr gut, daß jedes anthropologische Wissen zu allererst sich von dem losreißen muß, was rassisch ist, mag es nun auch für gut befunden werden; aber es wird gerade aus diesem Grund von der rassenideologisch bedingten Verzerrung und Not betroffen, der sie zu entrinnen sucht. Je leidenschaftlicher das anthropologische Denken seine rassische Bedingtheit um des Unbedingten – Wahrheit, Erlösung, Messias – willen leugnet, desto unbewußter und verhängnisvoller wird es der Macht der Rassenherrschaft ausgeliefert. Und schließlich muß die dialektische Anthropologie um des möglichen Kampfes gegen den Rassismus willen ihre Unmöglichkeit einsehen. Abgesehen vom Anspruch, den dies an das anthropologische Denken stellt, ist die Frage nach der Realität oder Irrealität des Messias, Christi und der Erlösung von größter Bedeutung.

Zweifellos haben Europäer zum Fortschritt der menschlichen Spezies auf sämtlichen Kontinenten viel beigetragen nicht nur in Wissenschaft, Technologie und wirtschaftlicher Produktivität, sondern auch auf ethischem und sozialethischem Gebiet (beispielsweise humaneres Gerichtsverfahren, rationalere und freiere Verfassungen usw.). Ein jeder, der die grausamen Ungerechtigkeiten festgestellt hat, die von Europäern aller Nationen auf allen Kontinenten ihrer eigenen Rasse und vor allem Afrikanern, Asiaten, Menschen des Nahen Ostens, eingeborenen Amerikanern und Malaien zugefügt worden sind, kann nur eine einzige Sendung haben: mit sämtlichen Rassen zusammenzuarbeiten, um dieses entsetzlich rassistische Verhalten schließlich zu beseitigen und die Solidarität mit den unschuldigen Opfern des Rassismus zu verstärken, die unter unsäglichen Leiden, Qualen und Todeskämpfen verröchelt sind. Das Denken und Wirken der religiös und human eingestellten Menschen aller Rassen, die den Rassismus in der einen oder anderen Form erlebt haben, muß den unschuldigen Opfern gehören. Der Umstand, daß die Lebenden bis anhin dem Rassenholokaust entronnen sind, darf die Solidarität mit den Opfern nicht in Frage stellen, sondern soll sie erst recht gewiß machen. Was immer auch diejenigen, die Rassenkämpfe von einst überlebt haben, jetzt oder in Zukunft erleben, muß unter dem Zeichen des Rassengreuels stehen, der plötzlich zum Schicksal einer jeden Rasse werden kann.

Der Tod unschuldiger Opfer des Rassismus muß für die Überlebenden eine Lebenswahrheit sein. Überlebende sind dazu da, um die Verzweiflung und Sehnsucht unschuldiger Opfer des Rassismus zum Ausdruck zu bringen. Wir können bloß hoffen, daß die Europäer in Zusammenarbeit mit den Afrikanern, Asiaten, Menschen des Nahen Ostens, eingeborenen Amerikanern und Malaien imstande sein werden, namentlich in der amerikanischen und slawischen Welt eine neue Zukunft hervorzubringen: eine

neue, nacheuropäische, nachbürgerliche, nachrassistische versöhnte Gesellschaft der Vernunft, der Freiheit und des Friedens.

Versöhnung ist der höchste Begriff der Religionen des Nahen Ostens und Europas, des Judentums, des Islams und des Christentums; deren ganzer Sinn liegt in der Erlösungserwartung. Aus der Unfähigkeit herrschender Rassen, sich mit anderen Rassen zu versöhnen, stammt viel von der paranoischen Reaktion, der Bildung des Rassismus. Heute sind Rassisten ein weiteres Mal daran, aus ihrer Macht heraus das negative Absolutum – den Rassenhaß als das Negativ der Rassenversöhnung – zustande zu bringen. Dieser Haß führt zur Vereinigung mit dem Rassenobjekt in dessen Versklavung und Zerstörung. Rassisten machen die Welt zu der Hölle, als die sie sie stets angesehen haben.

Die Metanoia in Rassenfragen hängt von der Frage ab, ob angesichts des absoluten Irrsinns des Rassismus (z. B. der Apartheid in Südafrika) die dominierten Rassen Herren ihrer selbst werden können und ihn damit eliminieren. Nur in der Befreiung vom Herrschaftsdenken und in der Abschaffung von Zwang und Gewalt kann sich die Idee durchsetzen, daß jedes Glied einer Rasse zuerst Mensch ist. Dies wäre der Schritt von der rassistischen Gesellschaft, welche die herrschende und die beherrschte Rasse krank macht, zu einer humanen Gesellschaft. Es würde die rassistische Lüge als Widerspruch zu ihr enthüllen: Die Rassenfrage ist in der Tat der Wendepunkt der Freiheitsgeschichte der Menschheit. Damit, daß die rassistische Erkrankung des Geistes, die auf dem fruchtbaren Boden der Selbstbehauptung einer Rasse üppig wuchert, überwunden, durch Nachdenken und Reue gebrochen wird, geschieht die Wende der Menschheit von der allgemeinen Rassengegensätzlichkeit in das Menschengeschlecht. Diese menschliche Spezies ist, obwohl Natur, doch mehr als bloße Natur, da sie ihr eigenes Bild gewahrt. Die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft ist die Gegenbewegung zu der falschen Projektion des Rassismus. Kein Opfer des Rassismus, das diese falsche Projektion in sich selbst zu beschwichtigen vermag, ist der Katastrophe ähnlich, die es wie alle verfolgten Tiere und Menschen auf diesem Erdball früher oder später ereilt und überkommt. Versöhnung, nicht Haß, muß das letzte Wort der Rassengeschichte sein. Zu dieser Versöhnung ist nichts Geringeres erfordert als eine anthropologische Revolution, die von einer kritischen politischen Theologie motiviert wird[10].

[1] G.W.F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) III, 52 – 254; ders., Vorlesungen über die Ästhetik (Frankfurt a.M. 1970) I, 200; E. Fromm, Marx's Concept of Man (Frederick Ungar Publ. Co., New York 1967) V–X, 24–43. 93–196. 197–216. 220; M. Horkheimer, Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie: Zeitschr. f. Sozialforschung (München 1970) IV, 1–25.

[2] E. Kogon, Der SS-Staat (Frankfurt a. M. 1966) V-XIV. 46. 47. 208–323; Th.W. Adorno u.a., The Authoritarian Personality (W.W. Norton & Cie., New York 1969) Teil IV; Th.W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt a.M. 1966) Dritter Teil; M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt a.M. 1967) 302–320. 335–353; W. Fach, Reagan und die Reaktion: Frankfurter Hefte 36/2, Februar 1981, 15–24; A. Pradetto, Systemwandel in Polen?: Frankf. Hefte 36/1, Januar 1981, 17–24; Februar 1981, 35–44.

[3] Ch. Winick, Dictionary on Anthropology (Littlefield, Adams & Cie., Peterson, New Jersey 1961) 448; A. Montague, Man (The American Library of World Literature, New York 1961) 78. 79. 180–182; T. Dobzhansky, Mankind Evolving (Yale Univ. Press, New Haven 1969 Kap. X; R. Linton, The Study of Man (Appleton Century Crofts, New York 1964) Kap. II und III; R. Benedict, Patterns of Culture (Houghton Mifflin Co., Boston 1959) 9–15. 44. 233–236; B.S. Kraus, The Basis of Human Evolution (Harper and Row, New York 1964) 204–206. 320–343. 25. 352–353; C. Kluckhohn, Mirror of Man (McGraw Hill Book Co., New York 1949) 101, Kap. V; E.A. Hoebel, Man in the Primitive World (McGraw Hill Book Co., New York 1958) Teil III; W. Howells, Mankind in the Making (Doubleday & Cie., New York 1967) Kap. 18; A.L. Kroeber, Anthropology: Biology and Race (Harcourt, Brace and World, New York) Kap. III und IV.

[4] M. Horkheimer und Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1969) 177–217; In der Taschenbuchausgabe (Fischer Taschenbuch Nr. 6144) 151–186 (Zitat S. 152).

[5] A. Montague, Anthropolgy and Human Nature (McGraw Hill Book Co., New York 1963) Teil III; M. Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M. 1974) 8. 28. 145. 157. 164. 202. 208. 213; ders., Die Juden und Europa: Zeitschr. f. Sozialforschung VIII, 115–137; R.J. Siebert, From Critical Theory of Society

to Theology of Communicative Praxis (Univ. Press of America, Washington D.C. 1979) VI–VIII.

[6] A. Hitler, Mein Kampf, Kap. XI.

[7] K.O. Apel, D. Bohler u.a. (Hg.), Praktische Philosophie/Ethik (Frankfurt a.M. 1980) Kap. I, IV, VI und VII; R.J. Siebert, Herrschaftsfreie Kommunikation: CONCILIUM 14 (1978/1) 53–61.

[8] Teilhard de Chardin, The Phenomenon of Man (Harper and Row, Nw York 1965) 238.

[9] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Frankfurt a.M. 1971) II, 105–132. 198–221. 564–565; III, 329–386.

[10] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (Stuttgart-Bad Cannstadt 1965) 19–36; J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (München 1980) Kap. 2 und 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Theologie, der Philosophie, der Philologie und der Geschichtswissenschaft an den Universitäten Mainz und Münster und an der Catholic University of America in Washington, D.C., USA. Ausgedehnte Lehr- und Vortragstätigkeit in Europa, den USA und Kanada. 1962–1965 Dozent für Soziologie, Wirtschaftswissenschaften und Theologie am St. Agnes and Loyola College in Baltimore, Maryland. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Western Michigan University in Kalamazoo, Michigan. 1978–1979 Gastprofessor am Kings College der Western Ontario University in London, Ontario (Kanada). In den letzten drei Jahrzehnten Konzentration der Lehr- und Forschungstätigkeit sowie des publizistischen Wirkens auf die Philosophie G.W.F. Hegels, die Frankfurter philosophische und soziologische Schule sowie auf kritische politische Theologie. 1977 wurden auf seine Initiative hin die internationalen Kurse über »Die Zukunft der Religion: Quelle, Produkt oder Verneinung von Entfremdung?» im Interuniversitären Zentrum für fortgeschrittene Studien in Dubrovnik, Jugoslawien, eingerichtet, die bisher unter seiner Leitung weiterarbeiten. Siebert ist Gründer des Centre for Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Hauptveröffentlichungen: From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis; Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic, Scientific Elements; Hegel's Concept of Marriage and Family: Subjective Freedom; Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (alle bisher genannten Titel: University Press of America, Washington D.C. 1979); Reason, Freedom and Change: A Christian Encounter with Hegel (University Press of America, Washington D.C. 1981); The Critical Theory of Religion; The Frankfurt School (Mouton Press, Berlin 1982); Dialectical Sociology of Religion. A Reader (Seabury Press, New York 1982). Anschrift: Western Michigan University, Center for Humanistic Future Studies, Kalamazoo, Michigan 49008, USA.

Alan Davies

Die Ideologie des Rassismus

Nach Ansicht von Hannah Arendt ist eine Ideologie einfach die Logik einer Idee, welche die Geschichte zum Thema nimmt und Ereignisse als die Ausfaltung der ihr innewohnenden Gesetze ansieht[1]. Das Leben wird also in die Idee gepreßt und deren Diktaten angepaßt. In diesem Sinn sind Ideologien eine neuere Erscheinung; sie sind Schöpfungen des 19. Jahrhunderts, als gewisse Ideen im westlichen Denken verabsolutiert wurden.

1. Der Mythos der Überlegenheit einer Rasse

Die Rassenidee als der Schlüssel für die Geschichte ist in England von Robert Knox («Races of Men» 1850) und in Frankreich von Arthur de Gobineau («Essai sur l'inégalité des races humaines» 1853–55) ausgedacht worden. Vom ersten stammt der Mythos des Genius der sächsischen – später angelsächsischen – Rasse und vom zweiten der Mythos des Genius der arischen Rasse. Beide Mythen sind jedoch Spielarten des allgemeinen Gedankens der Überlegenheit der Europäer über die farbigen Nichteuropäer. Ihr Entstehen war politisch bedingt. Knox suchte zu beweisen, daß der sächsische Mensch «von Natur aus Demokrat» und somit der künftige Weltherrscher sei. Gobineau hingegen hatte eine Abneigung gegen die Demokratie und suchte zu beweisen, daß ihr Aufkommen das sichere Zeichen des Niedergangs und bevorstehenden Ablebens der Zivilisation sei. In beiden Fällen wurden die nichtweißen Rassen auf einen niedrigeren Rang verwiesen, und man sah in ihnen die primitiven, unschöpferischen Elemente in der Menschennatur versinnbildet. Man nahm an, sie seien zur Demokratie unfähig (Knox) oder für sie verantwortlich (Gobineau).

Der Optimismus von Knox wie der Pessimismus von Gobineau entstanden im gleichen psychologischen und gesellschaftlichen Mutterschoß: in der Entfremdung. Knox verachtete das Viktorianische England mit seinem (seines Erachtens) undemokratischen politischen System. Als glühender Republikaner betrachtete er die britische Monarchie als bloß für «dynastieliebende Kelten» geeignet und als Widerspruch zur wahren englischen, d. h. sächsischen Rasse. Die Sachsen würden überall die Fesseln der Tyrannei brechen und eines Tages werde, so sagte Knox voraus, auf dem Boden Amerikas ein mächtiges «republikanisches Reich» entstehen als die Apotheose des von Natur aus demokratischen sächsischen Menschen[2]. So werde der Sachse sich am Kelten rächen!

Gobineau hingegen verachtete das republikanische Frankreich mit seinem demokratischen politischen System. Als nostalgischer Konservativer betrachtete er die französische Bourgeoisie als zur Herrschaft ungeeignet und Paris als einen Rassenpfuhl, der mit gewalttätigem Gesindel gefüllt sei, das alles Edle und Schöne an der französischen Kultur niederreißen möchte. Seiner Gesellschaft entfremdet, übertrug er die angeblichen Händlerinstinkte der Mittelklasse auf die Orientalen und die angebliche Bestialität der unteren Klasse auf die Schwarzen, während er die angeblichen aristokratischen Qualitäten der Oberklasse der weißen Rasse vorbehielt[3]. Sein Arier war infolgedessen bloß ein idealisiertes Bild seiner selbst: die Art von Menschen, für die Gobineau in seiner Einbildung sich selbst hielt.

Trotz ihrer Unterschiede waren der Mythos der angelsächsischen und der der arischen Rasse Erzeugnisse der westlichen Psyche, die während der radikalen Veränderungen, unmöglichen Träume und tiefen Unsicherheiten der modernen Zeit auf sich selbst fixiert war. Der treffende Ausdruck für diese Verliebtheit in sich selbst ist «Narzißmus».

Beide Mythen waren von einem altersgrauen, Tacitus entnommenen Gedanken eingegeben: vom Gedanken, daß die germanischen Stämme der Antike unverdorbene Naturkinder gewesen seien: männlich, mutig und freiheitsliebend. Diese Attribute wurden England durch Hengist und Horsa und Frankreich durch die fränkischen (germanischen) Eroberer des alten Galliens übermittelt und boten so die Rassengrundlage beider Nationen. Als später infolge der Entdeckung sprachlicher Zusammenhänge zwischen der europäischen und der persischen Sprache und dem Sanskrit die Theorie populär wurde, daß Zentralasien ursprünglich von einer weißen (arischen) Rasse besiedelt gewesen sei, erhielt das Germanentum eine neue Bedeutung, denn der vorchristliche Teutone war ebenfalls ein Arier, ein Abkömmling der «Kolonne herrlicher Männer», die einst vom «Dach der Welt» heruntermarschiert waren[4]. Mit dieser Geschichtsklitterung bot der arisch-teutonisch-fränkisch-sächsische Träger der Fackel der Zivilisation ein unwiderstehliches Gleichnis, anhand dessen die Europäer sich über andere erheben konnten. Und er bot auch einen religiösen Mythos, anhand dessen die entfremdeten Europäer ihre verlorene geistige Vitalität wiedergewinnen konnten, indem sie ihren «Urahnen» entdeckten, dieses «exemplarische Modell, das nachzuahmen ist, um wieder zu Rassenreinheit, Körperkraft, Adel und zur Heldenethik der glorreichen, schöpferischen Anfänge zu gelangen»[5]. Dieses Gefühl der Wiedererlangung der Kräfte war das Geheimnis der fürchterlichen Dynamik der rassistischen Ideologie in der modernen Welt.

Ein Rassenmythos erfordert definitionsgemäß niedrigere Rassen und bewegt sich im Laufe der Zeit in dualistischer Richtung. Als die Rassisten ihren Blick auf die Völker außerhalb Europas hefteten, stand die Verunglimpfung der östlichen und schwarzen Menschen an oberster Stelle (der ältere Gobineau war wie besessen von der «gelben Gefahr»). Wenn die rassistischen Augen sich auf die Völker innerhalb Europas richteten, wo wenig östliche und schwarze Menschen zu finden waren, sahen sie die Silhouette des Semiten sich drohend auftürmen. Gobineau war nicht speziell antisemitisch. Semiten (Juden) waren für ihn Arier, die durch die Beimischung schwarzen Blutes verunreinigt worden waren, aber die niedrigste Art des weißen Menschen stand immer noch höher als die höchste Art des gelben oder schwarzen Menschen. Mit der Notwendigkeit, einen Feind auszumachen, entwickelte sich jedoch bald ein «rassischer Manichäismus»[6]. Wenn der Arier der idealisierte Europäer war, wurde der Semit zum verteufelten (halbschwarzen?) Nichteuropäer. Unter den späteren Gefolgsleuten Gobineaus wurden arisch und semitisch zu Gegensymbolen für Schönheit und Häßlichkeit, schöpferische und zerstörerische, gute und böse Mächte, die in einen gesellschaftlichen Kampf um die Vorherrschaft in Europa verwickelt sind. Während die Juden real genug waren, waren die

Semiten klar erfunden, aber diese Fiktion machte nichts aus. Im Rassismus sind fiktive Rassen ebenso wichtig wie wirklich bestehende Rassen.

II. Wissenschaftliche Rechtfertigungen

Da wir jetzt in der Zeit nach der Massenvernichtung der europäischen Juden durch die Hände der Nazis leben, sind wir uns der Gefahren der rassistischen Ideologie in allen ihren Formen sehr scharf bewußt. Im 19. Jahrhundert hingegen wurden rassistische Ideen noch nicht in diesem schlimmen Licht gesehen. Erstens einmal verlieh der Darwinismus, der gegen Ende des Jahrhunderts auf seinem Höhepunkt stand, diesen Ideen durch Begriffe wie den der natürlichen Auslese eine Aura der Wissenschaftlichkeit. Für die Sozialdarwinisten, die im Gefolge Darwins aufkamen, war es keine Frage, daß der höheren Spezies von Natur aus ein Vorrang über die niedrigeren gebühre. Befürworter der angelsächsischen Vorherrschaft sowie die Antisemiten auf dem Kontinent nahmen grundsätzlich an, die höchste Rasse habe das Recht auf den größten Lebensraum, selbst auf Kosten des Lebensraums anderer. Dieses Recht ließ sich nicht durchsetzen ohne ein Kräftemessen, aber lehrt uns nicht die Biologie, daß der Kampf ums Dasein zum Wesen des Lebens gehört? Daß man die Natur zum Textbuch der Geschichte nimmt, hat den Vorteil, daß ihre Lektionen selten schwer zu lesen sind.

Darwins Vetter, Sir Francis Galton, legte den Grund zur Wissenschaft der Eugenik, um für das britische Imperium tüchtigere Engländer heranzuzüchten. Er fragte: «Ist es nicht widernatürlich, daß diejenigen Rassen, die am fähigsten sind, um auf der Bühne des Lebens eine Rolle zu spielen, von den Unfähigen, Kränklichen und Verzagten verdrängt werden?»[7] Galton nahm nie die Nazimethoden vorweg mit ihren entsetzlichen Zuchtstätten für arische Kinder und ihrer kaltberechneten Ermordung Untüchtiger, doch die «verantwortliche Gesellschaft», die Hitler errichtete, hatte Galtons Ideen, die von deutschen Bewunderern weitergetragen wurden, nicht wenig zu verdanken.

Die sozialdarwinistischen Apostel des Angelsachsentums konnten es sich leisten, über die Zukunft optimistisch zu denken, denn ihre biologischen Gesellschaftsauffassungen waren mit älteren Ideen der Aufklärung durchtränkt. Die Entwicklung wurde dem Fortschritt gleichgesetzt und als Beweis dafür angesehen, daß sich der Mensch vervollkommnen läßt. Darum war ihre Sicht des 20. Jahrhunderts von einem Rosaschimmer umgeben: Die Angelsachsen würden sich dann über den ganzen Erdball ausgebreitet, die beiden Hemisphären «vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang»[8] abgeschritten und nach dem eigenen Bild viele neue «englische» Nationen gebildet haben. «Chili (sic), La Plata und Peru müssen schließlich englisch werden; die rothäutige indianische Rasse... kann unseren Kolonisten nicht standhalten, und die Zukunft der Tafelländer Afrikas und die Japans und Chinas ist ebenfalls ganz klar.»[9]

Obwohl der Sozialdarwinismus ebensogut Pazifismus und Kosmopolitentum hervorbringen könnte wie Imperialismus (denken wir an Herbert Spencer), förderte er für gewöhnlich diesen. Trotz der Pax Britannica oder vielleicht gerade ihretwegen stand das 19. Jahrhundert, das auf seine Verherrlichung ausging, auf einer Stufe, die heute nur von terroristischen Fanatikern beklatscht werden könnte. John Huskin erklärte: «Der Krieg ist die Grundlage sämtlicher Künste..., sämtlicher hoher Tugenden und Fähigkeiten der Menschen.»[10] Der Krieg kräftigt eine Nation, stachelt ihren Heroismus an und erhebt ihren Geist. Er dient auch zur sozialen Entwicklung, indem er im äußeren Bereich in bezug auf die Rasse den gleichen Zweck erfüllt wie die Eugenik innerhalb des Landes. Wie reinrassige Hunde werden reinrassige Menschen bei jedem Kräftemessen obsiegen.

Mit diesen Richtlinien im Kopf widmete sich eine ganze Generation naturwissenschaftlicher Anthropologen der Aufgabe, die verschiedenen Rassenstränge in Europa und anderswo auszusortieren. In der Annahme, daß ein langes Haupt auf eine bessere Intelligenz und einen edleren Geist schließen lasse als ein breiter Kopf, konzentrierten sie sich typischerweise auf die Schädelformen. Georges Vacher de Lapuge («Les sélections sociales», 1896) teilte die Europäer naiv in drei Rassentypen ein: den «europäischen Menschen» (den echten Arier), den «alpinen Menschen» und den «mediterranen Menschen». Lapouge, ein Schüler Gobineaus und Darwins, repräsentierte auch den frustrierten Teil der französischen Gesellschaft, der das revolutionäre Vermächtnis in der Politik Frankreichs haßte, da die Revolution das Rassenvergehen begangen habe, die «eugenischen» Aristokraten hinzurichten. Solche Taten seien gegen die Natur und ihre biologischen Gesetze. Falls die Langhäuptigen in

der rassischen Zusammensetzung des Westens verschwinden sollten, wäre es um die Zivilisation wahrscheinlich geschehen. Zum Leidwesen der Anthropologen gelangte man jedoch nie zu einer Übereinkunft über die genauen Rassenkriterien und die Rassendifferenzierung, und ihre auf Schädelmessungen basierenden Statistiken beweisen in Wirklichkeit nur, wie leicht sich Ideen, die man aus ganz unwissenschaftlichen Gründen annimmt, ein wissenschaftlicher Mantel umhängen läßt. Natürlich haben Mythen, wie Paul Tillich wußte[11], in der modernen Welt im Gewand der Wissenschaft einherzugehen, damit sie Glauben finden.

Auf diese Weise wurde eine auf einem Naturgesetz gründende Ethik zur Grundlage einer neuen Ideologie, die sich als die wahre Wissenschaft, die wahre Philosophie und die wahre Religion zugleich ansah. Wie alle echten Weltanschauungen bot der Rassismus einen Ausgangspunkt für das Denken im allgemeinen, indem er das Mysterium der menschlichen Existenz durch seine kosmische Brille entzifferte. Das rassistische Universum ist von Wesen aus materialistisch. Transzendenz im alten, biblischen, theologischen Sinn gibt es nicht, und der echte Rassist kann auch nicht den Begriff eines Schöpfers annehmen. Diese biblischen Lehren brachten nur eine Religion der Furcht und Haltungen «unterwürfigen Sklavengehorsams»[12] hervor – kurz, eine semitische Religion. Die arische Religion hingegen wurzelt in einer mutigen Bejahung des «erbarmungslosen Schicksals»[13]; wie die alten Stoiker sterben die Arier würdig und frohgemut, indem sie ihr Ende annehmen, ihm aber auch die Stirne bieten. Jesus war nicht ein Semit, sondern ein Arier. Nach Meinung des amerikanischen Rassisten Madison Grant[14] ist Christus das größte Glied der «großen Rasse»; er war blond und nordisch wie die olympischen Götter; bezeichnenderweise wurde er zwischen zwei dunkelbrauen Dieben gekreuzigt. Für die französischen Rassisten war Christus eine Juppiterfigur, der Typus eines lateinischen Gottes[15]. Nichts kann den religiösen Positivismus der rassistischen Denkart treffender veranschaulichen als diese narzißtischen Zerrbilder des Christentums.

Die Zurückweisung der Transzendenz gehörte natürlich zu dem der Neuzeit allgemein innewohnenden Trend zum Säkularismus. In dieser Hinsicht standen die Rassisten nicht allein da. Wie Michael Biddiss aufzeigt, gingen die säkularen Begriffe «Rasse» und «Klasse» (wie der der «Nation») aus den Bruchstücken des alten christlichen Kosmos hervor, denn nur dessen Fragmentierung ermöglichte es Gobineau, den Rassenbegriff zu isolieren, so wie sie es auch Karl Marx ermöglicht hatte, den Klassenbegriff zu isolieren[16]. Damit wurden der Rassismus und der Marxismus für viele ihrer Schüler zu einer weltlichen Religion. Es ist aufschlußreich, daß die Rassisten des 19. Jahrhunderts wie die Sozialisten des 19. Jahrhunderts der kapitalistischen Industrieordnung oft entfremdet waren, vor allem auf dem Kontinent, und daß es möglich war, Rassist und Sozialist zugleich zu sein. In Frankreich unterschieden Gustave Tridon und Albert Regnard – beides Kommunarden und Schüler des Anarchisten Auguste Blanqui – zwischen arischem Sozialismus und semitischem Kapitalismus, so wie dies auch Edmond Picard in Belgien tat. Diese politischen Radikalen waren der Meinung, nur Arier seien in einer dekadenten Zeit zu einer Gesellschaftserneuerung fähig[17]. Trotz dieser Fälle entwickelte sich der Rassismus eher in rechten als in linken Kreisen zu einer Ideologie. Der Grund liegt darin, daß die Rassisten für gewöhnlich der Vergangenheit (z. B. den Stammesursprüngen) zugekehrt waren, die Sozialisten aber in ihren Visionen einer veränderten Gesellschaft mehr der Zukunft. Einander ähnlich und doch wieder ungleich wurden der Rassismus und der Marxismus zu den beiden großen »Ismen«, die im 20. Jahrhundert während der Krise des Westens miteinander im Wettstreit lagen.

III. Wurzeln in der Vergangenheit

Obwohl der Rassismus im ideologischen Sinn ein Erzeugnis des 19. Jahrhunderts ist, erstrecken sich seine Vorläufer im rassistischen Denken in die Antike zurück. Ethnozentrik als die Tendenz jedes Stammes, die Menschheit allein mit seinen Gliedern zu identifizieren, hat schon eine lange Vergangenheit und stets rassistische Beiklänge. Man findet diese Tendenz sogar in großen, universal ausgerichteten Zivilisationen. Aristoteles zum Beispiel dachte, die Barbaren seien »von Natur aus Sklaven« (Politik I,6), und die hellenistischen Griechen betrachteten sich als die privilegierten Aufklärungsspender für die gesetzlosen niedrigeren Rassen. Obwohl die griechisch-römische Kultur meistens von Rassenvorurteilen frei war, bediente sie sich in christlicher Zeit doch der bildkräftigen Metapher von weiß und schwarz zur Bezeichnung von gut und böse. Ist

Christus nicht dazu auf die Welt gekommen, um, wenn nicht den Leib, so doch die Seele von Schwarzen weiß zu machen? Zudem erbte die christliche Zivilisation trotz ihres Quasi-Universalismus das griechisch-römische Empfinden, ethnisch höheren Ranges zu sein. Während des Mittelalters wähnte sich eine weiße Christenheit von bedrohlichen heidnischen Bereichen umzingelt, die buchstäblich und sinnbildlich schwarz waren: Die «Kinder des Lichtes» waren von den «Kindern der Finsternis» umgeben. Die koloniale Ausbreitung am Ende des Mittelalters war in gewissem Sinn eine Art letzter Kreuzzug gegen die Kinder der Finsternis – eine Ausgeburt des europäischen kulturellen, rassischen, politischen und gesellschaftlichen «Superioritätskomplexes»[18].

Als die Europäer während dieses letzten Kreuzzuges auf fernen Kontinenten unvertrauten Völkern in großer Zahl begegneten, wurde die Rassenspekulation gewaltig geschürt. Die unterschiedlichen Typen von Menschenwesen schienen voneinander zu sehr verschieden, als daß man sie hätte auf einen gemeinsamen Nenner bringen können. Darum wurde der biblische Bericht über einen einzigen Ursprung des Menschen (Monogenese) nach und nach durch Theorien eines mehrfachen Ursprungs (Polygenese) ersetzt und die verschiedenen Rassen wurden nach einer Stufenleiter geordnet, auf der natürlich die weißen Europäer (welche die Stufung vornahmen) zuoberst standen. Man nahm das Weißsein zur Norm für das Menschsein; dunklere Hautformen mußten somit auf Erkrankungen oder Degeneration – auf Abweichungen von der Norm – zurückgehen. Je nach der Vorliebe des betreffenden Beobachters konnte diese Sicht wissenschaftlich (natürliche Umgebung) oder religiös (der biblische Mythos von Cham in Gen 9,20–27) gerechtfertigt werden. Einer alten rabbinischen Deutung zufolge wirkte sich der Fluch Gottes über Cham so aus, daß die Haut der Nachkommen Chams schwarz wurde (Babylonischer Talmud, Sanhedrin II). Die christlichen Interpreten übernahmen schließlich diese Idee. Jedenfalls waren am Ende des 18. Jahrhunderts nur wenige Europäer nicht auf die eine oder andere Weise von ihrer rassischen Überlegenheit überzeugt. Sogar das «Zeitalter der Vernunft» war durch den gleichen ethnozentrischen Stolz verunstaltet wie das alte Christentum und eine noch ältere klassische Tradition, wie David Hume beweist:

«Ich bin zu vermuten geneigt, daß die Neger und alle anderen Spezies des Menschen ganz allgemein... von Natur aus minderwertig sind gegenüber den Weißen. Es gab nie eine zivilisierte Nation von einer anderen Gesichtsfarbe als der weißen und auch keinen (andersfarbigen) Einzelmenschen, der sich im Handeln oder Denken hervorgetan hätte. Es gab keine kunstfertigen Handwerker unter ihnen, keine Künste, keine Wissenschaften. Andererseits haben selbst die rohesten und barbarischsten Weißen wie z. B. die alten Germanen und die heutigen Tataren immer noch etwas, was sie in ihrer Tapferkeit, Regierungsform oder einer anderen Einzelheit übertrifft. Ein solch gleichmäßiger, beständiger Unterschied hätte nicht in so vielen Ländern und Zeitaltern eintreten können, wenn nicht die Natur selbst einen Unterschied zwischen ihnen gemacht hätte.»[19]

Mit solchen Meinungen schwebte das europäische Rassendenken bereits über dem Abgrund des Rassismus. Die Vorzeichen waren klar, und der Rassismus wartete bloß noch auf den Ariermythos und den Eifer des 19. Jahrhunderts.

IV. Schluß

Nach Auschwitz fiel der Ariermythos mit seiner schrecklich besudelten moralischen Ära dem Haß anheim. Meiner Meinung nach wird er wahrscheinlich nie mehr von so vielen Menschen geglaubt werden, obwohl sein Geist noch am Leben ist und auf eine noch obskure Auferstehung wartet. Das Angelsachsentum als der Besieger Deutschlands von 1945 ging nicht so plötzlich zugrunde, doch hat es ein langsames Ableben erlitten infolge des Niedergangs Englands und der Schwächung der Hegemonie Amerikas seit dem Krieg. Alle Vorkriegsmythen des Vorrangs der Weißen (z. B. der «Afrikaander», der Buren) erscheinen, wo sie überhaupt noch bestehen, mehr als Verteidigungsmechanismen gegenüber den Veränderungstendenzen denn als triumphalistische Visionen einer alsbald zu verwirklichenden Zukunft. Doch ihr Ableben bedeutet noch nicht, daß der Rassismus überhaupt tot ist. Im Gegenteil ist das Wiederaufleben des Rassismus eines der ominösesten Zeichen unserer Ära. Der Rassismus erlebt vielleicht, wie ein indischer Gott, viele Inkarnationen. Gerade weil die Ideologie nicht mehr respektabel ist, besitzen rassistische Ansichten heute einen Incognito-

Charakter; sie inkarnieren sich in gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Machtsystemen, verstecken sich hinter harmlos erscheinenden bürokratischen Fassaden. Dies ist mehr ein struktureller als ein ideologischer Rassismus, ein Rassismus, der sich nicht als rassistisch zu bezeichnen braucht, der aber in der Welt eine große dämonische Macht ausüben kann. Heute ist es zumeist diese Form des Rassismus, mit der wir es zu tun haben. Gegen sie zu kämpfen, ist viel härter, als gegen die unerleuchteten Geister der Rassisten alten Gepräges zu kämpfen, die an Gobineau, Knox, Chamberlain und Lapouge erinnern.

[1] H. Arendt, The Origins of Totalitarism (World Publishing Co., New York 1964) 469.

[2] R. Knox, Races of Men (Henry Renshaw, London, 1862) 11.

[3] Vgl. G.L. Mosse, Toward the Final Solution (Harper & Row, New York 1980) 53.

[4] L. Poliakov, The Aryan Myth (Sussex Univ. Press, London 1974) 191.

[5] M. Eliade, Myth and Reality (Harper Torchbooks, New York 1963) 183.

[6] Poliakov, aaO. 272.

[7] F. Galton, Hereditary Genius (Peter Smith, Gloucester, Mass., 1972) 27.

[8] J. Fiske, American Political Ideas (Harper & Brs., New York 1885) 143.

[9] G.W. Dilke, Greater Britain (J.B. Lippincott, Philadelphia 1869) 105.

[10] The Crown of Wild Olive, III, 93.

[11] P. Tillich, Die sozialistische Entscheidung: Gesammelte Werke II, Christentum und soziale Gestaltung (Stuttgart 1962) 264.

[12] H.F.K. Günther, The Religious Attitudes of the Indo-Europeans (Clair Press, London 1967) 24.

[13] AaO. 30.

[14] M. Grant, The Passing of the Great Race (Ch. Sribner's Sons, New York 1923) 230.

[14] Vgl. W.C. Buthman, The Rise of Integral Nationalism in France (Octagon Books, New York 1970) 152.

[15] M.D. Biddiss, Father of Racist Ideology (Weidenfeld & Nicolson, London 1970) 104.

[17] Vgl. E. Silberner, French Socialism and the Jewish Question 1865–1914: Historia Judaica XVI (April 1954) 6f.

[18] A.Th. van Leeuwen, Christianity in World History (Ch. Scribner's Sons, New York 1964) 264–265.

[19] Zitiert aus David Humes' «Of National Characters» in: Richard H. Popkin, The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism: Racism in the Eigtheenth Century, Hg. Harold E. Pagliaro (Case Western University Press, Cleveland 1973), 245.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ALAN DAVIES

Geboren in Montréal, Québec (Kanada). Promotion an der McGill University und am Union Theological Seminary in New York. Fellow des Hebrew Union College in Cincinatti. Pfarrer der United Church of Canada. Associate Professor für Religionswissenschaft am Victoria College der Universität Toronto. Veröffentlichungen: Anti-semitism and the Christian Mind (Herder & Herder, New York 1969); (Hg.:) Antisemitism and the Foundations of Christianity (Paulist Press, New York 1979). Anschrift: Victoria University, Toronto M5S 1K7, Kanada.

Cain Felder

Zwiespältige Haltungen zum Phänomen Rasse in den Erzählungen der Bibel

Die Fragen nach der Einstellung der biblischen Schriften zur Rasse und zum Rassismus sind dornenvolle Probleme; um sie zu lösen, muß man in ein dichtes Gestrüpp ethnographischer, philologischer, theologischer und historischer Verwicklungen, wenn nicht Kontroversen, eindringen. Der spezifische Rassentypus der Hebräer selbst läßt sich nur sehr schwer genauer bestimmen[1]. Wie nun allgemein angenommen wird, entstammen sie nicht einem reinrassigen Urtypus, sondern bilden höchst wahrscheinlich ein Rassengemisch. Damit, daß man die frühesten Hebräer als «Semiten» bezeichnet, kommen wir nicht viel weiter, da dieser Ausdruck des 18. Jahrhunderts keine Rasse, sondern eine Sprachgruppe bezeichnet, zu der die Hebräer, die Akkader, die Araber sowie die Äthiopier (Ge'ez) gehören[2]. Die Sprache der «schwarzhäutigen» Afrikaner gilt als ebenso semitisch wie die der Juden und der Araber[3]. Die Bibel bietet uns somit in bezug auf die Rasse keinen abstrakten Begriff und auch keine systematische Abhandlung, sondern stellt uns von Anfang bis Ende vor gewisse grundlegende Unklarheiten.

Im knappen Raum dieses Aufsatzes werden wir einige Punkte der zwiespältigen Haltung prüfen, die in der Bibel dem Rassenproblem gegenüber zutage tritt und sie möglicherweise dem Vorwurf der Ethnozentrik, wenn nicht des beginnenden Rassismus aussetzt. Wir haben vor, ein paar Leitlinien vorzulegen, denen entlang künftige Diskussionen über das Thema in einer für die Fachforschung fruchtbaren Weise erfolgen können. Die These, die wir hier darlegen wollen, ist die, daß in den biblischen Schriften zwei große Prozesse im Gang sind, welche den Rassismus begünstigen. Erstens das Phänomen der Sakralisierung, d. h. der Umbildung einer ideologischen Ansicht in eine religiöse Glaubensauffassung, um dem versteckten Interesse einer besonderen ethnischen Gruppe zu dienen. Zweitens der Prozeß der Säkularisierung, d. h. der Auflösung einer reichhaltigen religiösen Auffassung unter dem gewichtigen Einfluß weltlicher (gesellschaftlicher und/oder politischer) Pressionen[4]. In diesem zweiten Vorgang werden Ideen von ihren ursprünglichen religiösen Verankerungen abgelöst, so daß sie nationalistischen Ideologien zum Opfer fallen. Diese oft kultivierten Spielarten von Ethnozentrik, ja selbst von Rassismus, können sich nachteilig auswirken auf gewisse Rassengruppen, die dann zwangsläufig geringgeschätzt und an den Rand gedrückt werden.

I. Rasse und Sakralisierung im Alten Testament

Eines der auffallendsten Beispiele von Sakralisierung tritt uns im Alten Testament schon ganz früh entgegen in den Genealogien der sogenannten Nachkommen Noachs. Besonders wichtig ist es, die sogenannte Völkertafel (Gen 10) mit den Geschlechtsregistern von 1 Chr 1,1–2,1ff zu besehen. Auf der einen Seite geben sich diese Listen als lückenlose Aufzählungen aus, so daß man allzuoft vermeinte, man könne sie als zuverlässige Quellen für die urgeschichtliche Ethnographie benutzen. Auf der anderen Seite bringt das kritische Studium dieser Genealogien die klaren theologischen Beweggründe zum Vorschein, die zwangsläufig eine immer stärkere Tendenz aufweisen, die Bedeutung der Israeliten als einer ethnischen und nationalen Gruppe hervorzuheben, die wichtiger ist als alle anderen Völker auf Erden. Wir werden zunächst den trügerischen Charakter dieser Genealogien des Alten Testaments prüfen und dann aufzeigen, wie ihre offensichtliche Sakralisierung mit einem weiteren Fall von Sakralisierung Hand in Hand geht, nämlich mit dem ganzen Begriff «Auserwählung» («auserwähltes Volk»).

Auf den ersten Blick hin erscheint Gen 10 als eine einfache Aufzählung alter Nationen. Wie die Bibelkritik jedoch schon seit geraumer Zeit dargetan hat, sind in Gen 10 zumindest zwei verschiedene Listen miteinander verquickt worden: eine jahwistische (J) und eine priesterschriftliche (P), die durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind[5]. Die Verschmelzung verschiedener Traditionen in Gen 10 ist denn auch zweifellos der Erklärungsgrund für Diskrepanzen, welche die Bestimmung des Landes Kusch, die Unterschiede zwischen Seba und Saba oder

die Beziehung zwischen Kusch und Saba betreffen. Beispielsweise erwähnt Gen 10,7 Seba (*seb'a*) als Sohn des Kusch, während Saba (*šeb'a*) nach Gen 10,8 der Enkel des Kusch ist. Hier zählt der Text offensichtlich die Nachkommen Chams (*ḥam*) auf. In Gen 10,28 hingegen kommt es zu einer Anomalie, da hier Saba als direkter Nachkomme nicht Chams, sondern Sems erwähnt wird. Und da der Anfangsbuchstabe Samech von Seba im alten Südarabischen ein Äquivalent des hebräischen Shin ist und sich mit diesem vertauschen läßt[6], ließe sich zudem folgern, daß Gen 10 uns zwei Personen namens Saba als Nachkommen des Kusch bietet, aber nur eine einzige Person dieses Namens als eines Abkömmlings von Sem. Auf alle Fälle ist es klar, daß die Völkertafel, so wie sie uns vorliegt, keineswegs darauf ausgeht, zwischen den alten Völkern Afrikas, Südarabiens und Mesopotamiens scharfe ethnische Grenzlinien zu ziehen. Die eigentliche Absicht ist eine andere.

Die Völkertafel in Gen 10 stellt nicht einen objektiven historischen Bericht über die Abstammungsverhältnisse dar, sondern einen theologisch motivierten Völkerkatalog. Die Völkertafel endigt mit den Nachkommen Sems, und zwar in einer so bewußt stilisierten Weise, daß damit die Wichtigkeit der Nachkommen Sems unter den Völkern dieser Erde hervorgehoben wird[7]. Der Verfasser der Geschlechtsregister in 1 Chr 1,17–34 ist diesbezüglich höchst ausführlich, insofern von allen Nachkommen der Söhne Noachs die Abkömmlinge Sems am ausführlichsten hervorgehoben werden. Somit ist die ursprünglichste Völkerliste, die von J in Gen 10, Jahrhunderte später der nachexilischen Priestertradition entsprechend theologisch bearbeitet worden, um die Nachkommen Sems stärker hervortreten zu lassen, worauf, wiederum Jahrhunderte später, eine weitere Bearbeitung folgte, die in den Geschlechtsregistern von 1 Chr vorliegt. In diesem langen Voranschreiten verdrängen die theologischen Vorurteile einer besonderen ethnischen Gruppe jegliches Bemühen um eine objektive Geschichtsschreibung und Ethnographie. Im Vergleich zu den Abkömmlingen Sems werden die anderen Nachkommen Noachs immer unbedeutender und finden in den Text nur so weit Eingang, als sie als Hintergrund dienen, um die Vorrangigkeit der Israeliten aufzuzeigen.

Der fast unmerkliche Vorgang, der hier beschrieben worden ist, kann folglich als Sakralisierung bezeichnet werden, da er einen Versuch von seiten aufeinanderfolgender Generationen einer ethnischen Gruppe darstellt, die Heilsgeschichte so zu konstruieren, daß sie darin gegenüber anderen begünstigt wird. Die ethnische Besonderheit entwickelt sich hier in einer gewissen Rechtfertigung durch Gott, und damit liegen zwangsläufig die Gefahren eines kräftigen Rassismus nahe. Tatsächlich bezeugt denn auch Num 12 nur allzu deutlich, wie einzelne Personen von einer sakralen ethnischen Besonderheit rasch zu einem Rassismus übelster Sorte übergehen können.

In Num 12,1 machen der Bruder und die Schwester des Mose diesem Vorwürfe, weil er eine kuschitische Frau (*hā'išah hakūšîth*) geheiratet hatte. Einige Faktoren lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß das Anstößige an dieser Ehe die Zugehörigkeit der Frau zur schwarzen Rasse war. Erstens kommt dies klar im Wortlaut der Septuaginta zum Ausdruck: *héneken tês gynaikòs tês Aitiopísses* («wegen der äthiopischen Frau»)[8]. Zweitens kann es bei der recht seltsamen Bestrafung, die Gott über Mirjam verhängt (V. 10), kaum zufällig sein, daß die Strafe des Aussatzes so lebhaft beschrieben wird: «weiß wie Schnee vor Aussatz». Hier wird ein absichtlicher Kontrast dramatisiert; die schwarze Frau des Mose, an der Mirjam und Aaron Anstoß nehmen, wird hier in Gegensatz gestellt zu Mirjam, die zu ihrer Bestrafung plötzlich «weiß wie Schnee» wird. Der Kontrast wird noch dadurch verschärft, daß für ein Vergehen, woran Aaron gleichermaßen schuld ist, einzig Mirjam gestraft wird. Das Zeugnis der Septuaginta im Verein mit diesen exegetischen Erwägungen deutet stark auf die Wahrscheinlichkeit hin, daß es in diesem Text um mehr geht als um bloße Arroganz. Es handelt sich auch um eine Zurückweisung des Rassendünkels, der in den Haltungen Mirjams und Aarons liegt.

Daß Gott in der Erzählung von Num 12 den krassen Rassendünkel von Mirjam und Aaron streng ablehnt, ist ein dauernder Hinweis auf die außerordentlich fortschrittliche Einstellung der Bibel zur Rassenfrage im Vergleich zu den mittelalterlichen und modernen rassenfeindlichen Haltungen[9]. Indes belegt die Erzählung von Num 12 gleichzeitig die Schwierigkeiten, die mit jeder raschen Verallgemeinerung in bezug auf die rassischen Implikationen des Sakralisierungsprozesses gegeben sind, der aufkommt, wenn frühe Traditionen im Lauf langjähriger Verfeinerung

einen ethnischen Eigencharakter annehmen und damit andere Gruppen, die außerhalb der Tora, des Landes Israel und des Bundes stehen, umständebedingt an den Rand drängen.

Hauptsächlich aus theologischen Gründen bleibt der Sakralisierungsprozeß im Alten Testament in seiner Haltung zur Rasse zwiespältig, namentlich was die Schwarzen betrifft. Der Trennungsstrich, den das Alte Testament zieht, erfolgt nicht der Rasse nach, sondern zwischen einer von Gott her gerechtfertigten ethnischen oder nationalen Einheit und all denen, die zu dem in den Kriterien des «Gruppenangehörigen» gezogenen Rahmen der Erlösung gehören oder sich nicht mit ihm identifizieren. Deshalb ist es für viele überraschend, daß Schwarze in zahlreichen Texten des Alten Testaments nicht nur häufig erwähnt werden, sondern daß von ihnen sehr vorteilhaft die Rede ist, indem ihre tatsächliche und potentielle Rolle in der Heilsgeschichte Israels anerkannt wird. Schwarze werden keineswegs von der besonderen Geschichte Israels ausgeschlossen, so lange sie, wenn auch nur sekundär, sich zu ihr bekennen und für sich nicht eine eigene, von der Tätigkeit des Gottes Israels getrennte Geschichte beanspruchen.

Ausführliche Listen von Stellen des Alten Testaments, welche Schwarze vorteilhaft erwähnen, sind leicht greifbar[10]. Begnügen wir uns mit einigen wenigen Beispielen dieser provokativen Texte. In Jes 37,9 und 2 Kön 19,9 ist von Tirhaka, dem König der Äthiopier, die Rede, der in Wirklichkeit das dritte Glied der fünfundzwanzigsten ägyptischen Dynastie war, die über ganz Ägypten herrschte (689–664 v. Chr.)[11]. Nach den biblischen Texten richtete sich auf Tirhaka die verzweifelte Hoffnung Israels; er war es, von dem man in den Tagen Hiskijas annahm, er werde vielleicht mit seinen Armeen eingreifen, um den drohenden assyrischen Angriff unter Sanherib abzuwenden. Mehr als ein halbes Jahrhundert später konnte ein weiterer Text sagen: «Rückt aus, ihr Helden: Kusch und Put, ihr Schildbewehrten!» (Jer 46,9). Das Alte Testament deutet denn auch an, daß der hebräischen Armee auch Schwarze angehörten (2 Sam 18,21–32), ja selbst dem königlichen Hofe und dem *ʿebĕd-mĕlek*; sie griffen ein, um das Leben des Jeremia zu retten (Jer 38,7–13), und es wurde ihnen ein besonderer göttlicher Segen zuteil (Jer 39,15–18). Die Äthiopier werden im Alten Testament vorwiegend als ein wohlhabendes Volk geschildert (Ijob 28,19; Jes 45,14), das bald eine Umkehr erleben werde (Ps 68,31; Jes 11,11; 18,7; Zef 3,10).

Dieses sympathische, rassisch positive Bild der Äthiopier im Alten Testament weist jedoch auch eine Kehrseite auf. Wie alle anderen Nationen waren nach hebräischer Ansicht auch die Völker Afrikas Gegenstand des göttlichen Zorns und Gerichts (Ez 30,1–5; Jes 20,3; Zef 2,12). In dieser Einstellung tritt der fast unmerklich vor sich gehende Sakralisierungsprozeß im Alten Testament ganz klar zutage. Im Alten Testament kommt den Schwarzen letztlich nur insofern Bedeutung zu, als sie die zentralen Gegebenheiten der Glaubensgeschichte Israels bestätigen und sich mit ihnen identifizieren; sonst aber sind sie Randfiguren, die keine eigene, unabhängige Geschichte haben. Von der Aufzählung in der Völkertafel an bis zu den verschiedenen Prophetensprüchen bildet dies für die Schriftsteller des Alten Testaments eine Grundgegebenheit. Daraus resultiert eine starke theologische Rechtfertigung für den Vorrang einer ethnischen Gruppe in der Schöpfungsordnung, die für jedes andere Volk, für jede andere Rasse zwangsläufig eine Bedrohung darstellt.

II. Auserwählung und Sakralisierung in der Bibel

Israels Besonderheit, wie wir sie in der vorangegangenen Erörterung des Themas Rasse und Sakralisierung betrachtet haben, verliert viel von ihrer Subtilität, sobald der dubiose Begriff «Auserwählung» (*bāḥhār*) im Alten Testament festen Fuß zu fassen beginnt. Gewiß war die Idee der Auserwählung Israels und seiner besonderen persönlichen Beziehung zu seinem Gott spurenweise schon im «vorjahwistischen Ahnenkult» vorhanden, doch die ausdrückliche Auffassung, daß Jahwe eine Vorliebe für das Volk Israel hege, entwickelt sich relativ spät[12]. Der theologisch ausgearbeitete Glaube, daß Jahwe sich aus allen Nationen speziell Israel erwählt habe, wurde erst in der Periode der deuteronomistischen Geschichtsschreibung gegen Ende des siebten Jahrhunderts zu einer religiösen Ideologie und somit zu einem Sakralisierungsmoment (Dtn 7,6–8; 10,15; Jer 2,3; vgl. Jes 43,20; 65,9)[13].

Ungeachtet der theologischen Struktur, welche die deuteronomistische Auffassung der Auserwählung Israels zu stützen sucht, erhält dieser Auserwählungsbegriff fast sogleich etwas Schil-

lerndes. Wie Horst Seebaß z. B. hervorhebt, steht selbst bei den deuteronomistischen Schriftstellern die Auserwählung Israels «beim dogmatischen Topos... nur selten im Zentrum»[14]. Seiner Auffassung nach steht «*baḥar* als Terminus der Volkserwählung... unter dem Zeichen des Universalismus», will sagen, daß Israel »in bezug auf das Ganze eine Funktion wahrnimmt»[15]. Seebaß ist repräsentativ für diejenigen Autoren, welche die distinktive ethnische oder rassistische Bedeutung des Begriffs im Selbstverständnis Israels in der deuteronomistischen Periode herabzumindern suchen[16].

Das Zweideutige, das der Begriff der Auserwählung Israels in ethnischer und rassischer Hinsicht aufweist, scheint weiterzudauern, obwohl manche Gegengründe vorliegen. Das Zweideutige ergibt sich nicht sosehr daraus, daß von den biblischen Schriftstellern, die den alttestamentlichen Begriff der Auserwählung Israels vertreten, eine universalistische Geschichte vorausgesetzt wird, sondern die Doppeldeutigkeiten entstammen der Natur des Universalismus, der von ihnen vorausgesetzt wird. G. von Rad zeigt auf, daß in den deuteronomistischen Kreisen das Auserwähltsein Israels radikalisiert wird und daß sein universaler Aspekt bestenfalls paradox ist[17]. Ferner ist zu vermuten, daß die Auserwählung Israels in einem universalistischen göttlichen Plan unweigerlich zu einer Sakralisierung zu führen scheint, in deren Zentrum das Volk Israel als eine ethnische Gruppe steht. Sicherlich waren die deuteronomistischen Schriftsteller um den Nachweis bemüht, daß Jahwe die davidische Monarchie einzigartig bestätigt habe und, was noch wichtiger ist, daß Jahwe Jerusalem zum Mittelpunkt jedes weiteren Heilswirkens gewählt habe[18]. Hier kommt es ein weiteres Mal zu einer recht paradoxen Erscheinung: Obwohl das Volk Israel keine außergewöhnlichen Eigenschaften oder Werte aufweist, aufgrund derer es objektiv verdienen würde, von Jahwe auserwählt zu werden, entwickelt sich vor allem im nachexilischen Judentum eine ausgearbeitete Verdienstlehre, wodurch diejenigen, die in Israel als einer ethnischen Gruppe die Tora kennen und befolgen, zu beweisen suchen, daß sie würdig sind, das auserwählte Volk zu sein.

Obwohl das Volk Israel in der ermüdenden biblischen Dokumentation seiner Sünden und Schwächen nichts aufzuweisen hat, was einen Überlegenheitsanspruch begründen könnte, wird der Auserwählungsbegriff unlösbar mit ethnischer Besonderheit verbunden. Demzufolge erhebt das Volk Israel den Anspruch, vor allen anderen Völkern auserwählt zu sein, und behauptet, das Gesetz, den Bund, eine dauernde Verheißung des Landes und der Stadt Jerusalem als etwas ihm als ethnischer Gruppe Zukommendes zu besitzen. Gleichzeitig werden damit alle, die außerhalb der Gemeinschaft stehen oder die ihr zugrundeliegende religiöse Auserwählungsideologie nicht teilen, an den Rand der «universalen» Heilsgeschichte Israels verwiesen. In dieser Weiterentwicklung können natürlich, wie wir sahen, andere Rassen und ethnische Gruppen der religiösen Ideologie Israels zustimmen und daraus die dementsprechenden Verdienste ableiten, doch scheinen die Kriterien für diese Zustimmung stets durch die Voreingenommenheiten einer ethnischen Gruppe vermittelt zu sein, verstärkt durch ausgearbeitete Geschlechtsregister und die Übermittlung besonderer religiöser Traditionen.

Diese ganze Entwicklung wird zum Typus für das, was wir als Sakralisierungsprozeß bezeichnet haben, und es beeindruckt, wenn man sieht, auf wie ganze andere Weise dann das Thema der Auserwählung im Neuen Testament behandelt wird. George Foot Moore gibt uns eine Ahnung von der anderen Auffassung, auf die man im Neuen Testament stößt, wenn er behauptet, daß an die Stelle der Idee der nationalen Auserwählung «Paulus und die Kirche eine individuelle Auserwählung zum ewigen Leben setzten, abgesehen von Rasse und Standort»[19]. Eine solche Behauptung aber vereinfacht die Ideen des Neuen Testaments über die Auserwählung kraß. Rudolf Bultmann bietet uns ein in dieser Beziehung treffenderes Verständnis des Neuen Testaments. Danach wird im Neuen Testament die christliche Kirche zum wahren Gottesvolk; nach Ansicht Bultmanns befaßt sich das Neue Testament nicht mehr mit einer herausragenden ethnischen Gruppe, d. h. mit Israel *katà sárka* (1 Kor 10,18), sondern mit dem Israel Gottes (Gal 6,16), ohne daß irgendwie ausschließende ethnische Koordinaten beständen[20].

Im Gegensatz zu der deuteronomistischen Verwendung von *bāḥār* legt das Neue Testament nie das Zeitwort *eklégomai* oder das daraus abgeleitete *eklektós* («auserwählt») in einem ethnisch restriktiven oder exklusiven Sinn vor. Paulus möchte eine gewisse Kontinuität mit Aspekten der Auserwählung Israels im Alten Testament beibehalten, doch diese Kontinuität hat

weder einen ethnischen noch kultischen Charakter (Röm 9,11; 11,2; 11,28–29). Für Paulus kann die korporative Auserwählung einige Juden miteinschließen, aber auch Heiden müssen mit dabei sein (Röm 11,25; Gal 3,28); das In- und Mit-Christus-Sein wird zur neuen *crux interpretum*. Nach Auffassung des Paulus erwählte (*exeléxato*) Gott das Törichte, Schwache und Niedrige (1 Kor 1,27–28). Jakobus zufolge erwählte (*exeléxato*) Gott die Armen, die reich an Glauben sind; nach Matthäus beruft Gott viele, erwählt aber nur wenige (Mt 22,14). Der neue Universalismus, die neue Einheit, die in der christlichen Kirche vorhanden sind, äußern sich im Kontext des «Gott erwählt die einen» zudem in der bewußt neuen Gedankenfolge von Kol 3,11–12.

Der einzige Text des Neuen Testaments, der von den Christen als von einem auserwählten Geschlecht spricht, ist 1 Petr 2,90. Doch in diesem Text von 1 Petr ist dies offensichtlich metaphorisch gemeint. 1 Petr 2,9 hängt ganz stark vom Wortlaut ab, der in der Septuaginta-Fassung von Jes 43,20–21 zu finden ist, doch die ethnische Besonderheit, die im alttestamentlichen Text liegt, ist in 1 Petr gänzlich fallengelassen worden[21]. Am Ende des ersten Jahrhunderts und während der Periode der Abfassung des Neuen Testaments, die sich in das zweite Jahrhundert hinein erstreckt, wird das Wort «auserwählt» somit in der christlichen Literatur zu einem Synonym für die Kirche und namentlich für die wahren Gläubigen innerhalb des Umraums der Kirche in der Welt, ohne daß irgendeine ethnische oder rassische Einschränkung gemacht würde[22].

III. Säkularisierung im Neuen Testament

Zwiespältige Haltungen in bezug auf das Rassendenken erscheinen im Neuen Testament nicht innerhalb dessen, was wir als Sakralisierung bezeichnet haben. Dementsprechend haben wir aufzuzeigen versucht, daß das Neue Testament die Idee ablehnt, daß «Israel gemäß dem Fleisch» aus ethnischen Motiven auserwählt worden sei. Das Neue Testament bietet denn auch keine langen Geschlechtsregister, die in einer der Völkertafel in Gen 10 vergleichbaren Weise dazu bestimmt wären, den Mythos einer inhärenten und von Gott sanktionierten Überlegenheit der Griechen und Römer zu sakralisieren. Wenn man in den Erzählungen des Neuen Testaments nach rassistischen Tendenzen fahnden will, muß man sich folglich einem anderen Phänomen zuwenden, nämlich dem Säkularisierungsprozeß. Die Frage stellt sich nun so: Auf welche Weise ist es dazu gekommen, daß die sich ausbreitende Kirche in ihrem Bestreben, außerhalb des weltlichen Schutzes, der ihr deshalb zuteil geworden war, weil sie mit dem Judentum verwechselt wurde, zu überleben, den dominierenden Sinnbildern und Ideologien der griechisch-römischen Welt zu erliegen begann? Wir möchten sehen, wie in dieser Entwicklung der Universalismus des Neuen Testaments beeinträchtigt wird, da Athen und Rom als die neuen Zentren für das Heilswirken Gottes an die Stelle des alttestamentlichen Jerusalems treten.

Zum Weltbild der frühchristlichen Autoren zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments gehörte Afrika kaum und Amerika oder der Ferne Osten überhaupt nicht. Diese frühchristlichen Schriftsteller sprachen von Spanien als der «Grenze nach Westen»; für sie erstreckte sich die Welt nicht über die Grenzen des Römischen Reiches hinaus[23]. Für die Autoren des Neuen Testaments entschieden die gesellschaftlich-politischen Wirklichkeiten sowie die Sprache und Kultur des Hellenismus oft über die Wege, auf denen man Gott in Jesus Christus handeln sah. So wie Jerusalem im Alten Testament zu der zentralen Stadt Jahwes geworden war, so wurde nun Rom als der wichtigste Adressat der christlichen Botschaft zum neuen Zentrum der christlichen Missionsbewegung[24].

Nicht zufällig holt Markus, der früheste Verfasser einer Passionsgeschichte, so weit aus, um aufzuzeigen, daß das Bekenntnis des römischen Hauptmanns (nur bei ihm wird in den synoptischen Parallelstellen der Latinismus *kentyríon – centurio* verwendet) seine ganze Evangeliumserzählung auf ihren Höhepunkt bringt[25]. Lukas hinwiederum bemüht sich angelegentlich, die positiven Eigenschaften seiner verschiedenen Hauptleute (*hekatontárches*) hervortreten zu lassen[26]. In einem gewissen Sinn stellen diese sogar Rom klar als die Hauptstadt der heidnischen Welt dar, denn ihre Ansätze zu Glaubens- und Bekenntnisakten finden Lukas zufolge ihre Erklärung in der Schilderung der Evangeliumsverkündigung in Rom (Apg 28). Diese Tendenz des Neuen Testaments, statt um Jerusalem um Rom zu kreisen, hat zur unmittelbaren Folge, daß die dunkleren Rassen außerhalb des Römischen Reiches von den Verfassern des Neuen Testaments an den Rand gerückt werden.

Da uns kein anderer Ausdruck zur Verfügung steht, wollen wir diesen Vorgang der Marginalisierung der dunkleren Rassen im Neuen Testament als «Säkularisierung» bezeichnen. Gesellschaftlich-politische Wirklichkeiten des weltlichen Rahmens haben hier die Tendenz, die sämtliche Rassen einbegreifende, universalistische Sicht des Neuen Testaments einzuengen. Dementsprechend werden frühere Traditionen in späteren Stadien «frisiert». Damit wird eine religiöse Sicht ungebührlich verkürzt; in Rücksicht auf weltliche gesellschaftlich-politische Wirklichkeiten werden religiöse Texte zum Nachteil der dunkleren Rassen zurechtgestutzt. Eine der überzeugendsten Veranschaulichungen dieses Säkularisierungsprozesses ist wohl die Erzählung des Lukas über die Taufe und Bekehrung des äthiopischen Beamten in Apg 8,26–40.

Oberflächlich gesehen ist Apg 8,26–40 ein hochproblematischer Text. Man fragt sich sogar, ob der äthiopische Finanzminister der *kandáke*, d. i. der Königin von Meroë, ein Jude oder ein Heide ist. Man fragt sich auch nach der Wirkung seiner Taufe und ob diese eine volle Bekehrung zum Christentum darstellte oder zu einer solchen führte. Der wahrscheinlich beste Überblick über die verschiedenen Probleme, die sich mit dieser Perikope stellen, findet sich bei Ernst Haenchen, welcher die Perikope mit «Philippus bekehrt den Kämmerer»[27] überschreibt. Haenchen zufolge läßt Lukas bewußt in der Schwebe, ob dieser Äthiopier Heide oder Jude war, da es Lukas bei dieser Bekehrungsgeschichte nur darum zu tun ist, «im Leser das Gefühl zu wecken, daß die christliche Mission mit diesem neuen Gläubigen einen weiteren Schritt tut über die Juden- und Samaritanerbekehrung hinaus»[28]. Die Geschichte selbst stammt aus hellenistischen Kreisen und bildet in Haenchens Sicht die «Parallele... und zugleich die Konkurrentin» zur lukanischen Darstellung der Bekehrung des Cornelius als des ersten Heiden, die unter Petrus erfolgte[29]. Für Haenchen ergeben sich aus der Stelle Apg 8,26–40 keine besonderen Schwierigkeiten in Richtung einer rassistischen Tendenz. Ihm zufolge veröffentlicht Lukas diese hellenistische Tradition nur deswegen, weil sie seiner theologischen Ausrichtung entspricht.

Es ist sicherlich gut, heute daran erinnert zu werden, daß in hellenistischen christlichen Kreisen des ersten Jahrhunderts ein Nubier als der erste bekehrte Heide angesehen wurde. Im unbeholfenen Gebrauch, den Lukas aber von dieser Geschichte macht, scheinen jedoch gewisse Hinweise in bezug auf die Einstellung zur Rasse zu liegen, die nicht zu übersehen sind. Wenn wir nun auf einige dieser Indizien einzugehen versuchen, wollen wir keineswegs den Eindruck erwecken, Lukas sei zu Schwarzen negativ eingestellt gewesen. Im Gegenteil: Man braucht bloß die Liste der Leiter der Kirche von Antiochien anzusehen, die von Lukas in Apg 13,1 vorgelegt wird, dann werden solche Vermutungen zerstreut. Bei Lukas wird darin «Simeon, der sogenannte Schwarze» (*Symeòn ho kaloúmenos Níger*) erwähnt. Der hier verwendete Latinismus ist wahrscheinlich zur Verstärkung der Idee da, daß dieser Simeon ein dunkelhäutiger Mann, vielleicht ein Afrikaner war. Zudem ist gleich hinzuzufügen, daß wir es keineswegs für wichtig oder dienlich halten, gestützt auf eine der in die Apostelgeschichte aufgenommenen Traditionen aufzeigen zu wollen, daß der erste bekehrte Heide ein Nubier und nicht ein Mann aus Italien war. Dies wäre absurd, da ja der zweite Band des Lukas einen Bekenntnischarakter hat und nicht den einer objektiven Geschichtsschreibung. Die Hinweise auf rassische Elemente im theologischen Entwurf des Lukas sind jedoch deswegen wichtig, weil die Redaktionstätigkeit des Lukas die Bedeutung eines Nubiers (Afrikaners) herabmindert zugunsten eines Römers (Europäers) und somit den Europäern zu behaupten ermöglicht, daß aus dem Text der Apostelgeschichte eine Bevorzugung der Europäer durch Gott ersichtlich sei.

An all dem ist Lukas selbst nicht unschuldig. Seine Verteidigung römischer Beamter und die große Bedeutung, die er Rom als dem Zentrum der Welt zuschreibt, verraten, daß die Theologie des Lukas auf subtile Weise weltlichen ideologischen Ideen zum Opfer fiel[30]. Im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts hat die Kirche in einer zunehmend feindlichen politischen Umgebung allgemein um ihr Überleben zu kämpfen. Gleich wie andere neutestamentliche Schriftsteller dieser und einer späteren Zeit[31] sucht Lukas die Feindschaft Roms zu besänftigen, indem er seinen theologischen Rahmen durch die Annahme bestimmt sein läßt, daß Rom das Zentrum der Welt sei. In diesem Säkularisierungsvorgang werden dunklere Rassen der Welt umständebedingt nebensächlich und wird die universalistische Sicht des Neuen Testaments in einer eurozentrischen Kirche mehr oder weniger zu einem bloßen Lippenbekenntnis.

Die Säkularisierung im Neuen Testament ist ein Vorgang, der viel gründlicher nach ihren rassischen Dimensionen untersucht werden müßte. Auf der einen Seite wirft sie ein Licht auf die doppeldeutige Haltung zur Rassenfrage, die im neutestamentlichen Teil der Bibel weiterbesteht. Auf der anderen Seite stellt sie an uns heute die Forderung, nach angemesseneren Weisen der Hermeneutik zu suchen, durch die das Neue Testament Menschen der Dritten Welt als bedeutungsvoll dargetan werden kann, obwohl es in den gesellschaftlich-religiösen Rahmen der griechisch-römischen Welt eingezwängt ist. Der Auftrag zu einer weltweiten Gemeinschaft in einem erneuerten Engagement für den Pluralismus und die damit verbundene Anerkennung der Integrität sämtlicher Rassengruppen stellt heute für die Bibelwissenschaftler wie auch für die Laien eine Aufgabe dar, die zu den dringlichsten Aufträgen gehört, welche in der Welt von heute an die Kirche ergehen. Sie ist eine Aufgabe, die in der weiten Reihe eurozentrischer theologischer und kirchlicher Traditionen, die auch heute noch farbige Völker und Menschen zu bloßen Randfiguren machen, allzulange vernachlässigt worden ist.

[1] Ronald E. Clements, Stichwort *goj*: Theol. Wörterbuch zum A.T. (= Th. Wb. AT) I (Stuttgart 1973) Sp. 971–973.

[2] S.D. Goitein, Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages (Schocken Books, New York 1964) 19–21.

[3] *Aithíops* (dunkelhäutig): diese häufigste Übersetzung von *kusch* in der Septuaginta bezeichnet für gewöhnlich schwarzhäutige Afrikaner und Negroide, schon zur gleichen Zeit wie bei Homer (Odysse 19, 246ff.). In alten biblischen und klassischen Texten bezeichnet *aithíops* spezifisch Äthiopier, aber auch Afrikaner jedweder Rasse. Vgl. Frank M. Snowden, Jr., Blacks in Antiquity (Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1955) 118–119.

[4] G.E. Mendenhall verwendet den Ausdruck «Säkularisierung» in diesem Sinn: Stichwort *Election* in: IDB Bd. 2, 77.

[5] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament (Tübingen 1964) 250–258.

[6] D. Harvey: IDB Bd. 4, 311.

[7] Die nachexilische priesterschriftliche Tradition (P) ist verantwortlich für die Reihenfolge Sem, Cham und Jafet (unter Auslassung Kanaans) in Gen 10,1 sowie für die Umkehrung dieser Ordnung in den folgenden Versen, z.B. Gen 10,2 die Söhne Jafets, Gen 10,6 die Söhne Chams und Gen 10,21: «Sem... ist der Stammvater aller Söhne Ebers» (der Hebräer).

[8] Dagegen die Anmerkung von B.W. Anderson in The New Oxford Annotated Bible (RSV), S. 179: «Der Ausdruck Kuschit schließt anscheinend (sic) Midianiter und weitere arabische Völker mit ein (Hab 3,7)».

[9] Ephraim Isaac, Genesis, Judaism and the ‹Sons of Ham›: Slavery & Abolition; A Journal of Comparative Studies, Bd. 1, Nr. 1 (Mai 1980) 3–17.

[10] Sergew Hable Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270 (United Printers, Addis Abeba 1972) 96; R.A. Morrisey, Colored People in Bible History (W.B. Conkey Company, Hammond, Ind. 1925); Edward Ullendorf, Ethiopia and the Bible (Oxford Univ.Press, London 1968) 6–8.

[11] F.M. Snowden, aaO., 115–117; Cheikh Anta Diop, The African Origin of Civilization: Myth or Reality? (Lawrence Hill & Cie., New York) 220–221; Sir Alan Gardiner, Egypt of the Pharaohs (Oxford Univ.Press, New York ^{2}1974) 450.

[12] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I (München ^{3}1961) 21; II (München 1960) 320.

[13] G. von Rad, aaO. I, 191–192; Horst Seebaß, Stichwort *bāhar*: Th.Wb. AT I, aaO., Sp. 607.

[14] H. Seebaß, aaO. Sp. 603.

[15] H. Seebaß ebd.

[16] So G.E. Mendenhall, aaO. 79; G.F. Moore, Judaism, Bd. II, (Harvard Univ.Press, Cambridge Mass. 1932) 95. Doch vgl. Rashis Commentary, Deuteronomy (Hebrew Printing Co., New York) 56. 195.

[17] G. von Rad, aaO. I, 191f.; 242–244.

[18] H. Seebaß, aaO., Sp. 602.

[19] G. F. Moore, aaO.

[20] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1953) 96.

[21] Jes 43,20 (Septuaginta) *tò génos moũ tò eklektòn* = Mas. T. *'ammî bĕḥîrî*.

[22] W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. (Berlin 1971) Sp. 481.

[23] In 1 Clem V,7: *epì tò térma tēs dýseos* («die Grenze nach Westen») bezeichnet Spanien (oder Rom). Vgl. Apostolic Fathers, Bd. I (Harvard Univ.Press, Cambridge Mass. 1975) 16. Vgl. auch Röm 15,28.

[24] Die Apostelgeschichte des Lukas folgt diesem Schema sehr entschieden: Jerusalem (Apg 2), Antiochia (Apg 12), Athen (Apg 17) und Rom (Apg 28). Vgl. W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament (Hamburg ^{17}1973) 131–134.

[25] Vincent Taylor, The Gospel According to St. Mark (St. Martin's Press, New York 1966) 498. Werner H. Kelber (Hrsg.), The Passion in Mark (Fortress Press, Philadelphia 1976) 120 Anm., 155. 166.

[26] Daß der Hauptmann in Lk 7,2ff und der Hauptmann Cornelius in Apg 10,1.22 in gutem Rufe stehen, hebt Lukas absichtlich hervor: F.J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Acts of the Apostles Bd. IV (Baker Book House, Grand Rapids 1979) 112; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen ^{6}1968) 302–303. 305.

[27] E. Haenchen aaO. 259.

[28] AaO. 264.

[29] AaO. 265.

[30] Lk 1,3; Apg 1,1. Vgl. ferner Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen ^{2}1957) 120–124; Richard J. Cassidy, Jesus. Politics and Society (Orbis Books, Mary Knoll, N.Y. 1978) 128–130.

[31] Vor allem die Pastoralbriefe und 1 Petr; vgl. Röm 13,1–5.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

CAIN H. FELDER

Derzeit Assistant Professor für neutestamentliche Studien an der Howard University Divinity School in Washington, D.C., USA. Pfarrer der Vereinigten Methodistischen Kirche, Jahreskonferenz New York. 1969–1972 Nationaldirektor der Interessenvertretung der Schwarzen («Black Caucus») in dieser Kirche. Studiengang: 1966 B.A. in Philosophie und Altphilologie an der Howard University Divinity School in Washington, D.C. 1968 Diplom in Theologie am Mansfield College der Universität Oxford. 1969 Magister der Theologie am Union Theological Seminary in New York. 1978 Magister der Philosophie (Fach Religionswissenschaft) an der Columbia University. 1981 Fertigstellung der Doktordissertation für das Union Theological Seminary und die Columbia University zum Thema «Law, Wisdom and Justice in the Epistle of James». 1978–1981 Instruktor für Neues Testament am Princeton Theological Seminary in Princeton, New Jersey. Außerdem Lehrtätigkeit an den folgenden Colleges und Universitäten: Morgan State University (Baltimore), Coppin State College (Baltimore) und City University of New York (Hunter College). Veröffentlichungen in Zeitschriften wie The Union Quarterly Review, Theology Today und Interim. Anschrift: Princeton Theological Seminary, Princeton, N.J. 08540, USA.

Johannes Brosseder

Das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen

Schon seit den offiziellen Anfängen der ökumenischen Bewegung in unserem Jahrhundert hat man sich in ihr mit dem Problem des Rassismus befaßt. In den zuletzt dazu erschienenen kurzen Übersichten von John May[1] und Ans van der Bent[2] wird zu Recht auf dieses Faktum aufmerksam gemacht. Hervorgehoben werden dabei vor allem J.H. Oldhams Buch «Christianity and the Race Problem» (1926) sowie die in der ökumenischen Bewegung vorgenommenen Verurteilungen des nationalsozialistischen Rassismus und Antisemitismus[3] in den Jahren von 1933 bis 1945. Dem zuletzt genannten Problem wußte sich auch noch die I. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 verbunden, wie der Bericht eines eigenen Ausschusses zum Thema «Christliche Begegnung mit den Juden» (*Christian Approach to the Jews*) belegt, wenngleich die Konferenzbeschlüsse in ihren Formulierungen auch für eine allgemeine Perspektive offenblieben, wenn die Vollversammlung sich gegen eine flagrante Verletzung der Menschenrechte durch Diskriminierung aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe, der Kultur oder der politischen Überzeugung aussprach.

Entwicklung seit Amsterdam

Ein Meilenstein in der Entwicklung, die schließlich zum Antirassismusprogramm führte, wurde die II. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in *Evanston 1954*. In feierlicher Form wurde Trennung von Menschen aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe oder der ethnischen Abstammung als dem Evangelium und dem Wesen der christlichen Kirche zuwider verurteilt. Diese Verurteilung bezog die Kirchen selbst, in denen solche Trennungen existieren, ausdrücklich mit ein; dies lag auf der gleichen Linie, auf der die Kirchen der ökumenischen Bewegung ihr «Zuwenig» im Kampf gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus schon bisher offen eingestanden hatten. Als eines der Hauptprobleme sozialer Gerechtigkeit bei rassischen oder ethnischen Spannungen wurde die Sicherstellung der freien Ausübung der Bürgerrechte sowie die wirksame Teilnahme an der Regierung auf allen Ebenen für *alle* bezeichnet. Gefordert wurde eine eigene Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die sich speziell mit rassischen bzw. ethnischen Konflikten und Spannungen befassen soll. Bis aber etwas Konkretes geschah, vergingen noch einige Jahre.

In *Cottesloe* bei Johannesburg fand im Jahre *1960* eine Konsultation einer gemischtrassigen Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen mit den südafrikanischen Mitgliedskirchen

des ÖRK statt, die sich mit rassischen Problemen im südlichen Afrika beschäftigte und eine von 80 Prozent der südafrikanischen Teilnehmer gebilligte Erklärung abfaßte. Diese Erklärung mahnte die Rechte der schwarzen Bevölkerung auf Landbesitz sowie gleiche Rechte für die Schwarzen im Arbeitsprozeß, im Bildungswesen sowie in der Regierung an. Neben vielem anderen wurde ferner hervorgehoben, daß von der Schrift her ein Verbot für gemischtrassige Ehen nicht begründet werden könne. Bei allem Verständnis und Respekt für das Nationale als Selbstverwirklichung dürfe aber die Gefahr nicht übersehen werden, daß statt Gott die Nation zum absoluten Wert werden könne. Die Rolle der Kirche könne nur darin bestehen, direkt nationalen Bewegungen zu einem gerechten und würdigen Ausgang Hilfestellung zu leisten.

Nach dieser Cottesloe-Erklärung traten drei niederländisch-reformierte Kirchen Südafrikas aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen aus. Dies zeigte an, wie schwierig das ökumenische Unterfangen, bei der Lösung der Rassenfrage mitzuhelfen, sich darstellt. Die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in *Neu-Delhi 1961* bestätigte noch einmal die Erklärung von Evanston 1954 und begrüßte trotz der sichtbar gewordenen Schwierigkeiten die Errichtung eines eigenen Sekretariates innerhalb des ÖRK, das sich der rassischen und ethnischen Probleme annehmen sollte. Noch immer aber sollten einige Jahre vergehen, bis konkrete Schritte in dieser Richtung unternommen wurden.

1963 tagte der Zentralausschuß des ÖRK in *Rochester* bei New York. Er wurde hier unmittelbar konfrontiert mit dem Marsch Martin Luther Kings und seiner Bewegung nach Washington. Unter dem Eindruck dieses gewaltfreien Marsches formulierte der Zentralausschuß des ÖRK in Rochester ein Statement, in welchem vor allem die Kirchen in den Vereinigten Staaten und Südafrika aufgefordert werden, ihre Anstrengungen für eine friedliche Lösung des Rassenproblems zu intensivieren. 1964 richtete das «National Council of Churches of Christ» der Vereinigten Staaten die Bitte an den ÖRK, theologische Hilfestellung zu geben bei einem Projekt, das im Mississippi-Delta der Versöhnung zwischen den Rassen dienen soll, dem der ÖRK unter Hinweis darauf entsprach, daß das Rassenproblem ein Weltproblem ist, das lösen zu helfen alle Christen verpflichtet seien.

Im selben Jahr führten das «South African Institute of Race Relation» und die «Mindolo Ecumenical Foundation» in Kitwe, Sambia, unter der Schirmherrschaft von «Kirche und Gesellschaft» des ÖRK eine Konsultation über Christen und die Rassenbeziehungen im südlichen Afrika durch, die sich mit den folgenden Themen befaßte: Verwicklung der Kirchen in die Rassenfrage, der zunehmende Trend von der Gewaltlosigkeit zur Gewaltanwendung, rassistische Lösungsmuster in den wirtschaftlichen Strukturen der Gesellschaft. Ein weltweites Echo fand im Jahre *1966* die *Weltkonferenz von «Kirche und Gesellschaft»*, die in Genf stattfand. Auf ihr wurde der Ethnozentrismus in den Kirchen verworfen, die Christen wurden angehalten, dem Mythos von Superiorität und Inferiorität der Rassen zu widerstehen, und gefordert wurde gleiche Teilhabe aller rassischen und ethnischen Gruppen am umfassenden Leben einer Gesellschaft. Aus der Einsicht, daß die weiße Rasse die Welt wirtschaftlich und politisch beherrscht und deshalb authentische menschliche Gemeinschaft weder in den Nationen noch im Zusammenleben der Nationen wirklich möglich ist, wird die Forderung nach dem Abbruch dieser Herrschaft abgeleitet. Versöhnung in diesem Kontext könne hier nicht auf ein sentimentales Harmonisieren der am Konflikt beteiligten Parteien hinauslaufen, Versöhnung erfordere vielmehr die Identifikation mit den Bedrückten und aktive Unterstützung im Kampf um Würde, Freiheit und Gerechtigkeit für alle. Versagten die Christen diese Beteiligung am Kampf, würden sie dem Ruf Gottes in der Geschichte gegenüber ungehorsam.

Diese Konferenz hat ihre Wirkung auf die IV. Vollversammlung des ÖRK in *Uppsala 1968* nicht verfehlt. So hat denn auch Uppsala den Rassismus als eine flagrante Verletzung des christlichen Glaubens bezeichnet: Der Rassismus verneine die Wirksamkeit des versöhnenden Werkes Jesu Christi, durch dessen Liebe alle menschlichen Verschiedenheiten ihre trennende Bedeutung verlören; der Rassismus verneine weiter die den Menschen gemeinsam zukommende Menschlichkeit sowie den Glauben, daß alle Menschen Ebenbild Gottes sind, und schließlich behaupte der Rassismus fälschlicherweise, wir fänden unsere Bedeutung eher in rassischer Identität als in Jesus Christus. Uppsala wies ferner auf die Verstrickung des Rassismus mit Wirtschaft und Politik hin und leitete von

hierher die Notwendigkeit ab, den Opfern des Rassismus sowohl in wirtschaftlicher wie politischer Hinsicht beizustehen, vor allem in Hinsicht auf eine Änderung der bestehenden wirtschaftlichen und politischen Strukturen, um gleiche Beteiligung aller im wirtschaftlichen und politischen Bereich sichern zu können. Dies erfordere nicht zuletzt auch verstärktes Engagement in diesen Fragen im Bereich der Massenmedien sowie die Sicherung der Gleichheit aller im Bereich von Bildung und Erziehung.

Die Vollversammlung stellte fest, daß es dringend geboten sei, ein Sofortprogramm zu entwickeln, um dem ÖRK und den Mitgliedskirchen in der bedrängenden Angelegenheit des Rassismus Wegweisung zu geben. Das Programm sollte sich nach dem Willen der Vollversammlung befassen 1. mit der Entwicklung und gegenwärtigen Lage des Rassismusproblems, gerade auch im Bereich von Politik und Wirtschaft, in den verschiedenen Weltteilen; insbesondere seien Studien über Südafrika, die USA und Australien erforderlich; 2. auf regionaler und internationaler Ebene sollten Konsultationen zu diesem Thema stattfinden; 3. es sollte ein Beratungsdienst eingerichtet werden, um den Rat von Experten verschiedenen kirchlichen und säkularen Behörden zugänglich zu machen; 4. weiter sollten Beurteilung und Erfahrung der Kirchen verschiedenen internationalen Behörden, insbesondere den Vereinten Nationen, vermittelt werden; 5. ferner sollten Untersuchungen über potentielle Krisengebiete angefertigt werden, um es Kirchen und säkularen Behörden zu ermöglichen, dem Wachstum von Spannungen vorsorglich zu begegnen, die rassische Ursachen haben; 6. Projekte und Modelle gemeinsamen Handelns sollten entwickelt werden; 7. Materialien zur Bildung der Massen in Fragen des Rassismus sollten erstellt und schließlich 8. sollten innerhalb des Generalsekretariates des ÖRK ein diesem zugeordnetes Sekretariat zur Beseitigung des Rassismus errichtet und eine ökumenische Kommission benannt werden, die das hier Genannte überwacht.

Dieses äußerst konkrete Votum von Uppsala führte *1969* zur berühmt gewordenen Konsultation des ÖRK über den Rassismus, die vom 19. bis 24. Mai 1969 in *Notting Hill*, London, stattfand. Die Konsultation beschloß, dem ÖRK folgende Schritte zu empfehlen: 1. Der ÖRK und seine Mitgliedskirchen mögen wirtschaftliche Sanktionen gegen Firmen, Vereinigungen und Institutionen verhängen, die offenkundigen Rassismus praktizieren; 2. entschlossen sollen Regierungen beeinflußt werden, ihrerseits ebenso wirtschaftliche Sanktionen zu verhängen; 3. die Kirchen sollen das Prinzip der «Reparationen» an ausgebeutete Völker und Länder unterstützen, wobei die Kirchen aufgrund ihrer Beteiligung an der Ausbeutung auch ihrerseits an den Reparationen sich beteiligen müßten. Beides sei notwendig, um eine gerechte Balance wirtschaftlicher Macht in der Welt herzustellen; 4. der ÖRK solle eine Einrichtung mit entsprechenden Mitteln aufbauen, um die Beseitigung des Rassismus bewerkstelligen zu können; 5. unter den Mitgliedskirchen solle der UNESCO-Report zum Rassismus verbreitet werden, um es Christen zu ermöglichen, den erforderlichen Kampf gegen den Rassismus verstehen zu können; 6. der ÖRK solle als ein Koordinationszentrum für die vielfältigen kirchlichen Strategien im Kampf gegen den Rassismus in Südafrika dienen. Und schließlich sollen 7., wenn alles andere nichts hilft, Kirche und Kirchen Widerstandsbewegungen, einschließlich Revolutionen, unterstützen, die Hilfe bei der Beseitigung der politischen und wirtschaftlichen Tyrannei erhalten, welche durch den Rassismus ermöglicht wird.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus

Diese Empfehlungen führten zur konkreten Planung des «Programms zur Bekämpfung des Rassismus» (Programme to Combat Racism – PCR), das vom Zentralausschuß des ÖRK im August *1969* in *Canterbury* gebilligt wurde. Der Zentralausschuß bestätigte hier die Empfehlungen der Notting-Hill-Konsultation und entschied über ein fünfjähriges Mandat eines Ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates billigte *1970* in *Arnoldshain* die zuvor von dem «International Advisory Committee for the Programme to Combat Racism» erarbeiteten Kriterien für die Vergabepraxis aus dem Fonds. Nach folgenden Kriterien sollten Mittel verwendet werden: Es sollten eher Organisationen unterstützt werden, die den Rassismus bekämpfen, als Wohlfahrtsverbände, die die Wirkungen des Rassismus mildern und aus anderen Abteilungen des ÖRK Hilfe erhalten. Das Zentrum der Hilfe sollte sein, das Niveau des Bewußtseins rassisch Unterdrückter anzuheben und deren organisatorische Möglichkeiten zu stärken. Zusätzlich wird

die Notwendigkeit unterstrichen, Befreiungsbewegungen dort zu unterstützen, wo der Kampf am intensivsten ist und wo die Mittel die größte Wirkung erzielen können. Zwar sollen die Mittel nicht für Waffenkäufe verwendet werden, aber auf eine Kontrolle wird ausdrücklich verzichtet. So wurden die ersten Mittel an Bewegungen und Institutionen in Australien, Großbritannien, in den Niederlanden, in Japan, Kolumbien, Sambia, Moçambique, Angola, Guinea-Bissau, Südafrika, Namibia und Rhodesien vergeben.

Die folgenden Jahre bis heute zeichnen sich durch zunehmende Konkretisierung im Handeln aus; zwar inspiriert von theologischen Fragen, richtete sich das Hauptaugenmerk mehr auf wirtschaftliche, militärische, politische, industrielle und finanzpolitische Probleme, und hier vor allem im südlichen Afrika. Zu nennen sind hier die Zentralausschußsitzungen in *Addis Abeba 1971*, in *Utrecht 1972*, in *Berlin (West) 1974*, in *Genf 1976 und 1977*, in *Kingston (Jamaica) 1979* sowie in *Genf 1980*. Zu nennen sind weiter die Faith-and-Order-Konsultation über «Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus» in *Genf 1975* sowie die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in *Nairobi 1975*. Fragen des finanziellen Grundstocks des Antirassismusprogramms wurden besprochen und beschlossen (zunächst 500000 Dollar, dann 1 Million Dollar); beschlossen wurde ferner (1974), jährlich 300000 Dollar aus dem Fonds im Sinne der Zielsetzung des Antirassismusprogramms auszugeben. Das Thema Gewalt und Gewaltlosigkeit wurde erörtert, ohne daß hier von einem Konsens im Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Mitgliedskirchen gesprochen werden kann.

Eine wichtige Rolle spielte das Thema «Investitionen im südlichen Afrika». Die Zentralausschußsitzung in *Utrecht 1972* wies den Finanzausschuß und den Finanzdirektor des ÖRK an, unverzüglich alle vorhandenen Anteile zu verkaufen und keine Investitionen mehr in Unternehmungen vorzunehmen, die ... direkt beteiligt sind an Investitionen in oder Handel mit einem der folgenden Länder: Südafrika, Namibia, Zimbabwe (damals noch Rhodesien), Angola, Moçambique und Guinea-Bissau, und keinerlei ÖRK-Vermögen bei Banken zu deponieren, die direkte Geschäftsbeziehungen zu jenen Ländern unterhalten. Gleichzeitig wird dazu aufgefordert, daß alle Mitgliedskirchen, christlichen Einrichtungen und Christen außerhalb des südlichen Afrika alles unternehmen sollen, was in ihrer Macht steht – einschließlich der Einflußnahme als Aktionäre und des Abstoßens von Anteilen –, um die Unternehmen zu drängen, ihre Investitionen aus diesen Ländern abzuziehen und den Handel mit ihnen einzustellen. Zwar werden ausdrücklich Vorschläge z. B. aus der Evangelischen Kirche in Deutschland begrüßt, im Sinne von multiplen Strategien rassische Gerechtigkeit im südlichen Afrika durch Reformen zu verwirklichen, doch die Zurückziehung von Investitionen solle jetzt erfolgen. In diesem Zusammenhang müssen auch die Aktivitäten des ÖRK genannt werden, große nationale und internationale Banken zu bewegen, Bankdarlehen an Südafrika einzustellen. Die umfangreiche Korrespondenz mit den Banken führte zu keinem Konsens in den angesprochenen Fragen. Die V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi ging sehr ausführlich dem Rassismusproblem nach und stellte die Komplexität dieses Problems sehr eindrucksvoll zusammen (Sektion V: Strukturen des Unrechts und Kämpfe für Befreiung), ohne aber wirklich etwas grundlegend Neues zu artikulieren. Bemerkenswert ist aber der Versuch, möglichst konkret zu werden.

Stand bisher das südliche Afrika im Vordergrund des Interesses, so soll in den achtziger Jahren verstärkt die Aufmerksamkeit auch auf andere Länder, insbesondere in Asien, gelegt werden, wie es der Zentralausschuß auf seiner Sitzung in Kingston, Jamaica, 1979 forderte.

Das Antirassismusprogramm hat in manchen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sehr heftige Diskussionen ausgelöst. Insbesondere waren und sind strittig das Thema «Gewaltanwendung» sowie die Vergabepraxis aus dem Sonderfonds. Nicht strittig ist in den Kirchen, daß jede Form des Rassismus mit den Grundlagen des christlichen Glaubens nicht zu vereinbaren ist. Aber über die Art und Weise, wie der Rassismus am besten zu bekämpfen sei, gehen die Meinungen sehr weit auseinander. Das geht auch aus einem sorgfältigen Memorandum der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. Nov. 1978 hervor, ebenso aus den Überlegungen der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Beratungsprozeß über die Beteiligung der Kirchen an der Bekämpfung des Rassismus in den 80er Jahren. Die Besorgnisse gerade in der Evangelischen Kirche in Deutschland sind auf dem Hintergrund der jüngeren deutschen Geschichte nicht unverständlich, insofern im Antirassismus-

programm grundsätzliche Fragen des politischen Mandats und der politischen Ethik der Kirche angesprochen sind, die gerade in Deutschland aufgrund auch kirchlichen Fehlverhaltens in der NS-Zeit mit besonderer Sensibilität diskutiert werden.

Im übrigen werden diese Themen aber auch weltweit kontrovers diskutiert. Liest man die Texte des Antirassismusprogramms einmal nur in den konkreten Teilen, also abgesehen von den theologischen Erörterungen, kann man sich nicht immer des Eindrucks erwehren, hier werde nur nachvollzogen, was anderwärts – z. B. in den Vereinten Nationen – längst schon gesagt ist, ob immer zu Recht, sei hier dahingestellt. Angesichts der Konkretheit der Unterdrückung und der Ausbeutung wagt man solche Sätze kaum mehr zu schreiben. Aber sie müssen geschrieben werden dürfen, weil die Sorge um das Evangelium und die Sorge um das Heil und Wohl des Menschen zusammengehören. *Konkrete* Schritte menschlichen Handelns in der Bekämpfung auch des strukturellen Rassismus können aber hier nicht schon jene *Eindeutigkeit* haben, die Christen erst im Eschaton erwarten, auf das hin sie unterwegs sind.

Solange wir unterwegs sind, bleiben die jeweils einzelnen eingeschlagenen Wege strittig. Das gilt für jedes menschliche Handeln. Nicht strittig aber dürfte die universale Verwiesenheit der Christen in den einzelnen Ländern aufeinander sein, die sich auch untereinander die Rechenschaft über ihren jeweils gegangenen Weg nicht schuldig bleiben dürfen. Ob hier wirklich in den Kirchen schon genug *aufeinander* gehört worden ist, kann hier nicht beurteilt werden. Dem ÖRK jedenfalls ist es zu danken, daß er dieses im Licht des Evangeliums zu bedenkende Thema nicht fallen läßt und die «Praxis des Glaubens» in dieser Frage ins öffentliche Bewußtsein der Christenheit erhoben hat – bei aller Strittigkeit, die konkrete einzelne Entscheidungen im wirtschaftlichen und politischen Bereich an sich haben.

[1] John May, Sprache der Einheit – Sprache der Zwietracht. Der Rassismus als Testfall ökumenischer Kommunikation: Peter Lengsfeld, Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Stuttgart u.a. 1980) 251–284, zu Oldhams Buch S. 271.

[2] Ans van der Bent (Hg.), World Council of Churches' Statements and Actions on Racism 1948–1979 (Genf 1980).

[3] Ich stütze mich in meinen Darlegungen im wesentlichen auf folgende Quellen und Literatur: Ans van der Bent (Hg.), World Council of Churches' Statements and Actions on Racism 1948–1979 (Genf 1980); Ökumenischer Rat der Kirchen (Programm zur Bekämpfung des Rassismus), Zur Frage der Investitionen im südlichen Afrika (Genf 1973); Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen, übers. v. Otmar Schulz (Frankfurt a.M. 1978, engl. Genf 1977); John Downing, Now You Know. An independent report on racial oppression in Britain for submission to a World Council of Churches' Consultation (ohne Ort, ohne Jahr [1980]); World Council of Churches. Programme to Combat Racism: PCR-Information. Reports and Background Papers Nr. 1 (Genf 1979); Ökumenischer Rat der Kirchen. Zentralausschuß, Kirchliche Antirassismusarbeit in den 80er Jahren, Dokument Nr. 17, Nr. 33, Genf 1980; Barbara Rogers, Race: No Peace without Justice, Churches Confront the Mounting Racism of the 1980s, hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf 1980); Racism in Children's and School Textbooks (Genf 1980); Erika Fuchs, Ökumenischer Rat der Kirchen. Antirassismus-Programm 1969–1979, hg. v. Peter Karner (aktuelle Reihe Nr. 16: Wien ohne Jahr [1979?]); Hanfried Krüger, Ökumenische Bewegung: Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 3/4, Nr. 12/13, Nr. 28, Nr. 29 (Stuttgart 1966 ff.); C. Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD (Stuttgart u.a. 1979); Memorandum zum Verhältnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) – unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds (beschlossen vom Rat der EKD am 6. Nov. 1978): Ökumenische Rundschau 28 (1979) 43–51; Erfahrungen, Einsichten, Vorschläge. Überlegungen aus der EKD für den Beratungsprozeß über die Beteiligung der Kirchen an der Bekämpfung des Rassismus in den 80er Jahren. Antwort auf die Fragen des ÖRK vom 19. 11. 1979, Manuskript EKD (1980).

Weitere Literaturangaben in: Internationale Ökumenische Bibliographie, hg. v. J. Brosseder, Bd. 10/11 (München/Mainz 1977) s.v. und Bd. 12/13/14 (München/Mainz 1980) s.v.

JOHANNES BROSSEDER

Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn, Lehrbeauftragter für Ökumenische Theologie an der Universität München. Veröffentlichungen: Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme (München 1967); Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (München 1972); Herausgeber der «Internationalen Ökumenischen Bibliographie» ab Bd. 10/11; zahlreiche Aufsätze zu ökumenischen und fundamentaltheologischen Fragestellungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Rauschendorfer Straße 74, D–5330 Königswinter 21.

Roger-Henri Guerrand

Der Kampf der katholischen Kirche gegen den Rassismus

Jeder auch nur begrenzte Rassismus frißt am Herzen des Christentums: an der Liebe. Er greift ja den Begriff des Nächsten selbst an, da er die Verachtung des anderen, das Mißtrauen ihm gegenüber in sich schließt. Die Gewalttätigkeiten gegen die Juden und die Mauren im Mittelalter richteten sich nicht gegen eine Rasse als solche, sondern gegen «Ungläubige». Der Verkehr der Personen untereinander und die Zuweisung der höchsten kirchlichen Verantwortungen unterlagen in jener Epoche keinerlei nationaler Einschränkung.

Die Zeit der Rassenverachtung beginnt im 16. Jahrhundert mit der Eroberung Amerikas durch die Spanier. Papst Paul III. erfährt von dem, was sich zuträgt, durch die Dominikaner, besonders durch einen gewissen Pater Bartholomäus de Las Casas, der sein Leben der Verteidigung der Indianer weiht. Im Mai 1537 und im folgenden Monat veröffentlicht dieser Papst eine Reihe von Bullen, die ersten päpstlichen Stellungnahmen zur Rassenfrage. Darin ist zu lesen: «Der Feind des Menschengeschlechtes hat einigen seiner Trabanten die Idee eingeflüstert, in der Welt die Meinung zu verbreiten, daß die Bewohner Westindiens und der südlichen Kontinente wie vernunftlose Tiere behandelt und ausschließlich zu unserem Nutzen und Dienst verwendet werden müßten, unter dem Vorwand, sie nähmen nicht am katholischen Glauben teil und wären unfähig, ihn anzunehmen. Wir, unwürdiger Stellvertreter Jesu Christi, wir sehen in den Indianern wahre Menschen, die nicht nur fähig sind, den christlichen Glauben anzunehmen, sondern die auch nach ihm verlangen.» Da also der Rassismus dämonischen Ursprungs ist, erklärt ihn Paul III. ohne Umschweife als nächste Gelegenheit zur schweren Sünde.

Dieser grundlegende Text wurde im folgenden Jahrhundert durch Papst Alexander VII. in seiner Instruktion an die in die chinesischen Königreiche von Tonkin und Cochinchina (Südvietnam) aufbrechenden apostolischen Vikare ergänzt. Hier kommt die Ehrfurcht vor den fremden Kulturen auf ergreifende Weise zur Aussage: «Sucht niemals, selbst nicht in Form eines Rates, von den durch euch evangelisierten Völkern zu erreichen, sie sollten ihre Riten, Gewohnheiten und Lebensweise ändern, es sei denn, diese Eigentümlichkeiten wären mit der christlichen Religion und den guten Sitten absolut unvereinbar. Es gibt nichts Sinnwidrigeres, als die Eigenheiten Frankreichs, Spaniens oder Italiens in China einzuführen. Nicht das habt ihr zu verkünden, sondern den Glauben, eben diesen Glauben, der jedem Ritus und jeder ihm selbst nicht entgegengesetzten Gewohnheit nicht nur nicht widerstrebt, sondern soweit geht, sie sogar in sich aufzunehmen. Versucht also nicht, die europäischen Bräuche an die Stelle der Gewohnheiten dieser Völker zu setzen, und legt große Sorge darauf, euch selbst ihnen anzugleichen.»

Jedoch waren an Ort und Stelle bereits zwei Missionstaktiken in Anwendung, die mindestens bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hinein zusammenwirkten. Bei der ersten Taktik wird die Bekehrung zu einer totalen Erneuerung, die einen Bruch mit den ursprünglichen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen in sich begreift. Eine solche «Pastoral» wurde von den spanischen Ordensleuten in Südamerika angewandt.

Die Evangelisierung bestand hier zunächst darin, die Indianer in Dörfern zusammenzuschließen. Eine derartige Gruppierung stand aber in schreiendem Gegensatz zur traditionellen indianischen Lebensweise. Gewiß, es wurde kein Versuch unternommen, diese Leute zu Spaniern zu machen; die Missionare drückten sich nur in der Sprache ihrer Gläubigen aus. Jedoch verurteilten sich diese «Reduktionen» selbst durch das damit gegebene Postulat einer Minorität, denn es bedeutete die zeitlich unbegrenzte Anwesenheit von Ordensleuten – die «Reduktionen» lehnten ja die Heranbildung eines einheimischen Klerus ab – und zugleich den Bruch der zur Gruppe Zusammengeschlossenen sowohl mit der übrigen indianischen Bevölkerung als auch mit den Europäern, da es diesen verboten war, in den sich bis nach Kalifornien erstreckenden Missionsdörfern zu verweilen.

Es ist keine leichte Sache, die in diesem Paternalismus enthaltene Dosis an Rassenfeindlichkeit freizulegen. Jedenfalls hat sie den Schleier abgeworfen, als die Jesuiten selbst – in Südamerika –

(wenigstens in der Praxis) die Rechtmäßigkeit der Sklaverei anerkannten: in ihren Universitäten und Kollegien wurden Sklaven eingestellt.

Wie schädlich das System der Reduktionen war, zeigt sich an einem von Victor-Daniel Bonille[1] angeführten Beispiel unserer Tage. Die spanischen Kapuziner haben innerhalb von siebzig Jahren – ab 1906 – in Kolumbien eine indianische Kultur vernichtet, die vier Jahrhunderte lang der weißen Kolonisierung widerstanden hatte.

Noch auf dem Vatikanischen Konzil von 1870 wurde dieser Wille zur Bevormundung farbiger Völker deutlich. Zum ersten Mal waren fünfzehn von den zweiundzwanzig im Kaiserreich China residierenden Missionsbischöfen anwesend – lauter Europäer. Sie hielten gesonderte Sitzungen ab, um über ihre Probleme zu beraten; übereinstimmend erklärten sie, daß die chinesischen Priester – damals zweihundert bei ebenfalls zweihundert weißen Missionaren – als «Schüler und Söhne, nicht als Gleichberechtigte und Brüder» behandelt werden müßten. Auf diese Weise hatte man die Angelegenheiten der chinesischen Kirche geregelt, ohne daß nur ein einziges chinesisches Mitglied anwesend gewesen wäre. Wir müssen bis zu Pius XII. warten, um einen chinesischen Bischof als erstes Mitglied gelber Rasse unter den Kardinälen begrüßen zu können.

Die zweite, wirklich den römischen Anweisungen entsprechende Missionstaktik gründet auf der These, nach welcher kein Volk vollständig in Irrtum und Sünde liegt, der Neubekehrte also nicht mit seinem ganzen bisherigen Leben zu brechen braucht. In diesem Geist verkündeten nach Kanada abgeordnete Franziskaner (Récollets), Jesuiten und Sulpizianer, daß die Indianer echte Söhne Jesu Christi seien und eine sehr viel höhere Kultur besäßen als die Bewohner des Abendlandes, was ja übrigens auch Las Casas behauptet hatte. Bei diesen Indianern müsse man jene Selbstlosigkeit und Nächstenliebe suchen, von denen einst die Christen der Urkirche beseelt gewesen seien.

Kardinal de Richelieu, der Gründer der «Compagnie des Cent associés» und damit beauftragt, die «Nouvelle France» zur Geltung zu bringen, hatte im Bereich des Rechts geurteilt, daß jeder bekehrte Indianer als Vollfranzose anzusehen sei: «Die christlich gewordenen Wilden können nach Belieben nach Frankreich kommen und hier Eigentum erwerben; sie können testamentarisch verfügen, in Erbfolge treten und wie jeder wahre, eingeborene Franzose Schenkungen und Erbgüter annehmen, ohne gehalten zu sein, irgendeine Naturalisierungserklärung einholen zu müssen.»

In den ersten Regierungsjahren Ludwigs XIV., genauer im Jahre 1664, wurde in Paris die «Société des missions étrangères» gegründet, die sich die Heranbildung eines einheimischen Klerus zum Ziele machte. Erinnert sei auch an die «ehrfurchtsvolle» Art und Weise, wie die Jesuiten die Evangelisierung Chinas durchzuführen hofften. Als hervorragende, sogar die Mandarine übertreffende Linguisten gewannen sie das Vertrauen der Kaiser, die ernsthaft die Massenbekehrung ihrer Untertanen zum Katholizismus in Erwägung zogen. Der Entschluß scheiterte am Ahnenkult, auf den die Chinesen nicht verzichten wollten. Er wurde den Jesuitenfeinden zum Vorwand, das Unternehmen bei den Päpsten, die sich der ungeheuren Bedeutung dessen, was auf dem Spiele stand, nicht bewußt waren, zu untergraben.

Es ist erwiesen, daß die Missionare des 19. Jahrhunderts, von dem sie umgebenden Imperialismus angesteckt, mehr als Angehörige ihres Heimatlandes handelten denn als Vertreter Christi. Doch wollen wir das Beispiel des Kardinals Lavigerie nicht unerwähnt lassen; seine «Weißen Väter» verstanden es, sich den Stämmen Nordafrikas anzupassen und wirksam gegen die Sklaverei zu kämpfen.

Papst Benedikt XV. hat von 1920 an gegen den Nationalismus – und den ihn wie ein Schatten begleitenden Rassismus – Stellung bezogen und die Lehren seiner Vorgänger erneut eingeschärft. Er hat im Rundschreiben «Maximum illud» und eingehender noch in der Instruktion «Quo efficacius» aufs neue erklärt, die Missionare müßten sich davor hüten, den Gebrauch ihrer Landessprache unter den Eingeborenen zu verbreiten; sie hätten jeden Versuch zu vermeiden, die Gesetze und eigentümlichen Gebräuche ihrer persönlichen Heimat einzuführen; auch dürften sie in keiner Weise den Handel mit ihrem Heimatland provozieren und begünstigen.

Pius XII. kam in seiner ersten Enzyklika «Summi Pontificatus» (1939) auf die grundlegende Achtung aller Kulturwelten zurück: «Die Kirche Christi kann nicht daran denken und denkt auch nicht daran, die charakteristischen Eigenheiten, die jedes Volk mit eifersüchtiger Ehrfurcht und verständlichem Stolz als kostbares Erbe betrachtet, anzugreifen oder zu mißachten.

Das Ziel der Kirche ist die übernatürliche Einheit in der tiefgefühlten und praktizierten, allumfassenden Liebe, und nicht die ausschließlich äußerliche, oberflächliche und folglich hinfällige Einförmigkeit.»

Zu dieser selben Zeit erwacht in Europa zusammen mit dem Rassismus der Antisemitismus. Hitlers in seinem Buch «Mein Kampf» ausgewalzte Hirngespinste finden sogar in Frankreich Anklang. Als der Völkerbund während des Äthiopienkrieges (1935) Italien droht, läuft unter den französischen Intellektuellen ein Manifest um mit dem Titel: «Für die Verteidigung des Abendlandes und den Frieden in Europa». Es bringt 850 Unterschriften zusammen, darunter die von sechzehn Mitgliedern der «Académie Française» und zwölf Mitgliedern anderer Zweige des Institut de France. Diese öffentlich bekannten Persönlichkeiten zögern nicht, folgende Zeilen mit ihrem Namen zu decken: «Genf stellt das Obere und das Untere, das Zivilisierte und das Barbarische auf die gleiche Stufe. Die Ergebnisse dieser rasenden Gleichmacherei, die alles unterschiedslos durcheinandermischt, liegen uns offen vor Augen. In ihrem Namen werden Sanktionen formuliert, die unbedenklich den zivilisatorischen Eroberungswillen einem der rückständigsten Länder der Welt gegenüber zu brechen suchen und zu diesem Zweck nicht zögern würden, einen allgemeinen Krieg zu entfachen, um alle Anarchien, alle Unordnung gegen eine Nation zusammenzuführen, in der sich seit fünfzehn Jahren einige der höchsten menschlichen Tugenden behauptet, bekundet, organisiert und gefestigt haben.»

Dieser Text, der eine gründliche Untersuchung verdiente, gibt Zeugnis von der schweren Zerrüttung des Denkens, die auch zahlreiche «humanistische» Intellektuelle nicht verschonen wird, unter ihnen der feinfühlige Jean Giraudoux! In diesem Klima allgemeiner Kapitulation vor den Schlußfolgerungen des Faschismus – in Frankreich durch das Team der Zeitung «Je suis partout» vertreten –, der den Rassismus und den Antisemitismus zu den Grundlagen einer neuen Weltanschauung gemacht hat, erläßt Pius XI. am 14. März 1937 das Rundschreiben «Mit brennender Sorge» über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland. Der Papst erinnert kraftvoll daran, daß das ganze Menschengeschlecht eine einzige, große, universale Rasse sei. Im folgenden Jahr ergehen an alle Rektoren der katholischen Seminare und Universitäten genaue Anweisungen zur Bekämpfung einer gewissen Anzahl sorgfältig zusammengestellter rassistischer Grundsätze. Die Kardinalerzbischöfe von Mecheln, Paris und Mailand sowie der Patriarch von Lissabon veröffentlichen eine Erklärung in dem gleichen Sinn, während in Paris der Vizerektor des Institut Catholique, Mgr. Bressolles, Pater de la Brière, Robert d'Harcourt und Albert de Lapparent in einer Reihe von Vorträgen unter dem Titel «Rassismus und Christentum» die nationalsozialistische Ideologie heftig angreifen.

Freilich, die Kirche in Deutschland war schon lange vor der Machtergreifung Hitlers durch den rassistischen und antisemitischen Virus angesteckt. Der zukünftige Erzbischof von München, Kardinal Faulhaber, erklärte auf dem deutschen Katholikentag 1922: «Wir sagen es offen: Ob man nun die älteste oder die jüngste Tochter der Kirche ist, man hat nicht das Recht, in christliche Staaten zum Schutz der Zivilisation Heiden und Mohammedaner einzuführen». Die Anspielung auf die Kolonialtruppen der französischen Rheinarmee war deutlich. Und es ist unglücklicherweise wiederum Kardinal Faulhaber, der in derselben Denkrichtung von der Kanzel herunter das in Deutschland umlaufende Gerücht von der vermutlichen jüdischen Abstammung Pius' XI. zu zerstreuen sucht.

Die katholische Hierarchie bleibt während der Besatzungszeit in Frankreich, aber auch in Holland und Belgien der Lehre Pius' XI. treu. Allerdings hat sich sein Nachfolger nicht mit der gleichen Klarheit ausgedrückt. Man hat zwar versucht, mit Hilfe detailliertester Analysen die rätselhafte Haltung Pius' XII. zu verstehen; es ist aber bis heute niemand wirklich gelungen, sie zu erklären.

Auf jeden Fall sorgten sich die auf ihn folgenden Päpste ständig darum, die Botschaft der Kirche von jener des Westens zu distanzieren und den gleichen Adel aller Menschen deutlich auszusagen. Seither spielen die päpstlichen Texte oft auf dieses Problem an. Antwort darauf geben jene Bischöfe im Süden der Vereinigten Staaten – sie brauchten eine geraume Zeit, um sich wieder zu fassen –, die in der Frage der Trennung von Weiß und Schwarz mit jenem Teil ihrer Gläubigen zerstritten sind, der an der Segregation festhält. Antwort sind auch die Erklärungen von Bischof Duval, der während des Algerienkrieges die Muslime gegen eine blinde Unterdrückung verteidigt. Antwort ist die Verurteilung der Apartheid durch die Bischöfe Südafrikas.

Die jahrhundertealte Überlieferung der römischen Kirche, daß nämlich der missionarische Auftrag zur Verbreitung des Christentums als ein übernationales Geschehen zu verstehen sei, und zwar auf derselben Grundlage und im selben Sinn wie der Glaube selber, diese Tradition scheint heute klarer als je festgehalten und ausgesagt zu werden.

Die Ehrfurcht vor den Unterschieden ist sozusagen zu einem Dogma geworden; der Wille, sie in der Einheit des Mystischen Leibes aufzuheben, erweist sich als ein Ideal, das zum Frieden in der Welt beitragen kann.

[1] Serfs de Dieu et maîtres d'Indiens (Fayard, Paris 1972).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ROGER-HENRI GUERRAND

1923 geboren. Doktor der Geschichtswissenschaft. Mitglied der Forschungsgruppe von Paul-Henry Chombart de Lauwe an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris. Spezialisiert auf die Geschichte des Alltagslebens der Klassen des städtischen Volksmilieus. Als ehemaliger Nationalleiter der Christlichen Studierenden Jugend zählt er zu den Gründern von «Culture et Liberté», einer der ältesten Bewegungen für Volksbildung in Frankreich. Hauptveröffentlichungen: Mémoires du Métro; La conquête des vacances; Les origines du logement social en France; Brève histoire du Service Social. Anschrift: 34, Côte Narbonne, F–78480 Verneuil-sur-Seine, Frankreich.

Deotis Roberts

Eine kreative Antwort auf den Rassismus: Die Schwarze Theologie

Wir wollen in diesem Aufsatz den geschichtlichen Wurzeln der Schwarzen Theologie nachgehen. Das ist keine leichte Aufgabe, eher eine beängstigende. Was wir hier mit dem uns gebotenen Raum und in der uns zur Verfügung stehenden Zeit in dieser Hinsicht leisten können, kann nur eine erste, vorläufige Erkundung sein. Es handelt sich aber um eine Arbeit, die unbedingt getan werden muß. Daher ist es schon eine Ehre, mit der Erfüllung einer so notwendigen und so vornehmen Aufgabe überhaupt anzufangen.

Nach diesen Vorüberlegungen möchten wir angeben, wie wir unserem Ziel nahekommen wollen. Zuerst tragen wir die Meinung vor, daß die Ursprünge der Schwarzen Theologie in der mündlichen Tradition der schwarzen religiösen Erfahrung zu suchen sind. Dann suchen wir zweitens unsere Vermutung mit Beispielen zu erhärten, die auf Leben und Glauben des Volkes hinweisen und die wir der schwarzen Predigt und anderen Weisen des Volkes, sich zum Ausdruck zu bringen, entnehmen. Drittens skizzieren wir die ideologische Grundlage der Schwarzen Theologie, und viertens gehen wir mit besonderer Aufmerksamkeit für Methode und Inhalt auf die Schwarze Theologie selbst als theologisches Programm ein. Mit einer kritischen Beurteilung der Vergangenheit und der Gegenwart der schwarzen Bewegung, in der auch die Schwarze Theologie zu skizzieren ist, schließen wir unseren Aufsatz ab. Nachdem wir so grob den Weg unseres ehrgeizigen Vorhabens vorgezeichnet haben, bleibt uns nur, ihn zu gehen.

I. Die Ursprünge der Schwarzen Theologie in der mündlichen Tradition

Was wir heute die Schwarze Theologie nennen, ist ungefähr ein Jahrzehnt alt. Wenn man so etwas behauptet, dann muß man auch sagen, was man unter Schwarzer Theologie versteht. Um unsere eigene Definition dabei in den richtigen Kontext zu stellen, sollten wir zuerst sagen, was Schwarze Theologie für uns nicht ist. Wir denken dabei nicht an religiöse Grundüberzeugungen, die man in der mündlichen oder schriftlichen Tradition der Schwarzen so überreich ent-

decken kann, auch dann nicht, wenn man in diesen Überzeugungen Elemente der Schwarzen Theologie wiederfinden mag. Wir denken auch nicht an ein volkstümliches oder journalistisches Verständnis von «Schwarzer Theologie», das nur eine Wiedergabe der religiösen Überzeugungen des schwarzen Volkes zu sein scheint.

Wohl aber denken wir an eine formale und systematische Interpretation eines Glaubensganzen, die von Berufstheologen, welche ihr Fach kennen und auch seine Instrumente beherrschen, durchgeführt wird. Zudem ist Schwarze Theologie Ausdruck des Glaubens für schwarze Christen, die christlichen Kirchen angehören. Sie ist für alle schwarzen Christen, auch für die, die den Denominationen der Weißen angehören, ein Ausdruck des christlichen Glaubens, der von der schwarzen Erfahrung ausgeht. Vor allem aber ist sie für die Schwarzen da, die schwarzen Gemeinden und schwarzen Denominationen angehören, mit anderen Schwarzen zu schwarzen Gottesdiensten kommen und dort ihr christliches Zuhause finden: Schwarze Theologie ist ihrem Wesen nach Theologie der Schwarzen Kirche. Hier können wir sowohl von der Mitte als vom Kontext der Schwarzen Theologie reden. Dennoch ist Schwarze Theologie verpflichtet, auch außerhalb dieses ihres wesentlichen und grundsätzlichen «Sitzes im Leben» das Gespräch und den Dialog zu suchen.

Nach dieser einführenden Eingrenzung dessen, was Schwarze Theologie ist, könnten wir einigermaßen den Ursprüngen der Schwarzen Theologie in der mündlichen Tradition nachgehen. Wie W.E.B. DuBois uns in seiner klassischen Ausführung über «schwarze Spiritualität»[1] daran erinnerte, geht diese mündliche Tradition auch für die Schwarzen in den USA auf Afrika zurück. Wie wir wissen, hat Afrika einen großen Teil seiner kulturellen Geschichte mündlich überliefert. Die afrikanischen Religionen sind keine Buchreligionen wie viele semitische Religionen und viele Religionen des Nahen Ostens und Asiens. Mit westlicher Logik und Metaphysik allein kann man die religiösen Überzeugungen Afrikas nur schwer verstehen. Wissenschaftler, Schwarze oder Weiße, deren gesamtes wissenschaftliches Instrumentarium sich mit der historisch-kritischen Methode der Bibelexegese erschöpft oder deren Denkstrukturen von der aristotelischen Logik oder von der platonischen Metaphysik geprägt sind, sind schlecht ausgerüstet, um zu entdecken, was die afrikanische Herkunft für das afroamerikanische Denken und Glauben noch immer bedeutet[2].

Weil es so viele unterschiedliche Stämme in Afrika gibt und auch die religiösen Systeme so vielfältig sind, sind Religionsphänomenologie, Sozialpsychologie, Anthropologie und ethnologische Geschichtsforschung unverzichtbare Instrumente der Untersuchungen. Der schwarze Religionshistoriker C.H. Long[3] und der Religionssoziologe Joseph R. Washington[4] haben in dieser Hinsicht richtungweisende Untersuchungen angestellt.

II. Die Wurzeln der Schwarzen Theologie

In der von unserer mündlichen Tradition überlieferten ethnologischen Geschichte findet die Schwarze Theologie die ihr eigene Basis. Sie findet sie in den Ansprachen schwarzer Prediger und auch in den einfachen Erzählungen und Sagen des ungebildeten schwarzen Volkes. Sie findet sie in der Volksliteratur, in der klassischen Prosa, in Poesie und Drama. Mit einem Wort: die Wurzeln der Schwarzen Theologie sind tief im Boden der schwarzen Kultur verwurzelt.

Martin Luther King erzählte, wie er auf dem Marsch nach Selma neben einer älteren Frau ging. Er fragte sie, ob sie vom Marschieren müde sei. Ihre Antwort war: «Meine Füße sind müde, aber meine Seele ist ausgeruht.» Wir sind in der Mitte des Leidens mit einem Gespür für Humor gesegnet: Wir besitzen «die Gabe des Lachens», die Fähigkeit, uns unter dem Schleier der Tränen freuen zu können.

John J. Jasper (1812–1893) war in seiner Jugend ein Sklave. Ein anderer Sklave brachte ihm das Lesen bei. Er fing an, das New York Spelling Book, eine Lesefibel, so lange zu buchstabieren, bis er fähig war, die Bibel zu lesen. Nach einigen Monaten fand seine Bekehrung statt, und wenige Zeit später wurde er zur Predigt berufen. Nach heutigem Verständnis war er zweifelsohne ein biblischer Fundamentalist, dem jedes naturwissenschaftliche Wissen fremd war. Seine Predigt «Die Sonne bewegt sich» – De Sun Do Move –, ist ein vollendetes theologisches Glaubensbekenntnis. Ohne irgendeine theologische oder andere Einschränkung gegenüber Gottes schöpferischen und erlösenden Absichten betont er: Gott *ist* der Schöpfer, der Erlöser und Richter. «Mein Herr ist groß! Er herrscht in den Himmeln, auf der Erde und unter der Erde ...»[5]

Wenn die Schwarze Theologie auf das Material eingeht, das das schwarze Volk überliefert, dann wartet ihrer eine reiche Ernte. Sie muß das aber auf eine solche Weise tun, daß sie mit den Leuten selbst in Berührung kommt, die selber mit Gott in Berührung sind. Das Werk von Henry Mitchell ist der gelungenste Versuch, der Basis des «schwarzen Glaubens» im schwarzen Volk nahezukommen. Meinen eigenen Beitrag in dieser Richtung habe ich vor allem in meiner Untersuchung des Volksbrauchtums[6] geleistet, die nicht so sehr theologisch als eher literarkritisch und religionsphänomenologisch verfuhr.

In seiner Auseinandersetzung mit einem solchen vom schwarzen Volk herstammenden Material muß der Theologe darauf achten, daß er seine eigenen Überzeugungen beiseite läßt, «sich von ihnen weglehnt», so daß die Quellen für sich sprechen können. Erst dann, wenn er wirklichkeitsgetreu das beschreiben kann, was er im Phänomen der religiösen Erfahrung des schwarzen Volkes entdeckt hat, darf er mit der hermeneutischen Aufgabe anfangen, das, was er gefunden hat, zu interpretieren und anderen weiterzureichen.

III. Die ideologische Grundlage der Schwarzen Theologie

Man hat der Schwarzen Theologie öfters vorgeworfen, daß sie sich von der religiösen Erfahrung entfremdet hat, um zu einem Programm formaler, systematischer Theologie zu werden. Gedanken haben aber ihre Folgen. Das einfache Denken liegt genau so sehr dem Handeln wie dem Reflektieren zugrunde. Jeder, der ein bißchen die sozialen Umbrüche in der Dritten Welt in der nachkolonialen Zeit studiert hat, findet für diese Behauptung Beweise genug. Wir würden schwer irren, wenn wir meinen würden, daß die schwarze religiöse Erfahrung sich nur in Gefühlen erschöpft.

Wenn man die konkrete religiöse Erfahrung richtig beurteilen will, muß man sie auch als Ganzes verstehen, und man muß auch sehen können, wie Kopf, Herz und Hände von einer Quelle des Glaubens beeinflußt und in Bewegung gesetzt werden. Es geht uns hier nicht um die emotionale Qualität der Seele, sondern hier interessiert uns mehr diese «Seelenqualität» der schwarzen Erfahrung gerade in ihrer Erkenntnis- und in ihrer Willenskomponente. Man kann sowohl auf intuitive als auf rationale Weise erkennen. «Wahrheit ist Subjektivität», betonen die Existentialisten. Wahrheit ist die Anteilnahme desjenigen, der diese Wahrheit erkennt, an dem, was er erkennt. Die meisten afrikanischen und anderen schwarzen Denker scheinen eine existentialistische Position einzunehmen. Howard Thurman, *der* mystisch-poetisch-religiöse schwarze Philosoph, ist dafür ein hervorragendes Beispiel.

Eine andere, genauso wesentliche Eigenart des schwarzen Denkens liegt in dem großen Gewicht, das der Gemeinschaft zugeschrieben wird, und der Aufmerksamkeit ihr gegenüber. Der Swahili-Begriff *Ujamaa*, «Familientum» oder ein Netzwerk verwandtschaftlicher Beziehungen, ist wie wenige geeignet, in das afrikanische und afroamerikanische Denken und Leben der Schwarzen einzuführen. Wir fangen erst an zu entdecken, was das Bild der schwarzen Großfamilie für eine Ekklesiologie der Schwarzen Theologie bedeuten könnte. Eine solche Entdekkung würde uns nicht nur tiefer in das Wesen der christlichen Gemeinschaft einführen, sondern sie wäre auch entscheidend dafür, daß man die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft als die Zugehörigkeit zu einem unterdrückten Volk, das hier und jetzt Befreiung sucht, sehen lernt und daher auch als politische und soziale Aufgabe und Sendung betrachtet. Mit diesen Überlegungen wollen wir hier betonen, daß man theologisch die schwarze Spiritualität, die schwarze Gemeinschaft, die schwarze Ethik und das schwarze soziale Handeln nicht verstehen kann, wenn man nicht bereit ist, den Wurzeln der Schwarzen Kirche in dem afrikanischen Gemeinschaftsdenken nachzugehen.

Bisher wurde in der Schwarzen Theologie eindeutiger eine prophetische Sicht der Dinge betont. Sie knüpfte dadurch an den Radikalismus in der religiösen Geschichte der Schwarzen an. Dennoch gibt es eine spirituelle Komponente in der schwarzen religiösen Erfahrung, die man bei der Suche nach einer «politischeren» Verkündigung der Botschaft praktisch vernachlässigt hat.

Wir wollen hier kurz einige Belege für unsere Behauptung eines «Radikalismus» in der religiösen Geschichte der Schwarzen bringen, auch wenn das nicht dazu führen soll, die «kompensatorischen» oder «reaktionären» Seiten unserer Geschichte zu übersehen. Die Werke von S. Stuckey, The Ideological Origins of Black Nationalism[7], und von R.F. Betts, The Ideology of Blackness[8], zeichnen mit Hilfe von kommen-

tierten Dokumenten eine «Ideologie des Schwarzseins» nach. Stuckeys Buch präsentiert, interpretiert und kommentiert solche in ihrer Wirkung so wichtigen Dokumente wie «The Ethiopian Manifesto» (Das Äthiopische Manifest) von Robert Alexander Young, «The Appeal» (Der Aufruf) von David Walker, «Address to the Slaves» (Rede an die Sklaven) von Henry Highland Garnet und «The Political Destiny of the Colored Race» (Die politische Bestimmung der schwarzen Rasse) von Martin R. Delany. Betts steuerte für die Diskussion Materialien von Edward W. Blyden, Marcus Garvey und Malcolm X bei, um nur einige zu erwähnen.

Durch solche und ähnliche Sammlungen gewinnen wir nur einen Einblick in die breite Tradition eines schwarzen Radikalismus, der sich in nationalistischen «Manifesten» zum Ausdruck brachte und der uns erlaubt, ein Reflexionsmuster der verschiedenen Ideologien der schwarzen Befreiung zu entdecken. Auffällig ist, wie religiöse Überzeugungen diese gesamte Tradition prägen. Die Religion, die diese Tradition prägt, schöpft nicht nur aus christlichen, sondern auch aus nichtchristlichen Quellen. Der schwarze Ökumenismus, der aus dem Durst und dem Hunger nach Freiheit entstand, war niemals provinziell. Weil die Befreiung wirklich in der Mitte dieses Ökumenismus steht, wird jede Form der Sektiererei überwunden: Man findet eine Grundlage der «operationalen Einheit», kämpft gegen einen gemeinsamen Feind: den Rassismus, strebt ein gemeinsames Ziel an: Befreiung.

Schwarze, die sehr eng mit der Religion verbunden waren, besonders Geistliche, haben sich sehr für die Abschaffung der Sklaverei, in der Convention-Bewegung und für die wirtschaftliche Entwicklung und die moralische Bewußtwerdung der Schwarzen im neunzehnten Jahrhundert eingesetzt. Die Religion spielte sowohl in der Geschichte der 1909 gegründeten National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP) als bei den Dichtern der Harlemer Renaissance der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts eine Rolle. Auch in dem gewerkschaftlichen Engagement von A. Philip Randolph oder in der kirchlichen Tätigkeit von Adam Clayton Powell jr. zeigte sich schon der Einfluß von «Black Power». All diese Gedankenströmungen und Aktivitäten flossen in der Rassen-Integrations- und Bürgerrechtsbewegung zusammen, die in dem Jahrzehnt von 1954–1965 ihren Höhepunkt erreichte. Die Black-Power- und schwarze Bewußtwerdungsbewegung geht von diesen ideologischen Voraussetzungen und den damit zusammenhängenden politischen Aktivitäten aus. Auch wenn man heute der schwarzen Befreiung eher «revisionistisch» als revolutionär entgegentritt, ist das Engagement für Befreiung noch immer in derselben Geschichte des schwarzen Glaubens und Denkens verankert. In diesem noch immer weitergeführten Kampf für die konkrete Verwirklichung der Freiheit in unserer Geschichte soll die Schwarze Theologie als Interpret dieses Kampfes und des Evangeliums zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums führen. Wir bekennen, daß der Glaube an Gott uns «so weit auf den Weg» gebracht hat, und dieser Glaube soll uns weiterhin führen.

Bevor wir zu einer Beurteilung der heutigen Programme der Schwarzen Theologie kommen, müssen wir zuerst auf die geschichtlichen Voraussetzungen eingehen, die zu diesen Programmen führten. In der Zeit seit 1954 bis heute möchten wir drei unterschiedliche und dennoch aufeinander aufbauende ideologische Abschnitte unterscheiden. Die erste Zeit von 1954 bis 1965 ist die Zeit der Bürgerrechtsbewegung und des Kampfes für die Rassenintegration. Der zweite Zeitabschnitt von 1966 bis 1972 ist die Phase der Black Power- und der schwarzen Bewußtwerdungsbewegung. Schließlich begann 1973 die bis heute andauernde Periode des politischen Engagements. Natürlich handelt es sich hier um eine grobe, nur ungefähre Abgrenzung eines Nichthistorikers, der einen Strom von Ereignissen, die auch ihn betrafen, d. h. seine Erfahrung einer Zeitspanne, zu ordnen sucht. Man kann daher darüber streiten, ob die Jahreszahlen richtig angegeben sind, aber sollte dennoch dem Rechnung tragen, was in dieser Zeit alles geschah und welche Bedeutung es für das schwarze Volk hatte. Ich habe durch meine vielleicht korrigierbare Chronologie versucht, den «kairotischen» Inhalt dieser Jahre, d. h. die in ihnen geschriebene Geschichte fruchtbarer Augenblicke und entscheidender Wenden wiederzugeben.

Die schwarze Religion und die schwarze Theologie standen der Bewegung der Black Power und der schwarzen Bewußtwerdung in besonderer Weise gegenüber. Wir hatten mit einer neuen Bejahung des «Schwarzseins» zu tun, die dazu führte, daß wir unser eigenes Wesen als Personen und als Volk neu verstanden und definierten. Durch diese neue Definition unserer

Existenz fanden wir einen neuen Weg zu Selbstachtung und Selbstbestimmung. Wir waren nicht mehr bereit, das Bild zu übernehmen, das die Weißen von uns hatten. Theologen und Kirchenmänner unter uns betrachteten diese Black-Power- und schwarze Bewußtwerdungsbewegung in ihrem kulturellen und historischen Kontext als einen Teil des gesamten religiösen Erbes der Schwarzen. Zudem wurden wir, als wir neu die Bibel lasen und neu über unseren Glauben nachdachten, fähiger, deutlicher zu sehen, was Gott in Christus in der Welt tut, um das Leben menschlicher zu machen.

Die dritte und vorläufig letzte Periode der schwarzen Bewegung, an der die Theologen der schwarzen Erfahrung nicht vorbeigehen dürfen, ist die Zeit, die Preston Williams auf treffende Weise als eine eher «reformistische» denn als eine «revolutionäre» Zeit bezeichnete. Auch wenn ich von dieser Unterscheidung nur in einem Gespräch hörte, gibt sie dennoch den Geist vieler seiner Schriften gut wieder.

Tatsächlich scheint es wohl so zu sein, daß heute nach der Zeit der Bürgerrechtsbewegung und der Black-Power-Bewegung die schwarzen Führer mehr und mehr «reformistisch» vorgehen. Man sucht mehr innerhalb der gegebenen politischen Möglichkeiten zu arbeiten: sich «politisch» zu engagieren. Wir streben nicht mehr die Rassen-Integration an oder – das entgegengesetzte Programm z. B. der Black Muslims – die Rassen-Separation, sondern wir wollen innerhalb einer pluralistischen Kultur unsere eigene Ethnizität behaupten. Wir wollen das Beste der Bürgerrechtsbewegung und der Black-Power-Zeit behalten, aber wir wollen auch mehr und mehr die Möglichkeiten, die wir innerhalb des «Systems» entdecken, und die Macht, die wir dort erkämpft haben, einsetzen, um dieses System menschlicher zu machen. Die Schwarzen, die es zu Einfluß und Ansehen gebracht haben, werden nicht mehr einfach von den anderen Schwarzen bewundert, sondern man erwartet von ihnen, daß sie ihren Einfluß und ihr Ansehen zur Befreiung ihrer Brüder und Schwestern einsetzen.

In *Gaudium et Spes* lud das Zweite Vatikanum die katholischen Theologen ein, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Schwarze Theologen würden sich ihrer Verantwortung unwürdig zeigen, wenn sie in einem solchen Erkennen der Zeichen der Zeit nicht auch ihre Aufgabe und ihr Programm sähen.

IV. Die Schwarze Theologie

Wer über die Schwarze Theologie reden will, muß auf zwei Dinge eingehen: auf «schwarz» und auf «Theologie». «Schwarzsein» hat mit dem Bewußtsein zu tun, wie sehr ein afroamerikanisches Erbe das unsrige ist. «Schwarzsein» bedeutet also viel mehr als ein Wissen um die eigene Hautfarbe: «Schwarzsein» verweist auf eine neue Selbstdefinition, ein anderes Selbstverständnis, ein Wissen um die eigene Würde. «Schwarzsein» bringt zum Ausdruck, daß unser Wert als Mensch nicht mehr von der Vorstellung, die die Weißen von uns haben, abhängt.

«Schwarz» ist in unserer Kultur ein schmutziges Wort. Man braucht nur ein Wörterbuch aufzuschlagen, um zu entdecken, daß «schwarz» etwas als häßlich, schlecht, feindlich bezeichnet. «Schwarz» nennt man alles, was nicht erwünscht ist. Wir haben aber diesen Begriff neu definiert. Wir geben ihm eine neue Bedeutung, werten ihn um. Wir nehmen ein Wort, das synonym für Scham, Minderwertigkeit und Unterlegenheit, für Ausgestoßensein und Verachtetwerden war, um es zu einer Ehrenbezeichnung umzuprägen und mit einem Glorienschein zu umgeben. Das, was hier mit dem Wort «schwarz» geschieht, ist dem vergleichbar, was mit dem Ursymbol unseres Glaubens, dem Kreuz, geschah. Der «Fluch» des Kreuzes wurde den Christen das tiefste Symbol ihres Glaubens und ihrer Erlösung. Torheit wurde zur Weisheit selbst und zur Macht Gottes.

Auf vergleichbare Weise wurde «schwarz» für die schwarzen Theologen zu einem bedeutungsgeladenen Symbol. Von einem Schwarzsein, das synonym für Unterdrückung und daher negative Wirklichkeit ist, wollen wir uns befreien, um zu einem neuen Schwarzsein zu finden, das aber tief in der Gesamtheit unserer afroamerikanischen Erfahrung, in ihrer Geschichte und in ihrer Kultur eingebettet ist.

Heute können wir unsere Menschlichkeit, so wie es Gottes Schöpfungstat und Heilsplan entspricht, auf uns nehmen. Wir sind Söhne Gottes, wir sind Kinder Gottes. So ist Gottes Wohlgefallen. Wie wir unser Personsein und unser Volksein verstehen, das wirkt sich aus auf unser Streben, eine liebende und von Gott geliebte Gemeinschaft zu werden. So finden wir die Fähigkeit, unsere Suche nach Befreiung in einer theologischen Perspektive zu sehen.

Die Schwarze Theologie wendet sich einem befreienden Verständnis von Versöhnung zu.

Wir verstehen Gottes Schmerz und seinen Zorn so gut, wie wir seine Liebe und sein Erbarmen verstehen. Gott offenbart sich sowohl als Liebe wie auch als Gerechtigkeit und Macht. Wir bringen Gottes Vorsehung sowohl mit den großen Verbrechen der Geschichte als mit dem Fehlen und den Sünden der einzelnen in Zusammenhang. Wir verstehen Jesus als jemanden, der sich radikal engagiert: als einen Radikalen. Weil er sich selbst für die Befreiung der Unterdrückten einsetzte, ist er für uns *der* Unterdrückte, ein leidender Sklave als Diener Jahwes.

Versöhnung geschieht nicht nur vertikal: Sie soll auch horizontal sein. Denn Versöhnung heißt auch: sehen, wie Gott in der Welt wirkt, um die Menschen zu befreien. Versöhnung ist dann Teilnahme an Gottes befreiendem Tun und Widerstand gegen die Machtstrukturen, die das Leben unmenschlich machen. Versöhnung impliziert ein politisches, nach der sozialen Gerechtigkeit fragendes Verständnis des Glaubens und geht gegen die institutionellen und kulturellen Formen der Rassenunterdrückung an. Versöhnung kann dann nicht mehr bestehen, wenn die Macht nicht geteilt wird. Versöhnung setzt bei den Weißen ein neues Bewußtsein voraus, das die Bereitschaft, daß auch sie ihr Kreuz tragen, miteinschließt, das vor allem der Wille ist, alle Menschen als gleich zu betrachten und zu neuen Beziehungen zu finden, in denen Selbstherrlichkeit und Anbetung der weißen Haut aufgegeben werden und alle an einer neuen Menschlichkeit teilhaben, welche keine Sklaven und keine Herren, sondern nur noch Menschen kennt.

Die Schwarze Theologie ist eine theologische Ethik. Ihre Aufgabe ist es, sowohl das Leben zu vermenschlichen als die Unterdrückten zu befreien. Sie muß fähig sein, Befreiung und Versöhnung in Gleichgewicht zu halten. Der Horizont der Schwarzen Theologie ist ein Horizont der Hoffnung. Wir sind ein Volk, das nicht nur überlebte, sondern in und aus der Zerstörung des Leidens ließen wir unsere lebendige Hoffnung aufkeimen. Während andere aufgaben, weil ihnen die Lage aussichtslos, das Böse und die Korruption übermächtig schienen, gingen wir weiter, als die Hoffnungslosigkeit reichen kann. Wir erstrebten und erlangten politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Macht. Auch wenn einige Theologen nahelegen möchten, daß wir nicht daran interessiert seien zu «siegen», wollen das aber wohl die Führer der Schwarzen und diejenigen, die diese als Führer anerkennen.

Als Theologen dürfen wir uns also nicht vom Volk entfernen und den Kontakt mit ihm verlieren, besonders dann nicht, wenn dieses Volk den Glauben vielleicht besser versteht, als wir das tun. Die meisten Führer, die die Schwarzen sich wählten, sprechen sich einstimmig für eine Vermenschlichung des Lebens für jeden aus. Die meisten sind sich zwar der Tatsache bewußt, daß sie schwarz sind, und setzen sich auch entschieden für die Befreiung der Schwarzen ein, aber das heißt nicht, daß sie gegenüber den Nicht-Schwarzen auf Rache sinnen. Sie streben mehr Gleichheit in der Gesellschaft an, eine gerechtere Beteiligung aller am Wohlstand, an der Macht, an den Chancen und Möglichkeiten, die eine Gesellschaft bietet. Durch Befreiung wollen sie die gesellschaftlichen Unterschiede in dem Sinne einebnen, daß alle sich auf einer höheren Ebene in der Zusammengehörigkeit von Gleichen begegnen.

Theologen, die die Arbeit schwarzer Politiker für das Wohl des schwarzen Volkes unterstützen wollen, sollen sowohl danach streben, daß Black Power wächst und seine richtige Orientierung findet, als daß White Power menschlicher wird: daß schließlich Schwarz und Weiß mit ihrem gesellschaftlichen Gewicht, mit ihrem Einfluß und Können zum Wohl aller beitragen und zusammenarbeiten.

Wäre es in diesem Kontext möglich, daß das Erbe eines Martin Luther King oder gar das Erbe von Jesus selbst unter den Laien in der Welt lebendiger weiterlebt, als das dort der Fall ist, wo explizit von Spezialisten und Geweihten über Religion geredet wird? Jedenfalls: Wenn die Schwarze Theologie mehr sein will als ein abstraktes Unternehmen, das nur der religiösen Erbauung der schwarzen Theologen selbst dient, dann muß sie anfangen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, um zu sehen, was Gott selbst heute im Kampf um Befreiung tut. Dann könnte es sich erweisen, daß die profanen Führer der Schwarzen sehr «merkwürdige» Propheten sind: Propheten, «die das Wort nicht nur hören (und verkünden), sondern auch tun». Sie handeln ja, als ob sie verstünden, wie in Gottes Natur – und folglich auch in der christlichen Ethik – Liebe, Gerechtigkeit und Macht in ihrer Fülle zusammenfallen, denn sie handeln, als ob Befreiung und Versöhnung zusammenfielen: sie streben die Versöhnung in der Gesellschaft als Befreiung an. Während einige schwarze Theologen dauernd vom Sterben für die Freiheit reden, arbeiten jene

Männer dafür, daß auch der Schwarze und Arme Arbeit und Butter und Brot und Sozialhilfe bekommt. *Das* ist die Sprache, die die Armen und Schwarzen verstehen, wo sie Vertrauen haben können und sich angesprochen fühlen.

V. Methode und Inhalt Schwarzer Theologie

In der Ausarbeitung seiner Theologie ertastet und findet der schwarze Theologe die angemessene Methode. Wenn er anfängt zu überlegen, wird er wohl oder übel mit einer vorläufigen Methode arbeiten müssen, die er allmählich korrigiert. Denn seine Theologie ist einerseits in einer vertrauensvollen Sicherheit verwurzelt, die im offenen und sorgsamen Nachdenken über Gottes Offenbarung in der Erfahrung der Menschen entsteht und sich entfaltet. Andererseits beruht seine Theologie zwar nicht auf einer Religion der Vernunft, sondern auf dem Glauben, aber dieser Glaube sucht das Verstehen. So hat auch die Schwarze Theologie mit Erkennen zu tun. Für den Verfasser dieses Aufsatzes ist die alte Formel vom Glauben, der zu verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*), die noch immer beste Umschreibung der Aufgabe der Theologie als Erkenntnis.

Nach einer solchen ersten und vorläufigen Antwort über die Rolle des Erkennens in der Theologie stellt sich die Frage nach der Bedeutung und Reichweite der Offenbarung. Man kann eine sehr enge Auffassung darüber haben, wie Gott sich dem glaubenden Menschen offenbart. Wenn man die Offenbarung *nur* als die Offenbarung sieht, in deren Mitte Christus steht, dann haben nur diejenigen, «die Christus kennen», im Glauben den Zugang zu dieser Offenbarung. Wenn man aber Gottes Offenbarung auch breiter als die Entfaltung von Gottes Absichten und Heilswillen in der Natur und in der Geschichte verstehen kann, dann wird eine wirkliche Begegnung auch mit den Nicht-Christen sowohl im eigenen Land als auf der gesamten Welt möglich. Dann begegnet man Gottes Offenbarung selbst sowohl im Aufgang der Sonne als in der Geschichte der Völker, sowohl in der Schrift als im Wort, das Fleisch wurde.

Für die Christen ist Christus dann noch immer «die Mitte» und «die Norm» aller Offenbarung. Denn wenn wir wirklich und ehrlich Christen sind, bleiben wir der Überzeugung, daß Gott sich in Christus voller, deutlicher und endgültiger als auf irgendeine andere Weise offenbart hat. Aber wenn die Schwarze Theologie ein solches offeneres und weiteres Verständnis von Offenbarung hat – haben muß –, dann sucht sie darin die so dringende Begegnung und Verbundenheit sowohl mit einer breiten Bewegung eines auch religiös inspirierten schwarzen Nationalismus zu Hause als mit den traditionellen Religionen Afrikas. Ein solches Verständnis von Offenbarung ermöglicht Offenheit und Zusammenarbeit gegenüber und mit den verschiedenen Formen eines profanen, weltlichen Humanismus, die sich an dem schwarzen Ringen um Befreiung beteiligen.

Gottes Offenbarung ermutigt zu der Befreiung von allen Formen des Unrechts, das Menschen durch andere Menschen angetan wird. Der Christ begegnet Gottes Offenbarung in seiner Antwort des Glaubens, in der dieser Christ weiß, daß er berufen ist, in Zusammenarbeit mit Gott Befreiung und Versöhnung zu verwirklichen: Mit Gott arbeiten wir an einer gerechteren und menschlicheren Ordnung.

Wir wollten hier kurz die Hauptlinien für eine Schwarze Theologie der Befreiung und der Versöhnung skizzieren. Diese Theologie sollte um die eigene Situation der Schwarzen wissen und auf sie eingehen, sollte sich aber auch für alle offenhalten, die guten Willens sind. Diese Theologie spricht über das Wohlergehen der einzelnen, widmet sich aber auch der Bekämpfung sozialer Mißstände und des Unrechts und bringt die Kirchen dazu, sich in dem Kampf für Befreiung und Versöhnung zu engagieren.

VI. Würdigung und Aufgaben

Die Schwarze Theologie als ein Programm des bewußten und systematischen theologischen Denkens ist noch jung. Es ist jetzt an der Zeit, daß sie sich als ernsthafter und reifer theologischer Entwurf bewährt. Ihre Möglichkeiten, sich weiterzuentwickeln und weiterzukommen, sind fast unbegrenzt, wenn man den Reichtum des schwarzen religiösen Erbes, die Herausforderung einer noch unsicheren Zukunft und die Möglichkeiten, in unserer Zeit Dienste zu erweisen, betrachtet.

Die Schwarze Theologie ist eine Theologie des Protestes. In ihr reden in unserer Zeit sowohl die Stimmen der Propheten des Alten Testaments als auch die Botschaft Jesu, die sich gegen Unrecht und Unmenschlichkeit wandte. Sie ist gleichzeitig eine Theologie der Kultur, die aus dem rei-

chen kulturellen Erbe der Völker schöpft, die afrikanischer Herkunft sind, ob diese jetzt in Afrika oder sonstwo in der Dritten Welt oder in der Ersten Welt leben. Die Tradition dieses kulturellen Erbes ist von einer tiefen Spiritualität durchdrungen, die mit unserer ethnischen Existenz und mit unserer ethnischen Bestimmung sehr verbunden ist. Unsere Theologie selbst muß den Gemeinschaftssinn und die Wertschätzung von Verwandtschaftsbanden und Gruppenbeziehungen aufnehmen und pflegen. Wir müssen solche Studien wie Haleys *Roots*[9] und Gutmans *Black Family* ernst nehmen und sorgsam und kritisch über sie nachdenken, denn sie zeigen uns Perspektiven auf unser gemeinsames Erbe, die uns nützlich sein können, wenn wir den Glauben für unsere schwarzen Kirchen und Gemeinden verstehen und erklären wollen.

Während wir versuchen, Christus als der Mitte unseres Glaubens nahe zu bleiben, müssen wir uns gleichzeitig für die Weite einer panafrikanischen Spiritualität offenhalten. Denn unsere Botschaft der Befreiung muß zwar auf unsere eigene nordamerikanische Wirklichkeit eingehen, sie darf aber auch die Situation von unseresgleichen in Südafrika nicht aus den Augen verlieren. Auch Gott zeigt sich selbst in kosmischer Dimension in seiner Schöpfung und in seiner Vorsehung, aber gleichzeitig offenbart er sich auf einmalige und höchste Weise in Jesus Christus. Mit den Worten von Erzbischof Temple: «Gott offenbart sich sowohl im Aufgehen der Sonne wie auch in der Auferweckung seines Sohnes vom Tod.» Die Schwarze Theologie muß sich sowohl gegenüber den Kulten und Sekten, die nicht zu den anerkannten Kirchen gehören, ökumenisch zeigen, als auch die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen der Schwestern und Brüder suchen, die an dem gemeinsamen Kampf Anteil haben. Während wir an unserem christlichen Glauben festhalten, müssen wir gleichzeitig unsere gemeinsame Spiritualität entdecken und uns gemeinsam über sie freuen können, und wir sollen zu einer Einheit der effizienten Zusammenarbeit finden, die für die Befreiung aller Schwarzen fruchtbar wird.

Im Licht unseres religiösen und kulturellen Erbes dürfte es sich als eine unserer wichtigsten Aufgaben erweisen, Denkstrukturen und die geeigneten hermeneutischen Mittel zu finden, das zum Ausdruck zu bringen und anderen zu erklären, was Henry Mitchell «schwarze Glaubensüberzeugungen» (*black beliefs*) nennt. Wir wissen, wie unsere religiöse Erfahrung das Leben in seiner Einheit und Gesamtheit beachtet und betont. Wir müssen aber die Instrumente finden, die es uns erlauben, den Reichtum unseres religiösen Erbes auch auf der Ebene der Wissenschaft fruchtbar zu machen. Denn die von Platon und Aristoteles geprägte logische und metaphysische Tradition, die bisher in dieser Wissenschaft vorherrscht, ist eine ganz andere als unsere schwarze religiöse Tradition. Diese ist mit der der Bibel und so auch mit dem biblischen Glauben sehr verwandt.

Zudem müssen wir auf die Psychologie des Sprechens und auf unseren Umgang mit Mythen, Symbolen, Bildern und Vergleichen tiefer und gründlicher eingehen. Wir müssen auch «die Gründe des Herzens» entdecken und zur Geltung bringen. Wir müssen das «Entweder–Oder» des westlichen Denkens überwinden, um zu einem «Sowohl–Als-Auch» zu finden. Unsere kognitiven Prozesse scheinen eher vom Sehen und Wahrnehmen der Dinge als vom abstrakten Begreifen, eher von der Perzeption als von der Konzeption geprägt zu sein. Intuition bestimmt unser Erkennen mehr noch als die analytische Vernunft. An das alles denke ich, wenn ich im Entwurf meiner Theologie Befreiung *und* Versöhnung statt: Befreiung *oder* Versöhnung unterstreiche. Wir müssen einen Referenzrahmen außerhalb des westlichen Denkens finden: Denkperspektiven und Denkweisen, die es uns erlauben, das westliche Denken sowohl zu kritisieren als auch seine Fehler zu korrigieren. Als diejenigen, die kulturell in Afrika verwurzelt sind, sind wir vielleicht mehr als die feministischen Theologen und mehr als die Befreiungstheologen dazu befähigt, einen Reichtum zu erschließen, der dem westlichen Denken fremd ist. Das ist aber nicht die Aufgabe eines einzelnen oder eines Faches: Das ist eine Aufgabe, die nur von der Zusammenarbeit vieler in interdisziplinärem Austausch bewältigt werden kann. «Die Arbeit ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter in seinen Weinberg auszusenden.»

[1] W.E.B. DuBois, The Souls of Black Folk (Fawatt Premier Book, Greenwich, Connecticut, 1968) 105–151.

[2] Vgl. D. Roberts, Black Theological Ethics. A Bibliographical Essay: Journal of Religious Ethics (March 1975) 73–83.

[3] Siehe C.H. Long, Perspectives for a Study of Afro-American Religion in the United States: History of Religions

11 (August 1971/1) 54–66; C.H. Long, Structural Similarities and Dissimilarites: Black and African Theologies: Journal of Religious Thought 33 (Fall–Winter 1975) 9–24.

[4] Siehe Joseph R. Washington, Black Sects and Cults (Doubleday, New York 1972) 1. Kap.

[5] John J. Jasper, Same God: L. Hughes/A. Bontemps (Hg.), Book of Negro Folklore (Dodds/Mead and Co., New York 1958) 228.

[6] D. Roberts, Folklore and Religion: The Journal of Religious Thought 26 (Summer 1970/2) 5–15.

[7] (Beacon, Boston 1972).

[8] (D.C. Health, Lexington Mass. 1971).

[9] Deutsch: Alex Haley, Wurzeln (Frankfurt am Main 1978).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

J. DEOTIS ROBERTS

Seit August 1980 Präsident des Interdenominational Theological Center. Graduiert an der Johnson C. Smith University sowie an der Shaw University, der Hartford Seminary Foundation, dem Hartford Seminary und der Universität Edinburgh, Schottland (Dr. Phil.). Vor seiner Tätigkeit als Professor der Theologie an der Howard University School of Religion und als Herausgeber von *The Journal of Religious Thought*, der Zeitschrift dieser Schule, war er nacheinander: Dekan der Abteilung für Religionswissenschaft an der Virginia Union School of Theology und am Georgia Baptist College; Verantwortlicher für religiöses Leben und religiöse Aktivitäten an der Shaw University, wo er auch Studentenpfarrer und Co-director der Jahreskonferenz schwarzer Theologen war. Fachstudien an der Universität Cambridge, Lilly Foundation Fellow für Christentum und Politik an der Duke University; Fellow für Südostasiatische Studien an der Universität von Wisconsin; Ford Foundation Faculty Fellow für Südostasiatische Religion und Philosophie an der Universität Chicago, an der Universität von Kalifornien und der Universität von Wisconsin. Study-Travel Fellow für Asiatische Religionen der Society of Religion in Higher Education; Fellow der American Association of Theological Schools; nach seinem Doktorat betrieb er weitere Studien an der Harvard Divinity School und im Rahmen des Ford Foundation Faculty Development Seminar on East Asia an der University of Michigan. Veröffentlichungen u.a.: Faith and Reason in Pascal, Bergson and James (1962); From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England (1968); Liberation and Reconciliation: A Black Theology (1971); Quest for a Black Theology (1971); Extending Redemption and Reconciliation (1973); A Black Political Theology (1974); Roots of a Black Future (Westminster 1980); A Theological Commentary on the Sullivan Principles (1980); Christian Believes (1981). Anschrift: The Interdenominational Theological Center, 671 Beckwith Street, S.W. Atlanta, GA 30314, USA.

Berichte aus den Ortskirchen

Chukwudum Barnabas Okolo

Kirche und Rassismus aus nigerianischer Perspektive

In ihrem totalen Krieg gegen Unrecht und gegen die Verletzung der Menschenrechte in Afrika haben die Afrikaner sich wiederholt mit weißem Rassismus und weißer Herrschaft auseinandergesetzt. Die unabhängigen afrikanischen Staaten, die der Organisation für Afrikanische Einheit, der OAU, angehören, sind, seit diese Organisation 1963 gegründet wurde, öfters zusammengekommen, um vor allem die Rassendiskriminierung im Süden Afrikas zu verurteilen und um Maßnahmen gegen die Verstöße gegen die Menschenrechte und gegen die Erniedrigung des Menschen durch den Menschen zu ergreifen. In ihrem Widerstand gegen die rassistischen Regimes im Süden Afrikas und in anderen Gegenden der Welt zeigten die der OAU angehörenden Staaten ein hohes Maß an Einheit, u. a. auch in einem Befreiungskomitee, dem sogenannten «Kooperationsausschuß für die Befreiung Afrikas», das die verschiedenen Befreiungsbewegungen im Süden Afrikas unterstützt.

Neben der OAU als dem politischen Organ der Verurteilung und Bekämpfung des weißen Rassismus in seinen institutionellen Formen haben auch viele Länder Schwarzafrikas den weißen Rassismus in Wort und Tat angeklagt. Zum Beispiel ist es bekannt, daß Nigeria (wie verschiedene andere Länder Schwarzafrikas) 1976 die olympischen Spiele in Montréal, Kanada, boykottierte. Als die nigerianische Sportgruppe von den Spielen zurückkam, gab ein Journalist einer nigerianischen Zeitung für das Zurückrufen der Athleten folgenden Grund an: «Die Militärregierung der Föderation will an ihrer Parteinahme für die Gleichheit und die Respektierung der Menschenwürde aller unabhängig von ihrer Rasse und Farbe keinen Zweifel aufkommen lassen.» Tatsächlich: «Nur allzulange ist Afrika auf alle möglichen Weisen von den wohlhabenden und entwickelten Ländern beleidigt worden. Allzulange hat unser Kontinent fremde Einmischung und erniedrigendes, gehässig-boshaftes Verhalten uns gegenüber geduldet.» So stand es in der Zeitung auf eine Weise zu lesen, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig ließ.

Aber keineswegs nur die Politiker kehren sich gegen den weißen Rassismus als ein institutionalisiertes System der Unterdrückung der Schwarzen in Afrika und sonstwo auf der Welt. Auch die Kirche bekämpft als einer der wichtigsten Gegner diesen Rassismus und andere Formen der Unmenschlichkeit von Menschen gegen Menschen. In diesem kurzen Aufsatz stellten wir uns die Aufgabe zu zeigen, wie die nigerianische Kirche – wie viele andere Ortskirchen in Afrika – sich der Tatsache bewußt ist und sich auch mit ihr beschäftigt, daß der Rassismus das größte Hindernis für die Schwarzen in Afrika auf ihrem Weg zur vollen Entfaltung ihrer menschlichen Möglichkeiten ist. Man kann zwar nicht behaupten, daß diese Ortskirchen – auch die nigerianische nicht – zum Beispiel ein konkretes Aktionsprogramm gegen das Apartheidsregime Südafrikas entwickelt hätten. Aber ihr entschiedener Protest und Widerstand und ihre eindeutige Ablehnung bleiben und sind fest und bedingungslos.

Die nigerianische Kirche und der Rassismus

Wenn wir mit Gerald Leinwand den «Rassismus» als eine «virulente Form des Vorurteils» definieren (das «Vorurteil» selbst definiert er als «das zerstörerische, vorgefaßte Urteil über Individuen und Gruppen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer Kultur, ihrer Art zu sprechen, sich zu kleiden oder was es sonst sein mag»)[1], dann ist der weiße Rassismus oder das genannte virulente, d. h. das ansteckende, giftige und aktive Vorurteil des Weißen gegen den Schwarzen, kein theoretisches, sondern ein hautnahes Problem.

Sowohl die nigerianische Kirche als auch der nigerianische Staat wissen sehr wohl in tiefer Betroffenheit um die konkreten Folgen des Rassenvorurteils in der Geschichte und Gegenwart des schwarzen Afrikas. Auf gesellschaftlicher und politischer Ebene waren einige dieser Folgen: Diskriminierung, Rassentrennung, wirtschaftliche Ausbeutung, Verweigerung der Bürgerrechte und der Chancengleichheit usw. Besonders in der Republik Südafrika hat der schwarze Afrikaner immer neu mit diesen Dingen zu tun. Deshalb hat die nigerianische Kirche in Solidarität mit den unterdrückten und diskriminierten Angehörigen der afrikanischen Familie den Rassismus wiederholt verurteilt, der zusammen mit anderen Mißständen weiterhin die

volle Menschenwürde des Afrikaners beeinträchtigt und ihn daran hindert, sich voll zu entfalten und eine aktive Rolle in seiner eigenen Geschichte zu spielen.

In ihrer gemeinsamen Verurteilung jeder «Diskriminierung» aufgrund der Rasse oder der Hautfarbe haben die katholischen Bischöfe Nigerias das Kirchenvolk an einige der theologischen Gründe, gegen den Rassismus zu kämpfen und die Grundrechte der Menschen zu verteidigen, erinnert: «Alle Menschen», so schreiben sie, «haben dieselben wesentlichen Rechte und dieselben wesentlichen Pflichten, so wie sie dieselbe übernatürliche Bestimmung haben. In dem Land, dem sie angehören, sollen alle vor dem Gesetz gleich sein, alle gleichen Zugang zum wirtschaftlichen, kulturellen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben haben, und jedem soll ein gerechter Anteil am Reichtum der Nation zukommen. Daher verurteilt die Kirche jede Form der Diskriminierung aufgrund der Rasse, Religion usw.»[2]

Auch in dem gemeinsamen Hirtenbrief, *The Holy Year Jubilee 1975*, spricht die katholische Hierarchie der nigerianischen Kirche von der gegenseitigen Entfremdung zwischen den Menschen, die die schwerwiegende Folge ihrer «egoistischen Neigungen» und ihres «Instinktes der Selbstverherrlichung und Selbstüberschätzung» ist: «Die Folgen für die Menschheit sind katastrophal: Krieg, Blutvergießen, Rassendiskriminierung, Apartheid, Tribalismus, um nur einige zu erwähnen.» Es kann kein Zweifel bestehen, daß die nigerianische Kirche ebenso wie der nigerianische Staat sich der Belastung, die der weiße Rassismus auf dem afrikanischen Kontinent noch immer bedeutet, voll bewußt ist.

Dieses Wissen der Kirche, daß der Rassismus der Weißen das schwerste Problem Schwarzafrikas ist, geht nicht nur auf tragische Vorfälle und horrende Mißstände in der Republik Südafrika und in Namibia zurück, sondern auch auf die persönliche Erfahrung vieler nigerianischer Priester, Ordensschwestern und auch Laien, die amerikanische oder europäische Länder besuchten oder dort studierten. Um sich besser auf die Schwierigkeiten beim Aufbau einer nigerianischen Kirche vorzubereiten, um sich auszubilden und um Hilfe zu finden, reisen zum Beispiel viele nigerianische Priester und Ordensleute in verschiedene Städte der USA oder Großbritanniens. Ihre Begegnung mit dem Rassismus in seinen offenen und verdeckten Formen, der sogar in den Kirchen besteht, war für sie eine schreckliche und erschütternde Erfahrung. So machte ein nigerianischer Priester die Bemerkung: «Ich wußte nicht, daß ich schwarz war, bis ich in die USA kam.» Er hatte, wie so viele früher oder später, die Erfahrung gemacht, daß in der neuen Umgebung die Hautfarbe ein Nachteil, ja eine schwere Behinderung war. Schwarze, die in weißen Ländern studieren, sind verletzt und enttäuscht, wenn es ihnen bewußt wird, daß ihre Hautfarbe so extrem wichtig wird, wenn es darum geht, eine Wohnung oder einen Job zu finden, oder oft auch, wenn sie eine bestimmte Schule oder Hochschule besuchen wollen, und in vielen anderen Fällen.

Sowohl im eigenen Land als noch viel mehr in der Welt der Weißen kommen die schwarzen Afrikaner zu der festen Überzeugung, daß der weiße Rassismus ein großes Übel ist und er sie in ihrem Kampf hindert, die eigene Geschichte und das eigene Schicksal in die Hände zu nehmen und zu steuern. Die afrikanische Kirche nimmt die Leiden der Bevölkerung voll wahr, und daher fällt es ihr leicht, alles zu verurteilen, was der freien Entfaltung einer solchen Bevölkerung auf dem Weg zu einer freien Welt entgegensteht. So wird der Rassismus in Afrika sowohl von der Kirche als auch vom Staat verurteilt.

Über den Rassismus der Weißen hinaus

Wir müssen aber betonen, daß die nigerianische Kirche in ihrem Protest gegen die Unterdrükkung und in ihrer Solidarität mit den unterdrückten Völkern Afrikas viel weiter geht, als sich nur auf die Bekämpfung des Rassismus zu beschränken. In ihren öffentlichen Äußerungen beschäftigt sie sich mit den Hauptproblemen, mit denen Afrika konfrontiert wird und die auf wirtschaftlicher und politischer Ebene, auf der Ebene der Erziehung usw. zum Ausdruck kommen und sich in sozialen Strukturen niederschlagen, welche den afrikanischen Menschen dazu verurteilen, in der Welt und auf seinem eigenen Kontinent nur eine marginale Rolle zu spielen. Zusammen mit allen anderen Ortskirchen Afrikas klagt auch die nigerianische Kirche Kolonialismus, Imperialismus, wirtschaftliche Ausbeutung, Gewalt, Rassismus und die wirtschaftlichen und politischen Systeme an, welche alle genannten Mißstände, die den Menschen erniedrigen, ermöglichen. Für alle Kirchen Schwarzafrikas ist das Problem der ungerechten gesellschaftlichen

Strukturen eine zentrale Angelegenheit. Die Konferenz für die Kirchen aus Gesamtafrika, die im Oktober 1971 in Zaire, in Kinshasa, zusammenkam, erwähnte einige der wichtigsten Probleme der Völker Afrikas, «die unter Armut, Rassismus, Tribalismus, wirtschaftlichen, politischen und anderen Formen einer von einer Elite ausgehenden Ausbeutung zu leiden haben».

In diesem Rahmen möchten wir hier betonen, daß der weiße Rassismus nur ein Aspekt einer Unterdrückung ist, die als Ganzes bekämpft werden sollte. Das soll zwar nicht heißen, daß der Rassismus in Schwarzafrika als eine zweitrangige Angelegenheit betrachtet werden dürfte. Dazu sind die rassistischen Vourteile ein zu schwerwiegendes und daher ernstzunehmendes Problem. Den Rassismus wollen wir hier weder leugnen noch wollen wir bestreiten, wie sehr er von Übel ist. Aber man muß nach den Ursachen dieses Übels fragen. Und diese liegen in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen selbst. «Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wirtschaftliche Gründe die Rassenfrage in der südafrikanischen Politik entstehen ließen», sagte Steve Biko in Zusammenhang mit der Situation der Schwarzen dort. In einer Rede vor dem Kongreß der Maryknoll-Schwestern in New York sprach der Präsident von Tanzania, Julius Nyerere, 1970 von dieser grundsätzlichen Ungerechtigkeit in unserer modernen Welt, die sich besonders in dem Verhalten gegenüber den Ländern der Dritten Welt zeigt.

Wie Biko verwies auch Nyerere auf dieses Problem, das grundsätzlicher, schwerer und weitreichender ist als das des Rassismus: das Problem der strukturellen Unterdrückung auf wirtschaftlicher, politischer, gesellschaftlicher und kultureller Ebene. Diskriminierung, Rassentrennung, Armut, Ausbeutung usw. sind nur Aspekte oder Folgen dieses tieferen Problems. Sie sind sozusagen die Spitze eines Eisberges. Deshalb steht weder in Südafrika noch in den USA der Rassismus für sich allein, noch ist er ein Ziel für sich, denn sein Ursprung, sein bleibender Nährboden und die Triebkraft seiner Entwicklung sind vor allem die wirtschaftlichen Interessen der Weißen.

Schlußfolgerungen

Unser kurzer Bericht über «Kirche und Rassismus» in Afrika zeigt deutlich, daß die nigerianische Kirche wie alle anderen Kirchen Afrikas sehr wohl um die Probleme weiß, die der weiße Rassismus für Afrika mit sich bringt. Der Rassismus ist mehr als die oberflächliche Dummheit einiger Rassenvorurteile, denn er wurzelt in dem, was man oft Imperialismus, Neokolonialismus oder strukturelle Gewalt nennt.

Der nigerianischen Kirche und allen anderen Kirchen Afrikas bleibt aber die wesentliche Aufgabe, die Ebene steriler Anklage und Verurteilung zu überwinden, um zu einem konkreten *Handeln* zu finden, das dazu beiträgt, daß die Strukturen der Unterdrückung selbst verändert werden. Es reicht nicht, die Probleme der Afrikaner zu nennen, auch nicht, wenn dies mit gefühlsbetonter Betroffenheit geschieht. Es ist einfach notwendig zu handeln, damit eine neue, menschlichere und gerechtere Gesellschaft entsteht. Daher ist es die Pflicht der afrikanischen Christen und der gesamten afrikanischen Kirche, «Gestalter einer neuen Menschheit» zu sein – um ein Wort Segundos zu gebrauchen –, d. h. sich mit allen Kräften und von ganzem Herzen für radikale Änderungen der Gesellschaft in Afrika einzusetzen. Ein solcher Einsatz wäre für die afrikanische Kirche sicher schon die Ankündigung einer neuen Zeit.

[1] Gerald Leinwand (Hg.), Racism (Pocket Books, New York 1972) 15.

[2] The Church and Nigerian Social Problems (Catholic Secretariat, Lagos 1972) 1–20.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

CHUKWUDUM BARNABAS OKOLO

Diözesanpriester von Nobi, Nigeria. Derzeit Senior Lecturer für Philosophie an der University of Nigeria in Nsukka. Magistergrad in den Humaniora an der Fordham University, New York. Ein weiterer Magistergrad und Dr. phil. an der katholischen Universität in Washington, D.C. Danach befaßte er sich am St. Michael's College der Universität Toronto, Kanada, mit Fragen der Befreiungstheologie. Veröffentlichungen u.a.: Racism: A «Philosophic Probe» (Exposition Press, New York 1974); Marxian and Christian Ethics (Gaba Publications, Kenya 1978); African Church and Signs of the Times: A Socio-Political Analysis (Gaba Publications, Kenya 1978); zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze in Zeitschriften. Anschrift: Department of Philosophy, University of Nigeria, Nsukka, Nigeria (Westafrika).

Mariasusai Dhavamony

Das Kastensystem: Ein Bericht aus Indien

Das Kastensystem im heutigen Indien

Das Kastensystem ist einer der Aspekte der indischen Gesellschaft, über die am meisten geredet wird und die am wenigsten verstanden werden. Wir möchten uns in diesem Aufsatz nicht mit den geschichtlichen Ursprüngen des Kastensystems beschäftigen oder darüber diskutieren, was es dem traditionellen Indien an Gutem oder Schlechtem brachte, sondern wir wollen uns mit ihm als mit einem Phänomen im heutigen Indien auseinandersetzen und fragen, welche konkreten Folgen das Kastensystem heute hat[1].

Erstens kann man die Kasten nicht einfach im marxistischen Sinne als die verschiedenen Klassen einer Gesellschaft betrachten, denn in jeder Kaste findet man Arme und Reiche, Gebildete und Ungebildete, Mächtige und Menschen, die gar keinen Einfluß haben. Auch wenn es stimmt, daß die meisten Angehörigen der oberen Klassen der Gesellschaft auch den oberen Kasten angehören, besteht dennoch keine notwendige Beziehung zwischen Kaste und Klasse.

Zweitens ist die Hautfarbe heute nicht mehr Merkmal einer bestimmten Kaste, denn auch ein Brahmane kann eine schwarze Haut haben, und viele Unberührbare sind weiß. Obwohl die Angehörigen der oberen Kaste statistisch öfters über eine weiße Hautfarbe verfügen als die niedrigerer Kasten und obwohl besonders bei den Frauen eine weiße, bleiche Haut ästhetisch sehr geschätzt wird, kann man nicht von der Haut ausgehen, um zu wissen, welcher Kaste jemand angehört. Die weißen Ausländer zum Beispiel werden den Unberührbaren zugerechnet.

Drittens bestimmt die Frage, ob jemand Arier oder Nichtarier ist, zu den ehemaligen Eroberern oder zu der Urbevölkerung gehört, nicht darüber, welcher Kaste er angehört. Denn die beiden früheren Bevölkerungsgruppen haben sich in ganz Indien so miteinander vermischt, daß es sehr schwer ist, sie heute noch voneinander zu unterscheiden. Eingeborene Stammeshäuptlinge wurden in die Kaste der Krieger aufgenommen. Dagegen gehören im Süden die herrschenden Kasten der Reddis und der Nairs nicht einmal der Gruppe der Wiedergeborenen an.

Schließlich kann man die Kasten nicht den unterschiedlichen Berufsgruppen gleichsetzen, denn obwohl traditionell oft eine bestimmte Gruppe von Handwerkern oder Künstlern einer bestimmten Kaste angehörte, kann zum Beispiel jeder Bauer sein. In vielen Kasten brauchen die Priester keine Bahmanen zu sein. Die Soldaten kommen aus verschiedenen Kasten, und auch wenn viele Händler Banias sind, muß man kein Bania sein, um Händler sein zu dürfen. Wie man sieht, spiegelt das heutige Kastensystem nur noch sehr wenig die vier alten gesellschaftlichen Gruppen, die *varṇas*, wider: die der *brahmin* (Priester), die der *kshtriya* (Krieger), die der *vaishya* (Bauern) und schließlich die der *shudras* (Diener). Die Unberührbaren gehörten keiner dieser vier Gruppen an und bilden auf dieser Basis eine Gruppe für sich. Heute besteht zwar noch die Gruppe der *brahmin*, es ist aber schwer auszumachen, ob jemand ein *kshtriya* oder ein *vaishya* ist. Man kann eine Kaste am besten als eine Gruppe von Familien definieren, in der man einander heiraten darf und in der man, ohne dadurch unrein zu werden, zusammen essen kann. Diese Gruppen oder Kasten finden einen eigenen Ort in einer Hierarchie, in der die eine Kaste der anderen unter- oder übergeordnet oder ihr gleichwertig ist. Jedenfalls weiß jeder theoretisch, in welchem Verhältnis jede dieser Gruppen zu den anderen steht. Neben den Kasten entwikkelten sich verschiedene Unterkasten, die zwar klar ein Teil der größeren Einheit einer Kaste bleiben, sich aber in mancherlei Hinsicht, z. B. im Merkmal der Endogamie, der Heirat nur innerhalb dieser Unterkaste, zu einer kastenähnlichen Gruppe entwickelten.

Heirats- und Beerdigungsbräuche können von Kaste zu Kaste sehr unterschiedlich sein. Auch die Götter, die verehrt werden. Die ganze Art zu empfinden und zu leben ist anders. In einer Gesellschaft, in der traditionelle Bräuche und festgelegte Verhaltensmuster eine große Rolle spielen, wird das gesamte Leben von solchen Bräuchen und Mustern bestimmt. Die Furcht, sich zu verunreinigen, motiviert dazu, sich an die Regeln seiner Kaste zu halten, und gibt so diesen Regeln ihre Bedeutung. Viel von dem, was man zu tun oder zu lassen hat, und auch die Kontakte, die man außerhalb der eigenen Kaste haben kann,

richten sich danach, ob man dadurch verunreinigt wird oder nicht.

Die Unberührbarkeit ist im Wesen nichts anders als eine dieser vielen Vorschriften, die die Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen einschränken, auch wenn sie in dieser Hinsicht eine besonders zugespitzte Form ist. Die Vorschriften, die sich auf Heirat und Essen beziehen und diese Angelegenheiten in Hinsicht auf den möglichen Kontakt mit den Unberührbaren regeln, sind viel strenger gefaßt. Nicht nur darf jemand kein Wasser von einem Unberührbaren annehmen, er darf auch nicht aus einer Quelle schöpfen, die von jenem benützt wird. Nicht nur darf man einen Unberührbaren nicht heiraten, sondern man darf auch nicht in ihre Tempel oder in ihre Häuser hineingehen oder auf den Straßen in ihren Wohnorten herumgehen. Oft darf sogar ihr Vieh nicht an dem gleichen Teich wie das der *brahmin* trinken. Es bestehen sogar Regeln, die die Unberührbarkeit der Unberührbaren untereinander vorschreiben.

Einer Kaste anzugehören bedeutet also in einer bestimmten Weise zu leben, die dazu geeignet ist, eine Gruppe durch ihr eigenes Ritual und ihre Bräuche, besonders durch die Endogamie, eng zusammenzuschließen. Als Gruppen üben die Kasten einen großen Einfluß auf ihre Mitglieder aus, und sie sind für sie eine wichtige Garantie des Überlebens. Wer mit seiner Kaste bricht, schließt sich ohne Hoffnung, in eine andere Gruppe aufgenommen zu werden, vom gesellschaftlichen Leben aus. Ein entwurzelter Brahmane kann kein Krieger werden, ja nicht einmal ein Unberührbarer, denn um einer Kaste angehören zu können, muß man in ihr geboren sein. Nur wenn so ein Entwurzelter andere Entwurzelte seiner eigenen Kaste findet, die in derselben Situation sind wie er, kann er sich mit ihnen zu einer neuen Gruppe zusammenschließen. Dann entsteht eine neue Unterkaste.

Man kann also das Kastensystem nicht als eine der vielen Formen des Rassismus erklären, denn wenn es auch stimmt, daß jemand durch seine Geburt die Angehörigkeit zu seiner Kaste erbt, geht dennoch die Identifikation eines Individuums mit seiner Kaste nicht auf irgendein körperliches Merkmal oder auf körperliche Gegebenheiten zurück, sondern diese Identifikation beruht auf der Übernahme eines psychologischen und moralischen Erbes.

Hier kann uns der bestehende Gegensatz zwischen den *brahmin* und den Unberührbaren verstehen helfen, wie wenig dieser Gegensatz mit dem Rassismus zu tun hat. Schon in den Shatras findet man das Konzept der innerlichen Reinheit. Die Reinheit, die den höheren Kasten wie den Brahmanen zugeschrieben wird, betrachtet man als das Ergebnis der Tatsache, daß Generationen sich über Jahrhunderte an eine reine Lebensweise hielten: Reines taten, Reines aßen und die eigene Heiligkeit durch das Studium der Vedas und durch die Heirat nur mit denjenigen vermehrten, welche sich an eine reine Lebensweise hielten[2]. Die bestehende Trennung geht nicht auf eine bestimmte Vorstellung von «Rasse» zurück. Im Gegenteil könnte man sogar umgekehrt behaupten, daß eine bestimmte Vorstellung von «Trennung» und «Reinheit» zusammen mit anderen Faktoren auch zu dem führt, was man öfters als «Rassentrennung» bezeichnet[3].

Allerdings verändert sich auch das Kastensystem mit seinen Verhaltensmustern. Charlotte Wiser gibt die Meinung junger Inder wie folgt wieder: «Es gibt heute weniger Kastenschranken als es früher gab. Wir junge Männer können heute fast alles zusammen tun, ohne auf unsere Kaste zu achten ... Es bleiben nur noch zwei Kastenbestimmungen, in denen der Kontakt miteinander eingeschränkt ist. Wir fühlen uns noch immer nicht frei, von jemandem aus einer niedrigeren Kaste Nahrung anzunehmen, und wir würden auch nicht daran denken, außerhalb unserer eigenen Kaste zu heiraten ... Diese zwei Regeln über Nahrung und Heirat beeinträchtigen aber nicht die persönlichen Beziehungen, die zwischen uns bestehen ... Auf alle Fälle: Freundschaft ist wichtiger als Kaste ...»[4]

Die indische Demokratie

Kaum etwas stand so im Mittelpunkt der indischen Demokratie wie das Streben nach wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Gleichberechtigung aller. Die wirtschaftliche Gleichheit versuchte man in verschiedenen Stufen durch Landreform und ein System der progressiven Steuer zu verwirklichen. Besonders Nehru setzte sich sehr für mehr wirtschaftliche und soziale Gleichheit ein. Er schrieb: «In Indien müssen wir mit allen Mitteln die Gleichheit aller anstreben. Das soll nicht heißen und kann auch nicht heißen, daß alle physisch oder intellektuell oder geistig gleich sind oder man sie gleich machen könnte. Aber es sollte eine wirkliche Chancengleichheit aller ge-

ben. Keinem Individuum und keiner Gruppe sollten politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Schranken im Wege stehen ... Sie (die Kaste) war die Folge einer aristokratischen Sicht der Gesellschaft, die auf der Tradition beruhte. Hier müssen wir unsere Auffassung gründlich ändern, denn unsere jetzige Auffassung widerspricht völlig den Bedingungen und Voraussetzungen und dem demokratischen Ideal unserer Zeit.»[5]

Die indische Regierung hat sich dazu verpflichtet, für die Verwirklichung größerer sozialer Gleichheit zu arbeiten. Besonders die Unberührbaren, die Gandhi die Harijans, die Kinder Gottes, nannte, nehmen in den Plänen der Regierung einen wichtigen Platz ein. In Indien gibt es etwa fünfzig Millionen Unberührbare. Kraft Gesetz haben sie zu allen öffentlichen Gebäuden und Plätzen Zugang. Wer sie daran hindern will, begeht eine Straftat. Die Regierung hat viel getan, um die Unberührbarkeit völlig aufzuheben. Das bedeutet aber nicht, daß die Unberührbaren überall in Indien voll gleichberechtigt sind. Man hat ihnen bei den Wahlen ein besonderes Gewicht gegeben, indem man für sie eine bestimmte Anzahl von Sitzen in den verschiedenen zu wählenden Gremien reserviert hat. Sie werden als Bewerber für den öffentlichen Dienst, bei der Vergabe von Regierungsland, bei der Zulassung zu Schulen und Hochschulen vorgezogen. Mit Subventionen, Anleihen, Stipendien, sozialem Wohnungsbau hat man die Unberührbarkeit bekämpft. Auch das moderne System der Erziehung, die Verstädterung und die Industrialisierung begünstigen den Abbau eines Jahrtausende alten Vorurteils.

Eine der anerkennenswertesten Stellen der indischen Verfassung ist die Abschaffung jeder konkreten Form der Praxis der Unberührbarkeit. In Artikel 17 steht, daß die Unberührbarkeit abgeschafft ist und daß jede konkrete Fortführung der Praxis der Unberührbarkeit verboten ist. Jeder, der den Unberührbaren aufgrund ihrer Unberührbarkeit etwas verbieten will, begeht eine Straftat und kann dann auch nach dem Gesetz bestraft werden. Wer zum Beispiel aufgrund der Unberührbarkeit jemandem verbieten will, einen Kultort zu besuchen, der anderen Personen derselben Religion oder desselben religiösen Bekenntnisses zugänglich ist, kann mit bis zu sechs Monaten Gefängnisstrafe oder mit einer Geldbuße von bis zu 500 Rupien oder mit beidem bestraft werden[6].

Der Hinduismus und die Kasten

Gandhi und andere führende Hindus meinten und meinen, daß das Kastensysten an sich nichts mit Religion im allgemeinen und mit dem Hinduismus im besonderen zu tun hat. Wenn der Hinduismus es auch sanktioniert hat, dann bleibt es dennoch ein Fremdkörper, ja ein Makel für diesen Hinduismus. So schrieb Gandhi: «Der Hinduismus sündigte, als er die Unberührbarkeit bestätigte. Das hat uns entwürdigt und erniedrigt und machte uns selbst zu den Parias des (britischen) Empires ... Haben wir uns selbst nicht desselben Verbrechens, dessentwegen wir die (britische) Regierung als satanisch verurteilen, gegenüber unseren unberührbaren Brüdern schuldig gemacht? ... *Swaraj* (Selbstbestimmung) soll nicht heißen, daß irgendein Hindu oder Muslim sich in Arroganz anmaßen kann, er könne ungestraft schwächere Hindus oder Muslime unterdrücken. Wenn wir das nicht ausschließen, dann werden wir *swaraj* nur gewinnen, um es im nächsten Augenblick wieder zu verlieren. Solange wir uns selbst nicht von den Sünden reinigen, die wir gegenüber unseren schwächeren Brüdern begangen haben, sind wir nicht besser als die wilden Tiere.»[7]

Gandhi glaubte an den *varṇāśrama dharma*, das Gesetz der Klassen, in der Bedeutung, die dieses Gesetz in der Zeit der Veden hatte, als sich noch kein rigides Kastensystem herausgebildet hatte, sondern es auf eine arbeitsteilige Organisation der Gesellschaft hinwies. Für Gandhi darf kein Klassen- oder Kastenunterschied in dem Sinne bestehen, daß jemand wegen seiner Geburt oder seines Berufes einen höheren Wert als andere haben oder ihnen überlegen sein sollte. Dennoch bleibt die Verschiedenheit der *varṇas* (Klassen), die von der Verschiedenheit ererbter Fähigkeiten ausgeht, bestehen, denn diese ist schließlich die Konkretisierung des berechtigten Prinzips der Arbeitsteilung[8]. Gandhi interpretiert diesbezüglich die Veden wie folgt: «Es ist der Geist, der Licht gibt. Und der Geist der Veden ist Reinheit, Wahrheit, Unschuld, Keuschheit, Einfachheit, Vergebung, Gottähnlichkeit und all das, was einen Mann oder eine Frau edel und tapfer macht. Es hat aber nichts mit Seelenadel und Tapferkeit zu tun, wenn wir die bewundernswerten Straßenkehrer der Nation, die ohne Klagen ihre Arbeit tun, mehr noch als die Hunde verachten und auf sie speien. Gebe Gott uns die Kraft und die Weisheit, daß wir freiwillig genau

so Straßenkehrer der Nation werden, wie die ‹unterdrückten› Klassen, die dazu gezwungen wurden.»[9]

Die katholische Kirche und das Klassensystem

In der Soziallehre der Kirche steht der Mensch an erster und wichtigster Stelle. Der Mensch hat aufgrund seiner menschlichen Natur, die ihm von Gott als dem Schöpfer auf eine übernatürliche Bestimmung hin gegeben wurde, heilige und unveräußerliche Rechte und Pflichten, die ihm auch der Staat nicht nehmen kann. Jedes gesellschaftliche und politische System, das die hohe Würde des Individuums verleugnen oder sie beeinträchtigen würde, führt zu der Vernichtung der wesentlichen Grundlage des gesellschaftlichen Lebens und der Organisation der Gesellschaft. Zur gleichen Zeit sollten wir nie vergessen, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist.

Diese Auffassung der Würde des Menschen läuft als ein roter Faden durch die Enzyklika *Mater et Magistra*[10]. Die gesamte Soziallehre der Kirche beruht auf dem einen Prinzip, daß das Wohl eines jeden Menschen die Grundlage, die Berechtigung und das Ziel jeder gesellschaftlichen Institution ist. Dieses Prinzip gilt unbeschränkt, denn es trägt der menschlichen Natur selbst und den verschiedenen und veränderlichen Umständen, in denen der Mensch lebt, auch den wichtigsten gesellschaftlichen Voraussetzungen unserer Zeit, Rechnung. Die Gerechtigkeit soll nicht nur in der gerechten Verteilung des zur Verfügung stehenden Reichtums, sondern auch in der Verbesserung der Arbeitsbedingungen derjenigen, die diesen Reichtum produzieren, angestrebt werden. Jeder Mensch hat aufgrund seiner menschlichen Natur das Bedürfnis, sich selbst in seiner Arbeit zum Ausdruck zu bringen und zu verwirklichen[11]. In *Pacem in Terris* schrieb Johannes XXIII. diesbezüglich: «Wenn eine menschliche Gesellschaft wohlgeordnet und produktiv sein will, dann muß ihre Grundlage folgendes Prinzip sein, nämlich daß jeder Mensch eine Person ist, d. h. daß es in seiner Natur liegt, vernünftig zu sein und einen freien Willen zu haben. Daher hat er aufgrund seiner Natur selbst eigene Rechte und Pflichten, die allgemein sind und nicht angetastet oder verletzt werden dürfen.»[12]

Ausgehend von der Würde und der Gleichheit der Menschen und den Rechten des Individuums kann man als Katholik kaum zu einem sehr positiven Urteil über das hinduistische Kastensystem gelangen. Obwohl es stimmt, daß die indische Verfassung dieses sehr alte System abschaffen will, da es zu dem grundsätzlichen Recht aller Bürger auf Chancengleichheit in Widerspruch steht, weiß die Kirche sehr wohl, daß solche Verfassungserklärungen nicht reichen, um den Geist des Kastensystems verschwinden zu lassen. Die Kirche weiß sehr gut, daß der Kastengeist noch immer lebendig ist, daß er eine gerechte und der Würde des Menschen entsprechende Arbeit der Staatsverwaltung oft beeinträchtigt und auch die sozialen Institutionen von der Familie über die Gewerkschaften bis zum Parlament daran hindert zu sein, was sie sein sollten[13]. Dabei ist die Kirche sich auch deutlich der Tatsache bewußt, daß auch die Christen selbst diesen Kastengeist nicht ganz überwunden haben und noch in unterschiedlichem Maße von ihm geprägt werden. Vor zwanzig Jahren suchten die Goaner, die schon über vierhundert Jahre katholisch sind, Heiratspartner für ihre Kinder noch immer in den Kasten, denen sie selbst vor ihrer Bekehrung angehörten. In verschiedenen Kirchen Südindiens mußten die ehemaligen Unberührbaren an anderer Stelle in der Kirche Platz nehmen als diejenigen, die höheren Kasten angehörten.

Die katholische Kirche hat auf verschiedene Weisen auf das Kastenproblem reagiert. In verschiedenen Gebieten spielte die ehemalige Kastenangehörigkeit der Christen überhaupt keine Rolle, und hier wurde die Gruppe der Christen von den Nichtchristen als eine eigene, besondere, allerdings niedrige Kaste betrachtet. Im Süden Indiens aber trug man dem sozialen Status und dem Brauchtum der verschiedenen Gruppen von Christen mehr oder weniger offen Rechnung. In Tiruchirapalli z. B. gibt es St. Mary's Tope, eine Kolonie katholischer *brahmin*, die 1895 gegründet wurde und die es christlichen Familien gestattet, ihr früheres soziales Brauchtum weiterzupflegen. An der Westküste gehören die christianisierten Fischer und die syrischen Katholiken deutlich unterschiedenen sozialen Gruppen an. Aber außer diesen Christen im Süden, wo die Kastenunterschiede also weiterhin einen Einfluß ausüben, tragen alle anderen Inder, die sich bekehrten, den Kastenunterschieden gewöhnlich keine Rechnung. Das findet seine Erklärung zum Teil darin, daß diese Katholiken entweder von gemischtem anglo-indischem Ur-

sprung sind oder den niederen Klassen angehörten oder aus der Urbevölkerung kommen.

Im allgemeinen kann man sagen, daß die Kirche darauf verzichtet hat, das Kastensystem unmittelbar anzugreifen und es sogar als ein geringeres Übel geduldet hat, obwohl sie gleichzeitig in ihrer Lehre versucht hat, gegen ein Kastendenken anzugehen, und die extremsten Formen des Kastensystems verurteilt hat. Soweit das Kastensystem in verschiedenen seiner Aspekte mit der christlichen Lehre und Moral nicht vereinbar war, hat die Kirche es vorgezogen, eher auf innerer Ebene durch die Überzeugungskraft ihrer Lehre und ihrer Praxis solche Aspekte des Klassensystems zu überwinden, so daß mit der Zeit allmählich auch ihre äußeren Erscheinungsformen verschwinden.

Die Regierung Indiens sucht durch Subventionen den Unberührbaren zu helfen, ihr Schicksal zu verbessern. Unglücklicherweise wollten kleinliche Beamten die Unberührbaren, die Christen geworden waren, von einer solchen Unterstützung ausschließen. Viele Katholiken und andere haben dagegen ernsthaft protestiert, und so bekamen auch die konvertierten Unberührbaren die Hilfe vom Staat, auf die sie wegen ihrer sozialen Herkunft und Benachteiligung ein Recht haben. Dennoch betrachteten engstirnige Hindus den Fortschritt, den die Kirche unter den Unberührbaren zuwege brachte, mit Verärgerung und Verbitterung. Die Untersuchungskomitees von Madhya Pradesh und Bharat Pradesh versuchten, die Arbeit der christlichen Missionare unter den Unberührbaren zu diskreditieren[14]. Dennoch verkündigt die Kirche weiterhin den Armen, Unterdrückten und Unberührbaren im Vertrauen und in der Hoffnung auf Jesus Christus das Evangelium.

[1] Vgl. Taya Zinkin, Caste Today (Oxford Univ. Press, Oxford o.J.) 1–10.

[2] S.V. Ketkar, The History of Caste, Bd. I (Ithaka, New York 1909) 120f.

[3] Louis Dumont, Homo hierarchicus (London 1972) 295.

[4] William und Charlotte Wiser, Behind Mud Walls 1930–1960 (Berkeley 1971) 225–226.

[5] J. Nehru, The Discovery of India (New York 1946) 653.

[6] Siehe V.D. Mahajan, Constitutional History of India, Kap. XVI (Delhi 1960).

[7] M. Gandhi in *Young India* vom 13.–14. September 1921.

[8] M. Gandhi in *Young India* vom 23. April 1945. In der gleichen Nummer schreibt er auch: «Ich betrachte die *varṇāśrama* als eine gesunde Arbeitsteilung, die von der Geburt bestimmt wird (*healthy division of work based on birth*). Die heutige Interpretation des Kastensystems aber ist eine Perversion dieser Ursprünge. Denn bei den Kasten handelt es sich für mich nicht um eine Frage der Überlegenheit oder der Unterordnung, sondern nur um eine Frage der Pflicht.»

[9] M. Gandhi: *Young India* vom 19. Januar 1921.

[10] Mater et Magistra: Enzyklika Johannes' XXIII.

[11] Mater et Magistra Nr. 82–94.

[12] Papst Johannes XXIII., Pacem in Terris, Teil I.

[13] Father Victor O.C.D., Social Pastoral Orientation in India (Allahabad 1966) 57ff.

[14] Thomas Pothacamury, The Church in Independent India (= Maryknoll Publication 22, New York) 21.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

MARIASUSAI DHAMVAMONY

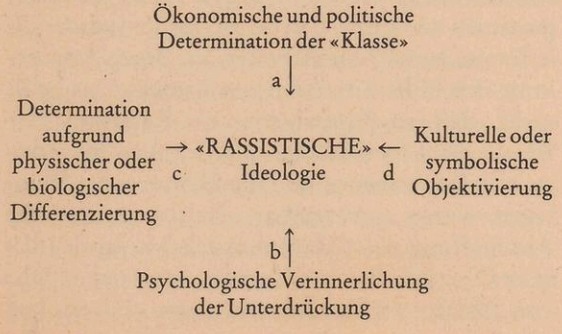
Jesuit. 1958 zum Priester geweiht. Lizentiat in Theologie und Doktorat in Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Danach Doktorat in Philosophie (Fachrichtung orientalische Religionen) an der Universität Oxford. Derzeit Professor für Hinduismus und Religionsgeschichte an der Gregoriana in Rom. Herausgeber von *Studia Missionalia* und *Documenta Missionalia*. Verfasser zahlreicher Bücher und Zeitschriftenaufsätze. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I–00187 Roma, Italien.

Enrique Dussel

Ein Bericht über die Lage in Lateinamerika

Wir behandeln hier den Rassismus als Diskriminierung des afrikanischen Sklaven und nicht den Rassismus gegenüber dem Indio[1]. Vorweg sei uns eine Erläuterung gestattet. Es gibt einen gewissen *Ökonomismus*, der als einzige Ursache die ökonomische Klassenherrschaft erkennen und alles auf ein Problem der «Arbeitskräfte» zurückführen will (Determination *a* des Schemas). Auf der anderen Seite gibt es einen *subjektivistischen Psychologismus*, der erklärt, es sei völlig unmöglich, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen, wenn man die Demütigung nicht an der «eigenen Haut» erfahren hat (Determination *b*). Der *biologistische* oder klassische *Rassismus* will als Ursache des Rassismus die natürliche oder physische Unterschiedlichkeit der Individuen der verschiedenen Rassen definieren, wobei er eine genetische Überlegenheit der einen über die andere Rasse behauptet (Determination *c*). Schließlich sind da noch jene, die eine *kulturalistische* Position einnehmen und meinen, alles spiele sich auf einer symbolischen Ebene, in der kulturellen Tradition, in Tanz und Gesang ab (Determination *d*). In Wirklichkeit spielt sich das Problem der Rassenherrschaft auf allen Ebenen ab, wenn man begreift, daß sein eigentliches Grundraster sich als Moment eines *ideologischen* Gebildes erweist.

«Praktischer Zirkel» der rassistischen Ideologie



Der Kampf gegen die Rassenherrschaft wird daher alle Ebenen berücksichtigen müssen. Eine Befreiungstheologie der schwarzen Bevölkerung in Lateinamerika wird gleichfalls alle Determinierungen beachten müssen, um nicht in eine einseitige Betrachtungsweise zu verfallen.

I. Geschichtliche Determination der Klasse[2]

Die portugiesische Entdeckung des Wegs nach Indien im 15. Jahrhundert und die hispanische Eroberung Amerikas führt einerseits zum Niedergang der arabischen Handelswelt (die nicht mehr den obligaten Weg des Welthandels darstellt) und andererseits zur Krise aller Königreiche der Savanne (aufgrund des arabischen Zusammenbruchs), vor allem deswegen, weil Europa das Gold in Amerika sucht[3]. Dies erklärt die Tatsache, daß Soninké, Sosso-, Mandingos-, Sourhay-, Haussa-, Bornugemeinschaften usw. mit einer Untergliederung in herrschende und beherrschte Klassen an der Westküste Afrikas den *Sklavenhandel* mit ihren afrikanischen Brüdern aufnehmen, um mit einer ausreichenden Handelsüberschußrate ihren Fortbestand zu sichern. Portugiesen, Engländer, Holländer und Franzosen befaßten sich mit dem perversen Sklavenhandel zwischen Afrika und dem tropischen Lateinamerika, das auf den «Pflanzungen» für den landwirtschaftlichen Export Zucker, Kakao, Baumwolle usw. produzierte. Dort entwickelte sich in Lateinamerika ein «patriarchalischer Katholizismus der Sklaverei»[4].

Obgleich die spanische Krone verboten hatte, daß Juden, Mauren, «Neuchristen» und *Neger* nach Westindien kamen, waren diese im Jahre 1505 in Santo Domingo bereits zahlreich. Dort entsteht bis 1520 der «Zuckerzyklus», und die Zuckerrohrpflanzungen bevölkern sich mit afrikanischen Sklaven. «Jede mit dem Land verbundene Arbeit wurde von den Negersklaven ausgeführt. Melchor de Torres brachte es zu einer Sklavenbevölkerung von fast 900 Negern. Die Zunahme der Zuckerrohrplantagen und Zuckersiedereien erreichte im Jahre 1548 eine Zahl von etwa 35.»[5]

E. Genovese legt genau dar, daß die Produktionsverhältnisse der Pflanzungen mit dem Kapitalismus nicht unvereinbar sind, auch wenn man zugeben muß, daß die englische und holländische Sklavenhalterbourgeoisie in der Karibik die modernste war und den am stärksten ausgeprägten kapitalistischen Charakter besaß – in viel

größerem Maße als die spanische Bourgeoisie einschließlich der fortschrittlichsten: der kubanischen Sklavenhalterbourgeoisie. «Die Sklaverei muß wesentlich als ein *Klassen*problem und nur in zweiter Linie als ein Rassenproblem verstanden werden.»[6] Nicolás Sánchez Albornoz erklärt gleichfalls: «Der Neger war vor allem ein Kapitalgut, und sein Import regelte sich nach den Gesetzen des Handels und den Anreizen der Konjunktur.»[7] Natürlich ist das Verhalten des paternalistischen Patriarchalismus des *senhor de engenho*, das heißt des Besitzers einer Zuckersiederei, in Nordostbrasilien nicht das gleiche wie das des englischen Kapitalisten, der in London wohnte und «Pflanzungen» in Jamaica, Trinidad oder Guayana besaß. Jedenfalls bevölkerte sich Lateinamerika mit Sklaven. Schon 1513 erteilt der König von Spanien die erste Genehmigung, für jeden verkauften Afrikaner zwei Dukaten zu verlangen. 1578 erhöht sich die Abgabe auf dreißig Dukaten. Der Afrikaner wurde unendlich gedemütigt, nicht nur durch die Menschenjagd in Afrika und den unmenschlichen Transport über den Ozean – bei dem bis zu 30% starben –, sondern auch durch die Tatsache, daß man nach dem Eintreffen in den Häfen von Cartagena, Vera Cruz, Havanna, Bahía, Rio, Pernambuco oder Maranhão den «palmeo» (das Ermessen von Größe und Preis nach Handspannen) oder die «carimba» (Brandmarken von Rücken, Brust oder Oberschenkel als Beweis für die erfolgte Bezahlung der Steuer) vornahm.

Außer der Karibik und Brasilien besaßen auch das ganze nördliche Südamerika (Venezuela und Kolumbien) und die Pazifikküste bis Guayaquil ein schwarzes Übergewicht. In Mexiko, Mittelamerika, Peru und den Rio-de-la-Plata-Ländern wurde der Negersklave zu Hausarbeiten und als *mayordomo* der Indios eingesetzt. So kann man verstehen, daß der merkantile Kapitalismus die geschichtliche Ursache für die Anwesenheit des Afrikaners in Lateinamerika war.

Gesamtsumme der vom 15. bis zum 19. Jahrhundert nach Amerika importierten Sklaven (Curtin, 178). Zahlenangaben in Tausend.

Region oder Nation	1451-1600	1601-1700	1701-1810	1811-1870	Insgesamt
Vereinigte Staaten	–	–	348,0	51,0	399,0
Hispanoamerika	75,0	292,5	578,6	606,0	1552,1
Britische Karibik	–	263,7	1401,3	–	1665,0
Jamaica	–	85,1	662,4	–	747,5
Barbados	–	134,5	252,5	–	387,0
Leeward-Inseln, St. Lucia, Tobago usw.	–	44,1	371,9	–	416,1
Trinidad	–	–	22,4	–	22,4
Grenada	–	–	67,0	–	67,0
Andere Territorien	–	–	25,0	–	25,0
Franz. Karibik	–	155,8	1348,4	96,0	1600,2
Haiti	–	74,6	789,7	–	864,3
Martinique	–	66,5	258,3	41,0	365,8
Guadeloupe	–	12,7	237,1	41,0	290,8
Louisiana	–	–	28,3	–	28,3
Frz.-Guayana	–	2,0	35,0	14,0	51,0
Holländ. Karibik	–	40,0	460,0	–	500,0
Dänische Karibik	–	4,0	24,0	–	28,0
Brasilien	50,0	560,0	1891,4	1145,4	3646,8
In der übrigen Welt	149,9	25,1	–	–	175,0
Europa	48,8	1,2	–	–	50,0
São Tomé	76,1	23,9	–	–	100,0
Atlantikinseln	25,0	–	–	–	25,0
Insgesamt	274,9	1341,1	6051,7	1898,4	9566,1
Jahresdurchschnitt	1,8	13,4	55,0	31,6	22,8

II. Abschaffung der Sklaverei in Lateinamerika

Es stimmt, daß Ende des 18. Jahrhunderts der Jesuit Alonso de Sandoval, der Lehrmeister des Apostels der Sklaven, des heiligen Jesuiten Petrus Claver, in Cartagena das Werk *Instauranda Aethiopum Salute* verfaßte. Es ist wahr, daß es in der Kolonialzeit Laienbruderschaften von Sklaven und Schwarzen gab. Es ist richtig, daß sich unendlich viele Aufstände der Afrikaner ereigneten (allein in Haiti in den Jahren 1522, 1679 und 1691, in Santo Domingo 1523, 1537, 1548 usw.; auf den britischen Antillen 1647, 1674, 1702, 1733 und 1759, nur wenige davon so beeindruckend wie die Organisation eines wirklichen Staates im «quilombo» der Palmares, wo der Held Zumbi Gangozuma 1695 in Brasilien besiegt wurde). Es stimmt auch, daß der Negerführer und Befreier von Haiti Toussaint Louverture der Welt die Tüchtigkeit des Schwarzen als Politiker und Herrscher bewies. Objektiv betrachtet war die Abschaffung der Sklaverei jedoch der Ausbreitung des industriellen Kapitalismus zu verdanken. Wenn der merkantile Kapitalismus den Sklaven brauchte, um tropische Erzeugnisse exportieren zu können, so benötigte der industrielle Kapitalismus *freie* Arbeiter, um deren Arbeitskraft mit Hilfe des Lohns zu kaufen. Das heißt nicht, daß im Kapitalismus ein Rassismus der Klasse nicht fortbestehen würde, aber der industrielle Kapitalismus und die Sklaverei der Plantagen waren unvereinbar. Daher wurde «die Abschaffung des Sklavenhandels im Jahre 1810 vom Obersten Rat von Caracas, im gleichen Jahr von Hidalgo in Mexiko, 1811 vom chilenischen

Kongreß und 1812 von der Regierung von Buenos Aires erklärt»[8].

Aus dem gleichen Grund, aus dem der Norden der Vereinigten Staaten über den «alten Süden» der Plantagen der patriarchalischen Sklaverei des Südens siegt, vernichtete der Kaffee von São Paolo in Brasilien (1870–1880) die herrschaftliche Sklaverei des Nordeste mit der *Lei aurea* vom 13. Mai 1888, die die Abschaffung der Sklaverei und den Triumph des (allerdings abhängigen) Kapitalismus des brasilianischen Südens bedeutete.

Zwar verschwindet im 19. Jahrhundert in Lateinamerika die Sklaverei, nicht aber der «Rassismus» als *Klassenideologie*, durch die der manuell Tätige, der Arbeiter, der Außenseiter schwarzer Rasse diskriminiert wird. In den lateinamerikanischen Ländern mit starker schwarzer Präsenz bleibt der Rassismus weiterhin ein aktuelles, herrschendes, reales gesellschaftliches Unrecht.

III. Afrikanische Elemente in Lateinamerika

Allein wenn man berücksichtigt, daß es am Ende des Jahrhunderts in Brasilien ungefähr achtzig Millionen schwarze und dunkelhäutige Einwohner geben wird (vielleicht das volkreichste schwarze Land der Erde?), wird man die Bedeutung dieser Frage ermessen können. In Lateinamerika zeigt sich ein offensichtliches Weiterleben der afrikanischen Bräuche und Religionen (der Bantu, Fanti-Aschanti, des schwarzen Islams, des Calabar, der Joruba mit ihren berühmten Orischa)[9]. Ihr bedeutendster schöpferischer Ausdruck ist der *Wodu* aus Haiti oder auch der *candomblé* des brasilianischen Nordostens mit seinen Geistern, Göttern, Heiligen, Weltanschauungen, Liturgien und Tänzen, Ekstasen, Lebensregeln und volkstümlichen Gemeinschaften. Arthur Ramos definiert die *macumba* – eine andere afrikanische Ausdrucksform in Brasilien – in Rio de Janeiro als einen Synkretismus aus Gége- (Fon-), Nagó (Joruba-), muslimischen (schwarzer Islam), Bantu-, Cambocle- (Indio-), spiritistischen und katholischen Elementen. Diese ganze Welt kann man wiederum drei Haupttraditionen zuordnen: der im eigentlichen Sinne afrikanischen (Überbleibsel wie etwa die «heiligen Tänze» der Bantu), der schwarzen Folklore, die auf den amerikanischen Plantagen entstand (in einem Prozeß der «Kreolisierung» wie beispielsweise die Geschichten des seinen Herrn täuschenden «padre Juan», durch die die Sklaven sich psychologisch selbst bestätigen und über den Unterdrücker lustig machen konnten) und schließlich dem ganzen Bereich des Einfließens der schwarzen Kultur in die herrschende weiße Kultur (entweder durch das Eindringen von Symbolen über die Musik oder durch die tatsächliche Teilnahme des Schwarzen am Leben des Weißen).

In den letzten Jahrzehnten begann sich eine neue politische Position des Schwarzen in Lateinamerika abzuzeichnen, hauptsächlich in der Karibik mit revolutionären Führern, in Nicaragua in der Gegend von Mosquitia und durch die Teilnahme kubanischer Neger an den Befreiungskämpfen auch in Afrika selbst. Ist der Afrikaner, der in der Vergangenheit als Sklave fortging, heute der Befreier seiner Brüder in seinem eigenen Heimatkontinent? Die Geschichte kennt lange, geheimnisvolle Wege, die es aufzuspüren und deren Sinn es zu entdecken gilt.

Präsenz von Negern und Mulatten in Lateinamerika im Jahre 1940 (Die Angaben in Prozent sind auf die Gesamtbevölkerung des jeweiligen Landes bezogen.)

Land	Neger	%	Mulatten	%
Brasilien	5.789.924	14,00	8.276.321	20,01
Antillen	5.500.000	39,29	3.000.000	21,43
Britisch-Guayana	100.000	29,30	80.000	23,44
Niederl.-Guayana	17.000	9,55	20.000	11,23
Französ.-Guayana	1.000	0,25	1.000	0,25
Belize	15.000	25,55	20.000	34,03
Kolumbien	405.076	4,50	2.205.382	24,32
Venezuela	100.000	2,79	1.000.000	27,93
Nicaragua	90.000	6,52	40.000	2,88
Honduras	55.272	4,99	10.000	0,90
El Salvador	100	0,0001	100	0,0001
Costa Rica	26.900	4,09	20.000	3,14
Guatemala	4.011	0,12	2.000	0,06
Mexiko	80.000	0,41	40.000	2,04
Ecuador	50.000	2,00	150.000	6,00
Peru	29.054	0,41	80.000	0,71
Bolivien	7.800	0,26	5.000	0,15
Paraguay	5.000	0,52	5.000	0,52
Uruguay	10.000	0,46	50.000	2,30
Argentinien	5.000	0,038	10.000	0,076
Chile	1.000	0,02	3.000	0,06

Wie man sieht, konzentriert sich die Präsenz des Schwarzen auf Regionen mit tropischen Anbaugebieten, den alten «Pflanzungen»: die Küsten Brasiliens, die Karibik und die Pazifikküste südlich von Panama bis Ecuador.

IV. Rassismus und Theologie der Befreiung in Lateinamerika

Das Problem des «Rassismus» stellt die Theologie der Befreiung in ihrem Wachstumsprozeß vor eine Herausforderung. Herrschaft zwischen *Na-*

tionen (die dank der Dependenztheorie ausgemacht werden kann), zwischen den *Klassen* (wo es um soziologische und volkswirtschaftliche Fragen geht), zwischen den *Geschlechtern* (hier werden die Freudschen Kategorien unumgänglich) ist nicht das gleiche wie die Herrschaft zwischen den *Rassen* (wo in äußerster Komplexität die ökonomische, politische, psychologische, symbolisch-kulturelle, ideologische Ebene usw. miteinander verknüpft werden). Die Befreiung von diesen Unterdrückungen muß von der Theologie erkenntnistheoretisch behandelt werden, und dabei sind ihre jeweiligen Unterschiede zu berücksichtigen. Das Erotisch-Subjektive ist etwas anderes als das Ökonomisch-Objektive und wieder etwas anderes als das Symbolisch-Kulturelle. Das Ideologische wiederum darf nicht isoliert werden, sondern muß seinen Platz auf seiner relativ autonomen und darum von den anderen Ebenen auch relativ determinierten Ebene einnehmen.

Wir haben festgehalten, daß der industrielle Kapitalismus die Basis der Befreiung der Sklaven aus dem Plantagensystem bildet. Aber der deutsche Nationalkapitalismus (der von Krupp, Thyssen, von dem nie gesprochen wird und der für Hitler verantwortlich ist) war in unserem Jahrhundert der ökonomisch-politische Ursprung der antijüdischen Rassenideologie. Einmal ist der Kapitalismus Gegner der Sklaverei, und ein andermal vertritt er einen antijüdischen Rassismus (um das internationale jüdische Kapital in Deutschland auszuschalten). In bezug auf die Schwarzen benutzt der Kapitalismus den Unterschied der Rassenfarbe als ideologisches Moment bei der Herrschaft der bürgerlichen Klasse über die Arbeiterklasse (weil in Lateinamerika der Schwarze nur ausnahmsweise Campesino ist).

Theologisch gesehen bekommt die *Sünde* auf ihrer «rassistischen» Ebene die Nebenbedeutung ökonomisch-politischer Herrschaft, psychologischer (sadistische Aggressivität des Unterdrükkers, masochistische Passivität des Unterdrückten), symbolischer (sowohl der Teufel als auch die Sünde ist schwarz) und im eigentlichen Sinn ideologischer Unterdrückung (die schwarze Rasse ist minderwertig). Daher gewinnt Boesaks *the courage to be* eine unermeßliche Bedeutung, nicht nur als Negation der Negation der Unterdrückung, sondern mehr noch als Affirmation der schwarzen, afrikanischen Exteriorität, der Würde, ein *geschichtliches Volk* mit Traditionen, Helden, Kunst und Religion zu sein.

All dies aber muß *explizit* mit dem Problem der *unterdrückten Klasse* im lateinamerikanischen abhängig-kapitalistischen System verknüpft werden. Der Kampf um die Befreiung des Schwarzen ist ein Kampf um die Bejahung der *Schwarzheit* aufgrund eines Vorhabens der nationalen Befreiung zusammen mit den anderen unterdrückten Rassen in Richtung auf ein lateinamerikanisches sozialistisches System hin. Ohne diese strategische soziopolitische Konkretion kann die Rassenbefreiung sich in ein Absolutum, in einen Reformismus verwandeln und zerstreut schließlich die Kräfte und verweist auf die falschen Feinde. Das Problem ist nicht der «Weiße» schlechthin, sondern der «Weiße», der im Kapitalismus Herrschaft ausübt. Irgendeinen beliebigen «Weißen» als Feind ansehen, allein weil er weiß ist, heißt, nicht zu erkennen, welche «Weißen» den Rassismus für sich ausnutzen; und zugleich heißt es auch, «weiße», von denselben Herren über Weiße und Schwarze *unterdrückte* Verbündete zu verlieren. Die Theologie kann nicht umhin, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, denn sonst verfiele sie in eine populistische und reformistische Theologie und wäre nicht mehr wirklich Theologie der Befreiung.

Diese Probleme wurden bei einem Seminar in Kingston (Jamaica) im Dezember 1979 diskutiert.

[1] Teilweise haben wir diese Frage behandelt in: Die moderne Christenheit vor dem «anderen»: CONCILIUM 15 (1979/12) 649–656.

[2] Zu dem Problem, das uns hier beschäftigt, siehe im Hinblick auf Lateinamerika im allgemeinen:

José Saco, Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo (Ed. Cultural, Havanna 1938); Enriqueta Vila Vilar, Hispanoamérica y el comercio de esclavos (EEHA, Sevilla 1977); Rolando Mellafe, Breve historia de la esclavitud negra en América latina (Sep Setenta, Mexico 1973); Leslie Rout, The african experience in Spanish America, 1502 to the present: LAS 23 (Cambridge 1976); Franklin Knight, The african dimension in Latin America societies (MacMillan, New York 1974); Laura Fonor, Slavery in the New World (Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1969); Jack Gratus, The great white lie. Slavery, emancipation and changing racial attitudes: Monthly Review (New York, 1973).

Im besonderen in bezug auf bestimmte Gebiete wie *Brasilien*: Fernando Cardoso, Capitalismo e escravidão no Brasil meridional (Difusão Europeia de Libro, São Paolo 1977);

Robert Conrad, The destruction of brazilian slavery (Californian University Press, Berkeley 1972); Pierre Verger, Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos (Mouton, Paris 1968).

Für die Karibik: Jerome Handler, The unappropiated people; freedmen in the slave society of Barbados (J. Hopkins Univ., Baltimore 1974); Hubert Aimes, A history of slavery in Cuba 1511–1968 (Putnam's Sons, New York 1977); Victor Jean Baptiste, Haiti; sa lutte pour l'emancipation (Nef de Paris, Paris 1957); Orlando Patterson, The sociology of slavery in Jamaica (Sangster's Book, Jamaica 1973); Luis Díaz Soler, La esclavitud negra en Puerto Rico (Instrucción pública, San Juan 1957); Gaston Martin, Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises (PUF, Paris 1948); Jean Fouchard, Les marrons de la liberté (L'Ecole, Paris 1972).

Für Mexiko: Gonzalo Aguirre, La población negra de México 1519–1810 (Fuente Cultural, Mexiko 1946); Robert Brady, The emergence of a Negro class in Mexico 1524–1640 (Univ. of Iowa 1965).

Für Mittelamerika: William Sherman, Forced native labour in XVI century Central America (Univ. of Nebraska, London 1979); Silvio Zavala, Contribución a la historia de las instituciones coloniales de Guatemala (Ministerio de Cultura, Guatemala 1953); Luis Diez Castillo, Los cimarrones y la esclavitud en Panamá (Ed. Litográfica, Panamá 1968).

Für Kolumbien und Venezuela: Aquiles Escalante, El negro en Colombia (Univ. Nac. de Colombia, Bogotá 1964); Jaime Jaramillo, Ensayo sobre historia social colombiana (Univ. Nac. de Colombia, Bogotá 1968); Jorge Palacios, La trata de negros por Cartagena 1650–1750 (Fondo de Publicaciones, Tunja 1973); Miguel Acosta, Vida de los esclavos negros en Venezuela (Hespérides, Caracas 1966); Emilia Tronconis, Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela (Academia Nac. de Hist., Caracas 1969).

Für den Cono Sur (Südzipfel): Russell Edward Chace, The african impact on colonial Argentina (Californian Univ., Santa Barbara 1969); Carlos Sempat, El Tráfico de esclavos en Córdoba 1588–1610 (UNC, Córdoba 1965); Elena Scheuss de Studer, La trata de negros en el Río de la Plata en el siglo XVIII (UNBA, Buenos Aires 1958); Guillermo Cruz, La abolición de la esclavitud en Chile (Univ. de Santiago, Santiago 1942); Carlos Rama, Los agro-uruguayos (Siglo, Ilustrado, Montevideo 1967).

Für Peru: Frederick Bowser, The african slave in colonial Peru 1524–1650 (Univ. of Stanford, California 1974).

[3] Vgl. Fernand Braudel, De l'or du Soudan à l'argent d'Amérique: Annales E.S.C. (Paris) 1 (1946) 1–22.

[4] Gilberto Freyre, Casa grande e senzala (O. Pereira, Rio 1979, 18. Auflage).

[5] Frank Moya Pons, Historia colonial de Santo Domingo (UCMM, Santo Domingo 1974) 71ff.

[6] Vgl. Eugene Genovese, Esclavitud y capitalismo (Ariel, Barcelona 1971) 32.

[7] La población en América latina (Alianza, Madrid 1973) 93. Vgl. Philip Curtin, The Atlantic slave trade (Univ. of Wisconsin, Madison 1975).

[8] R. Mellafe, Breve historia de la esclavitud negra en América latina (Sep Setenta, Mexiko 1973) 141ff. Vgl. Eric E. Williams, Capitalism and slavery (Capricorn, New York 1944).

[9] Vgl. Roger Bastide, Las Américas negras (Alianza, Madrid 1967) 121–207.

[10] Vgl. Allan Boesak, Farewell to Innocence (Orbis, New York 1977).

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie und der Geschichtswissenschaft, Lizentiat der Theologie. Professor für Ethik an der Universidad Autónoma de México. Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko. Vorsitzender der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Veröffentlichungen u.a.: Desintegración de la cristiandad y liberación (Sígueme, Salamanca 1978); Filosofía de la liberación (USTA, Bogotá [2]1980); Filosofía ética latinoamericana (Bd. I–III Edicol, Mexiko 1977; Bd. IV und V 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); Ensayos de un filosofar de liberación (El Ateneo, Caracas 1981); De Medellín a Puebla. 1968–1979 (CEE, Mexiko 1979); Papers for liberation theology (MAAC, San An 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.

Virgil Elizondo

Bericht über den Rassismus: Ein mexikanischer Amerikaner in den Vereinigten Staaten[1]

Von den 14,6 Millionen Menschen unserer Nation, die sich selbst als «spanischen Ursprungs» bezeichnen, gehört die Mehrheit zu den «mexikanischen Amerikanern», ein Begriff, der die Bevölkerung der Vereinigten Staaten kennzeichnet, die mexikanischer Herkunft sind. Politisch sind sie Bürger der Vereinigten Staaten, viele von Geburt, andere durch Naturalisierung. Darüber hinaus gibt es noch an die sechs Millionen Mexikaner, die ohne einen rechtlichen Status und ohne Papiere in den Vereinigten Staaten leben. Kulturell und ihrer Sprache nach sind alle diese Leute Mexikaner. Rassisch bildet die Gruppe eine Mischung aus Europäern und Abkömmlingen amerikanischer Eingeborener. Das heißt: sie sind *Mestizen*. Viele aus diesem Bevölkerungsteil sind regulär in die Staaten eingewandert, doch ein beträchtlicher Teil lebte dort, wo er jetzt lebt, bereits zu der Zeit, als die Vereinigten Staaten nach dem Krieg mit Mexiko ihre Grenzen ausweiteten. 1848 wurden etwa 50 Prozent mexikanischen Territoriums Teil der Vereinigten Staaten. Daraus ergab sich, daß Mexikaner im Südwesten der Vereinigten Staaten eine an den Sieger gefallene Bevölkerung darstellten: Fremde in ihrem eigenen Heimatland.

Die mexikanischen Amerikaner bilden den größten Teil der in den Vereinigten Staaten lebenden spanischen Bevölkerungsgruppen. Die anderen Gruppen sind die Puertoricaner, die in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in die Grenzen der Staaten einbezogen wurden, die Kubaner und kleinere Bevölkerungsgruppen aus allen übrigen Ländern Lateinamerikas.

Die spanische Präsenz in den Vereinigten Staaten wächst von Jahr zu Jahr sowohl durch fortwährende Einwanderungen als auch dadurch, daß die Spanier immer noch größere Familien lieben als die Familien im sonstigen Bevölkerungsdurchschnitt der Vereinigten Staaten.

Der Haß und die Geringschätzung, die die mexikanischen Amerikaner und die übrigen Spanier in den Staaten erfahren haben, läßt sich nur in dem übergreifenden Rahmen des «Amerikanismus» richtig beurteilen. Der «Amerikanismus» ist die Religion und Kultur, die dem «American Way of Life» zugrunde liegt. Von Anfang an sahen die ersten nordeuropäischen Einwanderer in Nordamerika sich als das Neue Israel an. Sie glaubten, sie seien von Gott zu einer eigenen Bestimmung und einer besonderen Rolle bei der Schaffung des Gottesreiches auf Erden erwählt. Dieses Gefühl göttlicher Erwählung und damit einer von seiten Gottes festgesetzten Überlegenheit über alle anderen Bevölkerungsgruppen – Katholiken, Latein-Europäer, Afrikaner, Asiaten und die Urbevölkerung des amerikanischen Kontinents – war vom ersten Anfang an vorhanden. Dieses Gefühl göttlicher Erwählung ist zu einem der tiefsten kollektiven Wesenszüge der weißen, angelsächsischen, protestantischen, englischsprachigen Bevölkerung der Vereinigten Staaten, auch unter der Bezeichnung WASP (für *White, Anglo Saxon, Protestant*) bekannt geworden. Predigten aus der Frühzeit bringen die Identifizierung der amerikanischen Erlebniswelt mit «Vorsehung», «Gottes besonderer Erwählung» und «Neues Israel» zum Ausdruck. Damit wird die Schaffung und der Aufbau einer Nation zu einer zutiefst religiösen Erfahrung. Ja, bis zum heutigen Tage hat der Nationalismus als fundamentale Religion der Vereinigten Staaten seine Rolle gespielt. Die verschiedenen konfessionellen Gruppen behalten ihre eigenen Glaubensbekenntnisse und religiöse Praxis, doch beides wird neu interpretiert und gelebt auf dem Weg der Werte, Verhaltensweisen und Vorurteile der neuen Nation. Dabei muß betont werden, daß dieser Nationalismus im Tiefsten antikatholisch und rassistisch war seinem Wesen nach. Die Vereinigten Staaten begannen nach dem Bruch der Reformation in Europa, und die Mehrzahl der ersten Siedler hatte sich den verschiedenen Formen religiöser Unterdrückung in Europa entzogen. Sie betrachteten Rom als Haupthindernis für religiöse Freiheit und Menschenwürde. Was die Rasse anbetrifft, so waren sie fest überzeugt von der eigenen Überlegenheit über alle anderen. Diese religiös-rassische Überzeugung wurde durch die philosophischen Theorien und die religiöse Verkündigung der damaligen

Zeit getragen und verbreitet. 1844 schrieb Robert Baird, der als erster größerer amerikanischer Kirchenhistoriker betrachtet wurde: «Mit einem Wort gesagt: Unser Nationalcharakter ist der der angelsächsischen Rasse...und die Menschen müssen die sächsischen Institutionen, die sächsischen Gesetze und Gebräuche studieren,... denn die Germanen oder Teutonen bilden die Hauptträger der Ideen und Institutionen der evangelischen Christenheit und halten die theoretische und praktische Sendung des Protestantismus für die Welt in der Hand.»[2]

In den Vereinigten Staaten haben religiöse, erzieherische, wirtschaftliche, politische wie Kommunikationseinrichtungen gemeinsam dazu beigetragen, die Überzeugung, daß die weißen Angloamerikaner Gottes auserwähltes Gefäß seien, immer wieder zu bestärken und zu steigern, die Überzeugung, daß sie ein höherstehendes Volk seien, durch göttliche Vorsehung dazu bestimmt, über alle minderen Völker der Welt zu herrschen.

Gerüstet und gewappnet mit dieser Mentalität traten die Vereinigten Staaten an, ihre Grenzen über den Rest Amerikas auszuweiten. Diese expansionistische Bewegung nahm Wesen und Inbrunst eines evangelikalen Kreuzzuges an. Im 18. Jahrhundert machte sich viel Volk aus den Vereinigten Staaten auf und wanderte westwärts auf mexikanisches Territorium. Manche kamen legal und auf Einladung der mexikanischen Regierung, doch wesentlich mehr drangen illegal auf mexikanisches Gebiet vor unter totaler Mißachtung mexikanischer Gesetze und Sitten. Sie alle waren überzeugt, Repräsentanten der offenkundigen göttlichen Bestimmung zu sein. Dabei muß in aller Klarheit gesagt werden, daß von den allerersten Berührungen an die überlegenheitsstolzen Amerikaner mit unverhohlener Geringschätzung auf die Mexikaner herabblickten. Die Mexikaner waren allgemein dunkelhäutig, Mestizen, römisch-katholisch und spanischsprechend. Den protestantisch-rassen«reinen» Anglo-Amerikanern erschienen die Mexikaner als degeneriert und verflucht. Die Mexikaner waren auf der ganzen Linie das gerade Gegenteil von allem, was die Vereinigten Staaten als normativ für Menschlichkeit und göttliche Erwählung ansahen. Die Mexikaner erschienen als absoluter Widerspruch zu dem WASP-Typ menschlicher Existenz.

Seit Beginn der angelsächsischen Eroberung sind die Mexikaner systematisch verunglimpft, herabgewürdigt, ausgebeutet, isoliert, mißbraucht, unterdrückt und massakriert worden. Lynchmorde und gewöhnlicher Mord an Mexikanern waren unbestritten an der Tagesordnung von der Zeit der ersten Berührung zu Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf unsere Tage[3]. Sämtliche Institutionen, einschließlich der Kirchen der Vereinigten Staaten, haben zusammengewirkt, um alles Mexikanische systematisch in Mißkredit zu bringen und zu zerstören. Die populäre Literatur hat die Mexikaner unaufhörlich als träge, dem Alkohol ergebene, dumme, zu nichts brauchbare, menschlich minderwertige Rasse dargestellt. Die Kirchen haben dieses negative Bild noch weiter verstärkt, indem sie die volkstümlichen Ausdrücke ihres Glaubens als desinformiert, abergläubisch und kindlich ansahen. Man hat uns die eigenen Priester und Bischöfe genommen und durch Kirchenführer zu uns gesprochen, aber niemals *mit* uns gesprochen. Dem Volk sind kirchliche Gesetze auferlegt worden, aber das Evangelium ist ihm selten, wenn überhaupt je, vorgelegt worden. Die Rechtsinstitutionen haben konspiriert, das Recht zugunsten der «Eroberer» aus dem Norden und gegen die Bevölkerung des eroberten Landes zu gebrauchen. Erziehungseinrichtungen haben entweder die mexikanischen Amerikaner ignoriert oder dazu beigetragen, daß unsere Leute vorzeitig die Schulen verließen. Bücher, Erzählungen, Filme und Fernsehen haben den Mexikaner ständig als verbrecherischen Banditen, faulen Landarbeiter oder lächerlichen Hanswurst hingestellt[4]. Wirtschaftsinstitutionen haben den mexikanisch-amerikanischen Arbeiter ausgebeutet, und politische Institutionen haben unsere Leute von der Teilnahme ausgeschlossen. Ein gewaltiger Zustrom unausgebildeter, eine fremde Sprache sprechender Arbeiter erschien den Großgrundherren und der Landwirtschaft der Vereinigten Staaten gewinnbringender als die Arbeitskraft von Sklaven. So trat der arme mexikanische Arbeiter an die Stelle der Sklaven, als die Sklavenhaltung zu kostspielig wurde. Schweiß, Erschöpfung und vernichtetes Leben ausgebeuteter mexikanischer Arbeiter waren sprudelnde Quelle eines Großteiles des Reichtums dieses Landes. Und gerade die Kräfte, die das Volk ausgebeutet haben und durch seine Arbeit reich geworden sind, haben es als faul, unzuverlässig und verantwortungslos in Verruf gebracht.

Es wäre ausgezeichnet, wenn das alles Geschichte wäre. Aber der üble Rassismus und die

Ausbeutung gehen in mancherlei Weise weiter – bisweilen ganz offen, dann wieder in schleichender und unerwarteter Form.

Die ungelernten Wanderarbeiter werden weiterhin überall im Land ausgebeutet und schlecht behandelt. Schulbezirke mit starker spanischer Bevölkerungsdichte sind nach wie vor unzureichend ausgestattet und unter dem Durchschnitt. Daraus ergibt sich, daß die Spanier immer noch von der Teilnahme an höheren Schulprogrammen und beruflicher Schulausbildung ausgeschlossen sind. Brutale Übergriffe der Polizei erfolgen weiterhin und bleiben oft genug unbestraft. Ein hoher Prozentsatz der spanischen Bevölkerung ist unterbezahlt, in schlechten Stellungen, und jeder Aufstieg in Stellungen mit höherer Verantwortlichkeit ist ihnen versagt. Die Gefängnisse sind immer noch gefüllt mit einem überdurchschnittlichen Prozentsatz von farbigen und spanischen Insassen. Grundstücksmakler schaffen es immer noch, mit verschiedenen raffinierten und sehr wirksamen Methoden, unerwünschten Spaniern den Erwerb von Grundstückseigentum unmöglich zu machen. Die Streitkräft stationieren Truppenteile mit besonders vielen Spaniern an die Front und die Zone erhöhter Kampfbereitschaft an der Ostgrenze Europas. In vielen Kirchen angelsächsischer Bevölkerung sind Spanier weder willkommen noch auch nur zugelassen. Es gibt noch Städte mit verschiedenen Kirchen für die unterschiedlichen Rassengruppen. Diese Litanei ließe sich unschwer über mehrere Seiten weiterführen, aber der zur Verfügung stehende Raum reicht nicht für eine solche Aufzählung.

Die Zukunft

Es hat in den Vereinigten Staaten starke Bewegungen gegeben, den Rassismus zu bekämpfen und ihn in unserem Land auszurotten. Die Bewegungen hatten bürgerrechtlichen, erzieherischen, wirtschaftlichen und religiösen Charakter. Schwarze, Braune, Weiße haben sich gemeinsam an diesen Bemühungen beteiligt. In den achtziger Jahren haben die von uns, die in den betreffenden Bewegungen mitgearbeitet haben, bemerkt, daß zwar auf seiten vieler ein ehrlicher guter Wille vorhanden ist, den Rassismus auszurotten, daß aber auf der anderen Seite die rassistische Mentalität der Weißen WASP noch so tief im Bewußtseinszentrum des Volkes der Vereinigten Staaten verwurzelt ist, daß sie sich nur schwer herausreißen läßt. Die daraus entstehende Verhaltensweise läßt sich nicht leicht überwinden, wenngleich manche wünschten, sie abzulegen.

Dessen ungeachtet werden derzeit große Fortschritte gemacht. Heute hat die katholische Kirche der Vereinigten Staaten mehr als ein Dutzend spanische Bischöfe, während in den Orden und in den katholischen Colleges und Universitäten noch keine Spanier den Führungsgremien angehören. Vereinigungen wie PADRES für spanische Priester und HERMANAS für spanische Ordensfrauen sind streng aktionsorientierte Zusammenschlüsse. Das *Mexican American Cultural Center* in San Antonio dient der Forschung, der Fortbildung, der Schulung und Publikationen, die ein positives Bild und einen entsprechenden Status der mexikanischen Amerikaner sowie neue Modelle kulturellen Austausches und Verständnisses fördern sollen. In vielen größeren Städten wie Los Angeles, San Antonio, Houston und Chikago gibt es blühende Gruppen von Gemeinschaftsorganisationen. San Antonio in Texas ist die neuntgrößte Stadt in den Vereinigten Staaten und die einzige Stadt mit einem mexikanisch-amerikanischen Bischof und einem mexikanisch-amerikanischen Bürgermeister. Politische Schulungsgruppen helfen den Leuten beim Erwerb politischer Fachkenntnisse und zur Übernahme verantwortlicher Rollen in den kommunalen Angelegenheiten. Der Fonds für theologische Bildung sucht aktiv überdurchschnittliche spanische Geistliche, um ihre Fortbildung zu finanzieren, damit sie als Fachleute auf den verschiedensten Gebieten eingesetzt werden können, auf denen in der Kirche ein Bedarf besteht. Obwohl diese Gruppe überwiegend protestantisch ist, ergreift sie auch die Initiative für die Unterstützung spanischer Priester und Ordensfrauen zur Fortführung ihres Studiums bis zur Promotion.

Der Fortschritt beginnt. Doch der Aufstieg ist bedeutend schwieriger und wesentlich länger, als irgendjemand es sich noch vor wenigen Jahren vorgestellt hätte. Vieles ist getan worden, viele Schranken sind gefallen, ein neues Verständnis hat sich durchgesetzt, neue Strukturen entstehen, doch viel mehr bleibt noch zu tun. Tatsächlich erkennen wir, je mehr wir zu tun in der Lage sind, desto mehr, wie viel tiefer die Fragen liegen und wieviel mehr noch zu tun bleibt. Vor allem leben wir immer noch inmitten einer weißen, von

Angelsachsen beherrschten Gesellschaft, in der jeder, der nicht die geforderten rassisch-kulturell-sprachlichen Qualifikationen besitzt, weiterhin als Fremder, als Geringerer, als Unerwünschter und als leicht Auszubeutender dasteht.

[1] Weil das Thema, über das zu schreiben ich gebeten wurde, so komplex ist, soll dieser Bericht mit einer kurzen Bibliographie anderer Veröffentlichungen beschlossen werden, die es ausführlicher behandeln.

[2] Martin Marty, The Righteous Empire (New York 1970) 23.

[3] Vgl. Adolfo Acuña, Occupied America, 26–27, sowie S. Chamberlain, My Confession (New York 1956).

[4] Allen Woll, How Hollywood has portrayed the Hispanics: The New York Times 1. März 1981, 17 und 22.

BIBLIOGRAPHIE

Acuña, A., Occupied America – A History of Chicanos (New York [2]1981).

Arroyo, A.M.S., Prophets Denied Honor – An Anthology on the Hispano Church of the United States (Maryknoll, New York 1980).

Bernard, H.R. and Duran, L.I., Introduction to Chicano Studies (New York 1973).

Burma, H.J. (Hg.), Mexican Americans in the United States. A Reader (Cambridge, MA, 1970).

Elizondo, V., Christianity and Culture (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor 1975).

Mestizaje, The Dialectic of Cultural Birth and the Gospel (San Antonio, Texas: Mexican American Cultural Center 1978).

A Way for the Church to Regard Hispanics: Origins 1980, Bd. 10, Nr. 13.

Foley, D., C. Mota, D. Post, I. Lozano, From Peons to Politicos: Ethnic Relations in a South Texas Town 1900–1977 (Austin, Texas: Center for Mexican American Studies, University of Texas 1977).

Gamio, M., Mexican Immigrants to the United States – A Study of Human, Migration and Adjustment (New York 1971).

Hurtado, J., An Attitudinal Study of Social Distance between the Mexican American and the Church (San Antonio, Texas: Mexican American Cultural Center 1975).

Marty, M., The Righteous Empire: The Protestant Experience in America (New York 1972).

McWilliams, C., North from Mexico – The Spanish Speaking People of the United States (New York 1968).

Meier, M.S. und F. Rivera, The Chicanos, A History of the Mexican American (New York 1972).

Morales, A., Ando Sangrando (I Am Bleeding) – A Study of Mexican American Police Conflict (La Puerta, California 1972).

Samora, J., Los Mojados: The Wetback Story (Notre Dame, Indiana 1971).

Shockley, J.S., Chicano Revolt in a Texas Town (Notre Dame, Indiana 1974).

Brothers and Sisters to us: Hirtenbrief der Bischöfe der Vereinigten Staaten über den Rassismus heute (14. November 1979). Cultural Pluralism in the United States: Eine Stellungnahme von Seiten der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten (14. April 1980).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

VIRGIL ELIZONDO

Geboren in San Antonio, Texas. Studien an der Ateneo University, Manila, am East Asian Pastoral Institute, Manila, und am Institut Catholique, Paris. Nach drei Jahren Seelsorgetätigkeit in einer Pfarrgemeinde Direktor der Confraternity of Christian Doctrine (1966–1970) und Studiendekan des Assumption Seminary (1967–1972). Seit 1971 Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichungen: A Search for Meaning in Life and Death (Manila 1971); Hombre: ¿Quien Eres Tu? (Mexico City 1971); Christianity and Culture (Huntington 1975); Hombres en Marcha (1975); Mestizaje: The dialectic of cultural birth and the gospel (San Antonio 1978); The Human Quest (Huntington 1977); La Morenita, Evangelizer of the Americas (San Antonio 1980). Seit 1979 zusammen mit Norbert Greinacher Leiter der Sektion «Praktische Theologie» von CONCILIUM. Autor zahlreicher Aufsätze in verschiedenen Sammelwerken und Zeitschriften. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. Grench Pl., P.O.Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Carl Starkloff

Kirche, Rassismus und nordamerikanische Eingeborene

Die Wurzeln des Rassismus reichen tief. Sie sind unentwirrbar verflochten mit zahllosen unter- und unbewußten Motivationen. Webster definiert Rassismus als «die Annahme einer rasseneigenen Überlegenheit oder der höheren Reinheit und Überlegenheit bestimmter Rassen und demzufolge die Diskriminierung anderer Rassen». Diese Definition bleibt an der Oberfläche, speziell für denjenigen, der die rassistischen Verhaltensweisen den amerikanischen Indianern gegenüber zu begreifen sucht. In seinem preisgekrönten Werk *Friend and Foe* bietet Cornelius J. Jaenen eine von beiden Seiten aus gesehene lebendige Schilderung der Konfrontation zwischen Alter und Neuer Welt im 17. Jahrhundert. Jaenen übernimmt Francis Parkmans These, daß von allen Europäern die Franzosen am aufgeschlossensten eingeborenen Völkern gegenüber seien, daß aber auch sie in ihren Reaktionen schwankten zwischen dem Leitbild des «edlen Wilden» und des «verkommenen Barbaren»[1]. Die Forschungsreisenden kamen mit den denkbar naiven Erwartungen, in Amerika ein im Goldenen Zeitalter lebendes Volk zu finden, und reagierten scharf, wenn sie enttäuscht wurden[2]. Von Jaenens Schilderung ausgehend möchte man sagen, daß der amerikanische Eingeborene in mancherlei Hinsicht für die europäische Phantasie so etwas wie eine vorgefaßte religiöse Erfahrung darstellte, entweder engelhafter oder dämonischer Art.

Die Auffassungen haben sich in diesen mehr als vier Jahrhunderten nicht gewandelt. Die Europäer hegen immer noch allzuoft völlig unkritische Meinungen über die Ureinwohner der Neuen Welt und scheinen darauf erpicht, jeden zeitgenössischen romantischen Standpunkt einzunehmen. Euroamerikaner, die räumlich fern von Indianern leben, lassen ähnliche Haltungen erkennen, während diejenigen, die in ihrer Nähe wohnen, oft die gröbsten Formen von Rassenhaß an den Tag legen, die auf Furcht, Unwissenheit, Unreife und unkritischer Reaktion auf die tragischen sozialen Bedingungen beruhen, unter denen so manche Eingeborenenstämme leben. Ihr Rassismus erfährt eine Spiegelung durch ein umgekehrtes Vorurteil auf seiten der Eingeborenen und eine reaktionäre Tendenz der Diskriminierung von Weißen und selbst von Mischlingen in ihren eigenen Stämmen. Alle diese Verhaltensformen, zumindest die der weißen Nordamerikaner, sind Übertreibungen und Verzerrungen, die in einer beschränkten oder gar nicht vorhandenen Kenntnis ihre Wurzeln haben. Wie Lee Cook, ein glänzender, junger katholischer Laie und Aktivist, ein Chippewa-Indianer, einmal vor einer Führungsgruppe amerikanischer Eingeborener und kirchlicher Amtsträger sagte, besteht das Hauptübel darin, daß keiner irgendwelche Indianer *wirklich kennt*. Persönliche Bekanntschaft würde deutlich machen, daß amerikanische Eingeborene keine übernatürlichen Wesen sind und weder alle Heilige noch alle Teufel; sie sind ganz einfach menschliche Wesehn mit allen menschlichen Tugenden und Lastern. Doch dieser unerfreuliche Stand der Dinge ist die Situation, mit der die Kirche fertig werden muß. Und das Problem liegt zudem nicht außerhalb der Kirche, sondern tief in ihr selbst.

Zweifellos gibt es eine massive Form von Rassismus, der sich gegen die amerikanische Indianerbevölkerung direkt richtet. Er beruht ganz einfach auf durch die Rasse gegebenen körperlichen Eigentümlichkeiten. Doch das ist eine buchstäblich oberflächliche Erklärung. Meiner eigensten Überzeugung nach beruht die Feindschaft gar nicht so sehr auf physischen Unterschieden, und so haben diese zum Beispiel zu keiner Zeit eine beträchtliche Anzahl gemischt-rassischer Ehen verhindert. Sie beruht vielmehr auf zutiefst mißverstandenen kulturellen und religiösen Unterschieden. Der weiße Amerikaner fürchtet die Ureinwohner (und hofft daher heute noch, sie zu «zähmen» und zu assimilieren) und verehrt zugleich abgöttisch ein romantisch idealisiertes Bild von ihnen. Entsprechen sie diesem Bild nicht, so zeigt der weiße Amerikaner nicht selten ein tiefgreifendes Ressentiment[3].

Vine Deloria hat das Unrecht den Indianern gegenüber einem wesentlich mehr pragmatischen Zug im Charakter der Euroamerikaner angelastet: «Das Problem ist und war von jeher das des Ausgleichs in der Rechtsbeziehung zwischen den indianischen Stämmen und der Bundesregierung in Washington, zwischen den wahren Eigentü-

mern des Landes und denen, die unrechtmäßig davon Besitz ergriffen haben.»[4] Deloria sieht aber auch, wie die Überzeugung von der rassischen und kulturellen Inferiorität der Eingeborenenvölker den weißen Amerikanern den Schluß erleichtert, man brauche den Indianern keine auf Gleichheit beruhende Gerechtigkeit dem Gesetz gegenüber zu gewähren[5]. Es ist, so glaube ich, leichter, diejenigen aus unserem System sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit «auszuklammern», deren Sitten, Religion und Lebensstil uns fremd vorkommen.

Die heutige (und erneuerte) Haltung der amtlichen Kirche den Völkern der amerikanischen Ureinwohner gegenüber erhält ihren Anstoß vom Zweiten Vatikanischen Konzil her, speziell von den Dokumenten über die Kirche in der heutigen Welt, über die Missionen, die nichtchristlichen Religionen und die Religionsfreiheit. Bei seinen Ausführungen über derartige Dokumente und das gesamte Konzil konnte Karl Rahner die These formulieren, das Zweite Vatikanum sei in rudimentärer Form immer noch eine Suchen nach Identität, eine erste Selbstaktualisierung *als Weltkirche*[6]. Das bedeutet, daß die Kirche erstmals ihre Identität weit jenseits der Grenzen der europäischen Kultur anerkennt.

Rahners These läßt sich mit gleicher Gültigkeit auf die anschließenden Verlautbarungen der amerikanischen Bischofskonferenz zum Thema der amerikanischen Urbevölkerung sowie auf die gegenwärtigen Bemühungen zur Ausführung ihrer amtlichen Erklärungen anwenden. Das Dokument der Bischöfe über die Indianer vom Jahre 1977 zielte auf einige der bedeutendsten Probleme hin: die Achtung der unterschiedlichen Traditionen der Völker; die Beziehung zwischen Kultur und christlichem Glauben; die Probleme der aufgrund der Rasse und Kultur verübten Ungerechtigkeit; die Verpflichtung der Kirche, Bemühungen der Eingeborenen zur Erlangung von Gerechtigkeit zu unterstützen[7]. Was die Indianervölker speziell anbetrifft, so ist das zwei Jahre danach veröffentlichte Rassismusdokument bedeutend weniger spezifisch und befaßt sich, während es durchaus einen tieferen Sinn für Rassengerechtigkeit und die heiklen Aspekte des Rassismus an den Tag legt, noch immer mit den Rudimenten der antirassistischen Theorie und Praxis. Das Dokument selbst erklärt klugerweise: «Wir nehmen Abstand davon, detaillierte Antworten auf komplexe Fragen zu geben, für die wir keine Kompetenz besitzen. Statt dessen aber möchten wir einige Richtlinien allgemeinerer Natur vorlegen.»[8]

Die amerikanische Kirche (ähnliche Bemühungen gibt es in Kanada) hat in der Tat angefangen, zu suchen und zu forschen. Im März 1980 behandelte ein Heft von *Catholic Update* das Thema «Rassismus – und wie soll man ihn bekämpfen?» Der größte Teil der Ausführungen bringt einfach einen Überblick und Auszüge aus dem Hirtenbrief über den Rassismus, sucht aber näher zu erklären, wie dieses Übel zu bekämpfen ist: Bereitschaft für eine Wandlung des Herzens, Vermeidung von Fremdenfeindlichkeit, Ausrottung von Klischees, Eintreten gegen rassisch begründete Ungleichheit, radikale Überprüfung der Haltungen und Einstellungen innerhalb der Kirche, Unterstützung der katholischen Schulen im Stadtkern, Unterstützung der rechtlichen Maßnahmen zur Herstellung der Rassengleichheit und Lebendighalten des Traumes von einer vereinten Welt[9]. Den verbleibenden Rest dieses Artikels möchte ich gern Themen widmen, die mit zwei Punkten dieser Aufzählung zu tun haben: der Fremdenfeindlichkeit und den Haltungen zur Rassenfrage innerhalb der Kirche.

Kurz nach dem Erscheinen des bischöflichen Hirtenbriefs über die Indianer Amerikas begann die *United States Catholic Conference* Schritte zur praktischen Befolgung der allgemeineren Grundsätze dieses Schreibens zu tun. Eines der dazu eingesetzten Mittel war die Abhaltung einer Konferenz über die religiöse Unterweisung der amerikanischen Urbevölkerung. Sie fand statt im Papagos-Reservat in Arizona, im November 1978. Diese Konferenz war ein kleiner, aber ausgezeichneter Anfang. Ein kleiner Tropfen, der ins Wasser gefallen ist und nun immer weitere Kreise zieht. Während dieser Konferenz zeigte ein Teilnehmer der Gruppe eine neue Reihe von Psalmkatechesen, die in ihren Illustrationen zu dem Thema «Gott schützt seine Kinder» angeblich in Dingen der Rasse pädagogisch besonders dezent und rücksichtsvoll war. Zwei doppelseitige Bilderreihen, die dazu dienen sollten, Gottes Fürsorge in konkreter Weise zu veranschaulichen, zeigten ein kleines Kind (mit kaukasischen Zügen), das verloren und von «Feinden» umgeben in der Wildnis stand. Die «Feinde» waren, getreu der guten alten Hollywood-Tradition, eine Schar indianischer Krieger, die hinter Felsen und Büschen lauerten. Mit Gottes Hilfe triumphiert das Kind, und seine Feinde liegen tot in der Landschaft verstreut. Natürlich hat die ganze

Versammlung protestiert wegen des erstaunlichen Mangels an Geist und Empfinden, den dieses Erzeugnis aufwies. Und die Herausgeber haben die Komposition schließlich geändert. Doch dieses an sich geringfügige Ereignis zeigt nur zu deutlich, ja geradezu schlaglichtartig, daß das Problem tief an den Wurzeln der Verhaltensweisen der Kirche liegt – sowohl an den Tiefenwurzeln schlechthin als auch an denen, aus denen das amtlich kirchliche Verhalten erwächst.

Die beste Reaktion (eine von den ganz wenigen, soweit ich informiert bin) auf den Hirtenbrief über die indianischen Völker war ein kurzer Artikel, den Silvio Fittipaldi von der Villanova-Universität geschrieben hat. Wenn Fittipaldis Kommentar ein paar schwache Stellen aufweist, so liegt das vermutlich daran, daß er die ungeheuer komplexen historischen und pastoralen Probleme nicht berücksichtigt, denen sich jeder gegenüber sieht, der einen über die kulturellen Grenzen hinweggehenden Dialog mit den amerikanischen Ureinwohnern sucht. Doch weist der Verfasser ebenso respektvoll wie scharfsinnig auf einige Probleme hin, die sich aus der Behauptung der Bischöfe ergeben, die «Frohe Botschaft» sei weder an die Zeit noch an irgendwelche menschlichen Strukturen gebunden und sei damit in der Lage, auf dem Boden jeder Kultur zu gedeihen[10]. Er findet in dem Hirtenbrief eine gewisse Tendenz zur Vereinfachung, insofern er die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit übersieht, daß diejenigen, die das gesamte Evangelium vorlegen, auch ihre eigenen kulturellen Vorurteile und ihre eigene kulturelle Befangenheit haben[11].

Juan Luis Segundos ausgezeichnetes Büchlein *The Hidden Motives of Pastoral Action* kommt mir hier in den Sinn[12]. Segundo fordert die Kirche auf, über die verschiedenen Voraussetzungen und Ideologien nachzudenken, die ihr Handeln bestimmen, so sehr sie auch den unterdrückten Völkern hilft. Ich glaube, Fittipaldis Kritik an dem Dokument der amerikanischen Bischöfe weist auf eine wirklich heikle stillschweigende Voraussetzung hin, ja im Grunde sogar auf eine tief verwurzelte halbbewußte Ideologie: daß die Frohe Botschaft, so wie europäische Missionare sie verkündet haben, wirklich das *ganze und volle* Evangelium sei. Diese Feststellung erfordert eine sorgfältige Untersuchung.

Gewiß ist es keine Kleinigkeit herauszufinden, welche Elemente in der Verkündigung und Lehre der Kirche *tatsächlich* «wesentlich» sind und welche nur kulturelles Beiwerk darstellen. Zweifellos müssen wir uns einfach eingestehen, welch tiefgreifenden Einfluß die «westliche Kultur und Zivilisation» in der Geschichte der Kirche ausgeübt hat, und bereit sein, ebenso in unserem historischen Rahmen zu arbeiten wie von ihm aus weiter voran zu gehen. Doch wieviele kulturelle und rassische Vorurteile – einschließlich des Fremdenhasses – mögen kirchlichen Gesetzen und Forderungen, zum Beispiel über Formen von Gottesdienst und Kirchendisziplin, zugrunde liegen. Eine der Andeutungen in Rahners These zum Zweiten Vatikanum dürfte sich allem Anschein nach mit der seelsorglichen Praxis im Lichte echter Universalität befassen.

Die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten wie auch in Kanada hat einen sich ständig vertiefenden und erweiternden Dialog mit den Völkern der Ureinwohnerschaft aufgenommen. Und an diesem Dialog ist eine Reihe aufgeschlossener und ehrlich engagierter Bischöfe beteiligt. Missionare und Bischöfe suchen in vielen Gegenden, ein stärkeres Gegenseitigkeitsverhältnis in den Beziehungen zwischen Kirche und örtlicher Eingeborenengemeinde zu schaffen, unter Berücksichtigung der vielen Fähigkeiten und Talente, die die eingeborene Bevölkerung mitbringt[13]. Nur auf diese Weise kann die durch Gefühle rassischer und kultureller Unterlegenheit zustandegekommene Entfremdung überwunden werden. Vine Deloria wendet Michael Harringtons These auf die Indianer an: daß die Armen auffallen durch ihre Unsichtbarkeit – obwohl Harrington in seinem Buch *«The Other America»*[14] die Indianer nicht einmal erwähnt. Ganz im Sinne von Delorias Protesten arbeiten indianische wie nichtindianische Kräfte der Kirche gleichermaßen daran, den eingeborenen Völkern eine Stimme und ein Gesicht in der Kirche zu geben. Die Tekakwitha-Konferenz in den Vereinigten Staaten und eine ähnliche missionarische Konferenz in Kanada, die sich dynamisch entwickeln, leisten die nötige Hilfe und geben den Rahmen dafür ab. In dem Bemühen, sich mit dem Problem des Aufeinander-Hörens über die Kulturen hinweg auseinanderzusetzen, entdecken diese Gruppen, welche tiefreichende und verwirrende Realität der Begriff «Inkulturation» umfaßt.

Die Kirche der Vereinigten Staaten ergreift auch Maßnahmen zugunsten der Indianerbevölkerung, indem sie in der Öffentlichkeit für sie eintritt. Die Tekakwitha-Konferenz erlebte selbst einen massiven und heilsamen Schock, als sie sich aufraffte, durch entsprechende Anträge

und Hilfeleistungen einer Gruppe guatemaltekischer Eingeborener zu ihrem Recht zu verhelfen, die Beweise für Mord und Folterung von Indianern durch herrschende Kräfte in diesem Land beibrachte. Die Gesellschaft Jesu in den Vereinigten Staaten hat neuerdings eine vollberuflich tätige Kraft nach Washington beordert, die sich in den kirchlichen Amtsstellen und bei den Dienststellen der weltlichen Regierungsbehörden für die amerikanischen Ureinwohner einsetzen soll. Vermutlich hat auch ein kürzlich von einer amerikanisch-kanadischen Untersuchungskommission in Chile veröffentlichtes Dokument seine Auswirkungen auf das amerikanische Gewissen gehabt. Diese Gruppe berichtet von dem schrittweise sich vollziehenden, oft von Gewalttaten begleiteten Verfall des Gebietes des Mapuche-Stammes. Ein Besitzrecht, das mehr auf dem Prinzip des Individualbesitzes als dem der Bedürfnisse der Gemeinschaft basiert, zersplittert den Stamm in einem Ausmaß, daß das heute im Besitz des Mapuche-Stammes befindliche Land etwa ein Hundertstel des Landbesitzes ausmacht, den dieser Stamm vor der Ankunft der Konquistadoren sein eigen nannte, und noch ständig abnimmt[18]. Amerikaner mit einiger Kenntnis ihrer eigenen Grenz-Geschichte werden hier die Grundprinzipien des *Dawes Severalty Act* von 1887 wiedererkennen. Mag das Grundübel in einfacher Hab- und Besitzgier, in kultureller Instinkt- und Gefühllosigkeit oder in einem virulenten Rassismus bestehen – gleich ob in Nord- oder in Südamerika –, die soziale Berufung der Kirche dürfte völlig klar sein: den Eingeborenenvölkern zu Macht und Eigenständigkeit verhelfen, eine Basis für ein neues Selbstvertrauen gewinnen, von der aus diese Völker zu einem tieferen Verständnis und Leben aus dem Evangelium gerufen werden können. Aufgrund der tiefen Religiosität, von der das Leben der Indianer getragen wird, entdeckt man bald, daß dieses «soziale» Apostolat selbst gleichzeitig ein religiöses und spirituelles Apostolat darstellt. So kann die Kirche, wenn sie diesen Menschen in ihren vielen Kämpfen und Bemühungen hilft, selbst lernen, wie sie weiter wachsen kann.

[1] Cornelius J. Jaenen, Friend and Foe: Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (New York 1976) 9.

[2] AaO. 34.

[3] Vgl. meinen kurzen Beitrag in *Commitment* (Washington: National Catholic Conference for Interracial Justice, 1979) 3–4.

[4] Vine Deloria Jr., Custer Died for Your Sins (New York 1969) 174.

[5] AaO. 175 Ff.

[6] Karl Rahner SJ, «Towards a Fundamental Interpretation of Vatican II», aus dem Deutschen übersetzt von Leo O'Donovan SJ.: Theological Studies, Bd. 40, Nr. 4, Dezember 1979, 717.

[7] Statement of United States Catholic Bishops on American Indians (Washington: United States Catholic Conference, 1977) 14.

[8] Brothers and Sisters to Us: United States Bishop's Pastoral Letter on Racism in Our Day (Washington: United States Catholic Conference, 14. November 1979) 14.

[9] Racism – And How to Fight It: Catholic Update (Cincinati März 1980) 3.

[10] Pastoral On American Indians 6.

[11] Silvio Fittipaldi, The Catholic Church and the American Indian: Horizons 5, Frühjahr 1978, 73–75. Vgl. ferner meinen Beitrag: A Reflection on ‹The Catholic Church and the American Indian›: Horizons 6, Herbst 1978, 255–258.

[12] Juan Luis Segundo SJ, The Hidden Motives of Pastoral Action, übersetzt von John Drury (Maryknoll, N.Y., 1978). Das ist Segundos Thema durch sein ganzes Buch hindurch,.

[13] Auf Gegenseitigkeit! Vgl. dazu den feinfühligen Artikel von David J. Bosch, Towards True Mutuality: Exchanging the Same Commodities or Supplementing Each Others Needs?: Missiology, Band VI, Nr, 3, Juli 1978, 283–296.

[14] Deloria aaO. 12.

[15] Mapuches: People of the Land (Inter-Church Commitee on Human Rights in Latin America, Newsletter, Toronto, Frühjahr 1980) passim.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

CARL STARKLOFF

Studierte an der Universität S. Louis. Dort 1962 Magister Artium in europäischer Geschichte. 1968 Dr. phil. an der Universität Ottawa. 1969 Dr. theol. an der St. Paul University, Ottawa. Derzeit Leiter der St. Stephen's Indian Mission im Wind-River-Indianerreservat, Wyoming, USA. Seit Juni 1981 außerdem Fakultätsmitglied des Regis College, einer theologischen Hochschule der Jesuiten, mit Lehrauftrag für Missiologie und Seelsorge unter Eingeborenen. Veröffentlichungen: The Office of Proclamation in the Theology of Karl Barth (Ottawa University Press, Ottawa 1969); People of the Center: American Indian Religion and Christianity (Seabury Press, New York 1974); außerdem mehr als 30 Zeitschriftenaufsätze, davon die meisten zu Fragen der Missiologie und zu Problemen der Indianer; im einzelnen seien genannt: Mission Method and the American Indian: Theological Studies 38 (1977/4) 621–653; American Indian Religion and Christianity: Journal of Ecumenical Studies 8 (1971/2) 317–340; Karl Barth on Religion: A Study of Christians in Mission: Missiology 6 (1978/4) 441–461; Cultural Problems in Mission Catechesis Among Native Americans: Occasional Bulletin of Missionary Research 3 (1979/4) 138–140; Catechesis and Religious Formation in the Native American Context: The Living Light 16 (1979/1) 46–55. Anschrift: Saint Stephen's Indian Mission, Post Office Box 294, Saint Stephens, Wyo. 82524, USA.

Francis McHugh

Kirche und Rassismus: Ein Bericht aus England

«Ich bleibe bei meinem Optimismus, daß wir in den zwei letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts erfolgreich die Herausforderung bestehen und unser Ideal der Gerechtigkeit verwirklichen. Ein Grund für meinen Optimismus ist das wachsende christliche Engagement.»
David Lane, Präsident der Kommission für rassische Gleichberechtigung[1]

Einleitung

Das Rassenproblem und die mit einer vielrassischen Gesellschaft zusammenhängenden Probleme trafen England nach dem Zweiten Weltkrieg nicht völlig unvorbereitet[2]. Tatsächlich bestand bereits eine jahrhundertealte Erfahrung einer massiven Einwanderung in dieses Land. Im 17. und 18. Jahrhundert strömten 80000 Hugenotten aus Frankreich nach England, um sich politischer und religiöser Verfolgung zu entziehen. Dann kam die Massenbewegung der irischen Einwanderer nach England im Anschluß an die Hungersnöte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts; danach zwischen 1875 und 1914 die 120000 jüdischen Einwanderer, die vornehmlich in den östlichen Stadtteilen von London angesiedelt wurden. Am meisten überrascht jedoch die Schätzung, daß es 1764 in London unter einer Gesamtbevölkerung von 676000 Menschen an die 20000 Farbige gab.

Diese historische Erfahrung der Einwanderungen diente indessen keineswegs als Vorbereitung der Nation oder der Kirchen, die sie in die Lage versetzt hätte, mit der Unwissenheit, den Vorurteilen, Befürchtungen, der Spannung, ja Gewalttätigkeiten fertig zu werden, die sich im Gefolge der Fluten von Einwanderern, namentlich schwarzer Hautfarbe, die in den fünfziger und sechziger Jahren nach England kamen, bemerkbar machten. Die englische Reaktion auf die massive Einwanderung Farbiger nach dem Krieg bewegte sich im Sinne eines rassischen Überlegenheitsbewußtseins, das sich als nur schwer überwindbar erwies. Betrachtet man die Geschichte des britischen Reiches und Kolonialismus', so gewinnt man den Eindruck, daß diese tief verwurzelte Haltung aus einem mit der kolonialen Herrschaft und einer mit dem Überseehandel zusammenhängenden wirtschaftlichen Überlegenheit verbundenen Paternalismus stammt; dazu kommt das religiöse Überlegenheitsgefühl, das eine Begleiterscheinung des missionarischen Glaubens des Christentums, vor allem der Missionstätigkeit der Kirche von England in Indien und Afrika, war. Die grundlegende Bedeutung dieses Aspektes der Rassenfrage in England ist erst kürzlich anerkannt und bewußt gemacht worden in einer Erklärung des Arbeitsausschusses des Britischen Kirchenrates zum Thema ‹England als vielrassische Gesellschaft›.

«Die Grundfrage besteht nicht in einem von den Farbigen verursachten Problem. Die Grundfrage hängt mit dem Wesen der britischen Gesellschaft als ganzer zusammen sowie mit Eigentümlichkeiten dieser Gesellschaft, die lange vor der jüngsten Phase der Einwanderung der Farbigen vorhanden waren.»[3]

Die neue Präsenz der Farbigen in England

Von wo aus man auch immer die Dinge betrachtete – unter dem Gesichtspunkt, daß große Mengen farbiger Einwanderer neue Probleme entstehen ließen, oder daß sie längst vorhandene Probleme ans Tageslicht brachten –, sehr bald wurde den Politikern und den Meinungsmachern im politischen Bereich, aber auch der Öffentlichkeit klar, daß die Neueinwanderer sich bestimmt nicht leicht in die gastgebende Gesellschaft integrieren lassen würden, obwohl sie zur Einwanderung nach England geradezu ermutigt wurden, da man sie brauchte, um dem Mangel an Arbeitskräften in der Nachkriegszeit zu steuern. Eine Million Menschen verließ die Heimat in Afrika oder Asien und ließ sich in England nieder – größtenteils in den Slums der Großstädte. Derzeit gibt es zwei Millionen Farbige in England: 4% der Bevölkerung. Und man spricht von ihnen immer noch als «den Einwanderern», ungeachtet dessen, daß die Hälfte von ihnen bereits in England geboren ist und daß sie nur ein Drittel der in den letzten dreißig Jahren nach England Eingewanderten ausmachen. In ihrer Gesamtdarstellung des Rassenproblems in England betonen die christlichen Kirchen, daß bereits dadurch eine Diskriminierung gegeben ist, daß das Problem sich in einer bestimmten Haltung spe-

ziell den Farbigen und nicht generell den Einwanderern insgesamt gegenüber ausdrückt. Und der anglikanische Bischof von Liverpool sagt: «Man hat mir erzählt, daß die Diskriminierung der Farbigen sich kaum von der Art unterscheidet, wie Engländer aus dem Süden in Yorkshire oder Lancashire behandelt werden. Das ist ganz und gar unwahr.»[4]

Die Diskriminierung der farbigen Bevölkerung ist ganz anders. Aus dem beträchtlichen farbigen Bevölkerungsteil in England gibt es keinen einzigen farbigen Gewerkschaftsführer noch einen Farbigen als leitenden Beamten; von den 130000 Polizeibeamten sind nur 218 Asiaten oder Einwanderer aus West-Indien; von den Weißen mit höherer schulischer Qualifikation befinden sich 79% in entsprechenden qualifizierten beruflichen Positionen, während von den völkischen Minderheiten nur 31 % mit vergleichbaren Qualifikationen eine vergleichbare berufliche Stellung bekleiden; und im Jahre 1973 stellte das *Forschungsinstitut für politische und wirtschaftliche Planung* fest, daß unausgebildete farbige Arbeiter, wenn sie sich um eine Stellung bewarben, in einem von zwei Fällen damit rechnen mußten, daß andere Bewerber ihnen vorgezogen wurden. Wenn man dann noch die Diskriminierung durch örtliche Behörden bei der Wohnungssuche dazu nimmt, die Anzahl farbiger Kinder auf den Schulen unter dem normalen Niveau, die Überzeugung der Farbigengemeinden, daß die Polizei sie nicht beschützt und daß Ordnungs- und Überwachungskräfte in unverhältnismäßigem Umfang gegen sie eingesetzt werden – dann wird man beginnen, die Ausmaße des Problems zu erkennen. Auch die Kirchen selbst sind, was die Diskriminierung betrifft, keineswegs über Kritik erhaben. In einer Untersuchung über farbige Kinder in katholischen Schulen stellte die Katholische Kommission für Gerechtigkeit unter den Rassen fest, «daß die meisten katholischen Farbigenfamilien gern eine katholische Erziehung für ihre Kinder möchten, aber entweder weil sie sich zu spät an eine überfüllte Schule wenden oder nicht an die richtigen Informationen kommen oder im Leben der Pfarrei nur am Rande stehen, nur zu häufig keinen Platz mehr erhalten». Doch die Form von Diskriminierung, die allzu leicht Furcht und Gewalttätigkeit entstehen läßt, ist der neue Faschismus, der in England zu blühen begonnen hat. Seinen öffentlichsten Ausdruck findet man in den Tätigkeiten der Nationalen Front mit ihrem erklärten Ziel, farbige Einwanderer in ihre Heimat zu repatriieren, der Schaffung einer Apartheid, der Unterbindung rassisch gemischter Ehen, einer Straffung der gesetzlichen Ordnungsvorschriften, einer strengen Einschränkung staatlicher Wohlfahrtsmaßnahmen, eines ganz weißen Gemeinwesens und eines Ausscherens aus der EG.

Die Reaktion der Regierung

Die Debatte über die Beziehungen zwischen den Rassen in England ist überschattet durch die andere Frage der Einwanderungskontrolle. Nach der Regelung der *British Nationality Act* von 1948 hatten «alle britischen Staatsangehörigen/Bürger des Commonwealth» das Recht, aus dem Vereinigten Königreich auszureisen oder darin einzureisen. In dem ersten Jahrzehnt nach ihrem Eintreffen wurde den farbigen Einwanderern wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Aber die Notting-Hill-Unruhen von 1958 alarmierten Regierung und Öffentlichkeit angesichts der Gefahr, die sich da nahezu unbemerkt in ihrer Mitte entwickelte. Die Reaktion der Regierung bestand in der Verabschiedung der Einwanderungsgesetze von 1962, 1968 und 1971, mit der Wirkung, daß die Kategorien der «Commonwealthbürger» beschnitten und die Einwanderungsbedingungen strenger gefaßt wurden. Die Idee, die hinter dieser Gesetzgebung steht, ist, daß die Einwanderung das Haupthindernis für ein besseres Verhältnis zwischen den Rassen darstellt – eine Auffassung, die sich noch im Bericht des *Commons Select Committee on Race Relations and Immigration* von 1978 widerspiegelt. In diesem Sinne war die Gesetzgebung ein negativer Faktor in der Politik der Beziehungen zwischen den Rassen, zumindest bis zum Gesetz über die Beziehungen zwischen den Rassen von 1976, das strengere Bestimmungen zur Überwindung der Rassendiskriminierung und Förderung der Chancengleichheit enthielt. Das vermutlich Nützlichste an diesem jüngsten Gesetz war die Einsetzung der Kommission für Gleichberechtigung der Rassen. Das bedeutet indessen nicht, daß das frühere negative Vorgehen der Regierung der positiveren Ausrichtung des Gesetzes von 1976 gewichen wäre. 1977 schlug das *Green Paper* der Labour Regierung «British Nationality Law: a discussion of possible changes» eine Neudefinierung der britischen Nationalität und Staatsangehörigkeit vor. 1981 legt die konserva-

tive Regierung die *British Nationality Bill* vor, die, wenn sie verabschiedet wird, die britische Staatsbürgerschaft auf eine rassische Grundlage stellt: Die Kategorien der «British Overseas Citizens» und der «Citizens of British Dependent Territories (Britische Bürger aus Übersee und Britische Bürger abhängiger Gebiete)» werden den britischen Paß haben, nicht aber das Recht auf Einwanderung. Es scheint, daß die Diskriminierung zu einem wahren Gesetzessystem ausgebaut wird.

Die Reaktion der Kirchen

Die Kirchen nahmen zunächst wenig Notiz von dem neuen aus Farbigen bestehenden Zustrom von Arbeitskraftreserven, die hauptsächlich für Hilfsarbeitertätigkeiten und niedrig bezahlte Dienstleistungen eingesetzt wurden. Und der Unkenntnis der neuen Farbigenpräsenz entsprach ihre Vernachlässigung. Das Bekenntnis dieses Versagens in der Anfangszeit wurde in der Folgezeit zu einem bleibenden Zug der innerkirchlichen Diskussion über die Beziehungen zwischen den Rassen: «Der größte Teil ihrer Enttäuschung war nicht allein dadurch verursacht, daß die christliche Kirche es versäumt hat, diese Leute zu verteidigen und in aller Form ihr Anliegen der Sicherung von Gerechtigkeit und Gleichheit in der Behandlung zu vertreten, sondern vielmehr dadurch, daß das Kirchenvolk es versäumt hat, in ihnen das Gefühl zu wecken, daß sie willkommen und erwünscht waren, wenn sie versuchten, zusammen mit ihren weißen Nachbarn Gottesdienst zu feiern.»[5] Wie weit diese Vernachlässigung reichte, läßt sich aus der bemerkenswerten Zunahme neuer unter Leitung von Farbigen stehender Kirchen in England ersehen.

Der Untersuchungsbericht *«Colour and Citizenship* (Hautfarbe und Staatsbürgerschaft)»[6] belegt die weit verbreitete mangelnde Informiertheit der Engländer über die farbigen Einwanderer. Er zeigt außerdem, daß, wenn es zu Rassenunruhen kam, wie 1958 in Notting Hill, keine Experten zur Verfügung standen, die Aufklärung und Rat geben konnten. Es dauerte nach diesen Unruhen noch ganze vier Jahre, bis die Regierung überhaupt reagierte, und das mit dem völlig ungeeigneten Gesetz von 1962. Bei den christlichen Kirchen dauerte es zwei Jahrzehnte, bis man neue Formen von Verantwortlichkeit in einer vielrassischen Gesellschaft anerkannte. Erst 1970 begannen sie sich auf amtlicher Ebene zu organisieren, um die Bewältigung der neuen Probleme ins Auge zu fassen. So setzte zum Beispiel erst im Februar 1971 der Britische Kirchenrat seine *Community and Race Relations Unit* ein; im gleichen Jahr errichtete die katholische Kirche ihre *Catholic Commission for Racial Justice*. Die Gründung einer Reihe von nichtamtlichen Gruppen wie der Gruppe «All Faiths for One Race» oder «Christen gegen Rassismus und Faschismus» oder der «Evangelical Race Relations Group» erfolgte erst nach den offiziellen Initiativen. Zwei Dimensionen bei den Bemühungen um die Beziehungen zwischen den Rassen innerhalb der britischen Kirchen sind bemerkenswert: der ökumenische Charakter der christlichen Bemühungen und die enge Zusammenarbeit mit weltlichen Dienststellen. Die Mehrzahl der wichtigsten Kirchen arbeitete – obwohl jede ihren eigenen Ausschuß für die Beziehungen zwischen den Rassen hatte – über die *Community and Race Relations Unit* des Britischen Kirchenrates. Nur die Kirche von England hatte keinen speziellen Ausschuß, und ihr *Board of Social Responsibility* arbeitete vornehmlich über die C.R.R.U., in der sie sehr stark vertreten ist. 1980 aber begann die Kammer für Soziale Verantwortung (*Board of Social Responsibility*), eine hauptamtliche Kraft einzustellen, Reverend Kenneth Leech, mit dem Auftrag, mit dem Hilfsfonds des B.C.C. (British Council of Churches) zusammenzuarbeiten. Die katholische *Commission for Racial Justice* und das *Friends Community Relations Committee* sind nicht formell in die C.R.R.U. integriert, doch sie arbeiten eng mit ihm zusammen und sitzen gemeinsam in vielen interkonfessionellen und weltlichen Ausschüssen und Arbeitskreisen. Der Umfang und die Wirksamkeit dieser Zusammenarbeit mit weltlichen Dienststellen ist in der Geschichte des Kontakts zwischen englischen Kirchen und öffentlich-politischen Körperschaften ungewöhnlich. Wahrscheinlich nur im Zusammenhang mit den Problemen der Wohnungsbeschaffung hat es eine vergleichbare Zusammenarbeit gegeben. In den Rassenfragen arbeiten die Kirchen eng zusammen mit der von der Regierung errichteten *Commission for Racial Equality*, der *Action Group of Immigration and Nationality*, dem *Joint Council for the Welfare of Immigrants* und selbst mit der mehr extremistischen Gruppe *Race Today*.

Tätigkeiten des Britischen Kirchenrates

Das Hauptanliegen der *Community and Race Relations Unit* bestand in der Schulung – zunächst der kirchlichen Führer selbst, dann aber auch des Kirchenvolkes und der Gesellschaft. Die Arbeit begann im Jahre 1973 mit der Einsetzung einer Arbeitsgruppe. Sie sollte konkrete Zielsetzungen für die Schaffung einer rassisch gemischten Gesellschaft ausfindig machen, herausfinden, welche Kräfte am Werk waren, und Grundsätze für die praktische Arbeit formulieren. Es folgte im Jahre 1979 eine Sammlung von Unterschriften unter eine Grundsatzerklärung und Verpflichtung zu einer kirchlichen Reaktion auf den Rassismus. Die 300000 Unterschriften, die dabei zusammenkamen, wurden an das Innenministerium weitergeleitet. Sie wollten die Bereitschaft zur Unterstützung einer Regierungspolitik sichtbar machen, die der Ächtung des Rassismus diente. Die jüngste Initiative zur Schulung der Kirchen war das im Sommer 1980 organisierte Treffen von 30 führenden Persönlichkeiten der Kirchen. Man wollte eine Einigung darüber erzielen, wie die Kirchen in wirksamer Weise der Herausforderung des Rassismus begegnen könnten. Sämtliche größeren und einflußreicheren Kirchen beteiligten sich an dieser Initiative und richteten ihre Aufmerksamkeit auf entsprechende Bemühungen, sowohl auf der Ebene der örtlichen Gemeinde wie auch der nationalen und internationalen Ebene.

Der Hilfsfonds (Projects Fund)

Eine wirksame Methode, die der B.C.C. zur Schulung der Mitglieder der lokalen Kirchengemeinden und zur Ausübung eines direkten Einflusses auf örtlicher Ebene ergriffen hat, war die Schaffung des *Projects Fund*. Dieser stellt alljährlich £ 100000 für hundert verschiedene Projekte, in der Heimat und in Übersee, zur Verfügung. Diese Projekte reichen von Unterstützungen für Jugendklubs bis zur Errichtung von Rechtshilfestellen, von handwerklichen Ausbildungswerkstätten bis zu Matthews Meeting Place, einer Pfarrkirche in Brixton, die in einer schöpferischen und phantasievollen Weise in ein Gemeindezentrum umfunktioniert worden ist und nun bereits als solches dient. Der Direktor der C.C.R.U. betrachtet den *Projects Fund* als einen lebenswichtigen Teil der Bemühungen des B.C.C. um eine künftige vielrassische Gesellschaft in England. Die jüngst erfolgte Berufung von Reverend Kenneth Leech durch die Kammer für Soziale Verantwortung (*Board of Social Responsibility*) der Kirche von England dient dem doppelten Zweck: einmal, von den örtlichen anglikanischen Kirchen Mittel zur Finanzierung des Projects Fund £ 100000 aufzutreiben, – zum zweiten, in den örtlichen Gemeinden das Bewußtsein für die christlichen Pflichten im Zusammenhang mit der Rassenfrage zu beleben und zu heben.

Initiativen von politischer Seite

Der Einfluß der Kirchen auf die Politik der Regierung und die Einstellung und Verhaltensweisen der Öffentlichkeit läßt sich nur schwer einschätzen. Doch die C.R.R.U. hat es fertig bekommen, mit einer größtmöglichen Einheit und in klarer, eindeutiger Weise über die Rassenproblematik zu sprechen. Ihr Direktor gibt zu, daß bei den Initiativen der staatlichen Politik im organisatorischen Bereich eine schwache Stelle liegt und daß eine Inanspruchnahme der Medien bisher keinen Erfolg gezeitigt hat. Er behauptet indessen, daß der harte Standpunkt, der in jüngster Zeit der *Nationality Bill* der Regierung gegenüber eingenommen worden ist, die Regierung genötigt hat, die vorgesehene Gesetzgebung weiter zu durchdenken.

Der Arbeitskreis für Zusammenarbeit zwischen den Kirchen unter weißer und denen unter farbiger Leitung

Seit dem Zweiten Weltkrieg sind 750 Gemeinden, die den 150 unter Leitung farbiger Kirchenführer stehenden Kirchen angehören, in England entstanden. Obwohl schon ihre Existenz eine Art Vorwurf für die unter weißer Leitung stehenden Kirchen bedeutet, werden derzeit Versuche unternommen, eine Zusammenarbeit zuwegezubringen. Der Ende 1976 entstandene Arbeitskreis hat drei konstruktive Berichte vorgelegt: *Coming Together in Christ* (Begegnung in Christus), *Building Together in Christ* (Gemeinsamer Aufbau in Christus) und *Learning in Partnership* (In Partnerschaft lernen)[7]. Außer dem allgemeinen erzieherischen Wert dieser Arbeit haben sich handgreifliche Erfolge eingestellt, wie etwa die gemeinsame Benutzung von Kirchen, namentlich aber in der theologischen Ausbildung und Schulung. Das *Project in Partner-*

ship between Black and White, das seinen Sitz in den Selly Oak Colleges hat und für das die Universität Birmingham verantwortlich zeichnet, hat in diesem Jahr ihr erstes Zwei-Jahres-Zeugnis für einen theologischen Kurs erfolgreich ausgegeben.

Andere Kirchen und andere Initiativen

Die katholische *Commission for Racial Justice* und das *Friends Community Relations Committee* arbeiten zwar mit dem B.C.C. zusammen, haben aber ihre eigenen Projekte im gesamten Bereich der Beziehungen zwischen den Rassen. Die Quäker haben zum Beispiel detaillierte Nachforschungen über Faschismus und Rassismus in England angestellt und eine eingehende Untersuchung darüber veröffentlicht, die sie den übrigen Christen als Leitfaden zu diesem Thema anbieten. Der katholische Ausschuß für Rassengerechtigkeit (C.C.R.J.) stellte auf diesem Gebiet eine starke, wirksame Kraft dar – zunächst einmal weil er in seiner Struktur absolut unbürokratisch ist und damit sehr flexibel, zum zweiten weil er auf die Führung durch eine Anzahl Persönlichkeiten zurückgreifen kann, die seit Anfang der siebziger Jahre zu hochqualifizierten Fachleuten auf diesem Gebiet geworden sind. Außer seinem Schulungsprogramm, das von Veröffentlichungen hohen Niveaus bestritten wird, hat er eine Reihe heißer Probleme angefaßt: die Einwanderungspolitk, die Revision des Nationalitätsgesetzes, den Sachbereich Polizei, öffentliche Ordnung und Strafsystem. Seine Arbeit ist analytisch und gründlich. 1979 und 81 gab er der römisch-katholischen Hierarchie eine Empfehlung. Diese gab daraufhin eine scharfe Verlautbarung zur *Nationality Bill* heraus, deren Wirkung im Parlament ihren Niederschlag in einer sorgfältigeren Behandlung der einschlägigen Problematik gefunden hat. Ein weiterer wichtiger Schritt in der Entwicklung war die Einstellung einer hauptberuflichen regionalen Kraft im Außendienst und einer weiteren nebenberuflichen Kraft für den Raum von London; ihre Aufgabe ist es, der Kirche in den verschiedenen Bereichen und Gemeinden bei der Anpassung ihres Dienstes an die Bedürfnisse einer rassisch und kulturell pluralistischen Gesellschaft behilflich zu sein. Für die römisch-katholische Kirche in England besteht ein besonderer Bedarf nach dieser Art Dienstleistung, insofern der Zusammenhalt, ja nahezu die Gettomentalität des irischen Katholizismus in England zu einer nicht einfach religiösen, sondern auch sozialen Exklusivität geführt hat, die den Widerstand gegen die antirassistische Haltung der katholischen Bischöfe auf dem jüngsten *National Pastoral Congress* (Nationale Seelsorgskonferenz) erklären mag[8].

Eine jüngste und ungewöhnliche Initiative war die im Laufe des Jahres 1980 erfolgte Bildung einer Arbeitsgruppe mit der Aufgabe, die Untersuchung theologischer Begriffe und Ideen aufzunehmen, die für das Engagement der Kirche in einer rassisch pluralistischen Gesellschaft von Bedeutung sein könnte. Das Anfangsthema lautet «Weiße Kirche in einer vielrassischen Gesellschaft». «Dieser Beschluß bedeutet, daß Ausgangs- und Brennpunkt für unsere Überlegungen die historische Tatsache ist, daß die wichtigsten christlichen Kirchen in Großbritannien vorherrschend ‹weiß› sind. In der katholischen Kirche erklärt sich dies durch eine gewisse Vorherrschaft der englisch-irischen Kultur in manchen Pfarreien. Hinzu kommen das Phänomen, daß Farbige sich in ihnen unerwünscht vorkommen, die Entwicklung von Kirchen unter Leitung von Farbigen und das Phänomen rassisch exklusiver kirchlicher Schulen an manchen Orten.»[9]

Zusammenfassung

Soll die Arbeit der Kirchen in einer vielrassischen Gesellschaft wirksam sein, so muß das Bemühen der Kirche den sozialen Gegebenheiten der Nation entsprechen. Dadurch daß die englischen Kirchen in ihren erzieherischen Bemühungen das Ziel verfolgen, ein Überlegenheitsgefühl der Weißen zu beseitigen und die Gleichheit der Menschen zu betonen und damit die grundlegend falsche Auffassung der englischen Gesellschaft über die Rassenfrage zu korrigieren; dadurch daß sie eine Diskriminierung in allen Formen bekämpfen, indem sie sowohl sich selbst als auch die größere Gesellschaft durch eine die Dinge richtigstellende Erziehung kritisieren, und indem sie den *Projects Fund* als Werkzeug zur Umkehrung der Diskriminierung zugunsten von Initiativen aus dem Bereich der Farbigen einsetzen; durch ihre Opposition gegen die Einwanderungsgesetze und das Staatsangehörigkeitsgesetz; und schließlich in ihrer Arbeit auf örtlicher, nationaler und internationaler Ebene, nicht zuletzt durch die entschlossene Zusam-

menarbeit des B.C.C. mit dem Antirassismusprogramm des Weltkirchenrates – durch all das rechtfertigen die englischen Kirchen den Optimismus angesichts ihrer Bemühungen, wie er in dem einleitenden Zitat unseres Berichtes zum Ausdruck kommt.

[1] British Council of Churches, Reflections on Race: Analysis by three prominent churchmen (London 1979) 1.

[2] Der Bericht kommt zwar aus England, berührt aber durchaus die weitere britische Szene. Die Einzelinhalte dagegen betreffen zumeist England, wo die Masse der farbigen Bevölkerung lebt.

[3] B.C.C., The New Black Presence in Britain: A Christian scruting (London 1976) 7.

[4] AaO. 4.

[5] Hill, C.S. & Mathews, A., Race: A Christian symposium (Victor Gollancz, London 1968) 174.

[6] Rose, E.J.B., Colour and Citizenship (IRR, Oxford 1969).

[7] B.C.C., 1978–1980.

[8] Siehe *The Tablet* vom 19. und 26. Juli 1980 hinsichtlich der Kritik auf katholischer Seite. Im Leitartikel vom 2. August heißt es: «...wenn das bedeuten soll, daß die Größe des Vorurteils bei den Katholiken der der weiteren Gesellschaft vergleichbar ist, dann hat in dieser Hinsicht die Führung der Kirche in diesem Land versagt» (S. 743–744).

[9] C.C.R.J., Annual Report (1980) 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANCIS McHUGH

1931 geboren. Römisch-katholischer Priester. Magistergrade der Universitäten Oxford und Cambridge. Diplom in Politischer Ökonomie der Universität Oxford. 1981 Lehrauftrag an der Universität von Sussex zum Thema: «The changing social role of the Roman Catholic Church in England, 1958–1980: Political push or theological pull?» Derzeit Maurice Reckitt Fellow der Universität von Sussex, Veröffentlichungen: Aspects of the social role of the Roman Catholic Church in England (Pro Mundi Vita, Brüssel 1979); Comments on «The Church of Scotland: An Economic Survey»: The Economic Journal (Sommer 1981). Anschrift: The University of Sussex, School of Social Sciences, Arts Building, Falmer, Brighton BN1 9QN, Großbritannien.

Jean Pihan

Die Kirche angesichts des Rassismus in Frankreich

I. Der Rassismus in Frankreich

Mindestens sechs Millionen Menschen laufen im französischen Mutterland möglicherweise Gefahr, zur Zielscheibe rassenfeindlicher Haltungen zu werden. Erwähnen wir zunächst vier fast vollständig aus französischen Staatsbürgern bestehende Gruppen: die Juden (700000, davon 400000 aus Nordafrika); die Zigeuner und andere «fahrende Leute» (150000 bis 200000); die «Farbigen» aus den überseeischen Gebieten (400000) und schließlich die «französischen Muslime», die sich gelegentlich der algerischen Unabhängigkeit für Frankreich entschieden haben (300000).

Es folgen die Ausländer (mehr als vier Millionen), in der Mehrzahl Handarbeiter, entweder aus europäischen Ländern (Mittel- und Osteuropa, Italien, Spanien und Portugal) oder aus Nordafrika (darunter 800000 Algerier) und Schwarzafrika; jetzt auch Flüchtlinge aus Südostasien. Im ganzen sind darunter ungefähr eine Million Jugendliche unter fünfzehn Jahren.

Für die Fremdarbeiter und deren Familien gesellen sich zu dem Risiko, mehr oder weniger rassenfeindlichen Haltungen von seiten gewisser Franzosen ausgesetzt zu werden, noch gesetzliche und verwaltungsmäßige Maßnahmen, die aus wirtschaftlichen oder sogenannten Gründen der «öffentlichen Ordnung» ergriffen wurden und manchmal durch die polizeilichen Behörden auf eine ganz offensichtlich rassistische und menschenunwürdige Weise zur Anwendung kommen. Dasselbe gilt für die «fahrenden Leute». Die Lage der aus den Fremdarbeiterfamilien stammenden Jugendlichen wird immer unsicherer[1].

Ist das französische Volk rassenfeindlich?

Für einen bedeutenden Teil vor allem der ländlichen Bevölkerung stellt sich die Frage kaum, und zwar mangels Kontaktgelegenheiten, die höchstens mit den Zigeunern zustandekommen; doch diesen mißtraut man jedenfalls.

In allen Gesellschaftsschichten ist ein Verhalten zu beobachten, das eher Chauvinismus oder Fremdenscheu verrät: Es ist das Überlegenheitsgefühl der Franzosen, das Mißtrauen dem Fremden gegenüber, die «Angst vor dem anderen», weil man ihn nicht kennt und weil man findet, «daß er anders ist und lebt als wir». Auch im wirtschaftlichen Bereich besteht ein Abwehrverhalten: Man beschuldigt den Fremden, für die Arbeitslosigkeit verantwortlich zu sein. Solche Haltungen werden leicht zu offenem Rassismus, sobald sie sich auf «Araber» und Farbige (seien sie auch Franzosen) auswirken. Sie können sogar zu folgenschweren, wenn nicht gar kriminellen Tätlichkeiten führen.

Die Fremdarbeiter bilden den Hauptanteil der «möglicherweise dem Rassismus ausgesetzten Menschen»[2]. Das durch ihre Anwesenheit aufgeworfene *Hauptproblem* ist nicht zuerst das der Rassenfeindlichkeit, sondern wirtschaftlicher und politischer Natur. Der Rassismus erweist sich als eine Art Parameter, der die streitbare Haltung des Franzosen diesen Fremden gegenüber belastet; sein Gewicht wird noch drückender, sobald es sich um Nationalitäten oder «Rassen» (ein sehr zweideutiger Begriff) handelt, die sich stärker vom französischen «Typ» entfernen.

Schließlich pflegt eine kleine, lautstarke Minderheit, die im allgemeinen als «rechtsextrem» gilt, einen aggressiven Rassismus und einen virulenten Antisemitismus. Sie erfährt Unterstützung durch gewisse Publikationen und Theoretiker einer angeblich wissenschaftlichen Rassenlehre, die in enger Verwandtschaft zum primitiven Antisemitismus des 19. Jahrhunderts, zur Schule der «Action Française» und sogar zum Rassenhaß Hitlers steht. Ihre Anwesenheit macht sich von Schmierereien auf den Mauern bis hin zu Attentaten bemerkbar. Die katholischen «Integristen» beweisen dieser Minorität gegenüber ein seltsames Entgegenkommen. Indessen zögern gewisse Leute unter den führenden Persönlichkeiten dieser Minderheit nicht, die jüdisch-christliche Tradition aufs Korn zu nehmen, die nach ihrer Auffassung die abendländische Welt verdorben und die «indo-europäische Rasse» entstellt hat. Sie verkünden ein Neuheidentum.

II. Die Kirche von Frankreich und der Rassismus

Die Kirche, das ist einerseits die Hierarchie und andererseits das christliche Volk, innerhalb des-

sen man die «praktizierende» Minorität und die Menge jener Getauften unterscheiden muß, die zur Kirche nur noch in loser Verbindung stehen. Zwischen diesen beiden ist Platz für die «Bewegungen» und die verschiedenen Einrichtungen (Schule, karitative Tätigkeit usw.) sowie für die ausdrücklich christliche Presse.

1. Die Hierarchie

Das Verhalten der Hierarchie ist – wenigstens seit der Befreiung im Jahre 1944 – über jeden Vorwurf erhaben. Und dies gilt sowohl hinsichtlich des Rassismus im allgemeinen als auch des Antisemitismus im besonderen.

Man hatte den Bischöfen vorgeworfen, zur Zeit der Besatzung durch die Truppen Hitlers in zu geringer Zahl offen die Juden verteidigt zu haben. Doch sind seit 1945 die oft kraftvollen Stellungnahmen nicht mehr zu zählen. Es sei nur hingewiesen auf den Hirtenbrief von Kardinal Liénart (Lille) gegen den Antisemitismus (1960), auf die Erklärungen des Erzbischofs von Paris, Kardinal Marty, im Jahre 1968 («La France est en danger de racisme») und des Kardinals Etchegaray (Marseille, 1978). Bischöfliche Stellungnahmen zugunsten der Einwanderer sind nicht selten; und in dem jüngsten Schreiben der Bischofskonferenz anläßlich der Präsidentenwahlen 1981 wird die Verteidigung der Gastarbeiterrechte unter den wichtigsten Punkten aufgezählt, die die Aufmerksamkeit der Katholiken auf sich ziehen sollen. Der Bezug zwischen den Einwandererproblemen und dem rassenfeindlichen Verhalten des «Durchschnittsfranzosen» sowie der Zivilbehörden ist derart eng, daß die mit der Immigration sich befassende bischöfliche Kommission nicht umhin kann, sehr häufig gegen den Rassismus aufzutreten, sobald sie auf die den Gastarbeitern zugemutete Lage zu sprechen kommt. Unter dem Antrieb dieser Kommission entstanden seit 1970 zahlreiche Hilfsorganisationen für die Migranten oder wurden solche koordiniert; die Seelsorgsstellen der verschiedenen Volksgruppen wie auch der Departements und Territorien in Übersee übernahmen zugleich mit der eigentlich religiösen Pastoral auch die Verteidigung der unter ihrer Zuständigkeit Lebenden. Eine Seelsorgsstelle auf nationaler Ebene für Zigeuner und fahrendes Volk koordiniert auf ähnliche Weise alles, was zugunsten dieser letzteren gegründet worden war, und es wurde ihnen ein Bischof zugewiesen, damit sie sich nicht mehr als «Fremde in der Kirche» fühlten, wie es leider oft, ja zu oft im profanen Bereich geschieht.

Die höchsten Autoritäten der Kirchen der Reformation und die «Fédération Protestante de France» wirken im selben Sinn wie die katholische Hierarchie und oft Hand in Hand mit ihr.

2. Das christliche Volk

Das christliche Volk wird also durch den Episkopat häufig vor Rassismus oder Antisemitismus «gewarnt»; der Pfarrklerus und die christliche Presse tun desgleichen.

Da die Bischöfe auch sehr oft gegen andere Verletzungen der Menschenrechte Stellung nehmen und der Klerus diese Erklärungen bereitwillig unter das Volk trägt, findet eine gewisse Anzahl «traditionell» praktizierender Christen, «es geschehe für *diese Leute da* wirklich zu viel»; sie meinen, «das ist Politik und nicht mehr Religion». Die große Masse der Franzosen, die sich – praktizierend oder nicht – mehr oder weniger auf das Christentum bezieht, ist noch weit davon entfernt, sich der sozialen Implikationen ihres Glaubens bewußt zu werden. Ihr alltägliches Verhalten unterscheidet sich im Hinblick auf die Fremdenscheu, den Rassismus und den Antisemitismus – wie übrigens auch hinsichtlich der Probleme der Dritten Welt – kaum von dem der restlichen Bevölkerung. Die Lehrverkündigung der Päpste und Bischöfe vermag bei Leuten, die sich der erstbesten Meinung unreflektiert öffnen und an ihren eigenen Vorurteilen und politischen Vorstellungen hartnäckig festhalten, wenig oder nichts. Höchstens haben diese Leute einen undeutlichen Eindruck von «ziemlich entschuldbarer Schuldhaftigkeit», wenn man ihnen von diesen Dingen spricht; das offenbart sich in dem wohlbekannten Ausdruck: «Ich bin kein Rassist, aber...». Es muß jedoch gesagt werden, daß sich auf diesem Gebiet unter der jungen Generation ein gewisser Fortschritt bemerkbar macht. Ob er nun der Kirche zugeschrieben werden kann, ist durchaus nicht sicher. Zu einem großen Teil erklärt er sich durch den täglichen Kontakt mit jugendlichen Fremden, vor allem im Schulbereich. Und die jungen Christen sind sehr viel aktiver und hochherziger, nehmen an sehr viel mehr fruchtbaren Initiativen teil, als die vorhergehenden Generationen es taten.

3. Presse, Erneuerungsbewegungen und Institutionen

Die katholische Presse allgemeinen Charakters umfaßt eine Tageszeitung sowie mehrere Wochen- und Monatszeitschriften. Auch eine bedeutende Lokalpresse und «Grundbestände» an Pfarrblättern von hoher Auflagenziffer sind zu nennen. Die protestantische Presse besteht aus einer Wochenzeitung und mehreren anderen Veröffentlichungen. Die Haltung dieser gesamten Presse im Kampf gegen Rassismus und Antisemitismus ist wie die der Hierarchie vorbildlich. Sie klagt das Übel an, einschließlich dessen, was an der Regierungspolitik ausgesetzt werden kann; sie spiegelt treu die ständige Stellungnahme der Kirche wider und berichtet über positive Verwirklichungen. Fast jede Woche bietet Gelegenheit, sich über die Stellungnahmen dieser Presse zu beglückwünschen. Doch muß eines vermerkt werden: Je weiter politisch «rechts» eine Veröffentlichung steht, desto stiller wird sie erstaunlicherweise hinsichtlich der Rassenfragen wie auch der sozialen Ungerechtigkeiten in Frankreich oder in (gewissen) Ländern der Welt. Die Bewegungen der Katholischen Aktion zeigen ein offen antirassistisches Verhalten. Indessen ist die Lage einiger, der Arbeiterwelt besonders nahestehender unter ihnen nicht immer gerade angenehm im Blick auf die zu beziehenden Stellungnahmen zur Einwanderung. Man kann antirassistisch und brüderlich zu den Einzelnen sein und muß dennoch in Anbetracht der Anwesenheit von Millionen Ausländer im wirtschaftlichen Leben des Landes umsichtig bleiben, jetzt, in dieser Zeit des industriellen Rückganges und der Arbeitslosigkeit. Doch darf man hier auch nicht übertreiben.

Das katholische Pfadfindertum und vor allem sein weiblicher Zweig zeichnet sich durch Initiativen der Verbrüderung mit den Jugendlichen aus Fremdländern aus. Dasselbe gilt für die «Enfance missionaire» und die Katholische Aktion für Kinder, die eng mit dem *Mouvement international d'apostolat des enfants* (MIDADE) verbunden ist. Das katholische Schulwesen entfaltet seit über dreißg Jahren eine sehr straffe Wirksamkeit, um die deutlich oder versteckt antisemitischen Schulbücher zu «reinigen». Das gleiche gilt für die Katechismen.

Es gibt in Frankreich – glücklicherweise! – keine konfessionelle rassenfeindliche Bewegung. Sehr zahlreich sind die Christen, die in der einen oder anderen der beiden großen nichtkonfessionellen antirassistischen Organisationen wirken, im *Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples* (MRAP) und in der *Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme* (LICRA). Sehr aktiv in der Bekämpfung der Rassenvorurteile sind jene Institutionen, die entweder gegen die Unterentwicklung und gegen die Selbstsucht der «wohlversorgten» Nationen kämpfen (*Comité catholique contre la faim et pour le développement, Cimade*) oder für den Frieden (*Pax Christi*), oder auch jene, die die Christen auf karitativer Ebene mobilisieren (*Secours Catholique*). Das gleiche ist zu sagen von den verschiedenen Missionswerken und ihren Veröffentlichungen. Hier zeigen sich Missionar und Mission von heute in einem ganz anderen Licht als vor einem halben Jahrhundert. Eine der Eigentümlichkeiten aller dieser Bemühungen besteht darin, den «anderen» als *Partner* und nicht mehr als *Unterstützten* anzusehen.

Endlich ist die diskrete Wirksamkeit der in den Beziehungen zum Judentum spezialisierten Organisationen zu erwähnen. Zu ihnen zählen: die jüdisch-christliche Freundschaft (*Amitié judéo-chrétienne*) und der internationale jüdisch-christliche Dokumentationsdienst (*Service international de documentation judéo-chrétienne*). An die Stelle des Anathems ist der freundschaftliche Dialog getreten. Ähnliches zeichnet sich in den Beziehungen zum Islam ab. Es war oft gerade dem Klerus und den christlichen Laien zu verdanken, daß die Muslime (der Islam ist die zweitbedeutendste Religion in Frankreich) Moscheen hatten erbauen können. Für die Zigeuner wirken die *Association Notre-Dame des Gitans* und andere, nichtkonfessionelle Vereinigungen; auch diese letzteren werden von Christen geleitet.

Schluß

Man könnte so schließen: In Frankreich besteht immer noch eine besorgniserregende Situation rassistischer Umtriebe; das liegt hauptsächlich am Fremdarbeiterproblem, zu dessen Lösung die Behörden anscheinend kein anderes Mittel finden als drastische Maßnahmen, die nicht immer frei sind von Rassismus. Der Antisemitismus ist weniger giftig in diesem Land als in der Vergangenheit, bleibt aber unterschwellig gegenwärtig. Die Kirche in Frankreich ist in ihrer Hierarchie ganz deutlich antirassistisch eingestellt, ebenso

in ihren Institutionen und im größten Teil ihrer Publikationen. Das christliche Volk Frankreichs (in welchem Maße kann man es so nennen?) steht diesen Problemen ziemlich gleichgültig gegenüber, stets voller Vorurteile, eine sehr aktive Minderheit ausgenommen. Eine lastende Masse, schwer zu heben!

Anschriften

Secrétariat de la Commission épiscopale des migrations, Service nationale de la pastorale des migrants, aumôneries et œuvres pour l'émigration: 269 bis, rue du Faubourg Saint-Antoine, 75011 Paris.

Aumônerie nationale des Gitans: 5, rue d'Estienne d'Orves, 93500 Pantin. Die gleiche Anschrift für die Association N.D. des Gitans.

Amitié judéo-chrétienne: 11, rue d'Enghien, 75010 Paris.

Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples: 89, rue Oberkampf, 75011 Paris.

Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme: 40, rue de Paradis, 75010 Paris.

[1] Dieser Beitrag wurde unmittelbar vor den in Frankreich im Frühjahr 1981 eingetretenen politischen Veränderungen geschrieben. Seither hat sich die Lage der Gastarbeiter gebessert, desgleichen die der Jugendlichen aus den Einwandererfamilien. Trotz des guten Willens der Regierung, die jeden «Staatsrassismus» ausschalten will, bleibt in dieser Richtung doch noch viel zu tun.

[2] Das Französische hat hier ein neues Wort gebildet: *racisé*, Opfer des Rassismus, sein.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN PIHAN

1912 in Cherbourg geboren. Priester der Kongregation der *Fils de la Charité*. Hatte nacheinander folgende Aufgaben: Direktor der Union des Œuvres Catholiques de France (Zentrale in Fleurus); Herausgeber der Zeitschriften *Educateurs* und *Educations paroissiales*. Generalaumônier der *Action Catholique de l'Enfance (Cœurs Vaillants, Ames Vaillantes)*. Nationaldirektor der Päpstlichen Missionsvereinigung in Frankreich und Vizepräsident der Päpstlichen Missionswerke, Sektion Paris. Derzeit Archivar der Kongregation der *Fils de la Charité*. Tätigkeit in der Bildungsarbeit für Ordensleute. Mitarbeiter von *La Croix* und *Témoignage chrétien*. Vizepräsident der Bewegung gegen den Rassismus und für die Freundschaft unter den Völkern (M.R.A.P.). Veröffentlichungen: La largeur d'esprit (Editions Fleurus 1955); L'Eglise et le racisme: Thema-Heft in der Reihe «Réponses chrétiennes» (1968). Anschrift: 22, rue de l'Abbé Derry, F–92130 Issy-les-Moulineaux, Frankreich.

Helmut Erlinghagen

Bericht aus Japan

Die Tatsache, daß der Bericht aus Japan diese letzte Stelle des Symposiums einnimmt, mag darauf zurückzuführen sein, daß die Zahl der Katholiken in Japan weniger als 0,4 % der Bevölkerung ausmacht. Andererseits stellt das Land eine erstrangige Wirtschaftsmacht dar und führt die fernöstliche, nichtkommunistische Gruppe von Ländern, die Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur umfaßt, in eindeutiger Weise an. In der Frage des Rassismus nimmt Japan ebenfalls eine Sonderstellung ein, weil es schon lange die Bevormundung durch die Weißen hinter sich gelassen hat und sogar eine eigene Exklusivität entwickelte, die man, wenn überhaupt, als Rassismus im weiteren Sinne bezeichnen könnte.

In der geschichtlichen Periode des ersten Kontaktes der Weißen mit Japan, die von 1545 bis etwa 1640 dauerte, dachten die damaligen seefahrenden Nationen Europas, die sich Japan näherten, nicht im Ernst daran, eine Eroberung Japans zu versuchen, weil der kriegerische Charakter und die große Zahl der Bevölkerung – Kioto soll schon 500 000 Einwohner gezählt haben – dies zu verbieten schienen. Trotz der generellen Bewunderung für japanische Dinge durch die Missionare, die nach der Ankunft Franz Xavers 1549 ins Land kamen, hielten sie die einheimischen Kleriker lange von den höheren Weihen fern. Erst der Generalbevollmächtigte P. Valignano, der 1579 zum ersten Mal in Japan amtierte, setzte den Zutritt von Japanern zu den höheren Weihen durch. Aber japanische Bischöfe, die in der späteren Verfolgung zum Mittelpunkt der bedrückten Christen hätten werden können, gab es nicht. Daher starben die Priester in der ersten Phase dieses 250 Jahre währenden Katakombendaseins aus.

Vielleicht kann man es als einen Versuch der japanischen Öffentlichkeit der damaligen Zeit bezeichnen, sich wenigstens verbal gegen eine erahnte Überlegenheit der Weißen zu behaupten, der sie veranlaßte, die Weißen als Südbarbaren, als Nambanjin zu etikettieren, denn sie stießen ja von der Straße von Malakka kommend, also von Süden her nach Japan vor. Noch heute sind die Sitten und die Kleidung der Weißen des sogenannten «christlichen Jahrunderts» auf den «bemalten Wandschirmen, die sich mit den Südbarbaren befassen», den Nambanyôbu, deutlich erkennbar.

Während Japan in der ersten Periode seiner Berührung mit den Weißen u.a. kraft der zivilisatorischen Einflüsse Chinas, das dem Westen damals noch in vielem fast ebenbürtig war, zu keiner Zeit in die Gefahr geriet, seine Unabhängigkeit zu verlieren, läßt sich dies von der zweiten Begegnung mit dem Westen nicht behaupten.

Auf Grund eindeutiger technischer Überlegenheit seiner Kriegsflotte verlangte der amerikanische Admiral Perry 1853 die Öffnung der Häfen. Es folgte der Abschluß von Verträgen mit den Vereinigten Staaten, England, Rußland, Holland und anderen Ländern, die die Japaner die «ungleichen Verträge» nannten. Die wichtigste Diskriminierung bestand darin, daß die Ausländer in bestimmten Häfen ihren eigenen Beamten unterstanden und, im Falle eines Vergehens gegen die Gesetze Japans, von ihren eigenen Gerichten abgeurteilt wurden.

Gegen diese Privilegien der Weißen wehrten sich die Japaner durch die Ideologie des Jôisonnô (Vertreibt die Barbaren, verehrt den Kaiser!), die einerseits dem Kaiser und nicht dem noch herrschenden Shôgun mehr Rechte zusprechen wollte und andererseits die Vertreibung der Fremden forderte, obwohl dies letzte nicht nur als schwierig, sondern bald auch – die Fremden stellten viele Lehrer – als unzweckmäßig erkannt wurde. Der Kontakt mit den Weißen und die Nutzbarmachung ihres Wissens zur Verteidigung des Landes schien das Gebot der Stunde. Ein neuer Slogan: Wakon-yôsai (Japanische Seele und westliches Wissen) bewährte sich schließlich als Ausdruck der wirklichen geistigen Grundlage des modernen Japan.

1899 wurden die «ungleichen Verträge» revidiert und damit der Aufstieg Japans zur modernen Militärmacht grundgelegt. Schon früher zeigte sich die Ebenbürtigkeit Japans mit dem damaligen Imperialismus im Krieg gegen China (1894–1895) und vor allem im russisch-japanischen Krieg von 1904–1905. Ohne Japan ging nichts mehr im Fernen Osten. Korea wurde Japan schrittweise einverleibt, eine große Nation, der Japan als Kulturvermittler unendlich viel verdankte. Die erniedrigende Behandlung der Koreaner durch Japan und der unglaubliche Versuch, diese gesamte Nation politisch, wirtschaftlich und vor allem sprachlich total zu absorbieren, der nur durch den Ausgang des Zweiten Weltkriegs vereitelt wurde, stellt ein einmaliges Beispiel des radikalen Spätkolonialismus dar.

Aber auch China, dem eindeutigen Kulturschöpfer des Fernen Ostens, gegenüber war das Verhalten Japans von Überheblichkeit geprägt. Die 21 Forderungen, die Japan schließlich während des Ersten Weltkrieges am 21. Januar 1915 an China stellte, hätten das Reich der Mitte militärisch, politisch, ja in jeder Hinsicht zu einem Vasallenstaat Japans werden lassen. Als 1930 die diplomatischen Beziehungen zur Kuomintang-Regierung abgebrochen wurden, formulierte die japanische Regierung für sie selbst bezeichnend: «Eine Regierung des chinesischen Volkes kann man nicht als Gesprächspartner anerkennen.»

Die Verhältnisse innerhalb der katholischen Kirche im modernen Japan lassen sich nicht im Zusammenhang mit den politischen Haltungen dieser großen Nation betrachten, weil die Kirche rein zahlenmäßig so winzig war und ist, daß sich ein Vergleich verbietet. Immerhin darf man sagen, daß die Bischöfe in der ersten Phase der Missionierung, die bis zum Zweiten Weltkrieg terminiert werden kann, vorwiegend aus den Missionsorden der Franziskaner, Jesuiten, Dominikaner und vor allem von den Mitgliedern der *Missions étrangères de Paris* genommen wurden. Nur in Nagasaki residierte seit 1927 ein japanischer Bischof, dem 1938 ein japanischer Erzbischof für Tokio folgte. Heute sind 17 japanische Bischöfe im Amt, d.h. alle Bischöfe sind Japaner. Man kann in dieser Auszeichnung der japanischen Kirche mit zahlreichen Bischöfen u.a. einen Erweis dafür sehen, daß von einer Diskriminierung durch die Weißen keine Rede sein kann. Die Tatsache, daß Missionare, die vor vielen Jahren die japanische Nationalität annahmen, bisher nie mit der Bischofswürde ausgezeichnet wurden, obwohl lange die Mehrheit der Priester in Japan Ausländer waren, verwundert ein wenig. Dies ist um so erstaunlicher als etwa die Universitäten in Personalfragen weitherziger

sind. Es wird lediglich vorausgesetzt, daß eine Person, die für höhere Ämter geeignet ist, natürlich als Teil dieser Eignung die in Japan so hoch geschätzte Harmonie (Wa) des gesellschaftlichen Verhaltens nicht stört. Konsequenterweise finden sich auf allen Stufen von Universitäts-, College-, ja High-School-Verwaltung Nichtjapaner, die je nach Notwendigkeit mit Japanern alterieren.

Von der ehemaligen «Vorherrschaft» der Weißen in der Kirche sind nur noch unbedeutende Reste übrig, die gelegentlich aus Pietät oder vielleicht aus einem prekären Sinn für Humor bewahrt werden. Lange wurden so die Schwestern von drei führenden Colleges für Mädchen in Tokio je nach Herkunft der Kongregation mit «Mother», «Mamère» oder «Madre» angeredet, was auch auf die japanischen Nonnen ausgedehnt wurde. Ohne Wirkung auf die Japaner bleibt die Tatsache, daß deutsche Missionare in ihrem «Missionarsdeutsch» japanische Substantive mit den Artikeln versehen, die das Äquivalent im Deutschen hat. So heißt es «die» *Daigaku* (Universität), «der»Fuji und «das» *Kempô* (Grundgesetz). Die französische Gruppe erhält regelmäßig einen hohen französischen Orden für ihre Verdienste um französische Kultur. Aus Südeuropa stammt der «katholische Brauch» der Siesta, obwohl er in Japan nicht bekannt ist.

Man erinnert sich in den westlichen Industriestaaten wohl noch überall an die Gruppen von reisenden Japanern, die immer und immer wieder diese Länder bereisten, um alles und jedes zu studieren. Nach zahllosen Fragen und Notizen saßen sie abends im Hotel zusammen, um ihre Eindrücke auszutauschen und zu vertiefen. Heute berichten japanische Tageszeitungen über stets häufiger werdende Gruppen von Ausländern, die Japan bereisen, um genau das Gleiche, aber aus umgekehrter Richtung, zu versuchen. Japan ist das industriell-wirtschaftliche Wunderland, das vor allem wegen seiner vorzüglichen Organisation so Großes erzielte.

Das ungewöhnliche gruppen-spezifische Verhalten ist historisch gewachsen. Es duldet keine eigenwilligen Ausnahmen, «der Nagel der herausragt, muß eingeschlagen werden». Die Ausschließlichkeit der japanischen Organisation kann man als Rassismus im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen. Da außerdem die Sprache in der Tat sehr schwierig ist und sehr viel in Andeutung geredet wird, scheint die japanische Gruppe fast nicht infiltrierbar zu sein. In Wirklichkeit sind Japaner unter sich sehr offen und diskutieren recht männlich (Frauen sind ja ausgeschlossen). Der Grundgedanke kann darin gesehen werden, daß die Großfamilie ihre Funktion mit dem Ende des Krieges verlor und daß die Firma, das Unternehmen, ihre Funktionen übernommen hat. Macht und Verantwortung sind diffus verteilt, wie die Umweltprozesse eindringlich bewiesen. Die Entscheidungsfindung wird durch Zirkulare *(ringisho)* vorbereitet, die von der untersten Ebene zur mittleren und von dort zur obersten und bis zum «Chef» durchgegeben werden, der dann keine andere Wahl hat, als das von allen Gewünschte zu ratifizieren. Wie eine Familie Talente mit Geduld entfaltet und Fehler mit der gleichen Geduld erträgt, so das Unternehmen.

Aber nicht nur Initiative, Gedankenfreiheit und Innovationsfreude züchtet und hegt das Unternehmen, es gibt auch die Sicherheit im Beruf, die gewissermaßen den festen Rahmen bildet, in dem sich die dynamischen Kräfte entfalten können. Wie in einer Familie niemand «enterbt» wird, es sei denn unter ganz ungewöhnlichen haarsträubenden Umständen, so wird im japanischen Unternehmen niemand entlassen, es sei denn ein echtes Kapitalverbrechen liege vor. Jede Entlassung, und sei sie nur angedroht, ruft die betriebseigene Gewerkschaft auf den Plan, die zu Recht glaubt, daß hier ein Präzedenzfall geschaffen werden soll, daß im Grunde alle Arbeitsplätze vom Management her bedroht sind. Es ist der einzige Punkt, bei dem sie äußerst empfindlich reagieren.

Wegen der schweren Faßbarkeit dieser eigenartigen japanischen Organisation, wegen ihrer Delikatheit versteht man, daß die Japaner den Roboter besonders eifrig als Entwicklung vorantreiben. Er stört nicht, man kann ihn exakt berechnen, ja programmieren. Das kann man aber nicht mit Fremdarbeitern und noch weniger mit Managern, die ganz anderen Prinzipien zu folgen entschlossen sind. Sie müssen ausgeschieden werden, sie stören: Das ist ein Rassismus im weitesten Sinne des Wortes, besser eine japanspezifische Ausschließlichkeit.

Ich sagte, daß dies Verhalten historisch gewachsen ist (und darum so schwer nachzuahmen). In der modernen Geistesgeschichte Japans drückt sich die Akzentuierung des zwischenmenschlichen Verhaltens, ja seine schlechthinnige Identifizierung mit dem ethischen Gut als solchem in der Philosophie von Watsuji Tetsurô

(1889–1960) am klarsten aus. Ethik ist ihrem Wesen nach *aidagara* (Dazwischensein), die Beziehung von Mensch zu Mensch, nur die damit verbundene Selbstverleugnung kann dem einzelnen die Eingliederung in die Gesellschaft ermöglichen. Watsuji sah die Nation als den Endpunkt dieses Prozesses, so war er in Einklang mit der damaligen japanischen Welt und, ich möchte fast sagen, so modern wird er bald wieder sein. Nishida Kitarô (1870–1945), der klügere der beiden, ist sich zwar der arationalen Unfaßbarkeit, Sensibilität und Exklusivität des japanischen Charakters bewußt, aber er stößt durch all dies vor zu einer letzten Aufrichtigkeit der Japaner, die sie dazu befähigt, «den Dingen auf den Grund zu gehen», ein Element, das zweifellos die Überwindung dessen, was ich Rassismus im weitesten Sinn nannte, in sich schließt. Die Wahrheit transzendiert den einzelnen, sie transzendiert aber auch die Nation.

Viele Japaner glauben, daß sie den Beitritt zu unserer Kirche mit dieser Wahrhaftigkeit nicht vereinbaren können. Probleme des Glaubens werden weltweit ständig größer und damit besonders in der wohlinformierten japanischen Gesellschaft. Fragen der Moral, besonders der Ehe- und Familienethik scheinen schier unüberwindlich. Wegen der kirchenrechtlichen Bestimmungen, die gebildete Japaner allerdings nur vom Hörensagen kennen, gilt unsere Kirche als *keishikiteki*, d. h. formalistisch-juridisch. Noch ist die Atmosphäre der großen, freien und durch und durch ehrlichen Diskussion im kirchlichen Raum nicht sichtbar, noch auch der Rahmen der großen Berufssicherheit ohne Bedrohung bis zum Tode nicht geschaffen, noch die diffuse Entscheidungsfindung undenkbar. Aber schon strömen die Manager der großen Firmen aus Europa und Amerika nach Japan, um zu lernen. Japan lehrt, wer hätte das vor hundert Jahren, als die kolonialistische Gefahr akut war, gedacht? Sollten nach den Kindern der Welt, deren Klugheit ja geweissagt wurde, nicht auch wir antreten, um uns belehren zu lassen, zum wenigsten für unsere Aktivitäten in Japan selbst, vielleicht aber auch, um ein weltweit anzuwendendes neues Konzept zu erproben?

HELMUT ERLINGHAGEN

1915 in Hagen in Westfalen geboren. 1935 Eintritt in den Jesuitenorden. 1937 nach Japan. Außer drei Jahren Studium in den Vereinigten Staaten und dem Doktorat unter Dietrich von Hildebrand dort lebte er bis Februar 1971 in Japan, meist in Tokio als Professor an der Sophia-Universität. Aufbau einer Sprachschule für Japanisch und der Organisation der «Catholic Students' Federation of Japan». Dozent für Ethik an der Sophia-Universität. Baute ein Netz von Studiengruppen zum Studium des Christentums in Tokio und anderen Städten auf. Nahm selbst 1500 Japaner in die Kirche auf, meist Studenten oder Absolventen von Universitäten in Tokio, die er zur weiteren Betreuung in einer Gruppe vereinte, die nach einem von ihm übersetzten Mô-Drama Katsurgai-Gruppe genannt wurde und eine eigene Zeitschrift besaß. Ein Freizeit-Heim der Gruppe verzeichnete jährlich 20 000 Übernachtungen, fast nur junge Leute, und dies zehn Jahre hindurch. Mehrere Auslandsreisen führten nach Europa und Amerika mit zusammen 200 Teilnehmern und drei Spezialaudienzen beim Papst. Die Gruppe ist faktisch jetzt aufgelöst, das Netz von Studiengruppen ebenfalls. H. Erlinghagen lehrt derzeit Ethik und Japanologie an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz. Anschrift: Rochusallee 60, D–6530 Bingen.

Vorwort

Mary Collins / David Power

Kann man in jedem Falle die Eucharistie feiern?

Die Frage, die wir als Thema über dieses Heft von CONCILIUM gesetzt haben, fordert eine doppelte Untersuchung: 1. Ist es angemessen, die Eucharistie zu gewissen Anlässen und unter gewissen Umständen zu feiern? 2. Wird die Eucharistie tatsächlich immer in der angemessenen Weise gefeiert?

Die gewichtige Bedeutung der Eucharistie als des Sakramentes des Leibes des Herrn fordert von uns, daß wir bereit sind, einen kritischen Blick auf die Beziehung zwischen ihrer Feier und dem Leben der christlichen Gemeinde zu werfen. Es ist möglich, die Eucharistie als einen Ritus zu benutzen, der aufgrund des Gewichtes, das ihm unter dem Blickwinkel der Lehre beigemessen wird, immer aufs neue wiederholt werden sollte, während man zu gleicher Zeit zu bedenken versäumt, daß seine symbolische und umgestaltende Kraft abhängt von seiner lebendigen Beziehung zum kulturellen und sozialen Milieu, in dem er vollzogen wird.

Bisweilen wird von einer «eucharistischen Inflation» geredet, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß der Ritus allzuoft ohne die erforderliche Beachtung seiner symbolischen Bedeutung vollzogen wird, oder auch ohne die angemessene Integration in die persönliche und gemeindliche Spiritualität. Die Feier der Messe scheint bisweilen einfach nur die Reaktion auf die Notwendigkeit zu sein, irgendeinen Anlaß durch einen gottesdienstlichen Akt hervorzuheben. Manche Leute können das Sakrament auch häufig empfangen, ohne dabei an die inkarnatorischen Aspekte der Gnade und des Sakramentes zu denken.

Diese eucharistische Inflation bedeutet aber nicht bloß, daß wir vielleicht zu wenig auf die notwendigen Voraussetzungen einer guten Feier achten. Sie zeigt auch ernste Gefahren an für das Leben der Kirche als einer Gemeinschaft im Dienst des Evangeliums. Diese Gefahren betreffen sowohl das innere Leben der Kirche als auch ihre Beziehung zur Welt.

Die Gefahren bezüglich des inneren Lebens der Kirche haben zu tun mit der Verteilung und dem praktischen Vollzug von Macht. Die Messe hat es zu tun mit der Gegenwart der Kraft Christi und seines Geistes in der Gesamtheit der Gläubigen. Diese Kraft kann empfangen werden als Hilfe zum Dienst, oder sie kann mißbraucht werden. Es gibt schon einen Hinweis auf so etwas in dem Text, der dem Abendmahlsbericht bei Lukas folgt (Lk 22, 24–27). Die Art und Weise der räumlichen Anordnung der versammelten Gemeinde am Ort der Gottesdienstfeier, die Rollen, die man ihr zuteilt oder wenigstens gestattet, die Art, wie solche Handlungen wie zum Beispiel das Brechen des Brotes und die Austeilung des Kelches gestaltet werden, all dies reflektiert bereits eine bestimmte Auffassung von Machtverteilung und Machtausübung. Es kann allzuleicht dazu kommen, daß Macht unkritisch ausgeübt wird, ohne daß man noch fragt, ob es wirklich die Vollmacht des Geistes Gottes ist, die hier am Werk ist, oder aber eine Macht, die zur Stützung ideologischer Interessen dient.

Die Gefahren, welche die sakramentale und evangelische Rolle der Kirche in der Welt betreffen, entspringen einer mangelnden Aufmerksamkeit für wirtschaftliche und gesellschaftliche Wirklichkeiten in der Liturgiefeier. Es ist nicht genug für eine Kirche, wenn sie ihr Interesse für die Armen und Leidenden bekundet. Sie hat vielmehr davon Kenntnis zu nehmen, auf welche konkrete Weise ihre eucharistischen Bräuche und Riten ihre Beziehung zum gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umfeld zum Ausdruck bringen. Die eucharistische Versammlung kann nur dann als kritische Praxis im Leben der Gemeinde und der Gesellschaft dienen, wenn dieser Frage die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird: Welche Forderungen für das Leben der Gemeinde und der Gesellschaft ergeben sich, wenn wir dem treu sein wollen, was im Herrenmahl dargestellt und uns gegeben wird?

Der erste Beitrag in diesem Heft von CONCILIUM, geschrieben von Elisabeth Schüssler Fiorenza, bietet eine biblische Reflexion auf das Brechen des Brotes. Dieser Beitrag dient als Fundierung für alles andere, was in diesem Heft noch folgt. Die beiden nächsten Beiträge sind zwei Studien aus einem historischen Blickwinkel: die Beiträge von Robert Taft und Angelus

Häussling. Sie befassen sich mit der rechten Häufigkeit der Eucharistiefeier. Kevin Seasoltz schreibt dann über die Implikationen, welche gewisse heutige Auffassungen von und praktische Einstellungen zu Meßfeier und Sakramentsempfang für die Spiritualität haben.

Dann folgen einige Aufsätze, die sich mit praktischen und pastoralen Fragen befassen. Joan Llopis und Hein Schaeffer reflektieren auf die Verwendung der Messe zur Hervorhebung von öffentlichen Ereignissen bzw. über ihre Übertragung im Fernsehen. Enrique Dussel handelt über die Frage, wie die eucharistische Praxis sich zu Problemen der wirtschaftlichen Güterverteilung und der sozialen Gerechtigkeit verhält, oder auch, auf welche Weise es versäumt wird, dieses Verhältnis wahrzunehmen.

Es gibt auch andere Formen der Glaubensfeier, die in enger Beziehung mit der eucharistischen Praxis stehen. Einige davon kommen in den nächsten beiden Aufsätzen zur Sprache. Josep Camps schreibt über Liturgiefeiern, die besser auf Leben und Glauben einer Gemeinde oder einer Gruppe abgestimmt sein können als die Messe. Diann Neu beschreibt die Formen liturgischer Feiern, die unter Frauen Gestalt annehmen, sobald sie sich der Spannung zwischen ihrem neuen Selbstbewußtsein als getaufte Christen einerseits und den offiziellen Verhaltensweisen der Männer in den Kirchenleitungen gegenüber der Identität von Frauen, gegenüber ihrem kirchlichen Dienst und gegenüber deren Darstellung in der eucharistischen Praxis ausgesetzt sehen.

Schließlich bietet einer der beiden Herausgeber, David Power, noch einige Überlegungen an. Diese gründen sich auf die anderen Beiträge und bemühen sich, den genauen Stellenwert der theologischen Fragen zu klären, die christlichen Gemeinden helfen können, eine angemessene Praxis gemeinsamen Gottesdienstes, besonders aber der Eucharistiefeier zu entwickeln.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Einführende Beiträge

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie

Die Korrelation zwischen biblischen Texten und zeitgenössischer christlicher Erfahrung und Kirche stellt ein ständiges Problem der Theologie dar. Das Abdanken der biblischen Theologie als Heilsgeschichte oder kerygmatische Theologie im letzten Jahrzehnt etwa hat die Situation, die durch miteinander konkurrierende Interpretionsparadigmen charakterisiert ist, noch verschlimmert. Das «Mikroskop» der neutestamentlichen Wissenschaft hat seinen Brennpunkt von kerygmatischen oder heilsgeschichtlichen theologischen Auslegungen auf eine Anzahl verschiedener Formen und Gemeinsamkeiten im ersten Jahrhundert verschoben. «Das Neue Testament ist kein auf einer Rodelbahn gefrorener augenblicklicher Ruf zur Entscheidung, sondern ein Wassertropfen voll von lebenden Geschöpfen, die gegenseitig ihr Verhalten beeinflussen.»[1]

I. Hermeneutische Überlegungen[2]

Ein solches Verständnis des Neuen Testaments als ein dynamisches Modell historischer Interaktion und Vielgestaltigkeit regt die historische Vorstellungskraft sowohl der Wissenschaftler als auch des Kirchenvolkes an. Doch nur zu oft zerbricht dieses Verständnis, wo es um die Korrelation zwischen der Welt der biblischen Texte und unseren eigenen heutigen Bedeutungs-«Welten» geht. Wie kommen wir dazu, an den Bibeltext, der eine solche Frage gar nicht kennt, eine Frage wie die gegenwärtig umgehende zu stellen: «Kann man die Eucharistie jederzeit feiern?» Wie lernt man, eine solche Frage kritisch zu sondieren, ohne die Welt des Bibeltextes zu «entstellen» und sie in selbstgemachte Antwor-

ten zu pressen? Wie schafft man es, herauszufinden, welche von diesen «lebenden Formen» und «lebenden Geschöpfen» des Wassertropfens lebenfördernd und lebenerhaltend sind und welche davon zerstörende Träger von Krankheit und Tod?

Während die hermeneutische Diskussion die dialogische Wechselbeziehung zwischen der «Welt des Textes» und denen, die heutzutage diesen Text lesen und interpretieren, erforscht hat, hat sie nicht hinreichend über die Frage nachgedacht, wie zwischen Text und Text zu unterscheiden ist. Jedesmal wenn diese Frage auftaucht, greifen die Exegeten wie üblich auf das «doktrinale» Schema des offenbarten Wesentlichen zurück, das aus seinen historisch akzidentellen und kulturell eingegrenzten Formulierungen herausdestilliert werden kann. Während das hermeneutische Paradigma eine «Hermeneutik der Vermutung» hinsichtlich des zeitgenössischen Interpreten gestattet, entwickelt es keine solche Hermeneutik des Verdachts im Hinblick auf die Texte.

Eine «kritische Hermeneutik der Befreiung» betont, daß eine solche «Hermeneutik der Vermutung» im Hinblick sowohl auf die zeitgenössischen Interpretationen als auch auf die Bibeltexte zur Geltung kommen und öffentlich bewußt werden muß. Ihr Ziel ist nicht die Eliminierung oder Verheimlichung solcher Voraussetzungen und Formen des Vorverständnisses, sondern ihre bewußte und offene Untersuchung. Weder die Bibeltexte noch ihre heutigen Leser sind abstrakte und isolierte Wesenheiten. Sie hängen zusammen mit sozialen Strukturen und politischen Interessen ihrer jeweiligen Zeiten und Gesellschaften. Die dialogische Spirale der Interpretation muß anerkennen, daß sie kein Selbstzweck ist, sondern bestimmten strukturell-institutionellen Interessen dient. Die «Option zugunsten der Unterdrückten» als bewußt gewähltes Vorverständnis für die Interpretation artikuliert Ziel und Engagement des Betreffenden. Es gibt kein menschliches Wesen «als solches» und keine menschliche Frage «als solche». Es gibt keine biblische Interpretation und keine theologische Bemühung ohne ihre eigene ekklesial-sozialen Verzweigungen. Eine Bibelinterpretation rechtfertigt entweder den Status quo der zeitgenössischen Machtstrukturen oder unterstützt die Unterdrückten in ihrem Kampf für die Befreiung. Biblische Offenbarung ist gegeben «um unserer Erlösung willen». Es ist daher entscheidend zu bestimmen, weshalb wir bestimmte theologische Fragen im Hinblick auf biblische Texte erforschen und wonach wir sie befragen. Was wir sehen, hängt davon ab, wonach wir Ausschau halten.

Die Frage: «Können wir jederzeit die Eucharistie feiern?» ist hier aus der Perspektive des Liturgikers gestellt, der sich mit der Kritik und Überprüfung eucharistischer Praxis und Frömmigkeit befaßt. Sie unterscheidet zwischen eucharistischer Frömmigkeit und «Feier des Glaubens», eucharistischen Zeichen und dem Platz der Eucharistie in ihrer Beziehung zu anderen Aspekten des Gebetes und Zeugnisses der Kirche[3]. Die Frage erscheint in einem anderen Licht, wenn sie von einem Mann der Kirchenleitung oder einem Seelsorger gestellt wird. Vor etlichen Jahren nahm ich teil an einer Diskussion zwischen einem hohen vatikanischen Amtsträger und mehreren Theologen. Da der Prälat selbst auf die Auswirkungen hingewiesen hatte, die der Mangel an Priesterberufen heute und in Zukunft für die Kirche der Vereinigten Staaten haben werde, fragte ihn einer der Gesprächspartner nach seinen eigenen positiven Planungsvorstellungen und Lösungsideen angesichts einer derart kritischen pastoralen Situation. Nachdem er die Ordinierung verheirateter Männer und Frauen ausgeschlossen hatte, warf er die Frage der eucharistischen Praxis auf. Er vertrat den Standpunkt, das Zweite Vatikanum habe die Feier der Eucharistie als zentralen liturgischen Ausdruck des Lebens der Kirche überbetont, und erinnerte an bestimmte Zeiten des Mittelalters und die Handhabung in den Missionen, wo die Feier der Eucharistie nicht so häufig war wie heute. Daher schlug er vor, daß «paraliturgische» Feiern ohne Priester viele Eucharistiefeiern ersetzen könnten. Auf diese Weise würde die Feier der Messe erneut zum Höhepunkt in der Hierarchie liturgischer Feiern, und der Priester bliebe Herr der pastoralen Lage.

Da ich nun weder Liturgikerin noch Verwalterin eines kirchlichen Amtes bin, sondern Frauenrechtlerin und Theologin, verstehe ich die Frage: «Können wir jederzeit die Eucharistie feiern» aus einer anderen Sicht. Die diese Frage am dringendsten stellen, sind die katholischen Feministinnen, die sie voll großer Angst und Sorge bedenken[4]. Für uns ist diese Frage nicht so sehr ein Problem der androzentrischen Sprache, des Ausschlusses der Frau vom Priestertum oder der festlichen «Konzelebrationen» als Ritual zur Ma-

nifestation der Versklavung an die Männer und die Macht der Männer. In den vergangenen Jahren ist deutlich geworden, daß diese Streitpunkte symbolisch und symptomatisch sind für das wesentlich tiefer reichende Problem des kirchlichen Sexismus. Der Sexismus als strukturelle ekklesiale Sünde geht bis an die Wurzeln der Kirche und der christlichen Gemeinde zurück. Die Eucharistie ist zum Ritual der Symbolisierung dieses strukturellen Übels des Sexismus geworden. Wie kann eine Frau oder überhaupt jemand schließlich bewußt an der Verewigung und Zelebrierung einer strukturellen Sünde teilnehmen? Doch wie können wir andererseits Kirche sein ohne Feier der Eucharistie? Christliche Feministinnen haben deshalb begonnen, die vom Mann gemachten Gesetze «kanonisch zu brechen», in dem sie einerseits «in der Gemeinschaft das Brot brechen und den Kelch miteinander teilen» und andererseits in öffentlichen Protest treten, indem sie sich weigern, an Ordinationsritualen und der eucharistischen Gemeinschaft teilzunehmen. Dieses Zeugnis christlicher Feministinnen ist eine Herausforderung an die Theologen, ernsthafter die Frage ins Auge zu fassen und ihr nachzugehen: «Können wir katholische Christen weiterhin die Eucharistie als symbolische Ritualisierung des strukturellen kirchlichen Sexismus feiern?» Während die Kirche von jeher einzelne Menschen aufgrund ihrer öffentlichen Sünden von der Teilnahme an der Eucharistie ausgeschlossen hat, haben wir noch nicht theologisch artikuliert, wie weit es unsere Feier der Eucharistie berührt, wenn die Kirche diese Feier auf der Grundlage sozial-theologischer Schichtungen und Diskriminierungen aufbaut. Während theologische und liturgiewissenschaftliche Diskussionen ihre Aufmerksamkeit auf die Worte und Gesten des Rituals und die Qualifikationen des Zelebranten gerichtet haben, haben wir nicht ausreichend verdeutlicht, wie die Kirche als das ganze Volk Gottes ihr eigenes Selbstverständnis in der Feier des Herrenmahles feiert und verleiblicht.

Treten wir an die Texte des Neuen Testaments heran mit diesen unserer Zeit angehörenden Fragen im Sinn, so können wir nicht annehmen, daß wir eine Antwort erhalten, noch sollten wir eine solche direkt und unmittelbar suchen. Täten wir es, so würde dies einen Rückfall in jenes Interpretationsschema bedeuten, das in der Schrift nach Belegstellen für die kirchlichen Lehren und Praktiken sucht. Doch ist die Bibel nicht der unveränderliche Archetyp christlicher Offenbarung und Kirche, sondern deren Prototyp. Sie ist das dynamische, vielseitige Ursprungsmodell christlichen Glaubens und Handelns. Als solches braucht es weder wiederholt noch erforscht und umgestaltet zu werden, wenn man einen Weg in die Zukunft öffnen will. Doch während Zielsetzung und Dimensionen des historischen Weges des Christentums offen sind, sind ihre Richtung und ihre Impulse an ihre neutestamentlichen Anfänge gebunden.

II. Der Text und seine Welt

Die Frage nach der eucharistischen Feier taucht im Ersten Korintherbrief als praktisches theologisches Problem auf. Um den geistigen Horizont dieses Problems ebenso wie die theologische Reaktion des Paulus darauf zu bestimmen, müssen wir den historisch-sozial-ekklesialen Kontext oder «Sitz im Leben» dieses Textes in der korinthischen Gemeinde rekonstruieren. Zwar liefert der Brief uns Fingerzeige zu dieser Situation, verdeutlicht sie aber nicht in vollem Umfang. Die Rekonstruktion der historischen Situation der christlichen Gemeinde von Korinth und ihrer Probleme hängt ebensoweit von der «historischen Vorstellungskraft» des Interpreten ab, wie von der durch die Texte mitgeteilten aktuellen Information. Doch ist keine interpretative Lektüre des Textes als praktisch-theologisches Schreiben an die Gemeinde möglich ohne eine Rekonstruktion ihrer historisch-sozial-ekklesialen «Welt». Dabei lassen sich drei wichtigere methodische Zugänge zu einer solchen historischen Rekonstruktion unterscheiden. Diese Zugänge sind zwar charakteristisch, schließen einander aber nicht unbedingt aus.

Der erste methodische Zugang: Die Mehrzahl der Exegeten liest den Brief im Sinne eines internen Konfliktes und einer Theologen-Rivalität unter den Christen[5]. Paulus schneidet praktische Probleme an und ist bemüht, auf spezifische konkrete Fragen Antwort zu finden, die einige Mitglieder der Gemeinde an ihn gerichtet hatten. Diese korinthischen Christen hatten Fragen gestellt nach moralischen Verhaltensweisen, nach der Ehelosigkeit, der Ehe und der Scheidung, nach der Sklaverei und der Führung von Zivilprozessen, nach einer rechten Ordnung und Führung der Frauen und Männer, der Propheten und Ekstatiker in der christlichen Versammlung, dem Verzehr von Götzenopferfleisch, der Un-

sterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten. Die hier charakterisierte exegetische Schule geht von der Vermutung aus, daß der Mehrzahl dieser Fragen und Schwierigkeiten ein bestimmter Typ von Theologie oder, besser gesagt, von Spiritualität zugrundelag, der sich wahrscheinlich auf die Predigt des Apollos als Inspiration und Legitimation berief. Da wir genötigt sind, seine theologischen Schlagworte aus Argumentationen des Paulus herauszudestillieren, so wie sie durch seine Polemiken gefiltert vorliegen, wird diese Spiritualität abwechselnd als «aufgeklärter Libertinismus», als spiritualistische Askese oder zügellose Schwärmerei charakterisiert. Im Verlauf dieser Interpretation sind die Korinther, die gleich Paulus für sich in Anspruch nehmen, Pneumatiker, Geisterfüllte, zu sein, theologische Gegner des Paulus geworden, welche die Häresie einer beginnenden Gnostik vertreten.

Unter dem Einfluß jüdisch-hellenistischer Weisheitstheologie[6] beanspruchten sie, göttliche Weisheit zu besitzen, und bezeichneten sich daher selbst als Pneumatiker. Da im hellenistischen Denken der Geist als aus himmlischer Substanz bestehend angesehen wird, die dem Pneumatiker eine neue Natur verleiht, behaupteten sie, den höchsten Stand der Vollkommenheit erreicht zu haben. Nachdem sie einmal zu einem neuen Wesen umgeformt waren, gehörten die Geistesmenschen nicht mehr der Sphäre des Fleisches an, sondern dem himmlischen Bereich. Sie betrachteten ihre eigene Fähigkeit, in Zungen zu reden, als Kennzeichen ihrer spirituellen Erhebung und stuften vermutlich andere Christen als geringer ein, weil diese nicht die Sprache der Engel sprechen konnten.

Die Auffassung, daß die höhere Seele oder der höhere Geist das wahre Selbst sei und als solches der himmlischen Sphäre des Geistes angehöre, führt zu der Überzeugung, daß der Bereich des Leibes das Fleisch ist, als vergängliche sterbliche Wirklichkeit, von der der Mensch befreit werden müßte. Dieses Verständnis des Heiles der Seele oder des Geistes hat ethische und ekklesiale Implikationen. Da sich die Betreffenden ihrer individuellen geistigen Umgestaltung gewiß waren, brauchten sie sich nicht viel um die anderen Mitglieder der Gemeinde zu sorgen. Ihre eigene geistige Erbauung und Erfahrung sind ihre Hauptanliegen.

Wenn er an die Ekklesía von Korinth schreibt, so argumentiert Paulus damit schon gegen eine solche individualistische schwärmerische Spiritualität, indem er eine eschatologische und ekklesiale Perspektive herausarbeitet. Gegen das Verständnis der Umwandlung und Vollendung im Geist, wie es bei den Korinthern herrschte, betont Paulus, daß sie noch keineswegs die endgültige Erlösung und Auferstehung erreicht hätten. Gegen ihren illusionären Anspruch, bereits unsterblich geworden zu sein durch die Hineinnahme in die göttliche, himmlische Sphäre, vertritt Paulus nachdrücklich den Standpunkt, die Auferstehung sei nicht vollendet in der Taufe, sondern bleibe ein Ereignis der Zukunft. Gleich dem Apostel selbst nehmen alle Christen teil am Leiden und Sterben Christi, jedoch noch nicht an seiner Herrlichkeit und seiner Herrschaft. In der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie müssen die Christen aus dem «noch nicht» des «eschatologischen Vorbehalts» unter dem Symbol des gekreuzigten Christus leben (Käsemann). Für Paulus ist christliche Existenz körperliche, historische Existenz und sollte nicht in religiösen Konflikten und theologischen Spaltungen innerhalb der korinthischen Ekklesía gelebt werden. Paulus drängt nachdrücklich auf eine Gemeindedisziplin. Er vertritt kraftvoll den Standpunkt, daß der Geist nicht für die eigene spirituelle Vollendung und Erhebung gegeben ist, sondern für die «Erbauung» der Gemeinde.

Der zweite methodische Zugang: Der erste methodische Zugang zu unserem Brief verdient die Kritik, daß er sich allzusehr auf ideologische Probleme konzentriert und die Situation in Korinth übermäßig im Sinne eines Bekenntnisstreites zwischen miteinander streitenden Theologen und kirchlichen Gruppen konzeptualisiert. Doch wir müssen uns vor Augen halten, daß die Kirche von Korinth eine Missionsgemeinde war und ihre Mitglieder eben erst vom Heidentum zum Christentum gekommen waren und überdies in einer heidnischen Umwelt lebten[7]. Sie waren noch tief in ihrer eigenen Kultur und Religion verwurzelt, obwohl sie sich bewußt von ihr abgewandt hatten. Die zweite Deutung lautet daher, daß die von Paulus im Ersten Korintherbrief angesprochenen Fragen und Probleme als aus der Beeinflussung der korinthischen Christen durch ihre eigene ursprüngliche Kultur und Religion erwachsen anzusehen seien. Die meisten von ihnen lassen sich erklären aus dieser Berührung der Missionsgemeinde mit der heidnischen Gesellschaft. Es ist nach dieser Auffassung nicht notwendig, ja nicht einmal nützlich

für die Rekonstruktion des historisch-pastoralen Kontextes des Ersten Korintherbriefes, eine Konfrontation zwischen Schwärmern oder Gnostikern und einer einheitlichen theologischen Opposition zu postulieren.

In seiner Lage auf dem schmalen Zugang zu einer Halbinsel war Korinth ein natürliches Zentrum des Warenaustausches zwischen Ost und West. Sein wirtschaftliches Wachstum ließ eine blühende Industrie entstehen, die im wesentlichen auf der Grundlage der Sklaverei aufbaute. Als kosmopolitische Großstadt bietet sie ein gutes Beispiel für den urbanen Charakter der hellenistischen Gesellschaft und für den römischen Kolonialismus. Die Bürger von Korinth waren nicht allein Römer und Griechen, sondern auch Orientalen aus Syrien, Ägypten und Kleinasien. Jede dieser Gruppen brachte ihre eigenen religiösen Vorstellungen, Gewohnheiten und Rituale mit. So war in Korinth der religiöse Synkretismus weit verbreitet, jedoch nicht weiter als in irgendeiner hellenistischen Stadt der damaligen Zeit. Man nannte es: Stadt der Aphrodite; aber auch der Apollotempel war eindrucksvoll in seiner monumentalen Größe, und der Tempel des Asklepios zog viele an, die Heilung suchten. Im Stadtzentrum konnte man Tempel der Hera, der Octavia, der Venus, der Fortuna, des Hermes, Herakles und des Poseidon finden. Auch orientalische Kulte übten eine große Anziehungskraft aus. Im zweiten Jahrhundert nach Christus schildert Apuleius eine Initiation in den Isiskult, die in Kenchreae, dem Seehafen von Korinth, stattfand. Ein wenig nördlich des Golfes von Korinth, in Delphi, vermittelten die Pythia und ihre männlichen Orakeldeuter göttliche Offenbarung. Im Namen der Götter feierte man öffentliche Feste wie auch private Bankette zahlloser Vereine und Klubs. Es war praktisch unmöglich, an einem Essen mit Geschäftsfreunden oder einem Totenmahl teilzunehmen in den Speiseräumen eines Tempels oder auch an privaten Festlichkeiten, ohne dabei Fleisch zu essen, das von den Göttern geopferten Tieren stammte.

Die Ausführungen des Paulus in den Kapiteln 5–14 lassen sich sehr wohl im Rahmen der missionarischen Situation einer hellenistischen Stadt verstehen. Sexuelle Ungebundenheit und Götzendienst sind für Paulus miteinander verbunden, da nach seinen Argumenten in Kapitel 6 der Leib der «Tempel Gottes» ist. Jungfräulichkeit, speziell bei der Frau, wird als sakrale Reinheit verstanden (7,34), und das Auftreten von Prophetinnen wird im Licht heidnischer Kultgebräuche betrachtet (11,2–16). Die Probleme der Rechtsstreite, der gemischten Ehen und der Sklaverei erwachsen ebenfalls aus der wechselseitigen Beeinflussung zwischen christlicher Gemeinde und ihrer synkretistischen Gesellschaft. Prophetie und Ekstase waren zur damaligen Zeit hoch geschätzte religiös-kultische Erfahrungen.

Das Schlüsselsymbol in der Antwort des Paulus ist das des Leibes: der Leib des einzelnen, der Leib Christi und die Kirche als Leib Christi. W. Meeks folgend bestätigt M. Douglas, daß «der menschliche Leib immer schon als ein Bild der Gesellschaft behandelt wird». Den Körper betreffende Kontroll- und Reinheitsregeln zeigen strenge sozial-religiöse Grenzen an. Das Interesse des Paulus am Bereich des Leibes ist ein Ausdruck für die sozialen Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde und ihrer heidnischen Gesellschaft. Da die frühchristliche Missionsbewegung alle sozial-kultischen Gesetze und Rituale des Judentums hinter sich gelassen hatte, indem sie die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden aufhob, «gab sie auch einen der wirksamsten Wege auf, auf denen die jüdische Gemeinde ihre Identität gegenüber der heidnischen Gesellschaft wahrte, in der sie lebte»[8]. Während Paulus den Galatern gegenüber eisern ist in seiner Ablehnung der jüdischen Ritual- und Reinheitsvorschriften für die Heidenchristen und die Wichtigkeit der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen hervorhebt, indem er auf seine Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien hinweist, betont er im Ersten Korintherbrief die Reinheit und Heiligkeit des einzelnen Leibes ebenso wie des Leibes der Kirche, um festere sozial-rituelle Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde und ihrer heidnischen Umwelt zu errichten.

Die dritte Betrachtungsweise: Das Studium der sozialen Verhältnisse des frühen Christentums hebt nicht allein hervor, daß die christliche Gemeinde und das christliche Leben ständig verflochten sind mit ihrem kulturellen, politischen, sozialen und religiösen Lebensraum, sondern auch bestrebt sind, die soziologischen Formen der christlichen Gemeinde sowie die soziale Interaktion der konrinthischen Christen mit den Nichtchristen fester zu umreißen. Reisende Missionare wie Paulus selbst und Hauskirchen waren zwei zentrale Erscheinungen in der frühchristlichen Missionsbewegung, die stark abhängig war von der gesellschaftlichen Mobilität und

Protektion. Gleich der jüdischen Religion wurde auch das christliche Evangelium durch reisende Geschäfts- und Handelsleute verbreitet. Während Paulus, wie es scheint, von Gemeinde zu Gemeinde gezogen ist und am Gemeindeleben nur für eine Zeit lang teilgenommen hat, scheinen Prisca und Aquila überall, wo sie sich niedergelassen hatten, in ihrem Haus eine Kirche gegründet zu haben. Die Hauskirche[9] war der Anfang der Ortskirche in einer bestimmten Stadt oder einem bestimmten Bezirk. Dabei war ein Platz für das Gebet und die Tischgemeinschaft vorgesehen. Sie wurde zu einem Kristallisationspunkt für neue Christen, die heidnischen Hausgemeinschaften angehörten. Die Existenz von Hauskirchen setzt indes voraus, daß sich eine Anzahl ziemlich wohlhabender Bürger der christlichen Bewegung anschloß und Raum wie auch wirtschaftliche Unterstützung für die Ekklesía in ihrem Hause zur Verfügung stellte. Die Führungsrolle und die Trägerschaft solcher «Patrone» war ebenso einflußreich und wesentlich für heidnische Privat- und Kultvereine wie auch für die jüdische Synagoge. Solche höhergestellte Bekehrte stammten nicht selten aus den Reihen der «Gottesfürchtigen», die bisher mit der jüdischen Religion sympathisiert hatten. Die Anzahl der Frauen unter diesen Bekehrten in führender Position ist erstaunlich hoch.

Eine nähere Betrachtung dieser Hauskirchen wirft nicht nur ein Licht auf den sozialen Status der führenden Mitglieder der Gemeinde, sondern erklärt auch, daß ihre Glieder aus allen Schichten der Gesellschaft kamen. Der griechisch-römische Haushalt umfaßte nicht allein die Mitglieder der eigentlichen Familie, Sklaven und Freigelassene, sondern oftmals auch Arbeiter, Mieter oder sogar Geschäftspartner. Doch übernahm die frühchristliche Hauskirche nicht den für die griechisch-römische *familia* und Hausgemeinschaft charakteristische patriarchalische Herrschaftsstruktur[10]. Die vorpaulinische Taufformel (Gal. 3,28) verkündet und Paulus selbst im Philemonbrief stellt nachdrücklich fest, daß alle sozial-religiösen Schichtungen und Diskriminierungen innerhalb des Leibes Christi und in der neuen Verwandtschaftsbeziehung der *familia Dei* aufgehoben sind. So werden gewohnheitsgemäße Verhaltensregeln nicht mehr angewandt, und die Hausgemeinschaft mußte neue Wege und Formen des Zusammenlebens finden.

Wenn sich das Christentum in einer Stadt ausbreitete, wurden mehrere Hauskirchen gegründet, und ihre Zusammenarbeit untereinander konnte zu Meinungsverschiedenheiten, Parteibildung und Streitigkeiten führen, wie es in Korinth der Fall gewesen sein mag. Alle Hauskirchen von Korinth und ihre Mitglieder aber versammelten sich als Kirche von Korinth und feierten zusammen das Herrenmahl. Paulus' Brief ist an die gesamte Kirche gerichtet. Die von Paulus angesprochenen Probleme hatten ihre Wurzeln nicht allein im Niederbrechen der Grenzen zwischen Juden und Heiden, sondern auch im Abbau der etablierten sozialen Schichtungen. Obwohl Berufsverbände, Begräbnisgesellschaften ebenso wie Kultvereine auch Sklaven und Frauen als Mitglieder zuließen, waren sie generell stärker sozial gegliedert als die christlichen Gruppen. Doch alle Arten griechisch-römischer Vereinigung – professionelle, Begräbnis- und Kultverbände – sowie die jüdisch-pharisäischen *haburoth* und auch die frühchristlichen Hauskirchen und Stadtkirchen hatten, ungeachtet ihrer Verschiedenheiten in Stil und Struktur, einen und denselben Mittelpunkt: das gemeinschaftliche Mahl oder Festmahl, das regelmäßig alle Mitglieder der betreffenden Gruppe zur Tischgenossenschaft versammelte. Gemeinsames Essen und Trinken war das hauptsächliche integrierende Moment in diesen oft sozial sehr verschiedenen Vereinigungen[11].

III. Die Tischgemeinschaft der christlichen Vereinigung

Die drei im Vorherigen ausgeführten interpretatorischen Perspektiven des sozial-pastoralen Kontextes zum Ersten Konrintherbrief liefern die strukturellen Elemente eines dynamischen Modells für eine Rekonstruktion der sozial-ekklesialen «Welt» unseres Textes. Die Ekklesía von Korinth hatte Probleme der Identität der heidnischen Gesellschaft gegenüber sowie Probleme der Integration der verschiedenen kirchlichen und sozialen Gruppen innerhalb der Gemeinde. Während manche der Korinther ihre christliche Identität im Sinne individueller Erfahrung und Stärke zum Ausdruck brachten, suchte Paulus die Gruppenidentität zu stärken. Sein hauptsächliches Integrationsbild ist daher das räumliche und soziale Bild des Leibes. Zugleich hebt er das zentrale Integrationssymbol der Tischgemeinschaft hervor, das die christliche Gemeinschaft mit anderen kultischen oder privaten Vereinigungen gemeinsam hatte. Er tut dies, um die Grenzen zwischen der Gruppe der Chri-

sten und anderen, heidnischen Vereinigungen zu ziehen, aber auch, um seine integrative Kraft innerhalb der Christengemeinde selbst zu betonen.

Die beiden «eucharistischen» Stellen (1 Kor 10,1–22 und 11,2–34) sind damit zentral und entscheidend für die theologische Argumentation des Paulus und seine ekklesiale Zielvorstellung. Das ist evident von ihrem Platz in der äußeren Struktur des Briefes her. Während 10,1–22 einen Höhepunkt der Gesamtdiskussion im Abschnitt 8,1–11,1 darstellt, der von der Interaktion der Christen mit ihrer heidnischen Gesellschaft und Kultur handelt, bildet 11,2–34 die Brücke von diesem Abschnitt zu der folgenden Diskussion der Kapitel 12–14. Einerseits geht es hier um die gegenseitige Beeinflussung zwischen Pneumatikern und Gebetsversammlungen der Gemeinde, auf der anderen Seite um die Definition der Tischgemeinschaft der christlichen Gemeinschaft (10,1–22) auf eine nichtkultische Weise.

Zum ersten: 1 Kor 8,1–11,1[12] besteht in einer zusammenhängenden Diskussion der Probleme, die mit dem Genuß von Götzenopferfleisch zu tun haben. Der gesamten Diskussion liegt die Frage zugrunde: Wie sollen Christen in einer nichtchristlichen Umgebung leben? Sollen sie sich der Gesellschaft anpassen oder sich von ihr isolieren? Diese Frage berührt nicht allein die privaten Mahlzeiten von Christen und ihr individuelles Verhalten, sondern auch und speziell ihr soziales Leben, wie es aus 10,27 ff. sichtbar wird.

Paulus und die Korinther stimmen mit dem jüdisch-hellenistischen Monotheismus überein, daß «es keinen Gott außer dem einen» gibt und daß daher «ein Götze keine reale Existenz besitzt». Daher bestätigt Paulus, daß aus Opferhandlungen stammende Nahrung keinerlei numinosen oder sakralen Charakter hat: «Weder fehlt uns etwas, wenn wir nicht essen, noch gewinnen wir etwas, wenn wir essen» (8,8). Daher ist es vollkommen zulässig, Fleisch zu essen, das auf dem Fleischstand gekauft worden ist, und Einladungen zu Mahlzeiten von seiten heidnischer Mitbürger anzunehmen (vgl. 10,25.27).

Doch Paulus modifiziert diese grundlegenden theologischen Einverständnisse auf zweierlei Weise: Auf der einen Seite vertritt er den Standpunkt, daß die Freiheit des Christen begrenzt ist durch die Probleme und Schwachheit anderer Christen. Christliche Freiheit muß praktiziert werden unter Berücksichtigung des «Wohles» der anderen Gemeindemitglieder (10,24). In Kap. 9 hat Paulus unter Verweis auf sein eigenes Beispiel veranschaulicht, daß verantwortliche Wahrnehmung von Freiheit und Autorität eine freiwillige Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung auferlegt im Hinblick auf die übrigen Mitglieder der Gemeinde, während die Korinther bestrebt waren, ihre christliche Identität herzustellen, indem sie Grenzen zogen zwischen Christen und Christen, zwischen Pneumatikern und denen, die «noch Kinder» sind, weil sie die «Gnosis» und die «Weisheit» nicht empfangen haben, zwischen Starken und Schwachen. Wenn Theissens[13] Vermutung richtig ist, daß diejenigen, für die das Problem des Genusses von Götzenopferfleisch bestand, vornehmlich die Wohlhabenderen unter den Christen waren, dann ist es möglich, daß diese Grenzen zwischen den Christen gleichzeitig soziale Spannungen zwischen den Christen von Korinth widerspiegeln. Paulus stimmt dann mit den wohlhabenderen Christen darin überein, daß sie am geschäftlichen und sozialen Leben der Stadt teilnehmen können, doch verwirft er jegliches christliche Selbstverständnis, das spirituelle Grenzen zwischen den Christen zieht.

Auf der anderen Seite unterscheidet Paulus deutlich zwischen dem Genuß von Götzenopferfleisch und der tatsächlichen Teilnahme an Kultmählern. Es ist richtig, daß Götzen für Christen keine reale Existenz besitzen. Nichtsdestoweniger sind sie gefährlich, weil sie eine Decke bilden für die Macht der Dämonen. Während Götzenopferfleisch in sich keinen numinos-sakralen Charakter besitzt, ist die Teilnahme an Götzenanbetung etwas vollkommen anderes. Unter Anwendung der traditionellen Methode der ethischen Ermahnung der Juden weist Paulus auf das Beispiel Israels hin, das ungeachtet seiner «Sakramente» der Taufe und Eucharistie dem Götzendienst verfiel und in der Wüste zugrunde ging. Paulus sieht in dem biblischen Bericht der historischen Erfahrung Israels ein eschatologisches Warnzeichen: Das Ende der Zeiten ist gekommen, und obwohl Gott getreu ist, müssen die Christen auf der Hut sein, daß sie nicht der Versuchung und dem Bösen zum Opfer fallen.

Das zweite Beispiel, mit dem Paulus seine Argumentation unterbaut, leitet er von der eigenen liturgischen Erfahrung der Christen her: der Feier des Herrenmahls. Durch Teilnahme an dem eucharistischen Becher und dem einen Brot

errichten die Christen eine «gesetzliche Partnerschaft» oder eine «auf gegenseitiger Zustimmung beruhende Gemeinschaft» (*koinonia*)[14] des Leibes und Blutes Christi. Da ist ein Brot. Alle, die teilnehmen am Verzehr dieses Brotes, werden ein Leib, in gleicher Weise wie diejenigen, die an heidnischen Kultmahlzeiten teilnehmen und damit Partner oder «Genossen» der Dämonen werden. Paulus betont nachdrücklich: Jegliche Art Götzendienst muß ausgeschlossen bleiben, nicht wegen des Götzenopferfleisches, sondern wegen der Tischgemeinschaft, die dadurch geschlossen wird. «Ihr könnt nicht teilhaben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen.» Beides schließt sich gegenseitig aus. Da die eucharistische Tischgemeinschaft eine gesetzliche Partnerschaft und eine auf gegenseitiger Zustimmung beruhende Gemeinschaft konstituiert, zieht sie klare Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde in Korinth und denjenigen Gruppen der Stadt, die heidnische Kultmahlzeiten feiern.

Das Bild des Leibes führt Paulus genau an der Stelle ein, wo er sich bemüht, die sozialen Grenzen der christlichen Gruppe gegenüber ihrer heidnischen Umwelt und anderen konkurrierenden religiösen Gruppen sorgfältig abzustecken. Die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie ist konstituierend für die *societas* des Leibes und Blutes Christi. Das eine Brot symbolisiert die Einheit der Vielen im «Leib» Christi, der christlichen Gemeinde, da eben *alle* an dem einen Brot teilhaben (10,16f.). Keine geistlichen «Klassenunterschiede» zwischen den Pneumatikern und denen, die es nicht sind, zwischen den Starken und den Schwachen, zwischen den Reichen und den Armen können geduldet werden. Die Gemeinschaft des Leibes Christi rangiert vor und über der sozialen Interaktion mit Außenstehenden. Und was ebenso wichtig ist: Die durch die eucharistische Tischgemeinschaft konstituierte christliche *societas* isoliert sich nicht von der Gesellschaft und emigriert nicht aus der «Welt» (5,9ff.). Die volle Versammlung der Christen zur Mahlgemeinschaft gibt weder den Juden Ärgernis noch den Griechen, aber auch nicht der *Ekklesía* Gottes (10,31ff.). Doch Paulus zieht feste Grenzen im Sinne der *religiösen* Identität der Christen. Die Versammlung von Christen und die von Götzendienern schließen einander gegenseitig aus, da eine zweifache Tischgemeinschaft unmöglich ist.

Zum zweiten: Kapitel 11 verbindet die vorausgehenden Diskussionen über die Beziehungen der Christengruppe zu ihrer heidnischen Gesellschaft mit den folgenden Ausführungen über die Charismen und ihre Betätigung in der Gebetsgemeinschaft der *Ekklesía*. 11,2–16[15] deutet offenbar an, daß Gebet und Prophetie in Korinth mit der eucharistischen Tischgemeinschaft verbunden waren. Doch während Paulus die Gemeinde lobt, weil sie die Traditionen mit der nötigen Achtung für Gebet und Prophetie von Männern und Frauen beobachtet hat, und nur ihre «liturgische» Kleidung und ihre Haartracht kritisiert, tadelt er sie streng in ihrem Verhalten beim eucharistischen Mahl.

Er erwähnt dabei zunächst wieder die Spaltungen und Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde. Dann fährt er fort und erklärt, daß sie gegenwärtig gar nicht das Herrenmahl genießen, wenn sie zusammenkommen und dabei ihre «eigene Mahlzeit» verzehren, so daß «der eine hungrig bleibt und der andere im Rausch ist». Damit aber verachten sie die *Ekklesía* Gottes (vgl. 10,32) und beschämen diejenigen, die nichts haben. Während die Kapitel 8–10 hauptsächlich bemüht sind, die Unterschiede zwischen den «geistlichen» Klassen aufzuzählen, liegt das Problem in 11,17–23 deutlich bei den Unterschieden zwischen den sozial-wirtschaftlichen Klassen: Diejenigen, die die Armen beschämen, haben «Häuser», in deren vier Wänden sie ihren Hunger stillen können (Verse 22–34). Die (ironische) Frage: «Habt ihr nicht Häuser zum Essen und Trinken?» ist häufig mißverstanden worden in dem Sinne, daß er betonen wolle, man solle seine tatsächlichen Mahlzeiten zu Hause einnehmen und nicht bei der rituellen Feier der Gemeinde. Doch besteht der Gegensatz, der gemeint ist, nicht zwischen «gewöhnlichem» nicht-kultischen Essen und Trinken und «sakramentalem» Essen und Trinken, zwischen gewöhnlicher Mahlzeit und Herrenmahl, sondern zwischen dem «privaten, selbstsüchtigen, individualistischen» Essen und dem «Genuß des Herrenmahls», zwischen Befriedigung des eigenen Verlangens und dem Hunger und Durst der ärmeren Gemeindemitglieder.

Beim Zitieren des traditionellen Berichtes über Jesu Letztes Abendmahl läßt Paulus erkennen, daß der Tradition gemäß das gewöhnliche gemeinsame Essen und Trinken ein integrierender Teil der eucharistischen Feier ist. Das Brechen des Brotes und Teilen des Kelches kennzeichnen Anfang und Ende eines Mahles, das zum Gedächtnis Jesu gefeiert wird, bis er wiederkommt

in Herrlichkeit. Das Mahlsymbol hat seinen Platz im Rahmen einer Verkündigungsbewegung hin zum Herrn, der in Herrlichkeit kommt. Daher läßt Paulus erneut eine eschatologische Warnung ertönen, wie er es schon in 10,11ff. getan hatte. Das Gericht ist schon über einige aus der Gemeinde von Korinth gekommen, wie Krankheit und Tod innerhalb der Gemeinde erkennen lassen. Diejenigen, die auf den andern «nicht warten», den andern «nicht gelten» lassen beim Genuß des Mahles, versammeln sich zum Gericht (*kríma*, vgl. 32f.). Ähnlich diejenigen, die essen und trinken, ohne den Leib des Herrn «zu unterscheiden» (*diakríno*), das heißt die durch das Brechen des einen Brotes konstituierte Gemeinde (vgl. 10, 17 und R 12,5); auch sie essen und trinken sich selbst das Gericht (Vers 31). Dann versicherte Paulus, daß die Korinther sich selbst dem Gericht aussetzen und seinen physischen Folgen, wenn sie diese Tischgemeinschaft als Realisierung christlicher Gemeinschaft und konstituierendes Element für die eucharistische Feier nicht ernst nehmen. Das Teilen von Essen und Trinken mit allen anderen, die Feier eines Mahles gerade unter denen, die wohlhabend sind, und denen, die nichts haben, ist wesentlich für die Feier des christlichen eucharistischen Mahles. Die rituelle Symbolisierung der christlichen Gruppe, des Leibes Christi, ist voll und ganz eingebunden in die Feier eines Mahles und die sehr konkrete Tischgemeinschaft unter allen Christen. Das zentrale Symbol der christlichen Vereinigung ist nicht eine Geheimlehre oder ein heiliger Ort, keine rituelle Formel oder Handlung, sondern die ganz konkrete Teilhabe und Teilgabe an einem Mahl in Gerechtigkeit und Liebe. Die um einen Tisch versammelte Gemeinde des Herrn hat ihre sozialen Schichtungen und Diskriminierungen zu überwinden, andernfalls macht sie sich selbst schuldig und verantwortlich für die «Profanierung» des Lebens und Todes ihres Herrn.

Zusammenfassung

Während die Diskussion über die Eucharistie im Neuen Testament[17] sich generell auf die «Einsetzungsworte» und ihre Überlieferung in den verschiedenen neutestamentlichen Traditionen konzentriert, habe ich meine Auseinandersetzung auf das Thema der Feier des «eucharistischen» Mahles in Korinth und deren Implikationen für die Selbst-Definition der christlichen *Ekklesía* konzentriert. Im Essen des Herrenmahles zum Gedächtnis des Lebens und Todes Christi wie auch in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit feiert die Gemeinschaft der Christen ein Festmahl, ähnlich den in anderen Vereinigungen, Klubs und Kulten ihrer Zeit üblichen. Durch die Teilnahme am gemeinsamen Mahl aktualisiert die christliche Gruppe sich selbst als «religiöse» Vereinigung (*koinonía*). Weil die «Teilnahme am Tisch eines Gottes» den Menschen zum «Genossen» seines Gottes macht, können die Christen andererseits nicht an einem heidnischen Kultmahl teilnehmen. Nicht Fleisch aus Götzenopfern, sondern die kultische Mahlgemeinschaft konstituiert den Sachverhalt des Götzendienstes beziehungsweise der Identifizierung in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft. Man kann zwar durchaus Fleisch von Opfertieren annehmen, die den Götzen dargebracht worden sind auf privaten Festmählern gesellschaftlichen Charakters, man kann dagegen nicht teilnehmen an der Tischgemeinschaft des Herrn und an der der Götzen, weil die in diesen Mahlfeiern vollzogene «Vereinigung» oder «Partnerschaft» absolut exklusiver Natur ist.

Doch versteht Paulus die eucharistische Mahlgemeinschaft nicht in einem kultisch-ritualistischen Sinne. Es wäre unannehmbar, wollte man die eucharistische Mahlgemeinschaft auf einen rituellen Austausch von Brot und Wein reduzieren, die damit nicht mehr als Nahrungsmittel und Getränk zu verstehen wären, sondern als Kultsymbole. Nicht ein kultisches Ritual, sondern ein sozial-ekklesiales Teilen von Speise und Trank bilden die wesentliche Voraussetzung für die Feier des «Herrenmahles». *Alle* Christen müssen die Möglichkeit haben, *in gleicher Weise* an der Tischgemeinschaft des einen Leibes teilzunehmen. *Soziale Diskriminierungen zerstören die Tischgemeinschaft* des Herrenmahles. Die Teilhabe aller Glieder der christlichen Gemeinschaft, der Reichen und der Armen, der Freien und der Sklaven, der Männer und der Frauen, der Juden und der Griechen, an dem gebrochenen Brot konstituiert den einen Leib: die *Ekklesía*. Die Kirchwerdung sowie die rituelle Symbolisierung von Kirche sind unmöglich ohne eine Gleichheit bei der konkreten aktuellen Tischgemeinschaft. Doch Tischgemeinschaft auf der Grundlage der Gleichheit verlangt ein Aufgeben sozialer Diskriminierung unter allen, die am Leib und Blut Christi teilhaben. Nicht allein die «Eucharistie»-Diskussionen der Korinther, sondern auch die entsprechenden Diskussionen und Fra-

gen unserer Zeit könnten neue theologische Impulse und Dimensionen gewinnen, wenn wir uns wieder stärker auf den Mahlcharakter der Eucharistie einstellten und auf seine konstituierende Wirkung für die symbolische Ritualisierung der christlichen Gemeinschaft sowie auch für eine Überwindung gesellschaftlicher Diskriminierungen und Vorurteile als deren *wesentliche* Vorbedingung.

[1] P. Patrick, New Directions in New Testament Study (Philadelphia 1979) 270.

[2] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, For the Sake of Our Salvation...: Biblical Interpretation as Theological Task = D. Durken (Hg.) Sin, Salvation and the Spirit (Collegeville 1979) 21–39, sowie meinen in Kürze erscheinenden Artikel *Toward a Feminist Biblical Hermeneutics. Biblical Interpretation and Liberation Theology* für eine Diskussion der Probleme und für eine ausführlichere Literatur.

[3] Siehe die definitive Beschreibung des Projektes durch die Herausgeber.

[4] Siehe den Artikel von Diann Neu in dieser Ausgabe und meine eigene theologische Untersuchung *To Comfort or to Challenge* = M. Dwyer (Hg.), New Woman, New Church, New Priestly Ministry (Rochester 1980) 43–60.

[5] Zu einer verständnisvollen Diskussion dieser Methode vgl. E.E. Ellis, Paul and his Opponents. Trends in Research = E. E. Ellis and M. Wilcox (Hg.), Neotestamentica et Semitica (Edinbourgh 1979) 264–298, und J. J. Gunther, St. Paul's Opponents and Their Background (Leiden 1973).

[6] Für eine weitere Diskussion siehe B.A. Pearson, Hellenistic-Jewish Wisdom in Judaism and Early Christianity (Notre Dame 1975) 43–66.

[7] Zu einer solchen Methode vgl. W. Wiefel, Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus: Kairos 17 (1975) 218–231, und speziell N. Walter, Christusglaube und heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden: New Testament Studies 25 (1979) 422–442 (Literatur).

[8] Siehe W. A. Meeks, Since Then You Would Need to Go Out of the World: Group Boundaries in Pauline Christianity = T. J. Ryan (Hg.), Critical History and Biblical Faith. NT Perspectives (Villanova 1979) 4–29.14.

[9] Vgl. A. J. Malherbe, Social Aspects of Early Christianity (Baton Rouge 1977) 60–91, and R. Banks, Paul's Idea of Community. The early House Churches in Their Historical Setting (Grand Rapids 1980).

[10] Gegen G. Theissen, vgl. meinen Artikel *You are not to be called Father. Early Christian History in a Feminist Perspective*: Cross Currents 29 (1979) 301–323.

[11] Nicht «Liebespatriarchalismus» (Theissen), sondern «Tischgemeinschaft» ist die zentrale integrative Kraft der christlichen Ekklesía. Durch die Feier einschließlich der Tischgemeinschaft setzten die paulinischen Gemeinden die integrative Praxis der Jesusbewegung in Palästina und Jesu selbst fort. Da Jesus angeklagt worden war wegen seiner alle umfassenden Tischgemeinschaft mit «Zöllnern», Sündern und Prostituierten, wäre es widersinnig anzunehmen, daß er seine weiblichen Schüler von solchen Mahlgemeinschaften ausgeschlossen hätte und erst recht von seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern. Vgl. speziell P. Hoffmann, Eschatologie und Frieden II/7 (Heidelberg 1978) 179–223. Zur Jesusbewegung unter den Allerärmsten und Verachteten in Palästina siehe auch L. Schrottroff - W. Stegemann, Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen, UTB 639 (Stuttgart 1978).

[12] Siehe den Artikel bei N. Walter aaO. und betr. einer etwas anderen Akzentuierung J. Murphy – O'Connor, Freedom or the Ghetto (1 Cor VIII.1–13; X, 23–XI, 1): Revue Biblique 85 (1978) 543–574, sowie die Kommentare von Conzelmann und Barrett zum Ersten Korintherbrief.

[13] G. Theissen, Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines Theologischen Streites: Evangelische Theologie 35 (1975) 155–172.

[14] Vgl. speziell J. P. Sampley, Pauline Partnership in Christian Community and Commitment in Light of Roman Law (Philadelphia 1980). Doch er diskutiert dabei nicht 1 Kor 10,16.

[15] Vgl. meinen Artikel, Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches: Union Seminary Quarterly Review 33 (1978) 153–156 für eine ausführliche Diskussion und einschlägige Literatur.

[16] Siehe speziell G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor XI.17–34: Novum Testamentum 24 (1974) 179–206 für eine gründliche Diskussion der aktuellen Situation und des konkreten Verhaltens der Korinther.

[17] Vgl. F. Hahn, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles: Evangelische Theologie 35 (1975) 553–563, mit einem Überblick über wichtigere Beiträge.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Derzeit Professor der Theologie an der Notre-Dame-Universität (USA). 1974–1975 Harry Emerson Fosdick Visiting Professor am Union Theological Seminary in New York. Veröffentlichungen u.a.: Der vergessene Partner (1964) (über Dienste von Frauen in der Kirche); Priester für Gott (1972) (über Priestertum im Neuen Testament, vor allem in der Apokalypse); (Hg.:) Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (1976); The Apocalypse (1976); Invitation to Revelation (1981); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel über exegetisch-theologische Themen und über Probleme der feministischen Theologie. Mitglied in den Herausgebergremien verschiedener wissenschaftlicher Publikationen, u.a. von CONCILIUM. Mitarbeit in Studiengruppen zu folgenden Themen: Theologische Ausbildung von Frauen für den kirchlichen Dienst; Frauen in Religion und Gesellschaft; Sexismus in der Bibel. Mitglied im leitenden Ausschuß der Women's Ordination Conference und Gründungsmitglied von «Sisters Against Sexism» (SAS). Derzeit Arbeit an einem wissenschaftlichen Kommentar zum Buch der Offenbarung für die Reihe «Hermeneia». Soeben fertiggestellt: eine Arbeit zum Thema «Early Christian Origins in a Feminist-Theological Perspective» (Crossroad Press). Anschrift: Department of Theology, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556, USA.

Robert Taft

Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte

Jesus hat gesagt: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Er hat nicht gesagt, wie oft, und so stehen wir vor dem Problem, daß im Lauf der Jahrhunderte dieser Aufforderung verschieden oft entsprochen wurde. Mangel an Raum läßt hier nichts anderes zu, als die Entwicklung ganz knapp nachzuzeichnen, wobei ich mir bewußt bin, daß auch Ausnahmen von diesem allgemeinen Bild zu finden sind.

Zunächst einige Unterscheidungen. Es gibt Gemeinschaftseucharistien und Eucharistien mehr privater Natur. Es gibt die Eucharistiefeier, die Messe, und die eucharistische Kommunion, während oder außerhalb der Messe, und beide geschahen nicht immer gleich oft. Schließlich hat jede dieser «Eucharistien» ihren eigenen Rhythmus, so daß die Frage «Wie oft?» je eigens zu beantworten ist.

Während der ersten drei Jahrhunderte

Aus dem Neuen Testament läßt sich in bezug auf die Eucharistiehäufigkeit nichts Sicheres schließen. Alle Gläubigen waren «ausdauernd» beim «Brechen des Brotes» (Apg 2,42), doch es wird nicht gesagt, wie oft dies der Fall war; das «Tag für Tag» von Apg 2,46 bezieht sich mit Sicherheit einzig auf das Gebet im Tempel. Der Beginn eines sonntäglichen Rhythmus scheint sich in Apg 20,7–12 und 1 Kor 16,2 abzuzeichnen, und vielleicht deuten die Mähler des auferstandenen Herrn «am ersten Tag der Woche» und die Parallelen zwischen dem «Herrenmahl» und dem «Herrentag» in Offb 1,10 ebenfalls darauf hin[1].

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hingegen ist die Lage klar: Für die Synaxis der Gemeinde bilden Sonntag und Eucharistie eine Einheit als die sinnbildliche Feier der Gegenwart des auferstandenen Herrn unter den Seinen – einer Gegenwart, welche anzeigt, daß der neue Äon anbricht[2]. Und man nimmt allgemein an, daß jeder Anwesende auch die Kommunion empfing.

Diese sonntägliche Synaxis war anfänglich einzig eine gemeinsame Feier, doch pflegten die Gläubigen von den gesegneten Gaben soviel mit nach Hause zu nehmen, daß es für die Kommunion während der Woche reichte. Aus Tertullian ergibt sich hierfür ein unanzweifelbarer Beweis[3]. Diese Praxis der Kommunion außerhalb der Messe dauerte unter den Laien bis zum siebten Jahrhundert[4] und, wie wir sehen werden, in monastischen Kreisen noch länger.

Zu diesen «gewöhnlichen» Bräuchen der Eucharistie kamen «gelegentliche» Eucharistiefeiern für besondere Gruppen und Anliegen verschiedenster Art hinzu: am Grabe[5], an Gebetsstätten zu Ehren der Märtyrer[6], in Gefängniszellen[7], in Privathäusern[8]. In Nordafrika waren diese «besonderen» Eucharistiefeiern so gebräuchlich, daß bei Cyprian († 258) von Priestern die Rede ist, welche die Eucharistie täglich feiern[9], möglicherweise um der Nachfrage darnach zu entsprechen. Dieser Typus der «Kleingruppen-Messe» ist jedoch nicht mit der «Privatmesse» zu verwechseln, die erst später aufkommt.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts wird auch die Gemeindeliturgie häufiger. Am Jahrestag des Sieges von Märtyrern werden an ihrem Grabe Messen gefeiert[10]. Der Samstag wird nach und nach dem Sonntag angeglichen, und mit Ausnahme von Rom und Alexandrien hat er bis zum vierten Jahrhundert überall ebenfalls eine Eucharistiefeier erhalten[11]. Und die wöchentlichen Stations- oder Fastentage, Mittwoch und Freitag, sind schon zur Zeit Tertullians (um 200) in Nordafrika zu eucharistischen Tagen geworden[12].

Die Eucharistie nach Konstantin

Mit dem Konstantinischen Frieden (313) und der Ausbreitung der monastischen Bewegung müssen wir nicht nur zwischen «Gemeinde-», «Gelegenheits-» und «Hauseucharistiefeiern» unterscheiden, sondern auch die monastische Praxis besehen.

Im Westen wie im Osten kommt die Praxis von «Hauseucharistien» allgemein auf. Bei Basilius († 379) ist davon die Rede, daß in Kappadozien Priester, die unter Interdikt standen, nur in Privathäusern zelebrieren durften[13]. Gregor von Nazianz († um 389) zelebriert im Haus seiner Schwester[14]. Im fünften Jahrhundert ist die Hauseucharistie in Konstantinopel eine festeingebürgerte Sitte, wie dem Patriarchen Nestorius (428–431) mitgeteilt wird, als er den Presbyter Philippus deswegen tadelt[15]. Ambrosius († 397)

zelebriert für eine römische Adelige in ihrem Palast in Trastevere [16], und Melania die Jüngere († 439) hat ihren Kaplan Gerontius, der täglich für sie die Messe feiert, «dem Brauch der römischen Kirche entsprechend»[17]. Die Dinge geraten der Kirche sogar aus den Händen, denn die Konzile von Laodizea (um 360–390) und Seleuzia-Ktesiphon (410) verbieten die Praxis gänzlich, und das zweite Konzil von Karthago (um 390) verlangt dafür die Erlaubnis des Bischofs[18].

Die Praxis wurde jedoch fortgesetzt. Trotz aller Maßnahmen, um sie zu unterdrücken, dauerte sie im Westen weiter, bis es der 22. Session des Tridentinums (1562) schließlich gelingen wird, sie abzuschaffen[19]. In der Ostkirche war sie noch im siebten Jahrhundert vorhanden. In der Lebensbeschreibung des hl. Johannes des Almosengebers († um 620) aus Zypern, des chalkedonischen Patriarchen von Alexandrien, ist zweimal davon die Rede, daß der Bischof in seiner Hauskapelle privat zelebriert[20]. Kanon 31 der Quinisexta-Synode im Trullos (692) verlangt für diese Praxis die Zustimmung des Bischofs – ein sicheres Zeichen dafür, daß sie immer noch am Leben war[21]. Hauskapellen oder *eukterioi oikoi* waren denn auch dermaßen verbreitet, daß sie im byzantinischen Eigentumsgesetz eine eigene Kategorie darstellten[22].

Was den Gemeinde- oder «Kathedral»-Brauch betrifft, so liegen klare Beweise dafür vor, daß am Ende des vierten Jahrhunderts in Mailand[23], Aquileia[24], Spanien[25] und Nordafrika[26] die Messe täglich gefeiert wurde. Wie Augustinus († 430) uns sagt, verhielten sich die Dinge im Osten anders[27], was aber nicht heißen will, daß die tägliche Eucharistie einzig ein Phänomen des Westens war. Nur sind die Zeugnisse in bezug auf den Osten disparater, und es ist nicht immer klar, von was für einer Liturgie die Rede ist, aber der Prozeß, die ganze Woche hindurch Eucharistie zu feiern, war auch hier in Gang gekommen.

In Alexandrien beschränkten Athanasius (um 340) und Sokrates (um 380) die Eucharistiefeier auf den Sonntag[28], doch Cassian zufolge hielten die ägyptischen Mönche um 400 ebenfalls am Samstag Messe[29], und beim älteren Cyrill († 444) ist von der täglichen Eucharistiefeier die Rede[30].

Obwohl zur Zeit der Ätheria (um 384) in der Kathedrale von Jerusalem der Tag mit Liturgien außerordentlich ausgefüllt war, wurde mit Ausnahme der Fastenzeit bloß jeweils am Mittwoch und Freitag, während der Fastenzeit am Samstag, eine Werktagsmesse gehalten, und natürlich auch an gewissen Festtagen[31]. Severian von Gabala († 408) stimmt mit dem Zeugnis der Ätheria überein[32]. Eusebius († 339) hingegen spricht von einem «täglichen Gedächtnis des Leibes und Blutes des Herrn» in Palästina[33], doch an einer anderen Stelle bloß von einer gemeinsamen Synaxis am Samstag[34].

Epiphanius von Salamis († 403) in Zypern schreibt um 377, daß daselbst wie in Jerusalem die Messe jeweils am Sonntag, Mittwoch und Freitag gefeiert werde[35]. Der in der Heiligen Stadt herrschende Brauch findet sich um 400 auch in der ostsyrischen Kirche, wie ein Brief des Bischofs Marutha von Maiperkat und weitere mesopotamische Quellen bezeugen[36].

Die Apostolischen Konstitutionen (um 380) erwähnen in VIII,33 für die Gegend von Antiochia das Mittwochs- und Freitagsfasten, aber die Eucharistiefeier bloß an Samstagen, Sonntagen und Festtagen[37]. Für Antiochia selbst bezeugt indes Chrysostomus (vor 397), daß mit Ausnahme der Fastenzeit normalerweise der Freitag, der Samstag und der Sonntag Eucharistietage sind[38]. Wenn man noch die Festtage und die Gedenktage an Märtyrer hinzunimmt, von denen bei Chrysostomus ebenfalls die Rede ist, dann stimmt seine Behauptung, daß die Eucharistie fast täglich gefeiert werde, ziemlich genau[39].

Das Konzil von Laodizea (um 360–390)[40] und Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (397–402)[41] stimmen darin überein, daß die Praxis in Kleinasien und Konstantinopel die Samstags- und Sonntagseucharistie war – gleich wie nach dem Zeugnis der Apostolischen Konstitutionen in Nordsyrien über Antiochia hinaus. Selbstverständlich fand auch an Fest- und Gedächtnistagen eine Eucharistie statt.

Um 372 empfiehlt Basilius in Cäsarea die tägliche Kommunion und sagt, es sei daselbst Brauch, sie am Mittwoch, Freitag, Samstag und Sonntag zu empfangen[42]. Dies muß sich auf die Messe und nicht auf die Kommunion zuhause beziehen, denn warum sollte man daselbst die Kommunion nicht täglich empfangen? Er spricht auch von Einsiedlern, welche die eucharistischen Gestalten aufbewahren und sich davon selbst die Kommunion spenden, und sagt, in Ägypten sei dies selbst bei gewöhnlichen Laien der Fall.

Somit breitete sich die Eucharistiefeier über den Sonntag hinaus aus. In Alexandrien, Nordsyrien, Kleinasien und Konstantinopel fand sie auch am Samstag statt; in Palästina (einschließlich Jerusalems), Zypern und Mesopotamien

auch am Mittwoch und Freitag; in Antiochien auch am Freitag und Samstag; in Cäsarea auch am Mittwoch, Freitag und Samstag, und im Alexandrien des fünften Jahrhunderts schließlich «jeden Tag». In Rom und Konstantinopel kommt jedoch die tägliche Messe erst später auf.

Das römische System läßt sich anhand der Entwicklung des Sakramentars und Lektionars nachzeichnen. Anfänglich gab es nur für eine nichteucharistische Synaxis am Mittwoch und am Freitag in der Fastenzeit eigene Werktagsproprien. Im vierten Jahrhundert kamen Montag, Dienstag und Samstag hinzu. Im 6. Jahrhundert sind alle diese Zusammenkünfte eucharistisch geworden. Gregor II. (715–731) rundet die Woche mit einer Donnerstagsmesse ab, und die Fastenzeit wird, aber nur in Rom, zur ersten Jahreszeit mit einer eigenen Messe und Statio für jeden Ferialtag[43].

Merken wir uns, daß die herkömmlichen Fasttage, Mittwoch und Freitag, in einigen Gebieten – Afrika, Rom, Jerusalem und Palästina, Zypern, Mesopotamien – zu den ersten eucharistischen Ferialtagen werden, während man in Konstantinopel und Kleinasien der Meinung ist, Fasttage und Eucharistietage vertrügen sich nicht miteinander.

In Konstantinopel besteht zu Beginn des neunten Jahrhunderts ein mehr oder weniger vollständiger Jahreszyklus[44]. Ein Jahrhundert später gibt das Typikon der Großkirche ein vollständiges Bild der Kathedralliturgie der Hauptstadt[45]. Die Eucharistie wird von Ostern bis Pfingsten jeden Tag gefeiert, das Jahr hindurch jeweils am Samstag und Sonntag sowie an den Festen unseres Herrn und an einigen Tagen des Gedenkens an Maria und andere Heilige. In den letzten beiden Fällen fand jedoch nicht in jeder Kirche eine Messe statt, sondern bloß eine bei einem Stationsgottesdienst in einem bestimmten Heiligtum.

Keine Messe besagte jedoch nicht auch keine Kommunion. In Konstantinopel fand an Fasttagen für gewöhnlich keine Messe statt, doch das Fasten wurde jeweils am Abend mit einer Liturgie der vorgeheiligten Gaben abgebrochen. Das Typikon ist nicht ausführlich, doch scheint dieser Gottesdienst am Mittwoch und Freitag der Woche vor der Fastenzeit, während der Fastenzeit von Montag bis Freitag und in der Karwoche von Montag bis Mittwoch gefeiert worden zu sein[46]. Zudem durfte die Liturgie der vorgeheiligten Gaben das Jahr hindurch jeweils am Mittwoch und Freitag gefeiert werden, doch war zur Zeit des Typikons an diesen Tagen auch die Meßfeier erlaubt. Viel von dem widerspricht der jetzigen byzantinischen Gepflogenheit, die aus dem palästinensischen Mönchstum stammt. Wir werden zu der Frage, wie es sich mit der Eucharistie an Fasttagen verhielt, zurückkehren.

Wie Cedrenus in seinem «Historiarum compendium» berichtet, machte 1044 der Kaiser Konstantinus IX. Monomachus (1042–1055) eine Stiftung, damit in der Hagia Sophia die Eucharistie täglich und nicht, wie dies der Brauch gewesen war, bloß am Samstag und Sonntag gefeiert werde[47]. Die Vervielfachung der Eucharistiefeiern war somit keineswegs ein Monopol der lateinischen Kirche des Mittelalters. Das gleiche gilt von den Übertreibungen im Eucharistieempfang. Im Synaxarium der koptischen Kirche ist von Häretikern des siebten Jahrhunderts die Rede, die täglich zwanzigmal kommunizierten[48]. Und ein byzantinischer *tomos synodikos* des neunten Jahrhunderts setzt fest: «Der Priester soll nur einmal am Tag zelebrieren und nicht mehr»[49] – ein sicheres Zeichen dafür, daß diese Übertreibung vorkam. In byzantinischen Quellen aus der Mitte des elften Jahrhunderts, z. B. in der Protheoria, wird die Verurteilung dieser Praktiken wiederholt[50]. Und Thomas Mathews hat darauf aufmerksam gemacht, daß in den byzantinischen Kirchen des Mittelalters und späterer Zeit eine Eucharistiekapelle nach der anderen entstand, wahrscheinlich deshalb, weil man eine Mehrzahl von Eucharistien mit dem Verbot vereinbaren wollte, an irgendeinem Altar mehr als eine Messe im Tag zu feiern[51].

Die spätere Geschichte im Westen bringt die Frage der Privatmessen mit sich, die schon von anderen Autoren gründlich behandelt worden ist[52]. Zudem war das Prinzip der täglichen Eucharistiefeier schon aufgestellt worden, bevor diese Neuerung aufkam. Doch bevor wir zur Neuzeit übergehen, wollen wir zu der Frage der Eucharistie an Fasttagen und zu der Gepflogenheit im Mönchtum zurückkehren.

Eucharistie und Fasten

Wir haben gesehen, daß die allmähliche Ausbreitung der Eucharistiefeier vom Sonntag auf weitere Tage nicht der inneren Dynamik der Eucharistie selbst entsprang. Sie hing mit einigen weiteren Faktoren im liturgischen Leben der Ortskirche zusammen: mit der Angleichung des Sams-

tags an den Sonntag, mit einer Statio, einem Fest, einem Gedenktag. Die Gemeindemesse wurde nicht so sehr um ihres inneren Wertes willen gefeiert, sondern die Feier war erfordert, um dem Tage einen festlichen Charakter zu geben[53]. Die Ausbreitung der Eucharistie erfolgte somit im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kalendariums. Und bei dieser Entwicklung hielt man es für notwendig, an einigen Tagen Eucharistie zu feiern, an anderen Tagen aber dies zu verbieten. Die Eucharistie hatte somit nicht einen absoluten Wert; ihre Feier rechtfertigte sich nicht, wie dies die heutige Ansicht ist, aus sich selbst. Bei all dem sprechen wir von der Synaxis der Gemeinde. Der Rhythmus «gelegentlicher» Eucharistien war flexibler als heute, doch selbst da rief der Anlaß nach der Eucharistie, und war es nicht die Eucharistie, die den Anlaß schuf.

Wir sind immer noch nicht in der Lage, aus Gründen, die für oder gegen die Feier der Eucharistie an gewissen Tagen sprechen würden, eine theologische These zu ziehen, denn in der Frage der Eucharistie an Fasttagen sind Rom und Alexandrien anderer Meinung als der Osten sonst. Um das sechste Jahrhundert herum wurden die römischen Synaxen an Fasttagen mit der Eucharistie verbunden, und eine ähnliche Entwicklung ist in Ägypten zu beobachten. Der ursprüngliche alexandrinische Brauch bestand, wie Sokrates im fünften Jahrhundert berichtet, in einer Synaxis, auf die jeweils am Mittwoch, Freitag und Samstag eine Kommunion mit den vorgeheiligten Gaben folgte[54]. Doch wie in Rom erhielten diese Tage schließlich eine Messe, und heute ist die koptische Kirche im Osten die einzige mit täglicher Kommunion während der Fastenzeit.

Dies ist genau das Gegenteil von dem, was wir im übrigen Osten sehen, wo die Messe an Ferialtagen der Fastenzeit und an einigen anderen Fasttagen während des Jahres verboten ist, außer wenn darauf ein Fest fällt. Dies geht mindestens auf das vierte Jahrhundert zurück, als die Canones 49 und 51 des Konzils von Laodizea (um 360–390) in der Fastenzeit mit Ausnahme des Samstags und Sonntags Märtyrergedächtnisse und Messen verboten[55]. Beides hängt miteinander zusammen: Man kann kein Fest feiern, weil dies eine Eucharistiefeier erfordern würde. Canon 52 der Quinisexta-Synode im Trullos (692) wiederholt das Verbot, ordnet aber an, die Liturgie der vorgeheiligten Gaben an sämtlichen Tagen der Fastenzeit zu feiern außer am Samstag, am Sonntag und an Mariä Verkündigung[56].

Dies blieb mehr oder weniger die Haltung im nichtägyptischen Osten: Die Eucharistiefeier ist etwas Festliches und somit für Bußzeiten unpassend. Dies besagt jedoch nicht, daß an nichteucharistischen Tagen keine Gelegenheit zum Kommunionempfang bestanden habe, nur hing dies gänzlich vom jeweiligen örtlichen Brauch ab und variierte von Ort zu Ort, von Epoche zu Epoche auch innerhalb derselben Tradition.

Nach heutiger byzantinischer Gepflogenheit, die sich nicht an den alten Kathedralritus der Hagia Sophia gehalten hat (denn nachdem Konstantinopel 1204 in die Hände der Lateiner gefallen war, setzte sich das monastische Typikon von St. Sabas durch[57]), ist die Feier der göttlichen Liturgie an Werktagen der Fastenzeit und an gewissen anderen Fasttagen verboten, doch wird an den Mittwochen und Freitagen der Fastenzeit und an gewissen Festen eine Liturgie der vorgeheiligten Gaben gefeiert.

Die Maroniten hatten einst eine Liturgie der vorgeheiligten Gaben an Ferialtagen der Fastenzeit, haben aber ihre Tradition aufgegeben zugunsten des lateinischen Brauchs, auch während der Fastenzeit mit Ausnahme des Karfreitags die Messe zu feiern[58]. Bei den Syrisch-Orthodoxen spricht der Nomokanon des Bar Hebraeus († 1286) von der Abschaffung der Eucharistiefeier in der Fastenzeit und von der Einführung der Liturgie der vorgeheiligten Gaben, was er Severus von Antiochien († 537) zuschreibt[59]. In der Tat findet sich eine solche Liturgie in den liturgischen Handschriften, und auch in weiteren syrischen Quellen ist davon die Rede[60]. Die Syrisch-Orthodoxen haben diesen Brauch aufgegeben, doch das syrisch-katholische Missale von Sharfeh (1922) enthält ihn immer noch[61]. Bei den Ostsyrern findet sich etwas Ähnliches in der anonymen «Expositio officiorum» aus dem neunten Jahrhundert[62], und einige spätere liturgische Manuskripte enthalten eine Pfarreiliturgie der vorgeheiligten Gaben[63].

In der armenischen Tradition findet in der ersten Woche der drei Wochen dauernden Vorfastenzeit, «Fasten der Katechumenen» genannt, und während der ganzen Fastenzeit keine Messe statt außer am Samstag und Sonntag[64]. Einige armenische liturgische Handschriften enthalten eine Liturgie der vorgeheiligten Gaben, die jedoch nicht mehr Brauch ist[65].

Die großen Linien treten ziemlich klar hervor: Mit Ausnahme Ägyptens und des Westens findet in der Fastenzeit keine Werktagsmesse statt.

Vom sechsten Jahrhundert an wird jedoch für diese Tage eine Kommunion mit den vorgeheiligten Gaben vorgesehen, doch ist diese Praxis in sämtlichen Traditionen aufgegeben oder wenigstens sehr reduziert worden.

Der monastische Brauch

Wer mit der begeisternden benediktinischen Erweckungsliteratur der liturgischen Bewegung aufgewachsen ist, wird sich erinnern, daß darin das tägliche Konventamt als «der Höhepunkt des göttlichen Officium divinum» bezeichnet worden ist[66]. Diese Ansicht entspricht mehr der Romantik des 19. Jahrhunderts als der Realität. Die tägliche Eucharistiefeier hat mit dem täglichen Officium nichts zu tun.

Auch hierin bestehen von Ort zu Ort und von Epoche zu Epoche große Unterschiede, aber im allgemeinen ist zu sagen, daß in der Frühzeit die tägliche Messe im monastischen Leben des Ostens und Westens keine Rolle spielte. In Zönobitengemeinschaften war oft kein Priester vorhanden, und die Mönche gingen in die Pfarrkirche zur Sonntagsmesse. Gewisse monastische Gesetzgeber verwehrten sogar Priestern den Eintritt in ihre Gemeinschaft. Und wo Priester zugelassen wurden, ist es nicht sicher, ob es ihnen gestattet wurde, ihre priesterliche Vollmacht weiterhin auszuüben[67]. Doch ging es dabei nicht um die Eucharistie. Das Problem war: Wie kann man die Mönche von den Laien abgesondert halten und sie gleichzeitig vor Stolz, Ehrgeiz, Neid und Anzweifeln der Autorität des Laienabtes bewahren, was die Gefahr war, wenn man Priester aufnahm[68].

Nach der vorbenediktinischen «Regula magistri»[69] aus dem frühen sechsten Jahrhundert teilte der Laienabt täglich die Kommunion aus. Die Messe wurde bloß an den Sonntagen, am Fest des Patrons der Klosterkirche und anläßlich der Einsegnung eines Abtes gefeiert. Es gab in der Bruderschaft keine Priestermönche, und so begaben sich die Mönche für die Sonntagsmesse zur Pfarrkirche oder machten gelegentlich von Priestergästen Gebrauch.

Benedikt ließ Priester zu, aber wie andere Regeln[70] erwähnt auch seine «Regula» (um 530–560) die Eucharistie selten, und es ist nicht klar, ob außer in der Sonntagsmesse im Kloster-oratorium auch an den anderen Tagen die Kommunion gespendet wurde[71]. Auf jeden Fall gab es in den Benediktinerklöstern und anderen Klöstern des Westens damals sicherlich noch keine Konventmesse[72]. Diese kam erst zur Zeit der Karolinger auf.

Im späteren byzantinischen Mönchtum sieht die studitische «Hypotyposis» aus dem neunten Jahrhundert eine tägliche Messe vor außer an eucharistielosen Tagen[73]. Einige Typika sehen selbst für die Tage, an denen keine Messe stattfand, die Kommunion vor[74]. Doch die palästinensische Gepflogenheit, die in sabaïtischen Typiken zu finden ist, welche später im orthodoxen Osten übernommen worden sind, war, wie wir bereits gesehen haben, in bezug auf die Kommunion mit vorgeheiligten Gaben zurückhaltender[75].

Gemäß dem Zeugnis des Leo Allatius († 1669) wurde im griechischen Mönchtum die göttliche Liturgie bisweilen täglich gefeiert, aber nicht von der ganzen Gemeinschaft: «In einigen Klöstern bestehen so viele Nebenkirchen, wie die Woche Tage zählt. Mit Ausnahme der Sonntage und der Festtage von Heiligen, wenn von allen Mönchen der Besuch des Gottesdienstes verlangt wird, zelebriert daselbst einer der Mönche, dem diese Aufgabe zufällt und der Hebdomadar genannt wird, den Ritus, den einen Tag in dieser Nebenkirche, am anderen Tag in einer anderen. Auf diese Weise hat er im Verlauf von sieben Tagen in ebensovielen Nebenkirchen zelebriert. Dann fällt die Aufgabe, zu zelebrieren, einem anderen Hebdomadar zu, und er beginnt von neuem. Wenn die Liturgie in der einen Nebenkirche gefeiert wird, herrscht in den anderen Schweigen.»[76]

Ich frage mich, ob wir hier eine Parallele haben zum Vorgang, den A. Häußling in den großen romanischen Klöstern Nordeuropas beobachtet hat: eine Übertragung des Stationssystems der Kathedralstadt in den Mikrokosmos der Mönchsklausur[77].

Was die Häufigkeit der Messe betrifft, taten die Mönche auf jeden Fall anfänglich das, was alle anderen taten: Sie gingen an Sonntagen und an einigen Festtagen, vielleicht auch an Samstagen, zur Messe, sicherlich aber nicht häufiger. Dies war auch bei den Einsiedlern der Fall: Sie verließen ihre Abgeschiedenheit für die Sonntagssynaxis[78] und nahmen an einigen Orten manchmal die Kommunion mit sich in ihre Einsiedelei, um sie während der Woche zu empfangen[79]. Wir beobachten dies speziell in Syrien.

Natürlich gab es dabei auch Mißstände und Übertreibungen. Einige Mönche enthielten sich

der Eucharistie oder empfingen sie nur einmal im Jahr[80]. Andere lebten von der Eucharistie allein und verlangten deshalb mehr als eine normale Portion[81]. Bekanntlich hat sich in den Klöstern des Westens vom achten Jahrhundert an auch der Brauch der «Privatmesse» verbreitet[82]. Weniger bekannt ist die Tatsache, daß ähnliche Praktiken einst auch im Osten existierten. Syrische Canones, die Jakobus von Edessa († 708) zugeschrieben werden, verbieten den Styliten, auf ihren Säulen zu zelebrieren – also kam dies sicherlich vor –, gestatteten aber den Reklusen die Zelebration in ihren Klausen, falls sie niemanden hatten, der ihnen die Kommunion bringen konnte[83]. (Styliten, deren Säulen sich nicht in der Wüste befanden, konnten diese Entschuldigung nicht vorbringen.) Und in byzantinischen Quellen ist in der Lebensbeschreibung des hl. Johannes des Almosengebers († um 620) von Mönchen die Rede, welche die Eucharistie privat in ihren Zellen feierten[84]. Doch all dies ist nebensächlich, und man kann nicht auf Nebensächlichem eine Theorie aufbauen – außer vielleicht im Westen, wo eine Tendenz zu bemerken ist, das Periphere zum Zentralen zu machen.

Man sollte sich nicht einbilden, daß diese Mannigfaltigkeit im monastischen Brauchtum oder das Fehlen der täglichen Messe einer urtümlichen «Geistesfreiheit» entsprungen sei. Aus der «Regula magistri» erhellt, daß die gesamte Kommunität dem täglichen Kommuniongottesdienst beizuwohnen und dabei zu kommunizieren hatte[85].

Die Neuzeit

Schon am Ende des vierten Jahrhunderts beklagt sich Johannes Chrysostomus in Antiochien, daß der Kommunionempfang nachlasse, und von da an geht die Abwärtsentwicklung weiter[86]. Dieses Auseinanderklaffen – einerseits immer mehr Messen, andererseits immer weniger Kommunionen – ist etwas von dem, was die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu beheben suchten. Ihr Grundsatz war: Kein Abendmahl, ohne daß die Gemeinde dabei ist und kommuniziert.

Doch es gelang der Reformation nicht, die alte Eucharistiedisziplin wiederherzustellen. Zahlreiche protestantische Gemeinschaften haben überhaupt kein Abendmahl, und unter denen, die Abendmahl halten, feiern es nicht alle jeden Sonntag, obwohl sicherlich der Praxis der Urkirche nichts weniger entspricht als dies.

Was die heutige Praxis in der katholischen Kirche betrifft, so brach man unter dem informierten Klerus mit dem eucharistischen Narzißmus («meine Messe»), der vor dem Zweiten Vatikanum herrschte. Die Konzelebration bot eine Teillösung dieses Problems, brachte aber eine Menge neuer Probleme wie z. B. das der überaus klerikalen Massenzelebrationen[87]. Unter den Gläubigen kam es zu einem gewaltigen Fortschritt. Die größte und erfolgreichste Liturgiereform in der Geschichte der katholischen Kirche ist sicherlich die Bewegung zur Wiederherstellung der täglichen Kommunion, die 1906 von Papst Pius X. sanktioniert worden ist. Es gibt immer noch Widerstandsnester und Mißstände, aber nichts kann diesen großen pastoralen Sieg schmälern, der in fünfzig Jahren fünfzehn Jahrhunderte der Frömmigkeitsgeschichte wieder zurechtgebogen hat.

In den Pfarreien der orthodoxen Kirchen ist es im allgemeinen Brauch, die Eucharistie nur an Sonn- und Festtagen zu feiern, doch besteht keine feste Regel. Viele russisch-orthodoxe Stadtpfarreien halten täglich Eucharistie, und die tägliche Eucharistie ist in den orthodoxen Klöstern und Heiligtümern allgemein Brauch, doch pflegen nicht einmal Mönche und Nonnen die Kommunion täglich zu empfangen. Die Ostkirchen vermeiden es im allgemeinen, in einer Gemeinde mehrmals am Tag Eucharistie zu feiern. Doch wenn die Umstände fordern, an einem Tag mehrere Liturgien abzuhalten, dann wird mehr als eine gefeiert. Es gibt keine «Privatmessen», doch haben einzelne orthodoxe Priester – z. B. Johannes von Kronstadt († 1908) – täglich zelebriert, und orthodoxe Autoren mißbilligen dies nicht, sondern halten es für ein Zeichen von Frömmigkeit[88].

Was die Kommunionhäufigkeit betrifft, ist die orthodoxe Praxis kaum ideal. Vor allem in einigen Diasporagemeinden kommt eine Bewegung auf, diesen Zustand zu ändern. Doch die große Mehrheit der orthodoxen Laien kommuniziert immer noch höchstens ein- oder ein paarmal im Jahr und nur nach einer langen (bewundernswerten) Vorbereitung, zu der Fasten, Gebet und Sündenbekenntnis gehören[89].

Unter den orientalischen (d. h. nichtchalzedonischen) Orthodoxen ist die Lage ziemlich die gleiche. Die Syrisch-Orthodoxen müssen die Eucharistie einmal im Jahr empfangen, und sie werden aufgemuntert, alle vierzig Tage zu kommunizieren. In Indien werden die Namen derer,

die nicht wenigstens zur Osterzeit die Eucharistie empfangen – für gewöhnlich ist dies am Gründonnerstag der Fall – in der Kirche verlesen, und die Betreffenden werden von den anderen Sakramenten ausgeschlossen.

In der armenischen Kirche wird, selbst in den Klöstern, die Eucharistieliturgie normalerweise nur an Sonn- und Festtagen abgehalten[90]. Die Häufigkeit des Kommunionempfangs ist von Pfarrei zu Pfarrei verschieden. Viel hängt dabei vom Eifer und der guten Einstellung des Seelsorgers ab. In einigen Pfarreien der Vereinigten Staaten kommunizieren dreißig Prozent jeden Sonntag, in anderen allein der Zelebrant. In den Vereinigten Staaten besteht eine Bewegung zu häufiger Kommunion, zumal unter der Jugend.

Die koptischen Orthodoxen feiern die Eucharistie jeweils am Mittwoch, Freitag und Sonntag, an neunzehn Festtagen und während der Fastenzeit täglich[91]. Nur sehr wenige empfangen die Kommunion mehr als einmal im Jahr. Auch hier besteht unter den gebildeteren Klassen eine Bewegung, sie häufiger zu empfangen. Selbst in den Klöstern kennt man im allgemeinen die tägliche Messe nicht, doch haben einige wenige erneuerte monastische Gruppen in jüngster Zeit sie zu praktizieren begonnen.

Die Äthiopier zelebrieren nur an Sonn- und Festtagen. In einigen Klöstern geschieht dies jedoch jeden Tag. Einzig die Mönche, der Klerus, Kinder und unter den Erwachsenen Laien, die kirchlich verheiratet sind, empfangen die Kommunion relativ häufig. Da kanonisch geschlossene Ehen, außer im Klerus, selten sind, und da man bei den Unverheirateten Unenthaltsamkeit annimmt, außer es erweist sich mit der Zeit das Gegenteil, kommunizieren die meisten Laien nach der Pubertät nicht mehr[92].

In der alten «Kirche des Ostens», in der ostsyrischen (nestorianischen) Kirche hingegen kommunizieren bei der Eucharistiefeier an Sonn- und Feiertagen alle Anwesenden.

Schlußbemerkung

Vom zweiten Jahrhundert an besteht eine Entwicklung von der Sonntagsmesse der Gemeinde und der täglichen Kommunion zuhause zur Messe an einigen Werktagen. Der Grund zu dieser Entwicklung liegt jedoch nicht in der «Eucharistiefrömmigkeit»; sie erfolgt im Anschluß an das Wachstum des Liturgiezyklus. Wenn an einem besonderen Tag liturgisch etwas vor sich geht, dann wird als Bestandteil der Festlichkeiten die Messe gefeiert. Dies ist der Fall an Samstagen, dann an den Stationstagen Mittwoch und Freitag, an Gedenktagen der Märtyrer usw. Schließlich gelangen wir wenigstens zu der Möglichkeit, die Gemeindemesse mit Ausnahme der Bußzeiten an jedem Tag zu feiern, doch wird in der jeweiligen Praxis von dieser Möglichkeit nur in wenigen Traditionen Gebrauch gemacht. Ironischerweise folgt auf dieses Anwachsen der Häufigkeit von Kommuniongottesdiensten eine Abnahme der Häufigkeit der Kommunion selbst.

Kann man auf solchem sich stets verändernden Sandgrund gültige Urteile fällen? Meines Erachtens zeichnen sich einige Konstanten ab:

1. Die Eucharistiehäufigkeit hat variiert, doch in der ersten Zeit scheint die tägliche Kommunion das Ideal gewesen zu sein, und einige Kirchen kannten schon im vierten Jahrhundert die tägliche Messe. Darum ist es falsch, diese Häufigkeit als «mittelalterlich» oder «neuzeitlich» oder «westlich» anzusehen.

2. Die Eucharistie war Sache der Kirche und stand unter der Leitung der Kirche; sie war nicht dem Diktat der «Frömmigkeit» von irgendwem ausgeliefert. Ausdruck dieses gemeinschaftlichen kirchlichen Lebens war eine Totalität, zu der mehr als die Eucharistiefeier gehörte. Der Rhythmus war nie sich selbst überlassen, sondern hing von weiteren Faktoren ab wie z. B. vom Wachstum des Liturgiezyklus.

3. Innerhalb dieses Zyklus gab es Zeiten, von denen man dachte, es sei besser, keine Eucharistie zu halten, und wo der Verzicht auf sie auferlegt werden konnte und auferlegt wurde. Auswüchse wurden verurteilt. Somit hat selbst die Eucharistie einen relativen Wert. Es kann auch ein Zuviel an Eucharistie geben, und manchmal ist es besser, sie nicht zu halten.

4. Welches Maß zuviel oder zu wenig ist, blieb sich nicht immer gleich. Die Extreme sind klar: Die Eucharistie weniger als jeden Sonntag zu halten, darf man nicht als der Tradition entsprechend ausgeben; sie mehr als einmal im Tag zu feiern, ist, außer in besonderen Umständen, übertrieben.

5. Die Unterschiede, die innerhalb der Bandbreite zwischen diesen beiden Extremen bestehen, gehen auf mehrere Faktoren zurück: auf pastorale Bedürfnisse, auf die Auffassungen der Eucharistietheologie, auf die verschiedenen Symbolsysteme, die zu verschiedenen Zeiten

und an verschiedenen Orten in Geltung waren usw.

6. Diese Systeme können zueinander im Widerspruch stehen: Die Kopten haben nur in der Fastenzeit eine tägliche Eucharistiefeier; die Byzantiner hielten Eucharistiefeiern für unvereinbar mit dem Fasten. Dies will nicht heißen, daß das eine System richtig und das andere falsch sei, sondern daß keines verabsolutiert werden darf. Das gleiche gilt von den heutigen Bestrebungen, Symbolsysteme zu konstruieren und sie dann zu gebrauchen, um den liturgischen Brauch zu bestimmen. Ich denke an das gegenwärtige Klischee, daß einzig der Sonntag eschatologischen Charakter habe und daß somit einzig er sich für die «eschatologische» Eucharistiefeier eigne, während die Werktage, die zur «Heiligung der Zeit» bestimmt seien, für die Feier des Stundengebetes dasein sollten. Dies ist Ideologie, nicht Theologie, und man kann zur Begründung von fast allem eine Ideologie aufstellen.

Besagt dies, alles sei relativ? Kaum, denn all dem liegt eine gemeinsame Tradition zugrunde. Sie beweist meines Erachtens, daß einzig das Opfer Christi absoluten Wert hat. Bestrebungen, den gleichen Wert auch den Sakramenten beizulegen, sind nichtig. Zudem ist dieses Sakrament nicht eine private Angelegenheit, sondern Sache der Kirche, und die Feier dieser kirchlichen Gemeinschaft beinhaltet mehr als die Eucharistie, die nicht isoliert betrachtet werden darf. Rein devotionale oder individuelle Normen, welche diesen ganzen Kontext nicht berücksichtigen, haben keine Berechtigung.

Wenn Tradition besagt, «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus», dann ist in bezug auf die Frage der Häufigkeit der Kommunion die ältere Norm die, daß an jedem Tag Gelegenheit zu ihr geboten wird. Was die Messe betrifft, so gibt es zwischen den beiden Extremen der täglichen Messe oder der Messe bloß an Sonn- und Feiertagen als einzige allgemeine Norm die, daß man sich innerhalb jeder Tradition nach den pastoralen Bedürfnissen des jeweiligen Ortes und der jeweiligen Zeit richtet. Alle Bestrebungen, Ideologien zu konstruieren, die den einen oder anderen Brauch verabsolutieren – beispielsweise zu behaupten, alle guten Priester würden täglich die Messe lesen oder bloß der eschatologische Sonntag eigne sich zur Eucharistiefeier – sind bloße Klischees, Erzeugnisse eines ungeschichtlichen Denkens.

Ich würde auch die Auffassung verwerfen, ein Priester solle die Messe so oft feiern, als dies ihm ein wahrnehmbares Wachstum in Glaube und Frömmigkeit einbringe und eine wahrnehmbare existentielle Teilhabe am Kreuze Christi verschaffe. Wird dies isoliert genommen, so ist es zu individualistisch, als daß es sich mit meinem Verständnis des Zusammenhangs zwischen Kirche, Eucharistie und dem ganzen Liturgiezyklus vertrüge.

Das gleiche gilt in bezug auf das angebliche Recht von Priestern, bei jeder Messe zu konzelebrieren. Solche Fragen sollten im Blick auf die pastoralen Bedürfnisse der zelebrierenden Gemeinschaft und auf die Natur der besonderen Feier gelöst werden und nicht von den individuellen frommen Forderungen des Klerus her, der keine speziellen Rechte besitzt, welche umfassenderen kirchlichen und pastoralen Anliegen vorgehen würden[93].

Die Eucharistie ist nicht einfach nur Teilhabe am Kreuze Christi. Sie ist auch eine Epiphanie der Kirche im Zusammenhang mit einer totalen liturgischen Tradition und verlangt deshalb ein viel nuancierteres pastorales Urteil in bezug auf ihre Feier als der «fromme Sinn» irgendeines Einzelnen es fällen könnte.

Was diesem Urteil heute entsprechen würde, hat nicht der Historiker zu sagen. Aus der Geschichte geht hervor, daß die Vergangenheit stets instruktiv, jedoch nie normativ ist. Was normativ ist, ist die Tradition. Doch im Unterschied zu der Vergangenheit ist die Tradition stets eine lebendige Kraft, deren kontingente Ausformungen in der Liturgie oder anderswo sich ändern können.

[1] Vgl. W. Rordorf, Der Sonntag (Zürich 1968) 200ff.
[2] Vgl. Justin, Apologie I, 67,3–7 (PG 6,429–342).
[3] Tertullian, Ad ux. 2,5:2ff (CSEL 1,389ff); Cyprian, De lapsis 26 (ebd. 3,235); Basilius († 379), Ep. 93 (PG 32,485); J. Moschus († 619), Pratum spir. 30 (PG 87, 2877); weitere Belege in O. Nußbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia 29, Bonn 1979) 266ff.
[4] AaO. 269. 274. AO. Nußbaum, aaO. 269. 274.
[5] Apokr. Johannesakten (um 170) 72. 85–86.
[6] H. Delahaye, Les origines du culte des martyrs (Subs. hagiogr. 20, Brüssel 1933) 31ff.
[7] Cyprian, Ep. 5,2 (CSEL 3,479).
[8] Cyprian, Ep. 63,16 (ebd. 714); vgl. w.u. Anm. 13–22.
[9] Cyprian, Ep. 57,3 (ebd. 652).
[10] Vgl. w.o. Anm. 6.
[11] W. Rordorf, aaO. 142–153.

[12] De or. 19 (CSEL 1,267–268). Zur Eucharistie an Stationstagen vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (Lit.wiss. Quellen u. Forsch. 27, Münster 1933) 105ff.

[13] Ep. 199 (PG 32,716ff).

[14] Or. 8,18 (PG 35,809ff).

[15] J. Hardouin, Acta conciliorum (Paris 1715) I, 1322.

[16] Paulinus, Vita Ambrosii 10 (PL 14,30).

[17] R. Raabe (Hrsg.), Petrus der Iberer (Leipzig 1895) 30.

[18] Mansi 2,574; 3, 695; J.B. Chabot, Synodicon orientale (Paris 1902) 267. Zur ganzen Frage vgl. J.A. Jungmann, Missarum solemnia I, II. Teil, 5. (Von der häuslichen Eucharistiefeier zur Privatmesse.)

[19] J.A. Jungmann, aaO. Anm. 22.

[20] Kap. 39 und 42, Ausg. H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Iohannes von Alexandrien (Freiburg i. Br. / Leipzig 1893) 77–78. 84. Ich danke T. Mathews für diesen Hinweis und für die Angaben in den Anm. 22 und 80).

[21] Mansi 11, 956.

[22] Codex Iustinianus I, 2, 25, Ausg. P. Krüger, Corpus iuris civilis II (Berlin 1900) 18.

[23] J. Schmitz, Gottesdienst im altchristlichen Mailand (Theophaneia 25, Bonn 1975) 233–240. Damit, daß es die tägliche Messe gab, ist noch nicht gesagt, wer daran teilnahm. Nach Jungmann (Miss. soll. I, Teil II, 7.) nahmen im Westen erst in spätkarolingischer Zeit die Gläubigen an der täglichen Messe teil.

[24] Chromatius, Tract. 14 in Mt. 6, 5 (PL 20, 361).

[25] Toledo I (397–400), Canon 5 (Mansi 3, 999).

[26] Augustinus, De serm. in monte II, 7, 6 (CSEL 35, 114–115); Tract. in Ioh. 26,15 (ebd. 36, 267); Ep. 228, 6 (ebd. 57, 489).

[27] De serm. in monte (aaO.); vgl. Ep. 54 (CSEL 34, 161).

[28] Athanasius, Apol. contra Arianos 11 (PG 25, 268): Es findet nur am Sonntag Eucharistie statt, denn sonst «erfordert es der Tag nicht»; Socrates, Hist. eccl. V, 22 (PG 67, 636–637).

[29] Inst. III, 2, Ausg. J.–C. Guy (Sources chrét. 109, Paris 1965) 92–94.

[30] In Lc. 2, 8 (PG 72, 489); De ador. 10 (PG 68, 708). Die tägliche Liturgie ist auch impliziert in den arabischen Canones des Athanasius, Ausg. W. Riedel/W.E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria (Oxford 1904) 25. Zu weiteren koptischen Quellen vgl. J. Muyser, Le samedi et le dimanche dans l'Eglise et la littérature coptes, in: T. Mina, Le martyre d'Apa Epima (Cairo 1937) 89–111.

[31] Kap. 27, Ausg. H. Pétré (Sources chr. 21, Paris 1948) 210ff.

[32] Ausg. J.B. Aucher, Severiani sive Seberiani Gabalorum Episc. Emesensis homiliae (Venedig 1827) 187.

[33] Dem. ev. I, 10 (Griech.chr.Schr. 6, 476 = PG 22, 88).

[34] In ps. 21, 30–31 (PG 23, 213); In ps. 91, 2–3 (ebd. 1169–1172); De sol. pasch. 7 (PG 24, 701).

[35] Panarion II, 2, 22 (PG 42, 825).

[36] Zitiert in F. van de Paverd, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts (Or. chr. analecta 187, Rom 1970) 67, Anm. 2. Mehrere der obigen Belegstellen ebd. 64ff.

[37] Ap. const. II, 59, 3; V, 20, 19; VII 23, 2–3, vgl. 36; VIII, 33, 2 (Ausg. Funk I, 171–173. 301. 408. 432ff. 538).

[38] Van de Paverd, aaO. (Anm. 36) 61–79, gibt eine gründliche Analyse aller einschlägigen Texte.

[39] In Mt. hom. 50/51, 3 (PG 58, 508).

[40] Canones 16, 49 und 51 (Mansi 2, 567. 571). Weitere Belege über Kleinasien in: van de Paverd, aaO. 65, Anm. 1.

[41] AaO. 422–424.

[42] Ep. 93, (PG 32, 484–485).

[43] A.G. Martimort u.a., L'Eglise en prière (Paris 1961) 702ff.

[44] P.-M. Gy, La question du système des lectures de la liturgie byzantine, in: Misc. G. Lercaro II (Rom 1967) 251–261.

[45] Ausg. J. Mateos, Le typicon de la Grande Eglise (Or. chr. analecta 165–166, Rom 1962–1963) II, 302.

[46] AaO. II, 189. 315–316.

[47] PG 122, 340.

[48] Ausg. R. Basset, Le synaxaire arabe-jacobite (rédaction copte), Patr. or. 3, 488.

[49] Ausg. V. Grumel, Les regestes du patriarcat de Constantinople I, fasc. 2 (Kadiköy 1936) Nr. 588.

[50] PG 140, 465. Weitere Quellen in: J. Darrouès, Nicolas d'Andida et les azymes: Revue d'ét. byz. 32 (1974) 200–201.

[51] «Private» Liturgy in Byzantine Architecture: toward a Reappraisal, Cahiers archéol. (im Druck) (ich danke Prof. Mathews für die Kopie dieses anregenden Aufsatzes). Das Verbot bestand schon vor Leo d. Gr., der sich in Ep. 9 an Dioskur von Alexandrien (21.6.445) darauf bezieht (PL 54, 626–627). Es war in einigen westlichen Kirchen in Kraft: vgl. Canon 10 des Konzils von Auxerre (578) (Mansi 9, 913).

[52] Die bedeutendsten neueren Studien sind: O. Nußbaum, Kloster, Priestermönch und Privatmesse (Theophaneia 14, Bonn 1961); A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Lit.wiss. Qu. u. Forsch. 58, Münster 1973). Vgl. auch C. Vogel, Une mutation culturelle inexpliquée: le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée: Rev. sc. rel. 54 (1980) 231–250.

[53] Vgl. Anm. 28.

[54] Hist. eccl. 5, 22 (PG 67, 636–637). Nur ein einziges liturgisches Manuskript bezieht sich auf eine alexandrinische Missa praesanctificatorum. Vgl. E. Renaudot, Lit. orient. collectio (Frankfurt 1847) I, 76, 321–322; J.-M. Hanssens, Inst. liturg. de ritibus orient. (Rom 1930) II, 92–93. Noch im zehnten Jahrhundert gab es im koptischen Ritus am Gründonnerstag eine Kommunion mit den vorgeheiligten Gaben. Vgl. G. Viaud, La liturgie des coptes d'Egypte (Paris 1978) 52.

[55] Mansi 2, 572. Das orthodoxe Kirchengesetz gibt folgende Interpretation: «Die Tage der hl. Fastenzeit sind Tage des Trauerns, der Reue und Buße. Doch ein vollkommenes Opfer, das Gott dargebracht wird, ...halten die meisten Leute für etwas Erhebendes, Freudiges, Festliches» (D. Cummings, The Rudder [Chicago 1957] 351).

[56] Mansi 11, 967.

[57] Vgl. Symeon von Thessalonich († 1429), De sacra prec. 301. 347 (PG 155, 553. 625).

[58] Vgl. Synode vom Berg Libanon (1736), XIII, 17 (Mansi 38, 125); H. W. Codrington, The Syrian Liturgies of the Presanctified: Journ. Th. Studies 4 (1903) 71; Hanssens, Inst. lit. II, 92; II, 554–555.

[59] Codrington, aaO. 5 (1904) 371. Weitere Belege in: O. Nußbaum, Aufbewahrung..., aaO. 40–41; P. Hindo, Disc. antiochena antica, Siri III (Fonti codif. can. or. ser. II, fasc. 27, Rom 1941) 154ff.

[60] Codrington, aaO. 4 (1903) 69ff; ders., Liturgia praesanctificatorum syriaca S. Ioannis Chrysostomi, in: XRYCOCTOMIKA (Rom 1908) 719–729; M. Rajji, Une anaphore syriaque de Sévère d'Antioche pour la messe des présanctifiés: Rev. de l'Or.chrét. 21 (1918–1919) 25–39; Hanssens, Inst. lit. II, 615–616.

[61] Hanssens, ebd. II, 552ff.

[62] Aus: R.H. Connolly, CSCO (scr. syri II, tom. 91) 52. 153.

[63] H.W. Codrington, The Syrian Liturgies: Journ. Th. Studies 5 (1904) 535–537; Hanssens, Inst. lit., aaO. II, 91–92. 627. Dazu vgl. J. Mateos, Les «semaines des mystères» du carême chaldéen: L'Or. syrien 4 (1959) 449–458. Der ostsyrische Befund, der nicht leicht zu interpretieren ist, wird ausführlicher erörtert in T. Parayady, A Communion Service in the East Syrian Church (unveröff. Diss., Rom, Päpstliches Orientalisches Institut, 1980).

[64] C. Tondini de Quarenghi, Notice sur le calendrier liturgique de la nation arménien: Bessarion 11 (1906) fasc. 91–92, S. 77ff; N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque eccl. orient. et occid. (Wien 1897) II, 560.

[65] J. Catergian/J. Dashian, Die Liturgien bei den Armeniern (in armenischen Sprache, Wien 1897) 412–429; Hanssens, Inst. lit., aaO., III, 585.

[66] Vgl. J. Dubois, Office des heures et messe dans la tradition monastique: Le Maison-Dieu 135 (1978) 62ff; A. de Vogüé, La Règle de S. Benoît, VII: Commentaire (Sources chrét. hors série, Paris 1977) 240ff.

[67] Vgl. Ders., Le prêtre et la communauté monastique dans l'antiquité: La Maison-Dieu 115 (1973) 61–69.

[68] Ebd. 54–65; A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Studia anselm. 57, Rom 1968) 424–426.

[69] Kap. 21–22. 45. 765. 80. 93, Ausg. A. de Vogüé, La Règle du Maître II (Sources chrét. 106, Paris 1964) 102–106. 208–209. 314. 328–330. 342ff. 424–426.

[70] Belegstellen in: A. de Vogüé, Règle VII: Commentaire, 240, Anm. 157.

[71] J. Neufville/A. de Vogüé, La Règle de S. Benoît, II (Sources chrét. 182, Paris 1972) 572–574.

[72] A. de Vogüé, ebd. VII: Commentaire, 242.

[73] PG 99, 713.

[74] A. Dimitrievskij, Opisanie liturgicheskih rukopisej hranjashchiihsija v bibliotekah pravoslavnago vostoka I (Kiew 1895) 515. Zur ganzen Frage vgl. die Verweise in Anm. 79.

[75] Vgl. E. Herman, Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern, in: Mémorial L. Petit (Archives de l'Or. chrét. i, Bukarest 1948) 203–217; V. Janeras, La partie vespérale de la liturgie Byzantine des Présanctifiés: Or. chr. Periodica 30 (1964) 210ff.

[76] L. Allatios, The Newer Temples of the Greeks, übers. von A. Cutler (University Park und London 1969) 34–35.

[77] AaO., Anm. 52.

[78] Vgl. A. Veilleux, Liturgie..., aaO. 226ff; Regula magistri (infra); D. Chitty, The Desert a City (Oxford 1966) 31. 33. 90. 96. 151; J. Muyser, Samedi et dimanche, aaO. (Anm. 30); O. Hendriks, La vie quotidienne du moine syrien: L'Or. syrien 5 (1960) 324–325. 418–420; I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, Les reclus syriens (Studia bibl. francisc., Coll. minor 23, Jerusalem 1980) 122–128. Ich verdanke diesen und weitere Hinweise auf das syrische Mönchtum V. Poggi S.J.

[79] Zur Mönchskommunion vgl. Mateos, Semaines des mystères, aaO. 453–456; Hendriks, La vie quotidienne..., aaO. 419; Peña u.a. Les reclus syriens, aaO. 124ff; Parayady, Communion Serice, aaO. 57ff. 113ff; Veilleux (Liturgie, 235) sagt, es liege kein Beweis vor, daß im pachomischen Mönchtum dieser Brauch bestand; vgl. aber das Zeugnis von Basilius(w.o. Anm. 45) und anderer (vgl. Peña u.a., aaO.).

[80] Ebd. 123; Veilleux, Liturgie..., aaO. 227.

[81] A. Vööbus, Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism (Papers of the Esthonian Theol. Soc. in Exile 11, Stockholm 1960) 61.

[82] Vgl. Anm. 54.

[83] A. Vööbus, The Synodicon in the West Syrian Tradition I, CSEO 367 (Scr. syri 161) 227. 245–246. Zu einer Eucharistie Symeons des Styliten vgl. Evagrius Scholasticus, Hist. Eccl. I, 13 (PG 82^2, 2453).

[84] Kap. 42 (Ausg. aaO., Anm. 20: Gelzer, S. 85, Übers. S. 251).

[85] Kap. 22, Ausg. de Vogüé (Sources chrét. 106) 106.

[86] In Hebr. 10 hom. 17,4 (PG 63, 131); weitere Belegstellen sowie Präzisierungen in Herman (w.o. Anm. 75) 204ff.

[87] Ich erörtere diese Probleme in: Ex oriente lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration: Worhip 54 (1980) 308–325.

[88] Vgl. Bishop Alexander (Semenoff-Tian-Chansky), Father John of Kronstadt. A Life (Crestwood N.Y., St. Vladimir's 1979) 34ff. 179ff.

[89] Vgl. Zurnal Moskovskoj Patriarchii 10 (1980) 76–77.

[90] Z. Aznavourian, Situazione attuale del monachesimo nella Chiesa armena: Studi francescani 67 (1970) 246. In größeren Kirchen wie in der Jakobuskathedrale in Jerusalem wird die Eucharistie auch am Samstag gefeiert und an den heiligen Stätten (Anastasis, Gethsemane, Bethlehem) täglich. Ich verdanke diese Information meinem Studenten P. Khajag Barsamian von der Bruderschaft des hl. Jakobus, Jerusalem.

[91] M. Hanna, Le rôle de la divine liturgie eucharistique dans la vie de l'Eglise Copte hier et aujourd'hui: Proche-or. chrét. 23 (1923) 269.

[92] Diese Information verdanke ich Abuna Yesehaq, Erzbischof der Diözese der äthiopischen orthodoxen Kirche in der westlichen Hemisphäre und Dr. William F. Macomber von der St. John's University, Collegeville, durch die guten Dienste von Prof. Gabriele Winkler der gleichen Universität.

[93] Zu einer umfassenderen Erörterung dieses Problems vgl. meinen in Anm. 87 verzeichneten Aufsatz.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT TAFT

1932 in Providence, Rhode Island (USA) geboren. Jesuit und seit 1963 Priester des Byzantinisch-Slawischen Ritus. 1960 Magistergrad in Russischen Studien an der Fordham-Universität, New York. 1970 Promotion zum Dr. theol. am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. Weiterführende Studien in orientalischer Philologie an der Universität Löwen. 1956–1959 Lehrtätigkeit am Baghdad-College in Bagdad, Irak. Derzeit Ordentlicher Professor für orientalische Liturgie und orientalische Sprachen am Päpstlichen Orientalischen Institut und Gastprofessor an der Universität von Notre Dame (USA). Veröffentlichungen u.a.: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom (Rom 1975); mehr als dreißig wissenschaftliche Beiträge in verschiedenen Zeitschriften, vor allem über östliche Liturgien. Derzeit Arbeit an einer Geschichte der byzantinischen Liturgie. Anschrift: Pontificio Istituto Orientale, Piazza Santa Maria Maggiore 7, I–00185 Roma, Italien.

Angelus Häussling

Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeier

Man muß es sofort sagen: Die Auskunft der Geschichte auf die Frage, wie häufig die Eucharistie zu feiern sei, ist nicht einheitlich, ja, die Daten aus der Geschichte der christlichen Kirchen sind so unterschiedlich, daß für die Gegenwart nicht viel Klärung zu erwarten ist. Aber gerade dieses Faktum macht das Thema wiederum methodologisch interessant: Es genügt gar nicht, die Fakten der Geschichte zu sammeln und zu einem mehr oder minder überzeugenden System der Entwicklung vom kleinen Anfang bis zur vollendeten Fülle zusammenzusetzen; dies gelänge hier ohnedies nur mit einiger Gewalt. Hinter den geschichtlichen Fakten sind die Motivationen zu suchen, die zu einer so unterschiedlichen Praxis führten – ein selbstverständliches Postulat, das seine Schwierigkeit freilich in dem Umstand hat, daß die früheren Zeiten gewöhnlich nicht ihr religiöses Verhalten kritisch reflektieren.

Die derzeitige Situation im Westen

Wider die Gewohnheit solcher Studien gehen wir den Weg vom Bekannten – also der Gegenwart – ins weniger Bekannte, die Vergangenheit, schon angeleitet von dem Vorwissen[1], daß für unsere Frage der Ursprung der Eucharistiefeier in der Kirche des Neuen Testaments keine eindeutigen Häufigkeitsregeln hergibt und auch nicht hergeben kann. Der normale Katholik nimmt nun freilich meist nicht wahr, daß die Frage der Eucharistiehäufigkeit sich nur in seiner Kirche in dieser besonderen Dringlichkeit stellt. Die Ostkirchen blieben auch hier auf einer Entwicklungsstufe, die der Praxis des Alterstums nahe ist. Die Kirchen der Reformationszeit schafften zwar alle die (tägliche) «Privatmesse» ab, reduzierten auch Feste der Heiligen und damit viele übliche Gelegenheiten von Eucharistiefeiern, übernahmen aber durchweg alle die Eucharistiefeier (das Abendmahl) der Gemeinde in jener Häufigkeit, die sich im Mittelalter noch erhalten hatte (Sonn- und Festtage, in Skandinavien auch noch die alten Stationstage Mittwoch und Freitag), freilich in der doppelten, eigentlich gegensätzlichen, hier im Effekt aber gleichen Bewegung des Pietismus und der Aufklärung zunehmend sakramentenfern und darum von immer geringerer Häufigkeit. In einzelnen Kirchen wird die Feier des hohen Sakramentes geradezu eine Seltenheit; sie wirkt sich auf die Spiritualität der Gemeinden nicht mehr aus. Daß solche Fakten die ökumenische Glaubwürdigkeit mindern, wird noch kaum gesehen[2]. Dieses problematische Erbe der Geschichte ist selten kritisch reflektiert. Immerhin spricht 1974 schon ein ökumenisches Dokument von der theologischen Relevanz der Eucharistiehäufigkeit; es stellt fest, die Eucharistie solle «nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert werden»[3].

Die Spiritualität der römisch-katholischen Kirche hingegen ist über Jahrhunderte hin von einer Hochschätzung der Eucharistiefeier geprägt, die eine Häufung zeitigte, ja diese zu einem Konfessionsmerkmal, zu einer emotionalen Identifikationsstelle der konfessionellen Kirchenverbundenheit erhob. Zwar nicht im Recht gesatzt, aber im asketischen Leitbild verankert (und darum in der Praxis um so wirksamer), gilt seit dem Erstarken der eigentlich klerikal-priesterlichen Frömmigkeit unter Papst Pius IX. (1846–1878): Jeder «gute Priester» zelebriert jeden Tag – ausgenommen jene drei oder zwei Tage in der Karwoche, wo es – eigentlich unverständlich, aber eben «Tradition» – die Rubriken der Liturgie (noch) verbieten[4]. Und jeder gute Pfarrer sorgt, daß alle Pfarrangehörigen über die gebotenen Tage hinaus täglich einer Meßfeier «beiwohnen» können, auch um den Preis von anstrengender Bination und Trination, zu denen, jedenfalls im deutschen Sprachgebiet, nach dem Ersten Weltkrieg die kanonistischen Möglichkeiten geschaffen wurden.

In der Gegenwart ergeben sich aus diesem Stand der Dinge ungefähr mit Beginn des II. Vatikanischen Konzils zwei gravierende, recht problematische Sachverhalte: Die Pfarreien der römisch-katholischen Kirche kennen fast nur noch Eucharistiefeiern als liturgische Begehungen, dank den (Vor-)Abendmessen nun zu fast beliebiger Verfügbarkeit einsetzbar. Und ebenso verfügt diese Kirche, als einzige, nun über eine Praxis, jedes besondere Fest in einer Eucharistie-

feier mit größter Teilnehmerzahl zu begehen – nun noch forciert durch die wiederbelebte Tradition der Konzelebration, erkauft durch den beibehaltenen, lang geübten Verzicht auf die allgemeine Vollkommunion unter den doppelten Gestalten von Brot und Wein[5].

Fragt man nach den theologischen Motiven, die eine solche Häufung der Eucharistiefeier begründen, so kann die Antwort für die Neuzeit nur ein Verweis auf das Verständnis des Meßopfers sein, das von der gegenreformatorischen Schultheologie herausgestellt und in der frommen Mentalität noch akzentuiert worden war: Das Meßopfer ist das höchste Gut der Kirche, weil es Gott über alles ehrt, indem sein Sohn sich darin, alle Schuld sühnend, als Opfer repräsentiert[6]. Jede Messe ist deshalb vor Gott kostbar. Scheinbar bruchlos läßt sich daraus die Praxis ableiten. Daß am Gründonnerstag noch eine andere Praxis in die Gegenwart ragt (nur *eine* Meßfeier je Kirchengemeinde), muß eben als seltsames Monument einer noch nicht hinreichend theologisch gebildeten Vorzeit hingenommen werden. Im übrigen ist das religiöse Weltbild stimmig: Der Priester und seine tägliche Messe, das ist das innere Leben der nachtridentinischen katholischen Konfessionskirche. Nur wünschenswert und löblich, des Sonntags auch rechtsverbindlich, aber in keinem Fall wesentlich, wenn auch die Laien diesem heiligen Tun beiwohnen.

Kulturelle Wurzeln der westlichen Entwicklung

Es war nicht das Konzil von Trient (1545–1563), das nach Buchstaben und Geist diese Verhältnisse eingeführt hätte. Das Reformkonzil hat hier gar nicht reformiert; gröbste Mißstände zwar zurückdämmend, hat es nur eine schon lange bestehende Vergangenheit für eine weitere Zukunft festgeschrieben. Schon zur Zeit der Hochscholastik war diese Vergangenheit so fest, daß die sonst so rational-kritischen Theologen diese Praxis nicht in Frage stellen konnten[7]. Und zudem war seinerzeit (anders als seit dem späten 19. Jahrhundert) noch keine bestimmte Praxis so monopolisiert und ideologisch aufgewertet, daß ihre Übung oder Vernachlässigung faktisch über die Zugehörigkeit zur Kirche entschied. Sucht man aber in der Fülle der Zeugnisse theologischen Bemühens vom hohen Mittelalter an nach Versuchen, die Häufigkeit der Eucharistiefeier begründet zu regeln, so muß man ehrlich zugeben: Man hat frommen Sinnes viele Messen gefeiert, ohne sich dabei fragenden Kopfes viele Gedanken zu machen.

Daß die lateinische Kirche zahlenmäßig viele Eucharistiefeiern kennt, entstammt also der Zeit, aus der – zwischen Patristik und Scholastik – uns eigentlich wenig theologische Reflexion überliefert ist und in der doch, hier wie anderswo, so wichtige Entscheidungen getroffen wurden. Es stellte sich damals das Problem eines Wechsels der religiösen Erfahrung: Die alte Kirche fand im Evangelium die Befreiung aus Schuld und dem «Sold der Sünde», dem Tod, in eine neue Gemeinschaft der Geretteten um den auferstandenen Herrn. Das Frühmittelalter, auch im Bereich der religiösen Kultur niedriger angesiedelt, sucht und findet die Mittel der Befriedung und Befreiung angesichts einer übermächtig dämonisierten Welt, als deren Teil sich der immer wieder versündigte Mensch erfuhr.

Diese Heilmittel sind, wie sonst so oft in erster, vom Numinosen eingeforderten Reaktion, das materialisierte Heilige als Hort der Sicherheit: der heilige Ort, die heilige Zeit, das heilige Ding, das heilige Ritual. Nun hält damals die Tradition der Kirche Formen bereit, die schnell die Gestalt des materialisierten Heiligen zu erhalten vermögen. Wir vereinfachen den komplizierten Sachverhalt durch den Verweis lediglich auf die Heiligenreliquien, deren Bedeutung für die Frömmigkeit des Mittelalters kaum überschätzt werden kann. Aber die Reliquien sind nun nicht nur für sich allein bedeutsam. Sie stehen, aus dem Brauch der spätantiken Kirche, im Kontext der Liturgiefeier: Ihr gewohnter Ort war der Altar geworden, und zum Altar gehört Liturgiefeier, also (Psalmen-)Vigilien und Eucharistiefeier. Auffallend früh schon tritt neben die Versammlung der Gemeinde (am Sonntag) die Wallfahrt zum Altargrab der Heiligen aus Anlaß der Eucharistiefeier[8], und das Frühmittelalter nimmt diesen Brauch mit der Intensität derer auf, denen hier die Befriedung eines Herzensbedürfnisses eröffnet wird: die Begehung des heiligen Ritus am heiligen Ort.

Darum die Mehrung der heiligen Orte (= Reliquienaltäre) zur Mehrung der Meßfeiern, darum dann auch Mehrung der Sakralfunktionäre – mit der Doppelbewegung einer Klerikalisierung der Mönchsklöster bei den Heiligtümern und der wachsenden Festschreibung der Kleriker auf den kultischen Dienst. Die theologische Folie liefert der Verweis auf das Alte Testament und seine

Institutionen, dessen theologisch legitime Vorausbilder nun wie unmittelbar geltende, direkt legitimierende Erfüllungsformen in Kraft stehen[9]. Vollends mehren sich die Anstöße zu vielen Meßfeiern, wenn im System der frühmittelalterlichen Bußtarife Meßfeiern als Bußredemptionen eingesetzt werden können.

Kriterien für die heutige Praxis

Man kann nun viele Daten aufführen, zu welchen Häufungen, ja Abwegigkeiten eine solche Konstruktion führt. Im deutschen Sprachraum hat schon 1902 der gelehrte Adolph Franz viel Material darüber zu einem dicken Buch zusammengetragen[10]. Aber das soll uns hier jetzt nicht aufhalten. Wichtiger ist festzustellen, ob nicht damals schon auch kritische Elemente die Entwicklung begleiteten. Da ist zuerst zur rechten Urteilsbildung festzustellen, daß nicht einfach subjektive Frömmigkeit die Meßfeiern mehrte, wie wir es etwa am Dekret Pius' XII. für den Passionssonntag 1949 feststellen könnten. Gerade weil es nicht viel theologische Klärung gab, war die Bindung an objektive Gegebenheiten stark: Die Meßfeier blieb «gute Gabe» (so interpretierte man gern, seit Isidor, Eu-charistia), Gabe des schauererregenden Gottes, und blieb darum auch vor den Beliebigkeiten der subjektiven Willkür geschützt. Zwingend blieben die Regeln des Herkommens, die eine maßlose Häufung einschränkten: die Bindung an Ort und Zeit und Person, vor allem das alte Gesetz der Einmaligkeit je Raum–Zeit–Einheit (also *eine* Messe je Tag und Heiligtum [Altar]). Anders dann das 19. und 20. Jahrhundert: Dort findet viel eher der Verdacht Gründe, die gehäuften Meßfeiern dienten der Bestätigung und Befriedigung einer subjektiven, zwar ehrlichen, aber unkontrollierten Seelenlust; hier droht die Eucharistie dem sakramentalen Konsum freigegeben zu werden.

Das Frühmittelalter kennt aber auch eine kritische Reaktion, die planloses Häufen der Meßfeiern hindern will. Sie ist sich noch voll, wenn auch unreflektiert, bewußt, daß das Sakrament der Eucharistie die Kirche erbaut und bewahrt, weshalb auch Kirche ohne recht geordnete Praxis der Eucharistiefeier nicht lebendig bleibt. Nun erfährt diese Zeit «Kirche» weder als Abstraktum, wie einen «Staat», noch als gesellschaftliche Verfaßtheit, wie eine «Pfarrei». «Kirche» ist für diese Menschen die heilige Stadt, die Fülle hierarchisch gestufter Heiligtümer innerhalb eines Lebensbereiches, mit den Zeugnissen der Apostel als dem Fundament. Heilige Stadt ist das ferne Jerusalem, wirkmächtiger aber das nähere Rom, wo schließlich immer noch Petrus und Paulus in ihren Basiliken «leben».

Wenn nicht alles täuscht[11], ist es das Verdienst der Theologen um Karl den Großen, vorneweg Alkuin († 804), in einer klaren «Realutopie» die Existenz der konkret erfahrenen Kirche und die vielen Feiern der Eucharistie zusammengefaßt zu haben: Kirche ist nur dort, wo «Rom» existiert, also in den Bischofsstädten, Klöstern, der königlichen Pfalzkapelle, und wo dann in der jeweiligen Vielzahl unterschiedlich wichtiger Heiligtümer ein unterschiedlich wichtiger Gottesdienst gefeiert wird; dieser nimmt den Haupt-(Stations-) gottesdienst und die parallelen Nebenfeiern an den übrigen Heiligtümern im System von Konventamt und den schließlich so benannten Privatmessen auf. Die reale Abwesenheit des Volkes aber kann deshalb vernachlässigt werden, weil nicht «das Volk», sondern die weitgestreute Obergruppe des Adels und der Adelsgleichen (Geistliche) die eigentliche Kirche sind. In «Arbeitsteilung» wird in dieser weiträumigen «Kirche», stets auf «Rom» bezogen, eine Liturgie gefeiert, die der zeitgerechten und konkreten Erfahrung von «Volk Gottes» und «Kirche Christi» durchaus kongruent ist.

Es ist jetzt nicht mehr davon zu reden, wann dieses kritisch geübte Konzept endgültig zerbrochen ist[12]. Es bleibt die Feststellung, daß wir heute Kirche anders erfahren, anders erfahren müssen, und darum auch die Praxis der Meßhäufigkeit eine andere zu sein hat. Die Geschichte der Meßhäufigkeit in der abendländischen Kirche zeigt bei näherem Studium, daß sie selbst, nach gänzlich geänderten Bedingungen, nur wenig Anleitungen für unsere eigene Praxis geben kann und darf. Aus der Karolingerzeit könnten wir aber lernen: Das drohende Chaos einer Verwilderung der Meßhäufung kann gebannt werden, wenn die Häufung der Eucharistiefeiern davon geregelt wird, wie und wo wir am eindrücklichsten und dringlichsten «Kirche» als Ort unseres Heiles erfahren. Es muß nicht falsch sein, wenn in einer Zeit, da der christliche Bruderdienst in der elementaren Hilfe zum Glauben und Beten besteht, weniger Messen als ehedem stattfinden. Es könnte um so mehr «Kirche» ins Leben treten. Und mit «Kirche» eben auch Nähe Christi.

[1] Der Verfasser kann auf seine früheren Studien verweisen; zuletzt: A. Häußling, Normen der Häufigkeit liturgischer Feiern: Archiv für Liturgiewissenschaft 20/21. 1978/79, 81–94 (mit weiterer Literatur). Vgl. auch die Neuausgabe der zuerst 1949 erschienenen Studie K. Rahner/A. Häußling, Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. 2., überarbeitete Auflage (= Quaestiones disputatae 31, Freiburg i.B. 1966). Über die Geschichte der Meßhäufigkeit ist geschrieben in A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58, Münster 1973); ebenda ist besonders S. 226–287 ausgeführt, weshalb wir die geschichtliche Erklärung von O. Nussbaum, Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter (= Theophaneia 14, Bonn 1961), für unzutreffend halten. Einen schon überholten Stand der geschichtlichen Forschung legt unserer Meinung nach leider zugrunde C. Vogel, Une mutation cultuelle inexpliquée: Le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée: Revue des sciences religieuses 54 (1980) 231–250.

[2] Dazu Th. Schneider, Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis (Düsseldorf 1980) 202.

[3] Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Faith and Order), Erklärung über die Eucharistie von 1974, zitiert bei S. Regli, Ökumenische Konsenserklärungen mit römisch-katholischer Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Theologische Berichte 9 (1980) 129–171, hier 150.

[4] Dafür gilt seit 10. August 1915 die von Papst Benedikt XV. jedem Priester gegebene Erlaubnis, an Allerseelen zu trinieren, eine Ausweitung eines mittelalterlichen Brauches im Königreich Aragon, den Papst Benedikt XIV. 1748 schon für die ganze hispanische Welt bestätigt hatte: P. Radó, Enchiridion liturgicum, 2 (Friburgi 1966) 1396.

[5] S. dazu aus gegebenem Anlaß R. Kaczynski, Die Meßfeiern mit Papst Johannes Paul II. in Deutschland: Liturgisches Jahrbuch 31 (1981) 97–114, hier 113f.

[6] Als Höhepunkt dieses Verständnisses erscheint uns die Erlaubnis (eigentlich schon eine befehlende Bitte) Papst Pius' XII. an alle Priester, zu seinem goldenen Priesterjubiläum am Passionssonntag (2. 4.) 1949 zwei Messen zu zelebrieren (Adhortatio apostolica «Conflictatio bonorum» vom 11. 2. 1949; Acta Apsotolicae Sedis 41 (1949) 58–61. Das Ausführungsdekret der Ritenkongregation nennt als Begründung: «Ad exsecrabile atheismi crimen profligandum, ad scelestae impietati vallum et remedium parandum et ad nostrae aetatis peccata impietatemque expianda» (AAS ebd. 82f). Dabei ist zu beachten: Wenige Tage zuvor war in einem politischen Schauprozeß in Budapest Kardinal Mindszenty verurteilt worden; neben dem markanten Protest des Papstes vor den Kardinälen und den Vertretern der Regierungen (AAS aaO. 41–45 und 73f.) zielt die weltweite Bination – ein «Mehr» an rund 300000 Meßfeiern – auf eine ebenso markante Mehrung der verletzten Ehre Gottes und seines mißachteten Erbarmens. – Im gleichen Jahr publiziert K. Rahner seine Studie, die mit den Mitteln der Schultheologie diese Frömmigkeitshaltung kritisch überprüft und als nicht haltbar beurteilt (s. Anm. 1).

[7] Warum die in vielen Bereichen so praxiskritische Hochscholastik die Liturgie, wie sie bis zu ihrer Zeit sich entwikkelt hatte, nicht in ihren Themenkatalog aufnahm, erörtert A. Angenendt, Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter: Archiv für Liturgiewissenschaft 21/22 (1978/79) 28–55, bes. 49ff. Dieser Aufsatz ist auch im folgenden zu beachten.

[8] In unserer in Anm. 1 genannten Studie «Mönchskonvent» haben wir (S. 228ff.) arbeitshypothetisch die Typen der Gemeinde- und Gedächtnis-(Memorial-)Eucharistie unterschieden.

[9] Bekanntlich wird schließlich, nach dem Vorgang Amalars von Metz († ca. 850), der Meßritus selbst rememorativ-allegorisch vom Alten Testament her interpretiert, trotz der evidenten Überforderung der Methode sogar bis zur Monopolisierung; vgl. unseren Beitrag «Messe (expositiones missae)»: Dictionnaire de spiritualité 10 (Paris 1980) 1083–1090.

[10] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und der Liturgie des religiösen Volkslebens (Freiburg 1902. Nachdruck Darmstadt 1963).

[11] Wir skizzieren hier unsere eigene These, die wir in der in Anm. 1 genannten Studie «Mönchskonvent» zu begründen suchten.

[12] Wir meinen, es sei spätestens im Ausgang des Investiturkampfes untragbar geworden – auch wenn es dann bis zum II. Vatikanischen Konzil der Form nach durchgehalten wurde.

ANGELUS ALBERT HÄUSSLING

1932 in Lambrecht/Pfalz geboren. Benediktiner der Abtei Maria Laach. 1958 Priesterweihe. Studium der Philosophie und Theologie in Maria Laach, Beuron, Innsbruck, Salzburg. 1965 Dr. theol. Bis 1975 Dozent an den Wissenschaftlichen Studienkursen des Liturgischen Instituts in Trier und an den Theologischen Hochschulen in St. Augustin und Geistingen. Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren. Seit 1969 auch Bibliothekar der Abtei Maria Laach. Herausgeber des «Archiv für Liturgiewissenschaft». Zahlreiche Veröffentlichungen u.a. über Häufigkeit und Häufigkeitsnormen liturgischer Feiern, die Normativität liturgischer Textvorlagen, die Geschichte der Rezeption der lateinischen Liturgie im deutschen Sprachraum. Anschrift: Abt-Herwegen-Institut, Archiv für Liturgiewissenschaft, D–5471 Maria Laach.

Heutige Fragen
zur eucharistischen Praxis

Kevin Seasoltz

Eucharistiefeiern heute: Vermischte Motive und Auffassungen

In seiner «Introduction to Liturgical Theology» schreibt Alexander Schmemann, ein führender Liturgiker der orthodoxen Kirche: «Unsere Zeit wird durch eine unverkennbare eucharistische Verlebendigung geprägt, die insbesondere... in der Praxis eines häufigeren Kommunionempfangs zum Ausdruck kommt. Dieses Wiederaufleben ist natürlich als ein überaus erfreuliches Ereignis im Leben der Kirche, als ein echtes Zeichen ihrer geistlichen Verlebendigung zu begrüßen. Doch wie bei jeder neuen Verlebendigung besteht die Gefahr, in Übertreibungen zu fallen. Sowohl in den theologischen Theorien, die entwickelt worden sind, als auch im Leben der Kirche kommt immer mehr die Tendenz auf, ihr liturgisches Leben als ganzes einzig auf die Eucharistie zu konzentrieren, und diese nicht nur als den Höhepunkt, die Mitte und den Ursprung ihres Lebens anzusehen, sondern als dessen einzigen Inhalt. In der beglückenden Wiederentdeckung der Möglichkeit eines volleren eucharistischen Lebens und der häufigeren Kommunion verlieren die Gläubigen irgendwie das Interesse an den weiteren Gottesdienstelementen und am Leben der Kirche als ganzem... Man kann sich fragen, ob dies der Natur und der Zielsetzung der Eucharistie selbst entspricht und ob also diese eucharistische Verlebendigung auch richtig und gesund ist.»[1]

Schmemann spricht zwar von der liturgischen Praxis in der orthodoxen Kirche und denkt über die Situation in den sechziger Jahren nach, doch seine Bemerkungen gelten auch für die Praxis in der römisch-katholischen Kirche und spiegeln die heute bestehende Situation wider. Verschiedene Motive sind für diese Entwicklung in der eucharistischen Praxis ausschlaggebend gewesen; in diesen Feiern schlagen sich implizit oder explizit auch verschiedene Auffassungen nieder. Der vorliegende Aufsatz möchte artikulieren, was die Häufigkeit der Eucharistiefeiern bei den Klerikern, Ordensleuten und Laien der römisch-katholischen Kirche bedeutet; auch möchte er die theologischen Grundlagen für diese Praktiken und die in ihr liegende Spiritualität ausfindig machen. Wie Schmemann bemerkt, sind die Entwicklungen im allgemeinen als positiv zu bewerten, doch liegen auch negative Aspekte vor, die anzukreiden und zu mißbilligen sind.

Diese Entwicklungen sind unterstützt und vielleicht gefördert worden durch fast unmerkliche Akzentverschiebungen, die in den Dokumenten, die der Heilige Stuhl seit 1964 herausgegeben hat, stattgefunden haben. Die Konstitution über die heilige Liturgie betrachtet die gesamte Liturgie als den «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt»[2]. Sie bekräftigt zwar die zentrale Stellung der Eucharistie im liturgischen Leben der Kirche, richtet aber den Blick auch auf die anderen Sakramente und die Sakramentalien als auf Sinnbilder, die verschiedene Aspekte des Mysteriums Christi treffend zum Ausdruck bringen. Zudem betont das Dokument: «In der heiligen Liturgie erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche» und bemerkt: «Das geistliche Leben deckt sich aber nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie.»[3]

Die späteren Dokumente haben jedoch die Tendenz, ganz besonders auf der zentralen Stellung der Eucharistie zu bestehen und das, was die Liturgiekonstitution über die Liturgie als ganze sagt, einzig der Eucharistie zuzuschreiben. Die Instruktion «Inter Oecumenici» vom 26. September 1964 bemerkte beispielsweise einfachhin, die Eucharistie sei «das Zentrum des geistlichen Lebens»[4]. Die Instruktion «Eucharisticum Mysterium» vom 25. Mai 1967 behauptete: «Das Mysterium der Eucharistie ist das eigentliche Zentrum der heiligen Liturgie und des ganzen christlichen Lebens.»[5] In der «Allgemeinen Einführung» in das Römische Meßbuch heißt es: «Als Werk Christi und des hierarchisch gegliederten Volkes Gottes ist die Feier der heiligen Messe für die Welt- und Ortskirche wie auch für jeden einzelnen Gläubigen Mitte des ganzen christlichen Lebens.»[6] Die Instruktion «Liturgicae Instaurationes» vom 5. September 1970 wie-

derholte in ihrem einleitenden Abschnitt die Aussage des Dekrets über Dienst und Leben der Priester: «Die Heiligste Eucharistie enthält das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst, unser Osterlamm und das lebendige Brot.»[7] Ähnliche Formulierungen finden sich in der Instruktion «Immensae Caritatis» vom 25. Januar 1973: «Christus der Herr hat der Kirche, seiner Braut, ein Vermächtnis seiner unendlichen Liebe hinterlassen. Diese wunderbare Gabe der Eucharistie, welche die allergrößte Gabe ist, erfordert, daß man ein so wichtiges Mysterium immer besser kennenlernt und daß man an seiner Heilsmacht immer voller teilhat.»[8]

Am 24. Februar 1980 richtete Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe eigens einen Brief, worin er die unschätzbare Gabe der heiligen Eucharistie betrachtete[9]. Kurz darauf machte die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst die Bischöfe auf gewisse Normen in bezug auf den Kult der Eucharistie und auf die würdige Feier der Messe aufmerksam. Zwar notierte die Verlautbarung beiläufig verschiedene positive Auswirkungen der neueren Liturgiereform, doch konzentrierte sie sich fast ausschließlich auf Mißstände bei der Eucharistiefeier[10]. Schließlich ist zu bemerken, daß in dem 1980 herausgegebenen Entwurf des vorgesehenen Kirchenrechtskodex Canon 851 die Eucharistie «das erhabenste Sakrament» nennt[11]. Der folgende Canon sagt: «Die Gläubigen sollen die allerheiligste Eucharistie in höchsten Ehren halten.»

Seit dem Konzil hat der Heilige Stuhl noch manche weitere Verlautbarungen herausgegeben, welche die Feier, den Kult und den Empfang der heiligen Eucharistie betreffen. Ebenso haben Theologen und Liturgiker zahlreiche Kommentare zu diesen Texten verfaßt. Die erhöhte Wertschätzung der Eucharistie und deren zentrale Stellung im Leben der Kirche im Verein mit dem häufigen Empfang der Kommunion sind gewiß begrüßenswerte Entwicklungen in der Theologie und Praxis. Die angeführten Aussagen über die Eucharistie sind sicherlich korrekt, scheinen jedoch die weiteren Aspekte des Lebens der Kirche zu wenig zu beachten und die Eucharistie nicht in einen weiteren Kontext hineinzustellen. Bestrebungen in dieser Hinsicht würden die Bedeutung der Eucharistie nicht vermindern, sondern die reichen Sinngehalte, die in der Eucharistie konzentriert sind, wirksamer zur Geltung bringen. Die Probleme können vielleicht geklärt werden, indem man einige der besonderen Fragen darlegt, die sich in bezug auf die Kleriker, die Ordensleute und die Laien stellen.

Der Klerus und die Eucharistie

Eine der bedeutsamsten Errungenschaften der modernen Liturgischen Bewegung war die Wiederentdeckung der Eucharistie als des Sakraments der *koinonía*, d. h. der Kirche. In Verbindung mit dieser Wiederentdeckung gelangte man zu der weiteren Einsicht, daß es nicht sinnvoll sei, am gleichen Ort und zur gleichen Zeit mehrere Messen zu halten, wie das oft der Fall war, wenn zahlreiche Priester zu Versammlungen und Exerzitien zusammenkamen. Deshalb verzichteten in diesem Fall viele Priester darauf, einzeln zu zelebrieren, und empfingen einfach bei der von einem anderen Priester gefeierten Hauptmesse die Kommunion. Diese Praxis warf eine Reihe theologischer und liturgischer Fragen auf, welche zu umstrittenen Aufsätzen Karl Rahners[12] und Antworten des Papstes Pius XII.[13] Anlaß gaben.

Die Diskussion drehte sich um die Frage, ob man von einem Priester, der nicht verbal mitkonsekriert, doch sagen kann, er «bringe das Meßopfer dar» kraft seiner Intention, seine priesterliche Vollmacht dem Gestus und der Intention nach durch die Stimme des Hauptzelebranten auszuüben, und ob die fromme Einstellung des Priesters das primäre Kriterium sein darf, um zu bestimmen, ob er die Messe einzeln feiern oder in einer von einem anderen Priester zelebrierten Messe einfach die Kommunion empfangen soll.

Als am 7. März 1965 ein neuer Ritus für die Konzelebration promulgiert wurde, legte sich die Kontroverse, weil man nun das Problem für gelöst hielt. Die Praxis der Konzelebration wurde denn auch rasch übernommen und so weit akzeptiert, daß die Ritenkongregation in der Instruktion «Eucharisticum Mysterium», die sie am 25. Mai 1967 herausgab, die Konzelebration für ganz normal ansah und sie nicht nur erlaubte, sondern begünstigte und empfahl. Die Privatmesse war zwar noch gestattet, wurde aber als Ausnahme betrachtet. In ihrer Erklärung «In celebratione Missae» vom 7. August 1972 über die Konzelebration sagte die Kongregation für den Gottesdienst, die Konzelebration solle in Gemeinschaften hochgeschätzt werden. Auch gab sie Mitgliedern von Kapiteln und Vollkommenheitsinstituten, die aus pastoralen Gründen verpflichtet sind, für die Gläubigen die Messe zu

zelebrieren, die Erlaubnis, dennoch bei der Konvents- oder Gemeinschaftsmesse zu konzelebrieren[14]. Das Dokument wiederholte auch die in der Instruktion vom 25. Mai 1967 enthaltene Weisung: «Die Priester sollen die Messe zelebrieren oder konzelebrieren, um ihren Part vollständiger und auf die ihnen eigene Weise zu vollziehen, und sie sollen nicht, wie die Laien, bloß kommunizieren.»[15]

In der Version von 1980 des vorgesehenen Kirchenrechtskodex heißt es in Canon 855: «Falls nicht das Bedürfnis der Gläubigen etwas anderes verlangt oder aufdrängt, wird empfohlen, daß die Priester die Eucharistie konzelebrieren. Es bleibt den Priestern zwar freigestellt, die Eucharistie einzeln zu feiern, aber nicht zur gleichen Zeit und in der gleichen Kirche oder Kapelle, in der eine Konzelebration stattfindet.» Canon 857 der gleichen Version setzt fest: «Priester sollen die Eucharistie des öftern feiern; es wird empfohlen, selbst dann, wenn nicht eine Gemeinschaft von Gläubigen anwesend sein kann, sie täglich zu zelebrieren, denn die Messe ist ein Akt Christi und der Kirche, worin die Priester ihre primäre Funktion ausüben.» Die nach dem Konzil gegebene Richtlinie war klar: Priester sollen die Eucharistie zelebrieren oder konzelebrieren, und zwar regelmäßig, wenn möglich täglich.

Bei der Wiedereinführung der Konzelebration ging es den Konzilsvätern nicht in erster Linie um die ekklesiologischen Momente der Eucharistie als des Sakraments der Kirche, sondern mehr um den Ritus als eines In-Erscheinung-Tretens der Einheit der Priester. Doch die klerikalen Besorgnisse, die in der Debatte vor dem Konzil so offensichtlich waren, sind nicht auf theologischer Grundlage adäquat gelöst oder auch nur angepeilt worden. Man erließ Weisungen disziplinären Charakters, ohne sie theologisch richtig zu untermauern, und die Folge war, daß viele Priester immer noch aus einer vorkonziliaren Theologie heraus handeln oder den Weisungen mit nur geringer oder keiner theologischen Reflexion nachkommen.

In den letzten Jahren sind jedoch die vorkonziliaren Fragen wieder aufgegriffen worden, aber in zeitgemäßerer Form. Zudem hat die Erfahrung, die man während der letzten fünfzehn Jahre mit der Konzelebration gemacht hat, zu einer weitverbreiteten Unzufriedenheit mit dem jetzigen Ritus geführt, die zur Folge hat, daß bei Zusammenkünften vieler Priester die einen konzelebrieren, während die anderen bloß der Liturgie beiwohnen und die Kommunion empfangen.

Das Grundproblem scheint sich daraus zu ergeben, daß im Westen die Tendenz vorherrscht, die Eucharistie als Opfer zu betonen und den Aspekt der Eucharistie als eines Sakraments der Kirche in einem weiteren Sinn zu übersehen oder sich auf das Sakrament einzig im Blick auf die Realpräsenz zu konzentrieren. Darum waren der Frömmigkeitsgrad und das Verlangen oder Recht, zu zelebrieren und sein Priestertum auszuüben, die Anliegen, welche die Häufigkeit und den Stil der Eucharistiefeier ausdrücklich oder implizit bestimmten. Dies sind Anliegen, die man im christlichen Osten im allgemeinen nicht kennt.

Wenn man die Eucharistie beinahe ausschließlich als Opfer ansieht, dann geht es einem natürlich vor allem darum, den Konsekrationstext zu rezitieren, vor allem die Worte, von denen man annimmt, daß sie die Eucharistie vollziehen. Desgleichen wird auch gern hervorgehoben, daß Priester *in persona Christi* handeln, so daß dann jede Zelebration eines Priesters als eine je eigene Repräsentation Christi als des Hohenpriesters angesehen wird. Dies stimmt, wenn hundert Priester hundert Messen feiern, gilt aber nicht von einer Messe, die von einem Priester gefeiert wird, an der neunundneunzig weitere Priester teilnehmen und dabei die Kommunion empfangen. Doch ist hier zu bemerken: Auch wenn hundert Priester konzelebrieren, liegt nur eine einzige Messe, ein einziger sakramentaler Akt vor, und nicht hundert. Würde hier Logik walten, müßte man nicht konzelebrieren, sondern je für sich Messe feiern wollen. Die Überzeugung, daß Priester regelmäßig die Eucharistie konsekrieren sollen, wird zudem noch bestärkt durch die Meinung, daß Gott um so mehr Ehre empfange, je häufiger die Messe dargebracht werde, und daß auch der Priester, der die Messe darbringe, und diejenigen, für die er sie darbringe, reichlichere Gnaden erwerben würden[16].

Diese Theologie unterscheidet sich sehr von der, die in der Urkirche vorherrschte, wo *eine* Gemeinde, *ein* Tisch und *eine* Eucharistie die allgemeine Regel war. Die gleiche Theologie dominierte zwar auch im christlichen Osten, im Westen aber gab sie oft zu dem Anlaß, was als ein Frömmigkeitsnarzißmus erscheint, dem es mehr um Prärogativen als um den Dienst an der Kirche geht. Er wurzelt in einer klerikalisierten Auffassung der Kirche, wonach die Laien sich glücklich

schätzen müssen, daß ihnen die Mittlerrolle des Priesters zugute kommt; sie selbst aber sind bei der Eucharistiefeier bloße Anhängsel, von denen man absehen kann.

Diese Theologie hat bisweilen zu dem geführt, was man als «Eucharistiegedränge» bezeichnet hat. Es kommt zu ganzen «Massenkonzelebrationen», wenn eine Unmenge von Priestern unbedingt auf der Konzelebration beharrt, obwohl die räumlichen Verhältnisse dazu ungeeignet sind oder die klerikale Komponente der Kultgemeinde überbetont wird. Zudem wird der Ritus oft noch zusätzlich belastet dadurch, daß viele Konzelebranten darauf bestehen, die Konsekrationsworte deutlich hörbar auszusprechen, obschon dies der für den Ritus geltenden Weisung klar widerspricht. Zuweilen gibt es sogar Priester, die für die Konzelebration kein liturgisches Gewand annziehen und sich ins Schiff zu den Laien begeben, trotzdem aber bei der Konsekration hastig die Hand ausstrecken und die Worte murmeln. Vermutlich um solche Situationen zu verhindern, machte die Liturgiekonstitution den Bischof für die Konzelebrationsdisziplin in seiner Diözese verantwortlich[17]. Die Sinnwidrigkeit der genannten Mißstände scheint nur für diejenigen etwas Abstoßendes zu haben, welche die Eucharistie in erster Linie von ihrer Symbolik her sehen und sie vor allem als ein Sakrament hochschätzen, welches das Leben der ganzen Kirche zum Ausdruck bringt und konstituiert.

Ein weiterer Faktor, der viele Priester veranlaßt, die Eucharistie häufig zu zelebrieren oder zu konzelebrieren ist der, daß sie dadurch berechtigt sind, ein Meßstipendium entgegenzunehmen. Ein solcher monetärer Beweggrund ist sicherlich kein ideales Motiv dazu, tatsächlich aber sind viele Priester für ihren Lebensunterhalt auf Stipendien angewiesen. Hoffentlich lassen sich andere Mittel zum Lebensunterhalt ausfindig machen. Der Umstand aber, daß die Version von 1980 des vorgeschlagenen Kirchenrechtskodex nicht weniger als neunzehn Canones über das Stipendienwesen enthält, läßt eher vermuten, daß die Praxis nicht aufgegeben wird.

Die priesterliche Spiritualität sollte stark bereichert und ihr Gesichtskreis ausgeweitet worden sein durch die Veröffentlichung der revidierten Fassung des Stundengebetes in den Volkssprachen, tatsächlich aber sind diese Bände nicht sehr beliebt und für manche Priester nicht zu hilfreichen Gebetsunterlagen geworden. Zum Teil liegt die Schwierigkeit in der Struktur dieses Gebets, das im Grunde für das Chorgebet, nicht für die Einzelrezitation eingerichtet ist. Zudem finden viele Priester in einer ausgedehnten Psalmodie und zahlreichen Väterlesungen nicht das, was sie für ihr Leben und ihren Dienst hier und jetzt brauchen. Infolgedessen bleibt die liturgische Komponente ihrer Spiritualität fast ausschließlich eucharistisch. Ihre Spiritualität wurzelt zum großen Teil nicht in der Liturgie, sondern in ihrem Dienst am Volk, in der geistlichen Lesung heutiger Autoren und in der im Seminar gelernten Theologie. In vielen Fällen unterstützt diese Theologie eine Sicht der Eucharistie, die um das eucharistische Opfer kreist und ihre verschiedenen sakramentalen Dimensionen nicht genügend würdigt.

Die Ordensleute und die Eucharistie

Die meisten Ordensmänner und -frauen im Westen sind einer Tradition verhaftet, in der die Eucharistiefeier ein tägliches Ereignis im Stundenverlauf darstellt. Diese Tradition hat jedoch nicht immer vorgeherrscht. Die Spiritualität früher monastischer Gemeinschaften im Osten und Westen nährte sich von der täglichen Rezitation der Psalmodie und wahrscheinlich vom täglichen Empfang des Sakraments. Die tägliche Rezitation der Psalmodie wuchs sich schließlich zu einem hochentwickelten Officium aus, das nicht nur aus Psalmen, sondern auch aus Lesungen, Hymnen und Gebeten besteht. Ebenso gab der tägliche Empfang der Kommunion zur täglichen Feier der Konventmesse Anlaß, der sämtliche Chormönche beiwohnen, und zur täglichen Zelebration der Privatmesse durch alle Priestermönche. Die monastische Tradition hob regelmäßig hervor, wie wichtig die *lectio divina* und auch der häufige Empfang des Bußsakramentes im Leben der Gemeinschaft seien. Darum war die monastische Tradition für gewöhnlich durch und durch liturgisch. Die Eucharistie nahm zwar eine zentrale Stellung und eine Häufigkeit an, die sie in den ersten Jahrhunderten des christlichen Mönchtums noch nicht gehabt hatte, doch ruhte die monastische Spiritualität im allgemeinen weiterhin auf dem Gotteswort auf und wurde als Antwort auf das Gotteswort angesehen, das den Mönchen in der Eucharistiefeier und im Bußsakrament, im Stundengebet, in der *lectio divina* und im persönlichen Gebet verkündet wurde.

Vom 16. Jahrhundert an gaben die Ordensinstitute die Praxis der öffentlichen Rezitation des

Stundengebets immer mehr auf. In manchen Fällen wurden zahlreiche Andachten abgehalten, von denen einige mit dem Geist der Liturgie übereinstimmten, viele andere aber minder wichtige Aspekte des christlichen Mysteriums umkreisten. Zuweilen wurde der Eindruck erweckt, Maria und die anderen Heiligen hätten Christus als den Mittelpunkt und Mittler des christlichen Lebens ersetzt.

Trotzdem sagten der Kirchenrechtskodex und die Konstitutionen der meisten Ordensinstitute, die Ordensobern sollten den häufigen, ja täglichen Empfang der Eucharistie fördern. Zudem waren die Ordensleute noch an die klerikalen Verpflichtungen gebunden, die sich vernünftigerweise erfüllen ließen: häufiger Empfang des Bußsakramentes, tägliche Betrachtung, Besuch des Allerheiligsten, Rosenkranzgebet und Gewissenserforschung. Es läßt sich schwer sagen, in welchem Sinn die Eucharistie im Leben mancher Ordensleute die Mitte war.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die meisten Ordensinstitute eine Anstrengung unternommen, ihrer Spiritualität im Mysterium Christi einen klaren Brennpunkt zu geben und die Eucharistie zu ihrer Mitte zu machen. Desgleichen haben sie Laudes und Vesper der revidierten Stundenliturgie zu ihrem Gemeinschaftsgebet gemacht. Die revidierten Konstitutionen der meisten Ordensgesellschaften haben die tägliche Messe als Norm aufgestellt. Desgleichen stellt die Fassung von 1980 des vorgeschlagenen Kirchenrechtskodex in Canon 598 eine eigentliche Hierarchie von Verpflichtungen für Ordensleute zusammen. Gebet und Kontemplation werden als vordringliche Pflichten festgesetzt; darauf folgt die Verpflichtung, täglich an der Eucharistie teilzunehmen und die Kommunion zu empfangen. Zudem sollen die Ordensleute regelmäßig die Heilige Schrift lesen, sich für das betrachtende Gebet Zeit nehmen, ihrer besonderen Regel entsprechend das Stundengebet verrichten, Marienandachten halten, namentlich das Rosenkranzgebet pflegen und jährlich Exerzitien machen. Die getreue Beobachtung dieser Weisungen werde die Entwicklung einer gesunden christlichen Spiritualität mit der Eucharistie als ihrer Mitte fördern.

Diejenigen Ordensinstitute, die zur öffentlichen Verrichtung des Stundengebets verpflichtet sind, haben natürlich eine breite Grundlage, um die Eucharistiefeier als Zentrum darauf aufzubauen, aber viele Gemeinschaften, zumal von Ordensfrauen, die stark in den kirchlichen Dienst engagiert sind, legen auf die gemeinsame Rezitation von Laudes und Vesper wenig Gewicht. Die sonstige Beanspruchung dient oft als Entschuldigung für die Abwesenheit vom Gemeinschaftsgebet. Infolgedessen wird die Eucharistie zum einzigen liturgischen Gebet, das die Gruppe gemeinsam verrichtet. Die einzelnen Ordensmitglieder gehören oft noch weiteren Gemeinschaften an. Diese anderen Gemeinschaften – z. B. eine Schule, eine Pfarrei, ein Spital – feiern für gewöhnlich die Eucharistie gemeinsam, wenigstens gelegentlich. Darum erhält die Eucharistie im Leben solcher Ordensleute ein Übergewicht, andere liturgische Feiern aber werden nebensächlich oder sind gar nicht mehr vorhanden. Selbst das Bußsakrament, das einst im Leben der meisten Ordensleute häufig gefeiert wurde, wird zugunsten der Eucharistiefeier als eines Versöhnungsritus vernachlässigt. Wenn Laudes und Vesper von Ordensgemeinschaften rezitiert werden, werden sie oft lediglich «persolviert»; die Beteiligten lesen einfach, was in den veröffentlichten Büchern steht, und strengen sich wenig oder überhaupt nicht an, die Texte in einen rituellen oder musikalischen Kontext hineinzustellen oder die Gebetsformen ihrer konkreten Lebenserfahrung anzupassen. Die meisten männlichen Ordensinstitute sind sehr stark klerikalisiert und haben deswegen nicht nur viele Probleme, die Ordensfrauen auch haben, sondern dazu noch die vorhin erörterten Probleme, die spezifisch klerikal sind. Somit ist bei vielen Ordensleuten die Eucharistie zentral, doch das tägliche liturgische Leben begnügt sich mehr oder weniger mit deren Feier.

Die Laien und die Eucharistie

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind viele katholische Laien zu einer tiefen Wertschätzung der Eucharistie gelangt, so daß diese zum Zentrum ihres christlichen Lebens geworden ist. Verschiedene Faktoren haben zu dieser positiven Entwicklung beigetragen. Die revidierte Meßordnung ist so aufgebaut, daß die Riten klar und einfach sind und somit die tätige, einsichtige Teilnahme erleichtern. Vielen ist es klar geworden, daß die Eucharistie Feier der gesamten Gemeinschaft ist; die Laien wohnen nicht einfach der Messe des Priesters bei. Ihre Mitbeteiligung und Bereicherung werden im allgemeinen dadurch gefördert, daß die Texte für gewöhnlich

in die Volkssprache übertragen worden sind. Durch die Katechese und bewährte Religionslehrbücher sind die Laien auch zu einem besseren Verständnis des wesentlichen, integralen Zusammenhangs zwischen der Eucharistie, wie sie in der Messe gefeiert, in der heiligen Kommunion empfangen und im Tabernakel aufbewahrt wird, gelangt. Viele Katholiken nehmen an, daß der Kommunionempfang normalerweise zur Teilnahme an der Messe gehört. Die erstmals 1953 erfolgte Milderung der Bestimmungen über die eucharistische Nüchternheit hat den Kommunionempfang stark erleichtert. Desgleichen wollten die Weihe von Amtsdiakonen und die Einsetzung außerordentlicher Kommunionspender es ermöglichen, daß die Kranken und Betagten die heilige Kommunion häufiger zuhause empfangen und sich damit an der Pfarreimesse an Sonn- und Feiertagen echt beteiligen können, wenn die Pfarreipriester für gewöhnlich allzu beschäftigt sind, als daß sie die Kranken und Betagten besuchen könnten.

Diese positiven Entwicklungen und noch weitere haben jedoch oft zu verschiedenen Haltungen und Praktiken geführt, die ernstlich kritisiert und entweder behoben oder berichtigt werden müssen. Beispielsweise ist die Erlaubnis, die Sonntagseucharistie schon am Samstagabend zu feiern, so gedacht, daß viele Gläubige, die wegen Arbeit oder sonstigen Verpflichtungen nicht an der Sonntagsmesse teilnehmen könnten, nun dazu doch die Möglichkeit haben. Doch für viele hat diese Praxis zu einem total verweltlichten Sonntag geführt, an dem sie nun alle die Gelegenheitsarbeiten verrichten, zu denen sie während der Woche keine Zeit fanden. Desgleichen hat die Zelebration der Messe am Sonntagabend oft zur Abschaffung verschiedener herkömmlicher Sonntagabendandachten geführt und die Möglichkeit verbaut, die Sonntagsvesper in den Gottesdienstplan der Pfarrei einzuführen. Dazu kommt noch die Erlaubnis, auch an Werktagen eine Abendmesse zu feiern, was oft zur Folge hat, daß man andere Pfarreiandachten – z. B. die Kreuzwegandacht oder das Rosenkranzgebet – ausfallen läßt oder daß solche Andachten, falls sie noch beibehalten werden, einfach an die Messe angehängt werden, und es wird keine Anstrengung gemacht, eine integrierte Liturgiefeier zu strukturieren.

Wie die Geschichte der christlichen Spiritualität zeigt, können Volksandachten von großem Wert sein für das christliche Leben. Sie können, falls sie im Geist der Liturgie gehalten sind, ein echter Ausdruck des Gebetslebens der Kirche sein. Im Gegensatz zu den abstrakten, genauen, verstandesmäßigen Aussagen über die Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk, die bei der Eucharistiefeier oft verbal oder nichtverbal gemacht werden, verkörpern die Andachten diese Beziehung subjektiver, und sie begreifen auch die affektive Dimension der religiösen Erfahrung mit ein. Der Umstand aber, daß man die Eucharistie in Verbindung mit traditionellen Andachten feiert, hat manche annehmen lassen, daß diese Andachten von selbst dem Geist der Liturgie entsprechen, und folglich hat man dem Inhalt oder der Struktur dieser Andachten keine Aufmerksamkeit geschenkt.

Weil die Messe ohne weiteres zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gefeiert wird, haben eucharistische Andachten wie z. B. die Segensandachten und das Vierzig-Stunden-Gebet viel von ihrer Beliebtheit eingebüßt. Doch so wie man in der Konzelebration oft einen selbstverständlichen Weg erblickt, einer Messe einen feierlichen Chrakter zu geben, so wird in einigen Pfarreien und Ordensgemeinschaften an Sonn- und Feiertagen immer noch eine Segensandacht gehalten, um den Tag feierlicher, festlicher zu machen. Dies ist oft ganz am Platze, zumal an Festen unseres Herrn. Doch die Verbindung zwischen dem eucharistischen Segen und anderen Feierlichkeiten, z. B. Andachten zu Unserer Lieben Frau und anderen Heiligen, ist oft nicht recht deutlich, und man bestrebt sich auch nicht, durch geeignete Gebete und Lesungen den Zusammenhang klarer hervortreten zu lassen.

Die Erlaubnis, aus triftigen pastoralen Gründen die Messe mehr als einmal am Tag zu zelebrieren oder zu konzelebrieren[18], und die Aufmunterung der Laien, in jeder Messe, der sie beiwohnen, auch zu kommunizieren, sofern es sich um zwei verschiedene Feiern handelt[19], sind berechtigt. Man muß sich jedoch auf den Wert besinnen, der durch die traditionellen Einschränkungen der Häufigkeit der Eucharistiefeier und der Kommunion gewahrt wurde.

Es ist eine Binsenwahrheit, daß etwas, was allzuoft auf den Markt kommt, billig wird. Im Fall der Eucharistie kann die Häufigkeit zu Gleichgültigkeit, Routine und leerem Formalismus führen. Auch die Erlaubnis, die Eucharistie aus pastoralen Gründen in Privathäusern oder an anderen Orten außerhalb der Kirche zu feiern, kann zu einer gewissen Nachlässigkeit verleiten,

die in der Liturgie sicherlich nicht am Platze ist. Die gleiche Gefahr ist mit der Praxis der Handkommunion gegeben. Darum bedarf es stets trefflicher Riten, um Wertvolles zu schützen und auszudrücken, und es bedarf auch einer fortwährenden Katechese, um die Gemeinde an Dinge zu erinnern, die sie sonst leicht vergißt.

Frühere Perioden in der Geschichte der Liturgie legten auf die Vorbereitung auf die Messe und auf die Danksagung nach der Kommunion mehr Gewicht. Um den gesellschaftlichen und öffentlichen Charakter der Liturgie hervorzuheben, dringt man häufig darauf, mit den anderen Gliedern der Gemeinde vor und nach der Liturgiefeier Kontakt aufzunehmen. Dies schließt aber nicht die Notwendigkeit eines tiefen persönlichen Gebetslebens aus, das dem einzelnen und der Gemeinschaft zugute kommt.

Die neuen Weisungen für die Feier der Sakramente der Taufe, Firmung, Krankensalbung und Ehe sowie die Anordnungen für verschiedene weitere liturgische Riten sehen vor, daß diese Sakramente und Riten innerhalb der Eucharistie gefeiert werden. Dies ist sicherlich richtig, doch was in der Theorie ideal ist, ist aus verschiedenen pastoralen Gründen nicht immer auch ideal in der Praxis. Beispielsweise entspricht es den leiblichen Bedürfnissen der Kleinkinder und den pastoralen Bedürfnissen der Gemeinde nicht immer am besten, eine Kindertaufe im Lauf einer regulären Sonntagsmesse vorzunehmen, und es ist pastoral auch nicht richtig, die Texte für die gewöhnliche Sonntagsmesse immer wieder durch Texte zu ersetzen, die für die christliche Initiation vorgesehen sind.

Man erhält mitunter den Eindruck, daß die rituellen Feiern verschiedener Aspekte des christlichen Mysteriums, welche nicht die Eucharistie betreffen, nicht genügend erforscht und entwickelt worden sind. Komponisten haben für die Eucharistiefeier eine Reihe von Gesängen und Musikstücken komponiert, doch der musikalischen Gestaltung der anderen sakramentalen Riten zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Desgleichen hat man nur wenige Anstrengungen unternommen, die anderen Sakramente oder das Stundengebet konkreten pastoralen Situationen anzupassen. Infolgedessen erhält man den Eindruck, daß die Eucharistie ein reicher liturgischer Ritus sei, während die anderen Riten und Sakramente entweder glanzlos oder pastoral unwirksam seien. In einem gewissen Sinn leidet dann die Eucharistie unter einer Überbeleuchtung.

Die katholische Kirche hat für gewöhnlich die zentrale Bedeutung der Eucharistie hervorgehoben, doch hat sie auch die Bedeutung der anderen Sakramente und Sakramentalien betont, indem sie den verschiedenen Aspekten des vielseitigen Mysteriums Christi eine reiche Ausdrucksgestalt gab. Desgleichen hat sie unterstrichen, wie wichtig es ist, die Liturgie, zumal die Eucharistie, in sozialer Gerechtigkeit und Nächstenliebe auf das ganze Alltagsleben zu beziehen. Wenn Menschen allzu vielen Sinnbildern und Riten gegenübergestellt werden, werden sie entfremdet oder überwältigt, werden sie zu uninteressierten und zuweilen gelangweilten Zuschauern; darum ist weniger oft besser, oder, wie Architekturtheoretiker gesagt haben, weniger oft mehr. Sowohl der Qualität als auch der Quantität der Eucharistiefeiern ist fortwährend Beachtung zu schenken, nicht nur um des Wohls derer willen, die zelebrieren, sondern auch aus Ehrfurcht gegenüber dem heiligen Ritus, der ausgeführt wird.

[1] (The American Orthodox Press, Portland, Maine 1966) 36–37.

[2] Sacrosanctum Concilium, 10.

[3] AaO. 9 und 12.

[4] Nr. 15: AAS 56 (1964) 880.

[5] Nr. 1: AAS 59 (1967) 539.

[6] Kap. I, Nr. 1.

[7] Presbyterorum ordinis, 5; AAS 62 (1970) 692.

[8] AAS 65 (1973) 264.

[9] AAS 72 (1980) 113–148.

[10] AaO. 331–343.

[11] Schema Codicis Iuris Canonici (Libreria Editrice Vaticana 1980).

[12] Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit: Zeitschr. f. kath. Theol. 71 (1949) 257–317; Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi: Zeitschr. f. kath. Theol. 77 (1955) 94–101; Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration: Münch. Theol. Zeitschr. 6 (1955) 81–106. Später: K. Rahner/A. Häußling, Die vielen Messen und das eine Opfer (Quaestiones disputatae 31, Freiburg i. Br. 1966).

[13] Magnificate Dominum (2. November 1954): AAS 46 (1964) 668–670; Ansprache an den Internationalen Kongreß für Pastoralliturgie in Assisi (22. September 1956): AAS 48 (1956) 711–725.

[14] AAS 64 (1972) 562.

[15] Nr. 43: AAS 59 (1967) 564.

[16] Vgl. Robert Taft, Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration: Worhip 54 (Juli 1980) 321–322.

[17] Nr. 57: AAS 56 (1964) 116.

[18] Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 76.

[19] Vgl. U.S. Bishops' Committee on the Liturgy, The Body of Christ (United States Catholic Conference, Washington D.C. 1980) 32.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

KEVIN SEASOLTZ

Benediktiner. 1956 Priesterweihe, 1960 Ordensprofeß. Studien an der Duquesne University, der Notre Dame University, der Katholischen Universität von Amerika und der Lateran-Universität in Rom. Derzeit Professor an der School of Religious Studies der Katholischen Universität von Amerika. Zahlreiche Veröffentlichungen über Fragen der Liturgie und des Kanonischen Rechtes. Sein neuestes Buch: New Liturgy, New Laws (Collegeville 1980). Anschrift: St. Anselm's Abbey, 4501 South Dakota Avenue, N.E., Washington, D.C. 20017, USA.

Joan Llopis

Messen zu öffentlichen Anlässen ziviler oder religiöser Art

Es ist eine vielfach üblich gewordene Praxis, Eucharistiefeiern dazu zu verwenden, um bestimmten öffentlichen Ereignissen sowohl ziviler wie religiöser Art einen feierlichen Rahmen zu verleihen. Wir denken hier – für den zivilen Bereich – an die Messen, die anläßlich der Amtseinführung eines Staatsoberhauptes, zum Beginn des Studienjahres einer Hochschule oder zur Eröffnung des Gerichtsjahres oder auch im Rahmen der militärischen Feiern bei der Ablegung des Fahneneides zelebriert werden, und an viele andere Anlässe mehr. Für den religiösen Bereich erinnern wir an die zahlreichen Messen, die während der Reisen des Papstes oder an bestimmten Patronatsfesten oder anläßlich der Beisetzung bedeutender Persönlichkeiten oder zu vielen anderen Anlässen gefeiert werden.

In all diesen Fällen ergibt sich die Situation, daß die Eucharistie im Beisein einer größeren oder kleineren Gruppe von Personen gefeiert wird, die sich in bunter Mischung zusammensetzt aus praktizierenden Katholiken, gleichgültigen Katholiken, Angehörigen anderer Konfessionen, Ungetauften, überzeugten Atheisten usw. Damit aber wird es äußerst schwierig, sicherzustellen, daß eine solche Messe zum Akt einer echt kirchlichen Gemeinschaft wird. Und in manchen Fällen – vor allem bei den Messen, die bei großen Anlässen ziviler Art gefeiert werden – sieht man in aller Klarheit, daß das bestimmende Motiv der Feier sehr wenig mit einer Äußerung des Glaubens zu tun hat. Damit aber wird das innerste Wesen der ganzen christlichen Gottesdienstfeier in Frage gestellt. Daher ist es wohl erlaubt, sich zu fragen, ob man unter solchen Umständen noch von einer echten Eucharistiefeier sprechen kann, so daß folglich – dem äußeren Anschein zum Trotz – «dies nicht mehr ein Essen und Trinken des Herrenmahles ist» (1 Kor 11, 20).

Diese Erhebung der Problemlage zeigt uns schon, daß es hier zwei Fragen gibt, denen wir Rechnung tragen müssen, wenn wir zu einer richtigen Lösung gelangen wollen. 1. Bis zu welchem Punkt bilden die Personen, die einer Eucharistiefeier beiwohnen, eine echte christliche Gemeinde? 2. In welchem Sinne kann man sagen, daß das entscheidende Motiv für die Feier an den christlichen Glauben gebunden ist? Von der Antwort auf diese Fragen hängt das abschließende Urteil über die Erlaubtheit oder die Unerlaubtheit der jeweiligen Eucharistiefeier zu öffentlichen Anlässen ziviler oder religiöser Art ab.

I. Ritus für Initiierte oder «offene Eucharistiefeier»?

Bevor wir die dargelegten Kriterien auf die verschiedenen Fälle von Messen zu öffentlichen Anlässen anwenden, möchte ich kurz einige Überlegungen über eine Ansicht vortragen, die bisweilen im Blick auf die uns beschäftigende Frage geäußert wird. Nach dieser Ansicht kann die Eucharistie gültiger- oder erlaubterweise nur für eine Gemeinschaft von «Initiierten» gefeiert werden, welche in gewissem Sinne verpflichtet ist, eine Art von «Arkandisziplin» gegenüber den Nichtinitiierten einzuhalten. Nach dieser Vorstellung hätte es fast überhaupt keinen Sinn, die Eucharistie in Anwesenheit von Menschen zu feiern, die nicht der christlichen Gemeinde angehören.

Damit ich recht verstanden werde, möchte ich gleich vorweg betonen, daß man das Argument aufgrund der Initiation und den Arkancharakter der Eucharistie nicht überbewerten darf. Denn man muß folgendes in Rechnung stellen: Wenn es auch stimmt, daß die Eucharistie als ein Ritus für Initiierte betrachtet werden kann, so muß sie doch ebenso immer offen bleiben für eine missionarische Dimension.

Bekanntlich kommt der Begriff «Initiation» aus dem lateinischen «initiatio», welches Wort aber seinerseits zwei griechischen Wörtern, *mystagogía* und *teleté* entspricht, welche aus der Sprache der Mysterienkulte stammen. Keiner dieser beiden Ausdrücke aber kommt im Neuen Testament vor. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts verwenden sie nur in bezug auf die *heidnischen* Kulte, gegen die sie polemisieren. Vom 3. Jahrhundert an werden diese Ausdrücke aber auch auf die christlichen Sakramente angewandt, und im 4. und 5. Jahrhundert erhalten sie Bürgerrecht im katechetischen und liturgischen Vokabular.

Diese fortschreitende Einführung einer heidnischen Terminologie in die christliche Sprache bedeutet aber nicht, daß auch die Wirklichkeiten, auf die sie bezogen werden, an sich heidnischen Ursprungs seien. Die Tatsachen, daß die Eingliederung in die christliche Gemeinde besiegelt wird durch die Taufe und zu ihrer Vollendung kommt durch die Eucharistie, kommt aus der Praxis Christi und der Apostel und hat ihre tiefsten Wurzeln im Mutterboden des Christentums in der Religion Israels. Dennoch gilt ebenso, daß die Verwendung heidnischer Ausdrücke gewisse Verformungen in der Art und Weise, wie man die Sakramente der christlichen Initiation verstand und praktizierte, bewirkt hat.

Es gab einige tiefreichende Gründe, das heidnische Initiationsvokabular auf die christliche Wirklichkeit der vollen Eingliederung als Glaubende in die kirchliche Gemeinschaft und – in ganz besonderem Maße – auf das dichteste Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche, welches die Teilnahme an der Eucharistiefeier ist, anzuwenden. Wir wollen hier ausdrücklich auf drei dieser Gründe hinweisen.

An erster Stelle ist zu sagen, daß die Initiation in die heidnischen Mysterienkulte die persönliche Entscheidung einschloß, einen freigewollten Bund sowohl mit der Gottheit wie mit den übrigen Mitgliedern der religiösen Gruppe zu schließen. Es handelte sich dabei nicht – wie in den Stammesreligionen, in den Staats- oder Nationalkulten – darum, soziologisch in eine natürliche Gemeinschaft eingegliedert zu werden, die auch einige religiöse Dimensionen besaß, sondern es ging vielmehr darum, sich ganz persönlich für die Bindung an eine *besondere Gruppe* zu entscheiden, die oft am Rande der übrigen Gesellschaft existierte. Unter diesem Blickwinkel hatte die Eingliederung in die christliche Gemeinde eindeutige Berührungspunkte mit der Initiation in einen Mysterienkult.

Zweitens: Die Bindung an eine Mysteriengemeinschaft bestand nicht einzig und allein in einer geistigen Zugehörigkeit, sondern schloß notwendigerweise eine aktive und dynamische soziale Integration ein, die ihren Ausdruck fand in einer Reihe von Symbolhandlungen, in denen der Leib und die Sinne eine Rolle spielten: Die Initiation in den Mysterienkult war nicht bloß eine Sache der geplanten Entscheidung und des Willens, sondern eine Selbstverpflichtung, welche die ganze Person einbezog, und zwar bis in ihre sinnlichsten und leibhaftigsten Schichten hinein. Wir müssen hier wohl nicht eigens daran erinnern, daß einer der gewichtigsten Aspekte der christlichen Sakramente in der notwendigen Einbeziehung der materiellen und leiblichen Elemente als Zeichen der ganzheitlichen Heiligung des Menschen und der geistlichen Umgestaltung des gesamten Kosmos liegt.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß jede Initiation in einen Mysterienkult einen symbolischen Tod und eine symbolische Auferstehung forderte. In den Initiationsriten kam die unumgängliche Forderung zum Ausdruck, einer bestimmten Art von Leben abzusterben und einen

anderen Lebensstil zu wählen, indem man die periodischen Zyklen der Natur nachahmte, die ihren symbolischen Ausdruck in den Mythen der sterbenden und auferstehenden Götter fanden.

Im Denken des Apostels Paulus besteht die Dynamik des christlichen Lebens eben darin, dem alten Menschen zu sterben und als neuer Mensch zu leben, und zwar auf dieselbe Weise, wie Christus starb und auferstand. Es ist dann nicht weiter verwunderlich, daß das Initiationsvokabular, das ständig von Tod und Auferstehung oder Neugeburt redete, sehr bald auf die Taufe – welche als eine rituelle Nachahmung des Todes und der Auferstehung Christi betrachtet wurde – und auf die Eucharistie als das Gedächtnis des Ostermysteriums des Herrn angewandt wurde.

Alle diese Gründe, welche zeigen, in welch hohem Grade angemessen es erscheinen konnte, die den heidnischen Initiationsriten eigentümliche Terminologie auf die Sakramente der christlichen Initiation anzuwenden, lassen uns aber auch die Wurzeln der damit verbundenen Doppeldeutigkeiten erkennen.

Wir haben zunächst gesagt, daß die Initiierten einer besonderen religiösen Gemeinschaft eingegliedert wurden, die sich auf eine Reihe von freigewählten Bindungen gründete, die unabhängig waren von familiären und vorgegebenen gesellschaftlichen Banden. Dieser damit gegebene Voluntarismus führte leicht zur Isolierung oder Absonderung von der übrigen Gesellschaft, die oft die Gemeinden der Initiierten zu regelrechten Sekten werden ließ.

Auch die christliche Initiation kann diese Doppeldeutigkeit mit sich bringen: Einerseits drückt sie wunderbar den voluntativen Aspekt der Entscheidung für Christus und die Kirche aus, der nicht zu verwechseln ist mit einer automatischen Zugehörigkeit zu einer natürlichen Gesellschaft mit religiösen Zügen; andererseits aber kann sie das Gefühl der Absonderung betonen und so die Kirche in eine Sekte umwandeln. Diese Doppeldeutigkeit läßt sich nicht dadurch auflösen, daß man – wie es im gesellschaftlichen System der «Christenheit» oder des «corpus christianum» geschah – die Sakramente der christlichen Initiation als sozioreligiöse Übergangsriten oder zur Sakralisierung von festlichen Höhepunkten des bürgerlichen Lebens verwendet, sondern nur dadurch, daß man dafür kämpft, daß die christlichen Gemeinden sich nicht mehr in sich selbst verschließen und daß sie – nach dem Wort des Evangeliums – Sauerteig in der Masse des Mehles werden.

Wir haben sodann gesagt, daß einer der bezeichnendsten Züge jeder religiösen Initiation die gewichtige Rolle war, welche der Dimension der symbolischen Bedeutung des Leibes und der Sinne zukam: Eine wirkliche Initiation bestand niemals in einer bloßen Lehrinformation noch in einer bloßen moralischen Unterweisung, sondern schloß notwendigerweise eine umfassende Aktivierung des ganzen Menschen ein, wobei der Anteil des Leiblichen einen bevorzugten Platz einnahm.

Diese bevorzugte Rolle der leiblichen Gebärden aber bewirkte eine *Überbewertung des Ritus* als solchen zum Schaden der inneren und geistlichen Einstellung. Es ist wohl einsichtig, daß die *christliche* Initiation genau so in diese Falle hineingeraten kann. Wenn sie auch einerseits die ganzheitliche Dimension des Glaubens sichtbar macht – der in erster Linie weder eine Lehre noch ein Moralsystem, sondern ein umfassender Lebensstil ist –, so gilt doch auch, daß sie zu einer Verselbständigung der Rolle äußerer Riten führen kann, indem sie ihnen eine automatische Wirksamkeit magischer Art zuschreibt. Diese Doppeldeutigkeit läßt sich nicht dadurch überwinden, daß man – wie es alle Arten von Aufklärungsbewegungen getan haben – den ideologischen und ethischen Aspekt des Christentums betont, sondern nur dadurch, daß man die verpflichtende Kraft, welche das echte Symbol besitzt, wiederentdeckt.

Zuletzt haben wir dann gesagt, daß die am häufigsten vorkommende Symbolik in den Initiationsriten die Einbeziehung des Menschen in die Dynamik von Tod und Leben war, wie sie den Göttern eignete, die Heil verhießen und brachten. Zum Verständnis dieser Symbolik bedurfte es notwendigerweise einer dem Vollzug der Riten vorausgehenden Unterweisung und sehr oft auch einer nachfolgenden lehrhaften Vertiefung. Dies – verbunden mit der Überzeugung, daß nur einige wenige Auserwählte die Initiationsriten verstehen und vollziehen könnten – verlieh den Mysterienreligionen sehr oft einen *esoterischen Charakter*, wodurch sie nur einer begrenzten Zahl von Privilegierten zugänglich waren.

Dies ist eine Doppeldeutigkeit, die leicht auch in die christliche Initiation Eingang finden konnte, welche dann nur schwer das Gleichgewicht halten kann zwischen universaler Berufung zum

Heil, deren Zeichen sie doch ist, und der Notwendigkeit, eine besondere Vorbereitung von denen zu fordern, die dieser Berufung folgen wollen. Es ist dies eine Doppeldeutigkeit, die weder durch eine ausschließliche Massenpastoral noch durch eine ausschließliche Elitepastoral überwunden werden kann, sondern nur durch ein Verhalten, das sowohl der Verpflichtung, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden, wie auch der Notwendigkeit, den je besonderen Heilsweg jedes einzelnen Menschen und jeder einzelnen Gruppe zu achten, gerecht zu werden sucht.

Zusammenfassend könnten wir sagen: Die *drei großen Gefahren* bei der Anwendung der Initiationsterminologie auf das Christentum sind das *Sektierertum*, der *Ritualismus* und die *Veräußerlichung*. Es stimmt, daß das Christentum eine Initiation braucht und daß die Feier der Eucharistie vollen Sinn nur für die Initiierten hat. Aber es handelt sich dabei um eine Initiation sehr eigener Art: Es geht nicht darum, von der gewöhnlichen Welt abgesondert zu sein, um eine Sekte der Reinen zu bilden; es geht auch nicht darum, sich der automatischen Wirksamkeit einiger Riten zu unterziehen noch in einen esoterischen Zirkel von «Initiierten», von «Eingeweihten» aufgenommen zu werden. Es geht vielmehr darum, auf wirksame Weise den Willen zum Ausdruck zu bringen, zu einer Gemeinde des Heils zu gehören, eines Heils, das Christus für uns gewonnen hat, das den ganzen Menschen und alle Menschen betrifft, dessen wirksame Ausrufung immer dann geschieht, wenn die Eucharistie gefeiert wird.

Deshalb darf man nicht einfach starr auf dem Charakter der Eucharistie als Ritus für Initiierte bestehen, wenn man die Frage nach der Erlaubtheit ihrer Feier angesichts einer heterogenen Masse von Teilnehmern lösen will. Wenn man dies täte, würde man die sektenhafte, ritualisierte und esoterische Dimension der Eucharistie unterstreichen und ihren echt gemeinschaftsbildenden, symbolischen und universalen Charakter vergessen. Die Eucharistie muß – auch wenn sie für eine Gemeinde von Initiierten gefeiert wird – doch immer offen bleiben für alle Menschen als ein allen zugängliches Heilsangebot.

II. Kriterien für Gottesdienste zu zivilen Anlässen

Das bisher Gesagte befreit uns nicht von der Notwendigkeit, ernsthaft über die Grenzen nachzudenken, welche der universalen Öffnung der Eucharistie gesetzt sind. Es versteht sich doch wohl von selbst, daß es Umstände gibt, in denen die unterschiedslose Feier der Messe einen Ungehorsam gegen die Anordnung des Herrn bedeuten würde: «Werft eure Perlen nicht vor die Säue!» (Mt 7,6), aber dennoch liegt das erhellende Kriterium nicht so sehr im Initiations- und Arkancharakter der Eucharistie, als vielmehr in den objektiven Bedingungen, welche jede Liturgiefeier erfüllen muß, damit sie wirklicher Ausdruck des Glaubens einer echt kirchlichen Gemeinschaft sei. Wie wir schon gesagt haben: Entscheidend ist die Antwort, die man auf zwei grundlegende Fragen gibt: 1. Ist die Menschengruppe, welche die Feier vollzieht, eine echt kirchliche Gemeinde? 2. Kommt das letzte Motiv ihres Tuns wirklich aus dem Glauben?

Wenn wir uns zunächst kurz mit den Fällen, in denen die Eucharistie aus Anlaß von zivilen Anlässen gefeiert wird, befassen, so können wir die These aufstellen, daß es heute kaum Umstände gibt, die dies erlaubt erscheinen lassen. Im Rahmen einer Gesellschaftsanordnung, die noch eine «Christenheit» im engeren Sinne dieses Wortes, also ein «corpus christianum» darstellt, d. h. im Falle einer Koinzidenz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und kirchlicher Gemeinschaft, könnte die Feier der Eucharistie als integrierender Teil einer bürgerlichen Zeremonie zugelassen werden, obwohl klar bleiben müßte, daß im Augenblick des liturgischen Geschehens die religiöse Motivation den Vorrang gegenüber der bürgerlichen oder politischen Verzweckung hat. Das gesellschaftliche System einer «Christenheit» ist aber tatsächlich von der Bildfläche verschwunden, und – was noch wichtiger ist – es ist auch durch Lehräußerungen der Kirche selbst disqualifiziert worden, die jetzt die Grundsätze der Religionsfreiheit, des ideologischen Pluralismus und der Trennung zwischen dem zivilen und dem kirchlichen Bereich verficht. Aus all diesen Gründen können wir versichern, daß es – sowohl auf theoretischer wie auf praktischer Ebene – keinen Sinn hat, die Feier der Eucharistie mit festlichen Anlässen ziviler Art zu verquicken.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Menschengruppe richten, welche das Subjekt der Feiern ist, dann werden wir uns Rechenschaft darüber geben müssen, daß ihr die unabdingbaren objektiven Voraussetzungen dafür fehlen, daß sie sich als echt kirchliche Gemeinschaft

betrachten könnte, die einzig und allein vollgültiges Subjekt der Eucharistie ist. Vor allem fehlt bei ihr die Voraussetzung der freiwilligen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder. Wenn man einer Gruppe, die ein Ereignis ziviler Art feiern möchte, die Feier der Eucharistie aufdrängt, muß man sich sagen, daß diese damit als eine Gruppe betrachtet wird, deren Mitglieder alle der Kirche angehören, obwohl es doch tatsächlich nicht so ist. Und damit handelt man doch gegen die tiefste Dimension der Freiheit, nämlich die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Man sage nicht, daß in solchen Fällen eben nur ein Teil der Mitglieder einer Menschengruppe – nämlich diejenigen von ihnen, die Christen sind – sich als kirchliche Gemeinde konstituieren und in Gegenwart der anderen die Eucharistie feiern, ohne diese verpflichten zu wollen, sich ihrerseits als Gläubige zu betrachten oder sich aktiv an der Feier zu beteiligen. Dies kann so nicht gesagt werden, weil wir hier von der Voraussetzung ausgehen, daß es sich um eine in ihrem tiefsten Grunde zivile, akademische oder militärische Zeremonie handelt, an der alle diejenigen, welche einen Teil dieser betreffenden Gruppe bilden, zu gleichen Bedingungen teilnehmen können müssen. Daher können bei einer solchen Zeremonie auch keine Handlungen vollzogen werden, über die nicht absolut alle Beteiligten übereinstimmender Ansicht sind.

Man denke nur an die konkreten Fälle des Fahneneides, der Inaugurationsfeier zu Beginn des akademischen Jahres oder an den Amtsantritt eines Staatschefs. In allen diesen Fällen ist die Menschengruppe, die an dieser Feier teilnimmt, aus Personen zusammengesetzt, die legitimerweise in Fragen des Glaubens und der Religionsausübung verschiedener Überzeugung sein können, die sich aber als eine Einheit fühlen in anderen Dimensionen, die jedoch an sich mit dem Glauben nichts zu tun haben. So zu tun, als ob diese Menschengruppe ein geeignetes Subjekt für die Feier der Eucharistie sein könnte, würde bedeuten, den elementarsten Grundsatz der klassischen Sakramententheologie zu vergessen, der eine Reihe von Mindestbedingungen seitens des Subjektes fordert, damit man nicht nur von Erlaubtheit, sondern auch von Gültigkeit des sakramentalen Handelns sprechen kann.

Wenn wir über die Zusammensetzung der Menschengruppe, die an den genannten Zeremonien ziviler Art teilnimmt, reflektieren, wenn wir ferner auf die tiefste Motivation achten, welche ihre Mitglieder beseelt, dann werden wir der Depotenzierung, der schwächenden Aushöhlung gewahr, welche die Absicht, unter solchen Umständen die Messe zu feiern, allein aufgrund des Wesens der christlichen Liturgie mit sich bringt. Die Teilnehmer an Feierlichkeiten ziviler Art erfahren sich doch hier von Motiven bestimmt, die objektiv in keiner Beziehung zum christlichen Glauben stehen, obwohl sie subjektiv – je nach der persönlichen Einstellung jedes einzelnen – sehr wohl mit diesem Glauben verbunden sein können. Allen unterschiedslos die Eucharistiefeier aufzudrängen, bedeutete zumindest eine objektive Fiktion, die einen Angriff auf die Authentizität und die Wahrheit darstellen würde, welche christliche Liturgiefeiern immer ausstrahlen müßten.

Es stimmt, daß man die Messe oft vor allem als gesellschaftlichen Vollzug oder als mehr oder minder unbestimmte Äußerung von natürlicher Religiosität betrachtet hat, weswegen man nichts Ungehöriges darin fand, sie als ein Element zur feierlichen Umrahmung einer staatsbürgerlichen Zeremonie oder als eine Möglichkeit zu betrachten, um wichtigen Akten des menschlichen Gemeinschaftslebens einen religiösen Anstrich zu geben. Wirkliche Christen aber können solchen Erklärungen nicht zustimmen, weil sie überzeugt sind, daß die Eucharistie entweder echter Ausdruck des Glaubens und dichteste und höchste Lebensäußerung der Kirche ist oder aber überhaupt nichts.

Wenn zu bestimmten Anlässen eine gesellschaftliche Gruppe, welche ein wichtiges Ereignis feiert, auch der religiösen Dimension der Existenz Rechnung tragen will, kann sie in Verbindung mit der zivilen Feierlichkeit auch religiöse Akte organisieren, wobei sie aber dafür sorgen muß, daß sie den Erfordernissen des Überzeugungspluralismus Rechnung trägt, d. h. indem sie dafür sorgt, daß die verschiedenen religiösen Gruppen die Möglichkeit erhalten, sich mit ihren eigenen Riten und Gebeten zu beteiligen. Meiner Meinung nach ist aber auch in einem solchen Falle seitens der Katholiken die Feier der Eucharistie nicht berechtigt, sondern es genügt dann ein einfacher Wortgottesdienst oder ein kurzes Gebet. Der Grund dafür liegt darin, daß die Eucharistie die höchste Verwirklichung von Kirche ist und daß die Katholiken, die an einem Akt ziviler Art teilnehmen, dies nicht tun, insofern sie eine kirchliche Gemeinde sind, son-

dern vielmehr insofern sie Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe sind.

III. Kriterien für die religiösen Feiern

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, daß das Kriterium, das wir in den Fällen von zivilen Zeremonien angewandt haben, nicht gilt, wenn es darum geht, die Anlässe zu beurteilen, in denen die Messe aus einem eindeutig religiösen und christlichen Beweggrund gefeiert wird, wenn dies auch im Beisein einer heterogenen Menschenmenge geschieht, denn in diesen Fällen ist eindeutig klar, daß das Vorhandensein einer echt kirchlichen Gemeinschaft gegeben ist und daß das entscheidende Motiv der Feier in unmittelbarem Bezug zum Glauben steht. Trotzdem wird es auch hier gut sein, wenn wir die Fragen in Betracht ziehen, die wir uns im Falle der öffentlichen Anlässe ziviler Art gestellt haben: Ist die Gruppe, welche die Eucharistie feiert, eine wirklich echte kirchliche Gemeinschaft? Entspringt ihre tiefste Intention in einem echten *Glauben* und nicht bloß einer – offensichtlich vorhandenen – allgemein religiösen Einstellung?

Es schiene mir nicht richtig, die Angemessenheit der Masseneucharistiefeiern mit Hilfe des Argumentes zu verneinen, daß die Messe immer unter dem Blickwinkel des «brüderlichen Festmahls» erkennbar sein müsse, was aber unmöglich im Rahmen einer Massenveranstaltung geschehen könne. Wir wissen, daß es christliches Leben und deshalb auch die Eucharistie auf allen Gemeinschaftsebenen geben kann, die von den Soziologen als wesentlich anerkannt sind: auf der Ebene der kleinen Gruppe, der größeren Vereinigung und der ganz großen Versammlung. Auf diesen drei Ebenen kann es menschliche und christliche Bindungen geben, die Kommunikation und Partizipation ermöglichen, wiewohl der Ton und die Intensität auf jeder Ebene notwendigerweise verschieden sind. Auf jeder dieser drei Ebenen kann daher die Eucharistie gefeiert werden, obwohl es ein großer Fehler wäre, die Anlässe, zu denen die Eucharistie für eine große Menschenmenge gefeiert wird, im Übermaß zu vermehren, da man ja nie aus dem Auge verlieren darf, daß die christliche Meßfeier letztlich hervorgegangen ist aus dem Abendmahl des Herrn mit seinen Jüngern, welches stattfand im Rahmen einer familiären Feier und mit einer beschränkten Zahl von Personen. Hier liegt auch die Gefahr, der gewisse Eucharistiefeiern ausgesetzt sind, die aus Anlaß der unablässigen Reisen Papst Johannes Pauls II. stattfinden: Ich glaube, daß es – vor allem, wenn der Papst sich verpflichtet glaubt, an einem einzigen Tag vier bis fünf Eucharistiefeiern zu leiten – genügen würde, wenn statt dessen ein Wortgottesdienst stattfände, begleitet von einigen Riten, die an die Erfordernisse der Massenkommunikation angepaßt sind.

Ebensowenig gültig scheint mir auch das Argument zu sein, das manche verwenden, um von einer Praxis der Masseneucharistie in den Fällen abzuraten, in denen man – obgleich die Grundmotivation echt christlich sein mag – doch mit Gewißheit weiß, daß es manche gibt, die aus anderen Gründen teilnehmen: aus Neugier, wegen einer Verpflichtung, wegen gesellschaftlicher Zwänge, aus einem vagen religiösen Gefühl usw. Diese behaupten nämlich, eine Feier dieses Typs komme einer Art von Profanierung der Eucharistie gleich. Ich glaube, daß es, wenn nur die Motivation des Handelns wesentlich religiös ist – obgleich immer auch die entfernte Gefahr der Profanierung bestehen mag – doch immer gilt, daß die Eucharistiefeier ein hervorragendes Bekenntnis des christlichen Glaubens gegenüber Menschen aller Schichten und Lebenssituationen sein kann, da sie so ihre unverzichtbare missionarische Dimension beweist.

Es sei auch daran erinnert, was wir oben über den eigentlichen Sinn der Rede von der Eucharistie als eines Ritus für Initiierte gesagt haben. Für die Feier der Eucharistie bedarf es einer vorherigen Initiation, aber daraus kann nicht einfach die Forderung einer esoterischen Verdrängung in gesellschaftliche Randzonen abgeleitet werden. Die christliche Gemeinschaft kann die Messe auch im Angesicht der Welt feiern, und damit gestaltet sie diese zugleich um, entsprechend dem Gedanken des Apostels Paulus, wonach sie so auf die wirksamste Weise «den Tod des Herrn verkündet, bis er wiederkehrt» (1 Kor 11, 27).

Worauf es ankommt, ist nicht die Klärung der Frage, wer die sind, die bei einer Feier zuschauen, und mit welcher Gesinnung sie das tun, sondern die Frage, ob diejenigen, welche diese Feier aktiv gestalten, eine wirkliche kirchliche Gemeinschaft bilden und ob sie entscheidend von der Notwendigkeit motiviert sind, ihren Glauben sichtbar zu machen. Hier, im Bereich der tiefsten Motivationen, kann für die Christen die Gefahr lauern, ihre Eucharistiefeiern der ihnen an sich eigenen Kraft zu berauben; denn

hier ist es leicht möglich, eine wesentliche Dimension der christlichen Liturgie zu vergessen: ihren Geschenkcharakter.

Es muß deutlicher werden, daß die Eucharistie sich nicht zu egoistischen Zwecken – und seien es auch scheinbar noch so «heilige» egoistische Zwecke – «gebrauchen» läßt, sondern daß sie nur *gefeiert* werden kann als freudiger Ausdruck gnadenhaft empfangenen Glaubens und ebensolcher Liebe. Die Messe wird immer dann wahrhafte Feier sein, wenn sie vollzogen wird von Gemeinden ohne sonstige egoistische Nebeninteressen, von Gemeinden, die gebildet sind aus freien Menschen, aus Christen, die sich einzig und allein aus dem Impuls des Glaubens und der Liebe versammeln und deren Hauptabsicht im Lobpreis und in der Danksagung liegt.

Sicherlich bildet auch die Notwendigkeit, vom Herrn alle Arten von Wohltaten zu erbitten, ein vollgültiges Motiv für die Eucharistiefeier. Die Kirche hält dafür eine Reihe von besonderen Liturgieformularen für die sogenannten «Votivmessen» bereit, d. h. solche Messen, die aus dem Motiv eines «Votums» oder eines Wunsches, bestimmte Bitten vorzutragen, gefeiert werden. Sobald jedoch das Ausmaß dieses Bittcharakters die unveräußerliche Dimension des Geschenkcharakters der Eucharistie – wie er in Lobpreis und Danksagung zum Ausdruck kommt – verunstaltet, verliert diese ihren innersten Seinsgrund und ihre tiefste Dynamik. Umgekehrt gilt: In dem Maße, wie die Gläubigen die natürliche Neigung überwinden, bei der Feier der Messe die Bitten für ihre eigenen Interessen in den Mittelpunkt zu stellen, und sich dem absichtslosen Lobpreis hingeben, in eben diesem Maße tragen sie auch dazu bei, den Menschen das wahre Gesicht der Eucharistie zu zeigen und damit auch das wahre Gesicht des Gottes Jesu Christi, der uns immer neu in jene Freiheit ruft, welche die unverzichtbare Voraussetzung dafür ist, daß sich die Haltung des bewundernden Lobpreises und der Danksagung, wie sie wesentlich der Eucharistie eignen, entfalten kann.

Schließlich und endlich ist dann das bestimmende Kriterium für die Erlaubtheit der Eucharistiefeier die Antwort auf die Frage, ob eine Haltung gegeben ist, die frei ist von jeder Absicht, die Eucharistie als Werkzeug für etwas anderes zu verwenden. Wenn die Messe nicht in der Absicht gefeiert wird, sie zu etwas zu gebrauchen, weder zur feierlichen Umrahmung von bürgerlichen Anlässen noch als Transportmittel für bestimmte Interessen religiöser Art, sondern wenn sie wie absichtslos als Ausdruck des als freies Geschenk empfangenen Glaubens einer kirchlichen Gemeinde gefeiert wird, dann kann und soll sie «immer und überall» – *semper et ubique* – gefeiert werden, das heißt zu jedem beliebigen Anlaß und im Beisein jeder Art von menschlicher Gruppierung.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOAN LLOPIS

1932 in Barcelona, Spanien, geboren. Studien an der Universität Salamanca, an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Dr. theol. Ehemals Professor an der Universität Salamanca und an der Theologischen Fakultät Barcelona. Wichtigste Veröffentlichungen: La inútil liturgia (Barcelona 1973); El entierro cristiano (Madrid 1972); De la fe a la teologia (Barcelona 1973); Pregar en un món secularitzat (Barcelona 1979); L'home obert a la fe (Barcelona 1981). Anschrift: Entença 59, 9º 2ª, Barcelona-15, Spanien.

Hein Schaeffer

Die Eucharistiefeier im Fernsehen

Überlegungen aufgrund einer Praxis

Seit mehr als fünfundzwanzig Jahren werden Eucharistiefeiern von den Fernsehanstalten ausgestrahlt. Während dieser ganzen Zeit hat es nie an Bedenken und Beschwerden gegen diese Praxis gefehlt. Trotzdem hat sich die Eucharistiefeier im Fernsehen durchgesetzt. Hat sich die lebendige religiöse Erfahrung stärker gezeigt als alle Argumente, die immer wieder gegen die Eucharistiefeier im Fernsehen angeführt wurden? Oder wird es höchste Zeit, die sture Naivität zu demaskieren, mit der an etwas festgehalten wird, was doch in sich «unmöglich» ist? Kann man nach fünfundzwanzig Jahren die Erfahrung, die man mit gesendeten Eucharistiefeiern gemacht hat, so in Worte bringen, daß ihre Daseinsberechtigung überzeugend ins Licht tritt? Oder muß endlich zugegeben werden, daß den Bedenken unwiderlegbare religiöse und theologische Einsichten zugrunde liegen?

Wir werden versuchen, den Überlegungen, die im Laufe der Zeit für und gegen die Eucharistiefeier im Fernsehen vorgelegt worden sind, von neuem nachzugehen und sie zu beurteilen.

1. Bedenken

1.1 Ende der fünfziger Jahre zeigte sich Karl Rahner als harter Gegner der damals beginnenden Praxis mit Sendungen der Eucharistiefeier durch das Fernsehen[1]. Rahner weist auf die «disciplina arcani» hin: die geheime Lehre, die es in jeder Religion gibt. In der «disciplina arcani» wird der innerste Kern der Religion behütet und vor den Augen der Außenstehenden verborgen gehalten. Die Eucharistiefeier ist das tiefste Mysterium des christlichen Glaubens. «Die Sendung durch das Fernsehen ist eine Sünde gegen das Gebot, daß man die intimsten persönlichen Akte und das Heilige nur in dem Maße für andere zugänglich machen darf, wie diese imstande und bereit sind, sie auf eine darauf abgestimmte Weise persönlich mitzuvollziehen, wobei derjenige, der diese Akte und das Heilige zeigt, fortdauernd die freie Verfügung über den Verlauf dieses Zeigens behält.»[2]

Die über das Fernsehen gesendete Eucharistiefeier hat nach Rahner auf Außenstehende alles andere als eine werbende Wirkung: sie kann nur Spottlust wecken. In neueren Veröffentlichungen kann man denselben Ton hören. So weist auch Jörg Zink auf die «disciplina arcani» hin, «die unentbehrlich ist für die Glaubwürdigkeit der Kirche, gerade nach außen hin. Schon vor langer Zeit hat man damit begonnen, das Heilige Abendmahl vor dem Fernsehen zu begehen, als ob es darum gehe, daß alles Intime und Persönliche nach außen gekehrt werden kann, ohne zu erkennen, daß eine Kirche, die das tut, nicht etwa Respekt, sondern Mißachtung begegnet. Nur unter Nudisten zeigt man alles, was man hat.»[3] In den Niederlanden wurde dieser selbe Gedanke in der Diskussion geäußert, die unlängst über einen wiederauflebenden oder nicht wiederauflebenden Antipapismus geführt wurde. In einem Artikel unter dem vielsagenden Titel «Vergooid geheim» (Verschüttetes Geheimnis) schrieb Peter Hofstede: «Durch die Wirkung der Massenmedien – vor allem des Fernsehens – sind Riten kein Geheimnis mehr: jeder Außenstehende kann sie sehen. Sie wirken dann oft irritierend und provozierend, weil sie nicht begriffen werden (...). Man kann kaum erwarten, daß so ein prononcierter Ritus wie die Eucharistiefeier, wenn die Großaufnahme auf dem Fernsehschirm gezeigt wird, nicht den Spott der Außenstehenden wecken soll. Es scheint mir zweifelhaft, ob es aus dem Gesichtspunkt geistlicher Volksgesundheit wohl verständig ist, daß die Obrigkeit die Spötter dann vor den Richterstuhl zu schleppen versucht. Für sich allein, meine ich, kann das dem Antipapismus nur in die Hand arbeiten.»[4]

Es scheint mir, daß in unserer pluralistischen Gesellschaft auf religiöse Sendungen viel toleranter reagiert wird als das Zink und Hofstede behaupten. Aber es bleibt eine Tatsache, daß Glaubensäußerungen verwundbar sind. Das alte Bedenken, daß hier etwas preisgegeben wird, kehrt hin und wieder zurück.

1.2 In den Niederlanden erhob sich in den sechziger Jahren in bestimmten Kreisen ein Widerstand gegen die Ausstrahlung von Gottesdiensten. Ein vorläufiger Endpunkt der Diskussion war die Sammlung «Kerk en massamedia» (Baarn 1971), redigiert von C.J. Hamelink. Die Sendung wurde verworfen, weil Gottesdienste

für Außenstehende nicht angemessen übertragbar sind. Sprache und Symbole sind unverständlich. Manche Autoren machen dabei die Anmerkung, daß sie hoffen, die Kirche werde in Zukunft eine Sprache und Formen finden, die für den modernen Menschen dennoch zugänglich sind. Aber es wird auch darauf hingewiesen, daß die Kirche die Sprache des Geheimnisses auch weiterhin sprechen muß; diese wird aber immer unbegreiflich sein.

1.3 In dieser niederländischen Diskussion wurde auch immer wieder an die aktive Teilnahme als für die Feier der Liturgie wesentlich erinnert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das stark betont. Ist das Senden von Eucharistiefeiern im Fernsehen nicht eigentlich vorkonziliar? Der Gewinn der liturgischen Erneuerung wird dabei verspielt. Die Zuschauer sind – so sehr es ihnen auch mitzuleben gelingt – letztlich passiv und unmündig. Das Konsumverhalten, dem durch das Fernsehen schon in die Hand gearbeitet wird, setzt sich fort im ausgestrahlten Gottesdienst.

1.4 Mit dem Argument, daß Gottesdienste nicht eigentlich übertragbar sind und daß die aktive Teilnahme auf ein Minimum beschränkt ist, hängt der Vorwurf zusammen, daß gesendete Gottesdienste nicht missionarisch sind. Gottesdienstfeiern im Fernsehen werden keinem Außenstehenden den Glauben vermitteln; oft werden sie sogar die Entfremdung zunehmen lassen. Aber auch Gläubige empfangen keine Sendung, keinen Auftrag, fühlen sich nicht zur Bekehrung im Sinne der Änderung gesellschaftlicher Strukturen aufgerufen. Gottesdienstfeiern im Fernsehen wirken eher verhärtend.

2. Nuancen

Um das Jahr 1970 hatten sich viele Argumente gegen die Sendung von Eucharistiefeiern im Fernsehen angesammelt. Theologisch schien der Streit ausgestanden. Es zeigt sich aber die bemerkenswerte Tatsache, daß – während kaum theologisch dafür oder dagegen gearbeitet wurde – die Eucharistiefeiersendungen im Fernsehen nicht nur nicht abnahmen, sondern sogar ein gewisses Bürgerrecht zu erhalten schienen.

Die niederländische Diskussion wurde im Jahr 1974 fortgesetzt von G. N. Lammers, Liturgie en massamedia (Kampen 1974). Lammers relativierte die Bedenken, die bis dahin im Vordergrund gestanden hatten. So stellte er dem Argument, daß durch eine Sendung die «disciplina arcani» verletzt werde, den öffentlichen Charakter des Evangeliums, das «von den Dächern gepredigt werden soll» (Mt 10,27), und die Verletzbarkeit, die mit der Fleischwerdung gegeben ist, gegenüber. Ferner meint Lammers, daß die Entscheidung zu einem gläubigen Dasein zwar unerforschlich ist, aber daß das Leben aus dieser Entscheidung doch auf eine verständliche Weise in Worte gefaßt und gefeiert werden kann, wenn es auch große Anstrengung verlangt, sich in das Sprachfeld der breiten Öffentlichkeit zu begeben. Auch hebt er hervor, daß das Wesentlichste der Teilnahme am Gottesdienst bei gesendeten Gottesdiensten nicht ausgeschlossen ist. Die Feier schafft ja Gemeinschaft, auch ohne das leibliche Beisammensein. Schließlich kann auch eine gesendete Eucharistiefeier missionarisch sein. Es darf ja kein wasserdichtes Schott geben zwischen der Verkündigung nach innen und der Verkündigung nach außen; zwischen der Botschaft, die sich an jene richtet, die sich innerhalb der Kirche befinden, und an jene, die draußen stehen: Die Not der Welt wird in der Perspektive von Gottes Verheißung zur Sprache gebracht.

Mit dieser Gegenargumentation wollte Lammers zeigen, daß die Sendung von Gottesdiensten nicht unmöglich sei. Eine andere Frage wäre allerdings, ob sie erwünscht ist. Er zieht Liturgieformen vor, die für Medien passend sind. Er spricht von «kleiner Liturgie»[5] und denkt dabei an Stundengebete und an Lehrgottesdienste. Die Möglichkeit zur Teilnahme daran ist optimal, und die Wahrscheinlichkeit, daß die üblichen Gottesdienste (von Schriftlesung und Tisch des Herrn) durch das Fernsehen überflüssig werden, ist minimal.

Auch Lammers' nuancierte Stellungnahme und sein Eintreten für eine «kleine Liturgie» scheinen wenig oder gar keinen Einfluß auf die gängige Praxis gehabt zu haben. Ununterbrochen wurden bis heute auch die üblichen Gottesdienste – Eucharistiefeiern – gesendet. Geschah dies unüberlegt? Oder setzte sich allmählich eine Reihe von Überlegungen durch, die diese Praxis verantworteten? Ist die Zeit gekommen, um die aus der Praxis gewonnenen Einsichten in einer ersten Skizze auszuarbeiten? Ich habe den Eindruck, daß man allerorts fast ohne tieferes Nachdenken zu Fernsehsendungen der Eucharistie übergangen ist, sobald dies technisch möglich war (und politisch erlaubt war; man denke an die jüngsten Ereignisse in Polen)[6]. Man sah darin

eine «wunderbare» Erweiterung jener Möglichkeiten, die der Funk bisher geboten hatte. Vielleicht wurde vor allem spontan die Möglichkeit aufgegriffen, um auf diese Weise Kranken, Behinderten und alten Menschen entgegenzukommen und Trost zu bieten – ein Motiv, das Rahner im Jahre 1959 noch scharf abwies[7]. Und als sich zeigte, daß diese Sendungen von vielen als Wohltat erfahren wurden, konnte man kaum dazu übergehen, ihnen diese aufgrund von doch allzu bestreitbaren theologischen Argumenten wieder zu nehmen. Vielleicht erklärt diese Entstehungsgeschichte die Armut an Theoriebildungen um die Eucharistiefeier im Fernsehen. Es wird ja nichts anderes beabsichtigt als Menschen, die ans Haus gebunden sind, Gelegenheit zu geben, trotz allem eine Eucharistiefeier mitzumachen. Andere Wirkungen werden «mitgenommen»: daß Außenstehende, zumal Randchristen erreicht werden können; daß man Bekanntschaft mit liturgischen Erneuerungen vermitteln kann.

3. Die Fernsehsendung von Eucharistiefeiern in einem pastoralen Plan

Wenn ich nun den Versuch mache, einige Einsichten mit Bezug auf die Eucharistiefeier im Fernsehen weiterzugeben, so tue ich das von einem Erfahrungsgebiet her, das sich aus der oben skizzierten Situation entwickelt hat, zumal dem in den Niederlanden errichteten «omroeppastoraat» (Rundfunkpastorat). Die von den Fernsehstationen gesendeten Eucharistiefeiern sind mit Absicht ein Unterteil des vielgestaltigen pastoralen Angebots. Wenn man mit Hilfe von Radio und Fernsehen einen pastoralen Plan verwirklichen will, ist man zu fortwährender Besinnung gezwungen über das, was man eigentlich mit dem Aussenden von Eucharistiefeiern beabsichtigt.

Das «omroeppastoraat» konnte errichtet werden innerhalb des Rahmens des niederländischen Rundfunksystems, das sich von dem anderer Länder unterscheidet. Die verfügbare Sendezeit in Radio und Fernsehen wird in den Niederlanden auf mehrere Rundfunkvereinigungen verteilt. Daneben hat auch jede Kirchengemeinschaft eine bestimmte eigene Sendezeit, die von der Anzahl der Kirchenmitglieder abhängt. Die Sendezeit der Katholischen Kirche wurde von den niederländischen Bischöfen dem «Katholieke Radio Omroep» (KRO) anvertraut. Mit dieser Sendezeit der Katholischen Kirche hat der KRO im Jahr 1974, nach Beratung mit den Bischöfen, das pastorale Projekt des «omroeppastoraat» geschaffen.

Das «omroeppastoraat» wurzelt in einer normalen niederländischen Pfarre in Amersfoort mit einem traditionell aussehenden Kirchengebäude. Den zwei Pfarrgeistlichen wurde ein Team von drei pastoralen Mitarbeitern – zwei Priestern und einer Mitarbeiterin – hinzugefügt. Von der Rundfunkpfarre in Amersfoort wird zwanzigmal im Jahr (also fast alle vierzehn Tage) die Eucharistiefeier durchs Fernsehen gesendet. Anschließend werden die Zuschauer eingeladen, Kontakt mit der Rundfunkpfarre aufzunehmen, wenn sie Bedürfnis nach einem Gespräch haben. An den betreffenden Sonntagnachmittagen werden mit dem pastoralen Team rund 60 Telefongespräche geführt. Während der dazwischenliegenden Wochen kommen etwa 50 Briefe an, die alle persönlich beantwortet werden, und führen die Mitglieder des Teams weitere Telefongespräche (in wechselnder Anzahl). Bevor die Rundfunkpfarre bestand, sendete der KRO die sonntäglichen Eucharistiefeiern stets aus einer anderen Kirche im Land. Indem ein großer Teil der Eucharistiefeiern von derselben Pfarrei mit denselben Zelebranten gesendet wird, ist für die Zuschauer eine Wiedererkennbarkeit und Vertrautheit entstanden. Aus dem Dialog mit den Zuschauern schöpft das Team des Rundfunkpastorats immer wieder neue Themen für die Verkündigung. Auch bei anderen Fernseh- und Radioprogrammen sind die Rundfunkmitarbeiter einbezogen. In der Saison 1980/1981 veranstaltete das «omroeppastoraat» im Fernsehen allmonatlich ein Abendprogramm von 15 Minuten über die Zehn Gebote. Noch wenig Erfahrung hat das «omroeppastoraat» mit dem, was Lammers die «kleine Liturgie» nannte. Zweimal wurde im Fernsehen ein aktualisierter Kreuzweg gesendet. Es besteht durchaus ein Bedürfnis nach einfachen nicht-eucharistischen Feiern, aufgebaut aus traditionellen und modernen Elementen. Das «omroeppastoraat» kennt auch Aktivitäten, die mit dem Radio verbunden sind. Einmal im Monat wird die sonntägliche Eucharistiefeier vom Hörfunk gesendet. Jede Woche einmal spricht einer der «omroeppastores» über eine pastorale Frage aus Anlaß von Briefen, die Hörer an einen «Rundfunk-Briefkasten» schicken. Im Nachtprogramm des KRO von Donnerstag auf Freitag ist ein Mitarbeiter des «omroeppastoraat» im Studio, um für telefonische pastorale

Gespräche mit Hörern zur Verfügung zu stehen. Auch das gedruckte Medium wird vom «omroeppastoraat» benutzt. Im Programmblatt des KRO («Studio») schreiben die «omroeppastores» wöchentlich eine Spalte mit einem kurzen Kommentar auf Dinge, die im Gespräch sind. Außerdem können sich Zuschauer auf ein kleines Buch abonnieren, in dem die Texte und Lieder jeder Eucharistiefeier stehen, die gesendet werden soll und in das auch die Predigt der soeben vergangenen Eucharistiefeier aufgenommen ist.

Für die Fragen, die uns in diesem Artikel beschäftigen, scheint mir die Bemerkung wichtig, daß die Fernsehsendungen mit der Eucharistiefeier hier Teil eines pastoralen Projektes sind. Das «omroeppastoraat» wurde gegründet als ein Versuch, um in pastoral und theologisch verantwortlicher Weise auf die veränderte Glaubenserfahrung unter den niederländischen Katholiken einzugehen. Außer an die Senioren und Kranken richtet sich das «omroeppastoraat» zielbewußt an jene wachsende Gläubigengruppe, die sich in der eigenen Pfarrkirche nicht mehr zuhause fühlt und die kirchlich heimatlos geworden ist. Durch ihre Beziehung zur Rundfunkpfarre behält sie eine Verbindung zur Kirche. Auch viele Nichtkatholiken scheinen sich in dieser landesweiten Pfarre zuhause zu fühlen.

Ich meine sagen zu dürfen, daß innerhalb des Projekts des «omroeppastoraat» durch seine Tätigkeit einige Überzeugungen gewachsen sind, die etwas Licht auf die Argumente werfen können, die für oder gegen Eucharistiefeiern im Fernsehen angeführt werden. Auf seiner Seite wurde die Absicht des «omroeppastoraat» auch erst möglich durch allerlei Entwicklungen in der Glaubenserfahrung und Theologie. Die heutige Theologie von der Eucharistie ruft, diesen Eindruck habe ich, weniger Bedenken wach gegen das Senden von Eucharistiefeiern im Fernsehen als die Theologie der fünfziger und sechziger Jahre. Diese theologische Entwicklung können wir hier nicht erörtern. Wohl werden wir hier und da angeben, wie unsere praktische Erfahrung bei bestimmten neueren theologischen Einsichten anknüpft. Bevor wir den obengenannten Bedenken nachgehen, muß gesagt werden, daß diese *suo modo* für nahezu alle Eucharistiefeiern gelten. Ist eine «normale» Eucharistiefeier behütet vor mißverstehenden Blicken? Ist sie gemeinschaftsfördernd, einladend zur aktiven Teilnahme; ist sie missionarisch? Gesagt werden kann, daß das Medium Fernsehen alle Probleme, die in unserer eucharistischen Praxis bestehen, verschärft. In diesem Sinn kommen alle Fragen, die in diesem Heft an unsere eucharistische Praxis gestellt werden, hier in einer gesteigerten Form zusammen.

3.1 Der Vorwurf, daß Eucharistiefeiern im Fernsehen die christliche «disciplina arcani» verletzen und die Spottlust der Außenstehenden wachrufen, wird immer noch hin und wieder erhoben (s. das Zitat von Peter Hofstede). Gewiß muß bei der Kamera-Regie Zurückhaltung beobachtet werden. Aber Glaubensausdrucksformen, die immer verletzbar sind, müssen ihren Schutz zunächst durch ihre Authentizität finden, in diesem Fall in der Echtheit des Zeichens, das durch die feiernde Gemeinschaft gesetzt wird. Das eucharistische Zeichen ist dreifach. Zuerst wird die Erinnerung erlebt an das Leben, das Leiden, den Tod und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus: Die Eucharistie ist «signum rememorativum». Als «signum prognosticum» verweist die Eucharistie auf das von Gott versprochene Heil für diese unsere Welt: ein menschliches Heil. Eine Gemeinschaft, die sich authentisch in dankbarer Erinnerung und in hoffnungsvoller Solidarität zusammenschließt, *darf* gesehen werden und lädt zur Verbundenheit ein. Ja, die Eucharistie ist wesentlich eine Demonstration: ein «signum demonstrativum»[8]. Nur wo es – bei aller verzeihlichen Menschlichkeit – an authentischer Solidarität fehlt, wird das Geheimnis des Glaubens verletzt und preisgegeben. Schillebeeckx schreibt: «Wenn Paulus den Christen in Korinth vorwirft, daß sie sich in ihrer Eucharistie ‹ein Gericht trinken›, war das nicht, weil sie das sakramentale ‹divinum consortium›, den sakralen Umgang mit Gott profanierten, sondern im Gegenteil, weil sie die weltliche, menschliche Bedeutung der Mahlzeit als ‹brüderliches Teilen miteinander› geschändet hatten»[9]. Eine im Fernsehen gesendete Eucharistiefeier wird eine peinliche Vorstellung nicht so sehr dadurch, daß der konsekrierende Priester oder kommunizierende Gläubige ins Bild gebracht werden, sondern wenn die Feier des gesetzten Zeichens nichts an menschlicher Wärme, Zusammengehörigkeit und Sorge um die Zukunft in der Gemeinde verspüren läßt. Die Empfindung für diese Art von Profanierung ist innerhalb der Rundfunkpfarre gewachsen, gerade weil von Anfang an aus pastoralem Gesichtspunkt eine Verbundenheit der Zuschauer mit den Gläubigen der Ortspfarre angestrebt wurde und versucht

wird, diese Pfarre zu einer Gemeinschaft mit Verantwortungsgefühl für ihre eigenen Glieder und für die Gesellschaft aufzubauen. Es wird übrigens klar werden, daß die Rundfunkpfarre sich wiedererkennt und sich gestützt fühlt durch zeitgemäße theologische Erfahrungen von der Art des Heils und des Heiligen innerhalb des christlichen Glaubens[10].

3.2.1 Gerade wenn die Sendung der Eucharistiefeier einen Platz im Leben der über das Land verbreiteten «Fernsehpfarre» hat, werden hohe Forderungen an den kommunikativen Charakter dieser Feiern gestellt. Eine erste Forderung hierfür ist, daß der Zuschauer sich in der Ortsgemeinde zuhause fühlen kann, die im Bild erscheint. Der Zuschauer muß sich mit den Gläubigen identifizieren können, die da zusammen Eucharistie feiern. Jede Einseitigkeit in der Zusammensetzung der anwesenden Gemeinschaft ist dafür ein Hindernis. Außerdem muß sichtbar und spürbar sein, daß hier die Eucharistie nicht von einigen einzelnen gefeiert wird, sondern von einer Gemeinschaft. Und diese Gemeinschaft muß eine einladende Offenheit ausstrahlen. Nur wenn sich auch die Zelebranten als liturgische Vorsteher von dieser Gemeinschaft getragen wissen, werden sie den richtigen Ton treffen können, um die Zuschauer wirklich einzubeziehen.

3.2.2 Der Gebrauch des Mediums Fernsehen stellt zweifellos ganz eigengeartete Forderungen an die liturgische Formgebung der Eucharistie. Welches die Forderungen des Mediums sind, ist schwer zu sagen: «Die Dogmen der Gestaltgebungslehre, was man tun soll und was man auf keinen Fall tun darf, wechseln alle paar Jahre, und dieser Wechsel wird bestimmt durch den technischen Fortschritt und das Langweiligwerden der ‹besten›, aber tausendmal kopierten Formen von Sendungen.»[11] Die Erfahrung mit dem Inszenieren von Eucharistiefeiern im Fernsehen lehrt, daß nur einfache, durchschaubare und kernige Liturgie ankommt. Jeder Anflug von Ritualismus wirkt verfremdend. Der liturgische Ausdruck muß immer wieder an «normalen» Äußerungsformen geeicht werden; diese werden durch das Medium auf ihre Echtheit geprüft. Es wird keine Verwunderung wecken, daß hierdurch zur offiziellen, vorgeschriebenen Liturgie eine Spannung geweckt wird.

3.2.3 Aber wenn Bedingungen erfüllt sind, die an die Gemeinschaft und an die liturgische Gestaltgebung gestellt werden müssen, bleibt es doch eine Aufgabe, inhaltlich verständlich zu sein. In einem Vorhaben wie dem der Fernsehpfarre zwingt der Dialog mit den Zuschauern (unter denen, wie gesagt, nicht wenige kirchlich obdachlos sind) zu einer Sprache, die ansprechen und anrühren kann. Wird der Meinung, daß die Sprache der Gottesdienste nicht gemeinschaftsbildend ist, nicht in die Hand gearbeitet, und wird diese Meinung nicht durch die monologische Situation bestätigt, in der sich der Gottesdienstvorsteher und Prediger im Fernsehgottesdienst oft befinden? Nicht als ob durch das Gespräch mit den Zuschauern das Problem der Verkündigung gelöst würde; im Gegenteil, es wird nur deutlicher. Aber wie überall, wo Gläubige auch «Subjekt der Seelsorge» sind und wo sie einander als Träger des Geistes betrachten, wo ein «omroeppastoraat» zugleich auch eine «Hörerseelsorge» ist, kann es zum Übungsplatz moderner religiöser Sprache werden.

Der Gebrauch eines Massenmediums zwingt einmal um so mehr zum Gebrauch einer Glaubenssprache, die geeint ist durch die Wirklichkeitserfahrung, die – wie auch immer artikuliert – allen Menschen gemeinschaftlich ist. Wenn man die Sprache der feiernden christlichen Gemeinschaft über ein Medium wie das Fernsehen an sich nicht für verständlich hält, dann leugnet man den lebendigen Zusammenhang zwischen Glauben und Wirklichkeitserfahrung, und mehr insbesondere zwischen Liturgie und Leben. «Wer über Gottes Heil spricht, redet zugleich über unsere menschliche Erfahrungswelt und spricht deshalb verständlich» (Schillebeeckx)[12]. Es wird darauf ankommen, diese Wirklichkeitserfahrung nicht von neuem personalistisch und in diesem Sinne privatisierend zur Sprache zu bringen. Damit würde man den Individualismus verstärken, dem durch das Medium ohnehin schon in die Hand gearbeitet wird. Gerade das Glaubenszeugnis, das mit Hilfe von Massenmedien öffentlich abgelegt wird, muß auf der fundamentalen Solidarität aller Menschen fußen. Eine tiefere theologische Reflexion über das Senden von Eucharistiefeiern im Fernsehen wird Stütze finden können in einer fundamentalen Theologie, die ihren Ausgangspunkt in der Solidarität findet, die im menschlichen kommunikativen Handeln ans Licht kommt[13].

3.3 Auch wenn man eine Verbundenheit erlebt mit einer Ortspfarre und mit einer unsichtbaren Gemeinschaft, die im Lande verbreitet ist, bleibt die Möglichkeit zu aktiver Teilnahme an der Eucharistie beschränkt. Dennoch zeigt sich aus

Reaktionen, daß die Sendung der Eucharistiefeier nicht als ein «Programm» erlebt wird, das man anschaut, sondern als eine «Feier», an der man teilnimmt. So wird gemeinsam und zugleich mit anderen die Gegenwart des Herrn erfahren. Wohl wird oft als Mangel empfunden, daß man nicht an der Kommunion teilnehmen kann. Die aus der Überlieferung bekannte «geistliche Kommunion» hat eine neue Aktualität bekommen. Aus manchen Pfarrkirchen wird während der Sendung der Eucharistiefeier der Rundfunkpfarre die Kommunion zu denen ins Haus gebracht, die darauf angewiesen sind. Wie es auch immer sei: Aus der Erfahrung zeigt sich, daß durch das Fernsehen gezeigte Eucharistiefeiern die Möglichkeit zu einer realen Teilnahme am Zentralsakrament der Kirche bieten.

3.4 Wenn dann allmählich eine Gemeinsamkeit gewachsen ist zwischen dem, der die Eucharistie über das Fernsehen mitfeiert, und der Ortsgemeinschaft, wird der mitfeiernde Zuschauer sich nicht allein in seinem Glauben getragen und bestätigt wissen, sondern sich auch aufgefordert fühlen. Das Medium kann den Aufruf zur Bekehrung, der vom Glauben ausgeht, sehr eindringlich überbringen. Und gerade die Massenmedien neigen dazu, Probleme und Krisenpunkte mit nationalen und internationalen Beziehungen zur Sprache zu bringen. Die gläubigen Zuschauer können sich sehr direkt auf ihre Verantwortlichkeit angesprochen fühlen, an einer Bekehrung von Herzen und Strukturen zu arbeiten. Es bleibt zweifellos wahr, daß das Fernsehen ein Konsumverhalten fördert. Doch kann gerade der Rahmen, in dem der Aufruf des Glaubens und der Aufruf zum Glauben aufgefangen wird, nämlich der Wohnraum, wo sich Liebe, Sorge und Kummer abspielen, oder das Krankenzimmer, wo mit dem Leid gerungen wird, der Botschaft eine ungewöhnliche Kraft und Ladung verleihen. Das alles gilt sowohl für kirchliche wie für nichtkirchliche Zuschauer.

In den Wohlstandsländern, wo das Medium des Fernsehens mit unserer komfortablen Lebensweise verflochten ist, wird die Eucharistie die kritische Erinnerung aufrufen müssen an Den, der die Partei der Armen wählte, und an ihresgleichen: die Arbeitslosen, die Fremdlinge, die Armen dort, die das Opfer unseres Wohlstands sind.

Gerade die hochentwickelten Gebiete unserer Erde, wo die Sicht auf die Weltlage durch das Fernsehen bestimmt wird, werden von Pessimismus, Zynismus und «Verdammungsdenken» geplagt. Die Eucharistie ruft im Herzen dieser Welt auf zum Glauben an eine andere Weltgesellschaft.

Über das Medium, das uns die großen Weltprobleme ins Haus bringt und das gleicherweise zum Symbol der Zerstreuung und Verflachung unseres täglichen Lebens geworden ist, kann die Eucharistie ein demonstratives Zeichen dafür sein, daß wir der Not unserer Welt ins Auge schauen müssen. Von ihrer Feier muß in unserer Zeit ein unausweichlicher Appell ausgehen, wahrhaft gläubig zu handeln.

Die Eucharistiefeier im Fernsehen wird durch die kritische Kraft des dreifachen eucharistischen Zeichens auch der Saugkraft der «elektronischen Kirche» gewachsen sein.

Schlußgedanken

Möge deutlich geworden sein, daß nach meiner Überzeugung die Bedenken, die im Laufe der Zeit gegen die Sendung von Eucharistiefeiern vorgebracht wurden, zum guten Teil in einem Konzept beseitigt werden können, wie es das «omroeppastoraat» darstellt. Das soll nicht heißen, daß damit auch die Diskussion zu Ende ist. Die Entwicklung geht weiter. So ist es ein bemerkenswertes Spannungsverhältnis zwischen den Erfahrungen einerseits, die mit Eucharistiefeiern in den Massenmedien gemacht werden, und der neuen Erfahrung der Eucharistie gerade in kleineren Gruppen, den Basisgemeinden, andererseits. Vielleicht bietet sich nach einiger Zeit eine neue Diskussion an. In diesem Augenblick ist genügend Anlaß, um Menschen, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht imstande sind, sich bei einer Ortsgemeinde anzuschließen, weiterhin einzuladen, die Eucharistie im Fernsehen mitzufeiern. Der Plan, in dem das geschieht, muß der Vergeudung «eucharistischer Energie»[14] zuvorkommen, muß aber gleichzeitig Zeugnis ablegen von der Freigebigkeit des Herrn als Bote des Reiches Gottes.

[1] Karl Rahner, Messe und Fernsehen: Sendung und Gnade, Beiträge zur Pastoraltheologie (Innsbruck/Wien/München 1959) 189–200.

[2] AaO. 198.

[3] Jörg Zink, Askese im Fernsehen: Ev. Komm. 13 (1980) 272.

[4] Peter Hofstede, Vergooid geheim. Protestanten, katholieken en televisie: Godsdienst: RK, Red. Walter Goddijn (Baarn 1980) 115.

[5] G. N. Lammers, Liturgie en massamedia (Kampen 1974) 39f.

[6] Dieser Absatz wurde vor Dezember 1981 geschrieben. (Anmerkung der Redaktion.)

[7] AaO. 199.

[8] Thomas von Aquin, Summa Theologiae III, q.60, art. 3.

[9] Edward Schillebeeckx, Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding (Bloemendaal 1977) 749.

[10] S. das angegebene Buch von Schillebeeckx und z.B. J. Sperna Weiland, Romeins Schetsboek. Over de metamorfose von het geloven (Baarn 1980) 65–83.

[11] Erwin Koller, Religion im Fernsehen (Zürich/Einsiedeln/Köln 1978) 154–155.

[12] AaO. 748.

[13] Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1978).

[14] Der Ausdruck stammt von Ton Oostveem, In Europa is het goede geweten gewetenlos: Tijdschr. voor Geestelijk Leven 37 (1981) 175.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

HEIN SCHAEFFER

1940 in Overschie (Südholland) geboren. 1959 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Theologie an der Universität Nimwegen. 1970 bis Ende 1979 teilzeitig Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät dieser Universität. Außerdem von 1972 bis 1976 Studentenseelsorger. 1974 bis Ende 1979 Prior der Dominikanerkommunität des «Albertinums» in Nimwegen. Seit 1977 Mitglied der Kernredaktion von «Tijdschrift voor Geestelijk Leven». Seit Anfang 1980 Rundfunkpfarrer. Veröffentlichungen: Artikel über Spiritualität, politische Theologie und Befreiungstheologie u.a. in De Bazuin, Speling, Kultuurleven, Tijdschrift voor Theologie, Tijdschrift voor Geestelijk Leven. Anschrift: 't Zand 33, NL–3811 GB Amersfoort, Niederlande.

Enrique Dussel

Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit

«Ein Jahr ist seit dem dramatischen Sterben eines eifrigen Hirten, des Erzbischofs Romero, vergangen. Er wurde am 24. März 1980 getötet, während er die Heilige Messe zelebrierte. Mit seinem Blut hat er seinen Dienst besiegelt, der besonders in seiner Sorge für die Armen und die am meisten an den Rand der Gesellschaft Gedrängten bestand. Das war ein höchstes Zeugnis, Symbol des Leidens eines Volkes, aber auch ein Grund, auf eine bessere Zukunft zu hoffen.»

Johannes Paul II. am 24.3.1981

In diesem Aufsatz wollen wir der Beziehung zwischen dem Brot nachgehen, das die Frucht der Zusammenarbeit der Menschen ist und das diejenigen, die es herstellen, untereinander austauschen, und dem Brot, um das es sich bei der eucharistischen Opfergabe handelt. Auf einer zweiten, tieferen Ebene betrachten wir das Brot des Opfers als den eigenen Leib des Propheten, der sich in der Geschichte der Kämpfe um Gerechtigkeit selber für den Aufbau des Reiches darbringt. Es handelt sich also um das Brot der Arbeit, um das Brot der Opfergabe und um den Leib des Märtyrers als eucharistisches Brot. Wir wollen die Beziehung zwischen der Wirtschaft und der Eucharistie als Wesen des Christentums verdeutlichen.

Wie wir es schon bei anderen Gelegenheiten taten[1], wollen wir uns auch hier auf ein Ereignis aus der Geschichte der Kirche beziehen. Es handelt sich um die Bekehrung von Bartolomé de las Casas, die eine prophetische Bedeutung haben sollte. Sie wird von las Casas selbst im neunundsiebzigsten Buch seiner *Historia de las Indias*[2] erzählt.

Neun Jahre nach der Entdeckung Amerikas war Bartolomé am 15. April 1502 nach Amerika gekommen. An der gewaltsamen Unterwerfung

der Tainos, der Indianer der Insel Hispaniola (das heutige Haiti und San Domingo), hatte er unter der Führung des Nicolás de Ovando mitgewirkt. Später feierte er als erster, der in Amerika lebte und der sich dort zum Priestertum berufen fühlte, auch dort im Jahre 1511 seine Primiz. Bei dieser Messe war der Sohn des Entdeckers selbst, Diego Colón, sein Primizpate. Aus Hispaniola lernte er die Dominikaner Pedro de Córdoba und Antón de Montesinos kennen, die in der ersten Verteidigung der Indios eine wichtige Rolle spielten, von denen sich Bartolomé damals aber noch nicht überzeugen ließ. Ab Januar 1513 begleitete er die Gruppe des Panfilo de Narváez auf deren Eroberungszug nach Kuba, bei der die europäischen Christen ihre Herrschaft «mit Blut und Feuer» aufzwangen. Als Belohnung für seine Dienste bekam Bartolomé eine Gruppe von Indios zugewiesen, die er für sich arbeiten lassen konnte (das sogenannte System des *repartimiento*, der «Aufteilung» der Indios unter die Spanier).

So wurde er zwölf Jahre lang an der Gewalt mitschuldig, die den Indios in der Karibik angetan wurde. Autobiographisch schreibt er von sich selbst: «Der Kleriker las Casas war wie die anderen sehr von seinen Geschäften in Anspruch genommen und um sie besorgt. Die Indios seines *repartimientos* schickte er in die Minen, ließ sie Gold suchen und auf dem Land arbeiten. Er profitierte von ihnen, wie er das nur konnte.»

Als Diego Velázquez mit einer Gruppe Spanier das spätere Espíritu Santo gründen wollte und «es auf der gesamten Insel (Kuba) keinen Kleriker und keinen Ordensgeistlichen» außer Bartolomé gab, bat Velázquez ihn, für sie die Messe zu feiern und das Evangelium zu predigen. Bartolomé stimmte zu, «für diese Messe von seinem Haus zu kommen, das er am Ufer des Flusses Arimao hatte».

Als er für sie die Predigt vorbereitete, «fing er an, über einige Autoritäten der Schrift (d. h. Stellen der Schrift, die als Autorität zitiert wurden) für sich nachzudenken». Wichtig ist hier der Schrifttext, der zum Ausgangspunkt der prophetischen Bekehrung des großen Kämpfers für die Gerechtigkeit im sechzehnten Jahrhundert wurde: «Die erste und wichtigste (Autorität) war die aus dem 34. Kapitel des Buches Ecclesiasticus (Jesus Sirach): ‹Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe, Opfer der Bösen sind (Gott) nicht wohlgefällig. Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an, auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen seines Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Das Brot ist das Leben der Armen, wer es ihm vorenthält ist ein Mörder. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.›»

«Er fing an», so schreibt Bartolomé über sich selbst, «über das Elend und die Sklavenarbeit, unter denen diese Leute (die Indios) litten, nachzudenken. ... Indem er das eine (den Bibeltext) auf das andere (die wirtschaftliche Wirklichkeit in der Karibik) bezog, kam er, von der Wahrheit selbst überzeugt, zu der Gewißheit, daß all das, was man mit den Indios in diesem Teil Indiens (d. h. Westindiens = Amerikas) antat, ungerecht und tyrannisch war.»

Bartolomé konnte nicht mehr seine Messe, seinen eucharistischen Kult feiern. Zuerst befreite er seine Indios («er beschloß, ganz und gar auf sie zu verzichten») und fing dann mit seiner prophetischen Aktivität an, zuerst auf Kuba, dann auf Hispaniola, nachher in Spanien und in verschiedenen neuentdeckten Gebieten Amerikas.

Dabei sollte sich oft wiederholen, was das Ergebnis seiner Predigt an dem auf seine Bekehrung folgenden Fest von Mariä Himmelfahrt war: «Alle waren verwundert und gar erschreckt über das, was er ihnen sagte.» So erzählt er: «Als er über das kontemplative und das aktive Leben sprach, was dem Inhalt des Evangeliums jenes Tages entsprach, und als er dabei auf die Werke der Nächstenliebe ... zu sprechen kam, war es ihm eine Notwendigkeit, sie auf ihre Pflicht hinzuweisen, diese Werke der Nächstenliebe jenen Leuten gegenüber zu üben und zu erfüllen, derer sie sich so grausam bedienten.»[3]

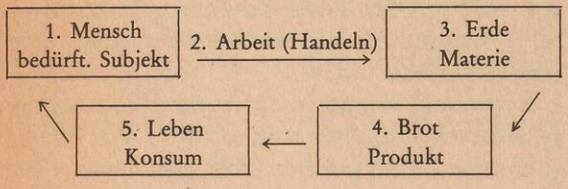
Da der erwähnte Text Ecclesiasticus 34, 18–22 an der Wurzel der prophetischen Aktivität Bartolomés lag, wollen wir hier auf die aufschlußreiche und überraschende Struktur dieses Textes eingehen.

I. Das «Brot»

In dem Text, über den Bartolomé in Kuba nachgedacht hatte, hieß es: «Das Brot[4] ist das Leben des Armen.» Im Mittelmeerraum mit seinem Weizenanbau bedeutet «Brot» die Wirklichkeit und das Symbol des Ergebnisses, des *Produktes* der menschlichen Arbeit. Das heißt: Das Brot ist

das ursprünglichste, wichtigste Produkt der Arbeit als Beziehung zwischen Mensch und Natur. Diese Beziehung liegt auf der Ebene der Produktion, im *ordo* der *factibilia*[5], auf die sich die Begleitgebete zur Gabenbereitung in der römischen Messe beziehen: «Du schenkst uns das *Brot*, die Frucht der *Erde* und der menschlichen *Arbeit*. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht ...» Wir wollen daher, entsprechend dem ersten Schema des produktiven Kreises, die drei Begriffe Brot, Arbeit, Erde betrachten.

1. Schema: Der produktive Kreis



Die Beziehung des menschlichen Subjekts zur Natur durch die Arbeit ist eine *materielle* Beziehung. Die Erde wird Stoff, «Materie», das «Worin, Woran» (*in quo*) und das «Womit» der Arbeit. Ohne Arbeit gibt es zwar Erde, Kosmos, gibt es aber keine «Materie». Die «Materie» – wir können hier von einem sakramentalen Materialismus sprechen – ist also etwas Hergestelltes: ist das (objektive) *a posteriori* des subjektiven menschlichen *a priori* der Arbeit. Man kann hier einen kosmologischen Materialismus (im Sinne von: «Alles ist Materie») als naiv und leicht zu widerlegen betrachten. Dagegen aber ist der produktive und sakramentale Materialismus unwiderlegbar: die Erde ist *Materie* der Arbeit. Ohne Erde und Arbeit gibt es kein Brot. Ohne Brot gibt es keine Eucharistie. Aber, was ist das *Brot*?

Das Brot ist ein *Pro*-dukt, ist das, was dem menschlichen Sehen als Phänomen in der Welt *vor*-liegt, ist eine menschliche Schöpfung, ist eine Fortsetzung der göttlichen Schöpfung. Das Brot ist als Produkt menschlicher Arbeit Veräußerung, Verfremdung, Objektivierung der menschlichen Subjektivität. Es ist zudem Kultivierung der Erde: Kultur, Technik, Erzeugnis technischen Wissens und Handelns: der Technologie. In diesem Sinne umgeben uns unsere Produkte als Gegebenheit, als System, als Kultur.

Auf alle Fälle ist das Brot ein Erzeugnis einer Wirklichkeit, die würdiger und erhabener ist als das Brot selbst: der Arbeit. Das hebräische Wort der Schrift für diese Arbeit ist *ʿabōdah*[6]. Diese ist vor allem die Arbeit der Hände (wie wir aber unten in VII sehen werden, ist sie auch die Arbeit im Tempel, der göttliche «Dienst»)[7]. Der «Diener» Jahwes – das hebräische Wort *ʿebed* für Diener ist vom selben Stamm(*ʿbd*) wie das Wort *ʿabōdah* – ist also der «Arbeiter» des Herrn. Die Propheten, die Pharisäer, die Apostel und Jesus selbst «arbeiten» (*ʿabad*, bzw. im Griechischen *ergázomai*).

Die Arbeit ist also das eigentliche menschliche Handeln, das Handeln, das seiner Würde entspricht und in der Natur diese Würde objektiviert. Ohne Arbeit wäre der Mensch reine, unfruchtbare Subjektivität: Er würde kein «Brot» für das Opfer haben, seine Hände wären leer.

II. Das Brot ist Leben

Der Text der prophetischen Bekehrung Bartolomés sagt: «Brot ist *Leben*»[8]. Derjenige *lebt*, der «anders» ist als jeder andere, der frei ist, der sich selbst bestimmt, dessen Existenz autonom ist, der auch in seiner Körperlichkeit die Ziele der «fleischlichen» Seite seines Lebens verwirklicht, der genießt, der sich sättigt, der anbetet, der als Lebender dem lebendigen Gott seinen Kult erweist.

Das Leben steht im Gegensatz zum Tod. Jede *Notwendigkeit* ist eine Art Tod (vgl. die obere Ebene unseres ersten Schemas). Das «Ich hatte Hunger...» ist die erste und grundlegendste Notwendigkeit. Der Hunger ist Fehlen der Nahrung. Das Brot ist *die* Nahrung. Das heißt konkret: Bevor das Brot Produkt der menschlichen Arbeit ist, ist es eine aus der Notwendigkeit hervorgekommene Forderung. Ich stelle das Brot her, *weil* ich essen muß. Bevor das Brot also Erzeugnis der Arbeit ist, ist es Nahrung für das Leben (in unserem ersten Schema ist die Beziehung 1 → 5 grundsätzlicher als die Beziehung 2 → 4). Der Verbrauch (Konsum) des Produktes ist Negation der Negation, ist das Töten des Todes, ist das Dem-Leben-das-Leben-Schenken. Daher ist das «Ich hatte Hunger, und sie gaben mir zu essen» in seiner sakramentalen Materialität das *absolute* Kriterium des letzten Gerichts.

Daher sagt Jesus im eucharistischen und daher auch produktiven Sinn: «Ich bin das Brot des Lebens» (Joh 6,35). Das Brot, das ernährt, bevor

es ein Produkt der menschlichen Arbeit ist (das *Manna* war ein «Brot vom Himmel»[9] und daher ein Geschenk des vor-wirtschaftlichen Gottes: Brot ohne Arbeit), ist ein Brot, das sättigt, ist Genuß, ist Leben, ist das verwirklichte «Schon-jetzt» des Reiches[10].

Das «Essen» («Nehmt und eßt, das ist mein Leib», Mt 26,26) ist die Vernichtung des Brotes, ein Zerstückeln, Zerkauen, Verneinen des Brotes. Die Negation der Objektivierung der körperlichen, fleischlichen Anstrengung des Menschen (das Brot als Produkt) wird hier negiert, damit Leben entsteht. Der Tod des Brotes ist das Leben des Lebens. Das Brot war wie ein Sterben eines Menschen in seiner Arbeit. Wir tasten uns hier an die geheimnisvolle und sakrale Dialektik von Leben und Tod, von Vernichtung und Auferstehung heran. Sicher ist, daß das Leben die erste, ursprünglichste Ursache und auch das Ziel des Brotes ist, eines «Brotes des Lebens», das ernährt und stirbt, während es das Leben gibt.

III. Das Brot ist das Leben des «Armen»

Der Text der Schrift, der für Bartolomé so wichtig war, sagt nicht: «Das Brot ist das Leben des *Menschen*», sondern: «des Armen». «Mensch» sind wir alle, «arm» sind einige.

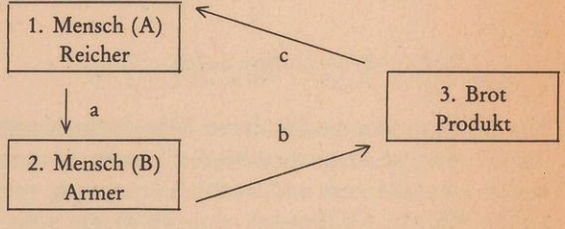
Um die biblische Kategorie «Arme» zu verstehen, sind zuerst einige Unterscheidungen notwendig. Damit es Arme gebe, muß es mehr als nur einen Menschen geben. Wenn Robinson Crusoe allein auf seiner Insel lebt, dann gibt es dort keinen Armen und keinen Reichen, sondern einfach einen «Menschen». «Arm» sein, das heißt, in der Beziehung von Mensch zu Mensch eine ganz bestimmte Stellung einzunehmen.

Während die Beziehung des Menschen zur Natur eine *produktive* ist, ist die Beziehung von Mensch zu Mensch eine *praktische*: Sie gehört zu der Ordnung der «*operabilia*». Die interpersonale Beziehung ist daher eine *ethische*, während die Beziehung des Menschen zur Natur eine *technische* ist. In der ethischen Beziehung handelt es sich um Güte oder Bosheit, um Tugend oder Laster. Dagegen handelt es sich in der technischen Beziehung um Effizienz und Produktivität oder um deren Fehlen.

Die Beziehung zwischen Personen ist entweder Dienst und Ehrfurcht gegenüber dem anderen oder Beherrschung des anderen und entsprechende Entfremdung. Die Sünde ist in diesem Kontext eine praktische, ethische Beziehung.

Damit es einen «Armen» gibt, muß es also einen «Reichen» geben. Wenn es keinen Armen gibt, gibt es auch keinen Reichen. Es handelt sich hier um dialektische Begriffe: Jeder Begriff schließt seinen Gegensatz mit ein. Dennoch sind beide Begriffe nicht identisch. Man kann nicht in einer einzigen Beziehung hier und jetzt gleichzeitig reich und arm sein. Der Reiche ist der Herrschende, der Sünder: Der Arme ist der Beherrschte, der unter der Sünde des Sünders leidet. Daher ist er in dieser Beziehung der Gerechte, das aktuelle Subjekt des Himmelreiches. Somit ist die praktische oder ethische Beziehung zwischen Arm und Reich die zwischen Herrscher und Beherrschtem (Pfeil a im 2. Schema). «Arm nach dem Geist» oder «geistig arm» kann also nicht ein Reicher sein, der etwa die Absicht hätte, sich arm zu verhalten, dessen Geistesverfassung «die eines Armen wäre». «Absicht» und «Geistesverfassung» sind nicht der Heilige Geist[11]. «Arm von Geist» sind dagegen diejenigen, die durch prophetische Entscheidung die Stelle der Beherrschten einnehmen: «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave» (Phil 2,6–7). Das ist aber noch nicht alles.

2. Schema: der wirtschaftliche oder praktisch-produktive Kreis



Arm ist derjenige, der, um seine Not zu beheben und seine Bedürfnisse zu befriedigen, selber sein Produkt hergestellt oder dafür gearbeitet hat (Pfeil b des 2. Schemas). Das «Brot» (Punkt 3 des 2. Schemas) kommt dabei aber nicht zum Produzenten zum Verbrauch zurück, sondern gerät durch einen Prozeß der Enteignung (Pfeil c) in den Besitz des Herrschenden. Der Herrschende, der «praktisch» zu sein weiß, verwandelt sich in einen Reichen, wenn er sich des Produktes der Arbeit des anderen bemächtigt (es ist allerdings auch möglich, daß ein Herrschen-

der nicht reich wird, weil er zum Beispiel den von ihm Beherrschten, nachdem das Beherrschen stattgefunden hat, sofort befreit). Der Herrschende, der zum Reichen wird, akkumuliert die Früchte seiner eigenen Arbeit und der der anderen. Im biblischen Sprachgebrauch ist nicht nur derjenige «reich», der im unmittelbar ethisch-religiösen Sinne sündigt, sondern auch derjenige, der sich auf struktureller, geschichtlicher, wirtschaftlicher Ebene vergreift, d. h. sündigt[12]: derjenige, der das Produkt der Arbeit des anderen als Instrument seiner Herrschaft über den anderen aneignet, benutzt und verbraucht.

Wenn man also vom «Armen» redet, dann meint man damit keineswegs nur denjenigen, der keine Güter besitzt oder der sich seinen Gütern gegenüber frei fühlt. Das reicht nicht. Damit es einen Armen gibt, muß es auch einen Reichen geben und damit Herrschaft, Produktion, Produkt, Enteignung und produktive Strukturierung jener Herrschaft. Arm ist dabei der Beherrschte: derjenige, den man strukturell der Früchte seiner Arbeit beraubt.

Jetzt kann man den Schrifttext verstehen: «Brot ist das Leben des Armen.» Das Brot ist Produkt und Nahrung für den Armen und Beraubten, der als Notleidender arbeitet, aber das Erarbeitete nicht verbraucht. Sein Leben objektiviert sich in seinem Produkt, aber dieses Produkt kommt bei ihm nicht zum Verbrauch und so zum Leben wieder. Wenn das Brot nicht das Leben des Armen ist, stirbt der Arme.

IV. Das Brot rauben heißt «töten»

Wenn jemand jemand anderen beherrscht, dann ist das eine praktische, ethische Sünde, so wie wenn jemand einem anderen in Verachtung vor seiner Würde als Person eine Ohrfeige gibt. Wenn aber jemand jemandem die Frucht seiner Arbeit nimmt, dann ist diese Beziehung nicht nur eine praktische (zwischen Mensch und Mensch), nicht nur eine produktive (zwischen Mensch und Produkt), sondern auch eine praktisch-produktive: eine wirtschaftliche Beziehung, wobei das Spezifische ist, daß man den anderen mittels des Produktes seiner Arbeit beherrscht.

Das «Du sollst nicht stehlen» ist danach ein Verbot, das sich auf die Ebene des Praktisch-Produktiven, des Wirtschaftlichen bezieht. In letzter Instanz aber geht das Verbot des Stehlens über in das andere Verbot: «Du sollst nicht morden». Der biblische Text, der in der Bekehrung von las Casas eine Rolle spielte, sagte ja: «Das Brot ist das Leben des Armen, wer es ihm vorenthält, ist ein Mörder. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.» Die *Logik* der dahinter stehenden Theologie ist zusammenhängend: Wenn das Brot, das verbraucht wird, Leben ist, dann hinterläßt das verbrauchte Brot im Subjekt, das es erarbeitet (und das sich daher «ent-lebt», indem es sein Leben in seinem Produkt objektiviert), die reine Negativität seiner Bedürfigkeit: den Tod. Das Brot, das hergestellt und nicht gegessen wird, ist «Brot des Todes». Paulus würde sagen: «Wer es ißt, ißt sein Verderben.»

Hier liegt auch der Grund, weshalb der Tod Frucht der Sünde, und zwar der Sünde in ihrem eigentlichsten und radikalsten Sinn ist: Wer den Nächsten beherrscht und ihm die Frucht seiner Arbeit nimmt, überläßt ihn seinem Hunger. Das letzte entscheidende Kriterium für die ewige Verdammung heißt daher: «Ich hatte Hunger, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben» (Mt 25,42). Den Produzenten ohne das Produkt seiner Arbeit zu lassen, ist daher: töten, morden, die Epiphanie Gottes im anderen sowohl als Offenbarung Gottes wie als Gottes Gegenwart im ihm dargebrachten Kult zerstören[13]. Er bleibt der andere als Beherrschter, als Armer.

Die Indios, die an dem Fluß Arimao wohnten, mußten an Bartolomé de las Casas, im Rahmen des Wirtschaftssystems des *repartimiento* und durch die Gewalt der über sie ausgeübten Herrschaft gezwungen, einen Teil der von ihnen erwirtschafteten Nahrung, ihrer Arbeitskraft und ihrer Zeit als Tribut abgeben. Bei seiner Bekehrung wurde Bartolomé sich «des Elends und der Tyrannei, unter denen diese Leute litten» bewußt, und er entdeckte «die Blindheit, das Unrecht und die Tyrannei» der Konquistadoren.

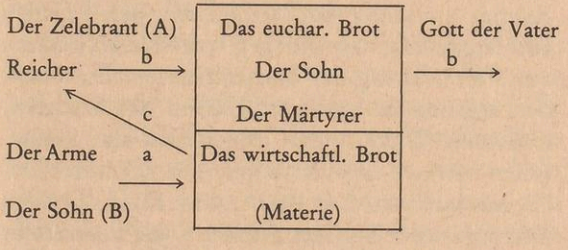
Plötzlich entdeckte er, daß das «Brot», das er Gott darbieten wollte, den Armen geraubt war, daß es kein von den Produzenten verbrauchtes Brot war, daß es Mord an den Indios war, ihnen die Frucht ihrer Arbeit wegzuraffen. Da er sich vorbereitete, den Europäern «die Messe zu lesen», sagte er ihnen jetzt, daß «sie nicht gerettet werden könnten», wenn sie die Indios weiterhin auf diese Weise behandelten. Er hatte dabei selber gelernt, die Beziehung zwischen der eucharistischen Liturgie und dem Wirtschaftssy-

stem der Unterdrückung zu sehen. Er sah das von Blut befleckte Brot. Man erzählt, der Heilige Franciscus Solanus, ein Franziskaner, der in Peru und Argentinien predigte, habe, als er einmal von einigen Konquistadoren zum Essen eingeladen war, beim Tischgebet ein Stück Brot genommen und es in seiner Hand zusammengedrückt, und da sei Blut aus dem Brot geflossen. Dann habe er gesagt: «Das Blut ist das Blut der Indios.» Dann sei er, ohne einen Bissen zu essen, zu seinem Kloster zurückgegangen und habe die Europäer verwirrt und erschreckt zurückgelassen[14].

V. Das Brot der Wirtschaft ist das Brot der Eucharistie

Man soll wohl darauf achten, daß das Brot der Eucharistie, das Brot, das zum Opfer dargebracht wird, *wirkliches* Brot ist, das *wirklich* ein Produkt einer konkreten, menschlichen, in Zeit und Raum situierten Arbeit ist. In der Tat: Wenn man Gott etwas darbietet, bekommt das Dargebotene nicht nur eine sakramentale Dimension – wenn man unter «Sakrament» ein «*sichtbares (materielles)* Zeichen der Gnade» sieht, das an eine bestehende Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur anknüpft: Wasser, Öl, Salz, Brot, Wein... –, sondern das Dargebotene hat auch seine *ökonomische* Bedeutung. Geben, Anbieten, Austauschen, jemand anderem etwas schenken oder es ihm rauben: das alles sind wirtschaftliche Beziehungen. Wenn man Gott ein Stück Brot im Opfer darbietet («Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht», nämlich das Brot, das vorher «die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» genannt wird), dann ist dieser Akt des Kultes auch ein *theologal wirtschaftlicher* Akt[15].

3. Schema: Die produktiv-praktischen Beziehungen des Kultes – Die Eucharistie



Als Konquistador (A im dritten Schema) hatte Bartolomé den Indio, den ausgebeuteten Armen (B im Schema) der Frucht seiner Arbeit beraubt. Die Arbeit des Indio (Pfeil a) kommt nicht zu ihm als Leben zurück, sondern wird vom Herrschenden angeeignet (Pfeil c). Dieses geraubte Brot ist jetzt *dasselbe* Brot, das als eucharistisches Brot auf dem Altar dargebracht wird. Der lateinamerikanische Prophet sah die Dialektik zwischen Wirtschaft und Eucharistie, der aus dem biblischen Text des Buches Ecclesiasticus spricht: «Man schlachtet den Sohn vor den Augen seines Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Das Brot ist das Leben der Armen, wer es ihm vorenthält, ist ein Mörder.» Kurz zuvor hatte er gelesen: «Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an.»

Es handelt sich hier um die Identität zwischen dem Brot auf dem Altar und dem Brot, das das Produkt der täglichen Arbeit ist, das umgewandelt und ausgetauscht wird, das man als Produkt des anderen respektiert oder raubt. Das *wirtschaftliche* Brot ist das *eucharistische* Brot, das konsekriert wird. Im Brot findet sich das Leben des Arbeiters objektiviert: sein Blut, sein Nachdenken und seine Intelligenz, seine Anstrengungen, seine Liebe, seine Erfolge: sein Ausruhen und sein Genießen, sein Glück, das Reich. Gerade dieses Brot wird ihm auf ungerechte Weise weggerafft, um es Gott darzubieten. Damit aber das Brot der eigene «Leib» des «geopferten Lammes» werde, muß es Brot des Lebens sein, ein Brot, das gesättigt und ernährt hat, das die Verneinung, die der Tod, die Notwendigkeit, die Herrschaft, die Sünde sind, verneint hat: ein Brot der Gerechtigkeit.

VI. Der Götzendienst ist keine Eucharistie

Wer also Gott Brot darbietet, das dem Armen geraubt wurde, bringt das Leben des Armen dar. Der Arme (der Indio) ist der «Sohn», daher bringt der Zelebrant des Opfers (Bartolomé de las Casas, der «Reiche»), der das durch Unrecht dem Armen weggeraffte Brot opfert, dem «Vater» (Gott) das Leben seines Sohnes dar: «Man schlachtet den *Sohn* vor den Augen des *Vaters*, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen.» Ein Vater, der pervers verlangt, daß sein Sohn ihm dargebracht wird, der das Blut seines Sohnes will, kann kein liebender Vater sein, sondern ist ein blutdürstiger Götze, ein Moloch, der Mammon, das Geld.

Daher steht auch im Text: «Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an...» Wie könnte er ja ein solches Opfer annehmen, das

einem Idol, einem Fetisch, dem Satan dargebracht wird. Gott kann nicht wollen, daß ihm sein Sohn dadurch geopfert wird, daß man ihn in seiner Gegenwart schlachtet und ermordet. Gott will dagegen das Leben seines Sohnes als eine freie Existenz. Er will als Gerechter ein Opfer, das den Tod des Toten tötet, die Not, die der Arme leidet, seine Unterdrückung. Dem Hungrigen zu essen geben, dem Toten das Leben wiederschenken, Leben spenden, wo Leben fehlt: das ist der Kult, den der Höchste liebt.

Der fetischistische Kult opfert dem Idol das geraubte Brot, das Blut des Armen. Der eucharistische Kult opfert dem Vater der Güte das Brot der Gerechtigkeit, das Brot, das den Hunger gesättigt hat: «Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten *eine Gemeinschaft* und hatten *alles gemeinsam*. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem soviel, wie es seinen Bedürfnissen entsprach. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das *Brot* und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens» (Apg 2, 44–46).

Das eucharistische Brot der «Gemeinschaft der Glaubenden» war ein Brot, das den *Bedürfnissen* entgegenkam: das gesättigt hatte. Es war ein Brot der Gerechtigkeit («gaben allen davon...»), der Freude beim gemeinsamen Verbrauch, beim Essen, beim Sattwerden. Es war ein Brot des Lebens, der Gemeinschaft, der Liebe. Hier stehen wir vor der ursprünglichsten Form der christlichen Utopie, die auch die Utopie des Reiches in seiner endgültigen Gestalt ist. Diese Utopie, in der Ursprung und Vollendung sich begegnen, ist der Horizont, der uns die Weite gibt, die uns eine kritische Würdigung eines jeden historischen Wirtschaftssystems zuläßt. Sie ist die Gerechtigkeit als *praktische Möglichkeitsbedingung* dafür, daß eine Eucharistie gefeiert werden kann, die wirklich rettet und erlöst.

VII. Der «Leib» des Märtyrers und der fetischistische Kult

Das Brot ist in seiner eigenen Vernichtung, im Verbrauchtwerden, in seiner Negation Nahrung des Lebens. Der Tod des Brotes ist Quelle des Lebens für denjenigen, der es empfängt. Jesus selbst ist in diesem Sinn «Brot des Lebens»: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele» (Mt 20,28).

Dienen heißt hier dasselbe wie «Arbeiten» und «den Kult darbringen» (die griechischen Wörter *«diakonéo»*, *«diakonía»* stehen öfters für die hebräischen Wörter «ʿ*abad*», «ʿ*abōdah*»). Der «Diener» (d. h. der «Diakon» und «Arbeiter») kämpft für Gott und bringt dadurch Gott seinen Kult dar. Das Arbeiten Christi in unserer Geschichte – seine historische Arbeit – bestand nicht nur darin, daß er als Handwerker in Nazareth handwerkliche Produkte herstellte (Häuser, Tische, Stühle, vgl. Mk 6,3), sondern vor allem, daß er seinen eigenen Körper zum «Produkt» machte, den er dem Vater anbot, damit die «Menge»[16] zu einem Volk[17] würde. Man kann das Leben nicht hingeben, ohne zu sterben. Jesus selbst ist das Leben (Joh 11,25) und das Brot (Joh 6,35). Als Leben und Brot gibt er sich selbst im Opfer hin: «Nehmt und eßt, das ist mein Leib» (Mt 26,26). Sein Leib, ja sein «Fleisch» als Märtyrer wird auf geschichtliche Weise zum Leib und Fleisch des «erwürgten Lammes». Jetzt wird alle Körperlichkeit, die Fleischlichkeit, die Existenz der Propheten mitten in der Geschichte, in den Klassengegensätzen zwischen Reich und Arm, in einer ganz bestimmten historischen Situation, im Wagnis, sich für die Unterdrückten einzusetzen, im Widerstand gegen die Herrschenden, ihre Armeen und Waffen..., jetzt wird das alles zum Fleisch des Erlösers, das auf dem Altar der Geschichte dargeboten wird: «Dort kreuzigten sie ihn und mit ihm zwei andere, auf jeder Seite einen, in der Mitte Jesus» (Joh 19,18). Sein gehängter Leib ist jetzt das «Brot» des Opfers für das *Leben* der Menge.

Der «Leib» des Armen stirbt, wenn das Brot ihm geraubt wird: Der Hunger folgt hier der Enteignung, dem Raub des in der Arbeit produzierten Brotes. Wer seinen eigenen (materiellen) Körper zwischen den Armen und den Reichen aufhängen läßt, wer sich gegen die Herrschenden zur Verteidigung der Beherrschten stellt, macht den eigenen Körper zum Objekt des brutalen, tödlichen Waltens der Herrschaft, der satanischen Gewalt des Fetisches, des Götzen. Der Fetisch lebt vom Blut des Armen: Das Leben des Götzen ist der Tod des Armen. Dem Fetisch das Leben zu entreißen, um Gerechtigkeit zu schaffen, heißt, den Fetisch zu töten. Aber bevor der Götze stirbt, tötet er. Er tötet den Märtyrer, denjenigen, der dem Armen von der Möglichkeit

Zeugnis ablegt, daß dieser selber das Brot seiner Arbeit verbraucht: denjenigen, der vom Reich als vom Festmahl der Gerechtigkeit redete und der für das Leben des Armen kämpft.

Das Leben des Armen ist das Brot. Dafür kämpfen, daß dieser Arme sein Brot bekommt, heißt, den eigenen «Leib» als Objekt der Gewalt der Sünde, der Herrschaft des Götzen darzubringen. Der Götze will das Leben des Sohnes, seinen Tod. Das Leben, das der Götze dem Sohn raubt, bringt dieser dem Vater dar, der nicht den Tod seines Sohnes will, der aber diesen Tod annimmt. Denn der Tod des Gerechten, des Armen, des Sohnes ist der Übergang vom Tod zum Leben, der Durchzug durch die Wüste von der Versklavung in Ägypten zum Land der Verheißung, Land dieser Erde und eschatologischem Land des Reiches, das schon dann in der Geschichte angefangen hat, wenn der Arme ißt, wenn er seinen Hunger sättigt.

Christus identifiziert sich mit dem materiellen Leib, mit der leidenden und bedürftigen Fleischlichkeit des Armen: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Christus wird Brot der Geschichte und bringt seinen Leib für die Befreiung der Armen dar. Ähnliches gilt vom Bischof Antonio de Valdivieso im 16. Jahrhundert in Nicaragua oder von Erzbischof Romero im zwanzigsten Jahrhundert in San Salvador. Wie es Johannes Paul II. andeutete, wurde der Leib Romeros gemartert, «während er die Heilige Messe zelebrierte. Mit seinem Blut hat er seinen (priesterlichen) Dienst besiegelt.» Das Brot der Gerechtigkeit stärkte Bischof Romero, damit er sich mit dem Kampf des Volkes von El Salvador dafür identifizierte, daß der Arme die Frucht seiner Arbeit wiedergewinnt. Aber der Götze und seine Armeen raubten dem Leib des Propheten auf dieselbe Weise das Leben, wie sie zuvor dem Leib des Armen das Leben geraubt hatten, um ihm sein Brot zu nehmen.

Bischof Romero hatte das Recht, die Eucharistie zu feiern, denn sein eucharistisches Brot war ein wirtschaftliches Brot der Gerechtigkeit. Er hatte die Militärs und die christdemokratische Junta in seiner Predigt ermahnt, den armen Leib seines Volkes nicht mehr zu unterdrücken. Als Antwort töteten sie seinen Leib, den Leib eines Märtyrers. Wieder einmal erfüllte sich die Weissagung Jesu, der das Leben des Märtyrers mit der Liturgie in Zusammenhang gebracht hatte: «Ja, es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, glaubt, Gott einen heiligen Dienst (*latreían*) zu leisten» (Joh 16,2).

Wer dem Leib des Märtyrers das Leben nimmt – und das ist auch derjenige, der zuvor durch Herrschaft und Raub dem Leib des Armen das Leben nahm –, der bringt dem Fetisch seinen Kult dar. Daher sagt Jesus in dem soeben zitierten Wort: «Sie glauben», das heißt: sie meinen, Gott einen Kult darzubringen, bringen ihn aber in Wirklichkeit dem Fetisch dar. Hier stoßen wir auf die grundsätzliche Frage: Welches ist das Kriterium, um den götzendienerischen und den eucharistischen Kult voneinander unterscheiden zu können?

VIII. Die «praktische Bedingung der Möglichkeit» des eucharistischen Kultes

Wenn eine Gruppe von Menschen sich um einen Priester sammelt, scheinen sie dasselbe Brot anzubieten. Und dennoch kann der eine dem Götzen seinen Kult darbringen, und so wird er beim Essen des Brotes «sein Verderben» essen, während der andere am Leben des geopferten Lammes teilhat. Welches ist das Kriterium, das uns gestattet, die Rechtschaffenheit dessen, der opfert – die Bedeutung des Opfers *ex opere operantis* – zu erkennen?

Wir meinen, daß die Antwort hierauf nach all dem, was wir dargelegt haben, deutlich ist. Gott kann das Brot, das dem Armen genommen wurde, ein Brot der Ungerechtigkeit, nicht annehmen. Die Ungerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht nur eine Ungerechtigkeit einer einzelnen Person, die individuelle Ungerechtigkeit einer Einzeltat, sondern sie ist auch eine strukturelle Ungerechtigkeit, die historische Sünde des Systems.

Bei dieser strukturellen Ungerechtigkeit stellt sich grundsätzlich die Frage: Kann man die den Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebeuteten Nationen gestohlene Frucht ihrer Arbeit als eucharistisches Brot darbringen? Kann man überhaupt noch die unbedingt notwendigen praktischen Voraussetzungen zur Darbringung des eucharistischen Brotes in einem System erfüllen, in dem der Arbeitende (es handelt sich nicht mehr um den Indio des *repartimiento* des 16. Jahrhunderts) systematisch und strukturell beraubt wird, indem er im Kapitalismus mit nur einem Teil seiner Arbeit entlohnt wird? Befleckt die strukturelle Sünde nicht jedes Brot, so daß man gar kein Brot der Gerechtigkeit mehr finden

kann, um es darzubringen? Wie könnten diejenigen noch Eucharistie feiern, die in den reichen Ländern von den Dividenden der multinationalen Konzerne leben (wie z. B. Nestlé, der Konzern, der in der Dritten Welt Propaganda macht, damit die armen Mütter ihren Babies nicht ihre eigene Milch, sondern das industriell hergestellte Milchpulver geben)?

Bartolomé entdeckte das alles: die Beziehungen zwischen der Arbeit, dem Leben, dem Produkt der Arbeit, der Opfergabe des Opfers, dem Armen, dem Raub der Frucht der Arbeit als Tod, der Darbietung der gestohlenen Frucht der Arbeit als Schlachtopfer des Sohnes im Angesicht seines Vaters. Er entdeckte, daß der Indio jener Arme war und daß er selber es war, der den Indio ausbeutete. Er wurde sich dessen bewußt, daß er als Priester in der Eucharistie ein Brot darbringen wollte, das den Armen im System des *repartimiento* gestohlen worden war. Er sah die Beziehung zwischen Eucharistie und Liturgie einerseits und Wirtschaft und einem ungerechten Verteilungs- und Tauschsystem andererseits...

Als Bartolomé das alles entdeckte, da konnte er nicht mehr die Eucharistie feiern. Vielmehr befreite er am 15. August 1514 seine Indios und «entschied sich dazu, nach Kastilien zu gehen, um dem König, über das, was geschah, zu berichten, auf welchem Weg auch immer das möglich sein sollte, denn er hatte keinen einzigen Centavo, wußte auch nicht, wo er einen solchen herholen sollte. Er hatte nur eine Stute und konnte die für hundert Goldpesos verkaufen.»[18]

So fing sein Kampf für die Gerechtigkeit an, der die nächsten 52 Jahre seines Lebens füllen sollte, lange Jahre mit vielen Rückschlägen, mit Verleumdung und Verfolgung. Sicher ist, daß er dann auch wieder die Eucharistie feiern konnte, denn er hatte Brot, das den Armen nicht entrissen worden war. Er hatte das Brot der Gerechtigkeit, das Manna des Himmels, das Brot, das er in seinem Einsatz für die Rechte und Interessen der Armen, für die Entstehung gerechterer wirtschaftlicher und politischer Strukturen geknetet hatte. Er hatte das Brot, das die *unabdingbare, praktische Voraussetzung* für das Darbieten des eucharistischen Brotes, des Brotes des Lebens war.

[1] Vgl. E. Dussel, Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika: CONCILIUM 16 (1980/2) 106–113, dort 106: Der «ökonomische» Status der Eucharistie; E. Dussel, Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft: CONCILIUM 16 (1980/12) 740–747. Für Bartolomé de las Casas vgl. das erste Kapitel des 1. Teiles der von der CEHILA (der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika) herausgegebenen Historia general de la Iglesia en América Latina (dieser Band erscheint 1982).

[2] Bartolomé de las Casas, Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Bd. II (J. Perez de Tudela Bueso [Ed.], BAE 96, Ediciones Atlas, Madrid 1961) 356ff.

[3] AaO. 358.

[4] Siehe das Stichwort «*ártos*»: ThWNT I 475–476 (Behm; aktual. Bibliographie: X/2 993).

[5] Vgl. Thomas von Aquin, *In Ethic. Expos.* L. 1, lectio 1 (Marietti, Turin 1949) 3: «Ordo quem ratio considerando facti in rebus exterioribus constituit per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.»

[6] Vgl. «*érgon*»: ThWNT II 631–653 (Bertram; akt. Bibl.: X/2 1084–1085); «*paîs*» ThWNT V 636–712 (versch. Autoren). Wichtig ist «*latreúo*»: IV 58–68 (G. Bornkamm, wo gezeigt wird, daß die griechischen Worte *latreía* und *latreúo* den hebräischen *ʿabōdah* und *ʿabad* entsprechen (59, Zeile 45; 61, Zeilen 27–28).

[7] Vgl. E. Dussel, Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs: CONCILIUM 10 (1974/5) 396–407, dort den Abschnitt «Befreiende Praxis». Es ist aufschlußreich, daran zu erinnern, daß das Wort «*látris*», von dem auch das griechische Wort für Kult abgeleitet ist, «Lohn des Arbeiters» bedeutet»: Feier des Kultes heißt dem Arbeiter seinen Lohn zu zahlen (vgl. ThWNT IV 59).

[8] Vgl. «*záo, zoé*»: ThWNT II 834–974; «*thánatos*»: ebd. III 7–21 (beide Stichwörter aus der Hand von R. Bultmann; akt. Bibl.: X/2 1094–1095). Das Leben (hebr.: *hajjim*) ist das höchste Gut (vgl. Spr 3,16; Mk 8,36).

[9] Der Ausdruck «Brot des Himmels» (*ártos ek toũ oranoũ*) in Joh 6,31 verweist auf Ex 16,4; Neh 9,15; Weish 16,20 usw. Vgl. dazu Dict. de la Bible VI (1960) 965–976.

[10] «Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf» (Lk 14,15): Das Reich wird mit der Erfahrung des Essens und Gesättigtwerdens, mit dem Satt- und Zufriedensein in Zusammenhang gebracht.

[11] Oft verwechselt man «geistig» (*pneumatikós*, vgl. «*pneũma*»: ThWNT VI 330–453, versch. Autoren) mit einem rein «mentalen» Phänomen, etwa mit «Absicht, Intention». Hier wird «geistig» als die selbstverständliche Qualität eines Vermögens des Menschen (seiner aktuell tätigen Vernunft) betrachtet. Schließlich wird die *intentio*, die Absicht, Richtung des Handelns, dem Heiligen Geist gleichgestellt. Hier muß man *psychikós*, das, was sich auf die Seele bezieht oder überhaupt menschlich ist, von dem, was *pneumatikós* ist, was vom Heiligen Geist kommt, abzugrenzen wissen. So wird ein Text mit wie Mt 5,3 von dem spanischen Übersetzer Juan Mateos richtig übersetzt als: «Selig, *die sich dafür entscheiden* (que eligen), arm zu sein», nicht etwa wie es viele Übersetzungen tun: «Selig die Armen im Geiste».

[12] Vgl. hiermit das, was ich über die «soziale Sünde» geschrieben habe: E. Dussel, Puebla (s. Anm. 1) 742–743.

[13] Vgl. E. Dussel, Herrschaft – Befreiung (s. Anm. 7). Dort habe ich über den Armen als «Epiphanie» Gottes geschrieben. Der Arme ist aber auch die Epiphanie des Kultes: Dem Armen dienen heißt: Gott dienen; dem Armen Brot zum Essen zu geben bedeutet, Gott dieses Brot darzu-

bringen. Gott offenbart sich *durch* den Armen, und wir bringen ihm auch wieder *durch* den Armen unseren Kult dar. Es handelt sich hier um einen «praktischen Kreis» von Offenbarung und Kult.

[14] Nachher soll der Heilige gesagt haben: «Ich kann nicht an einem Tisch essen, wo das Brot, das man dort ißt, mit dem Blut der Niedrigen und Unterdrückten geknetet wurde.» S. dafür: E. Vidal de Battini, Leyendas de San Francisco Solano: Selecciones folklóricas Codex, Bd. V (Buenos Aires 1965) 78.

[15] Vgl. das Schema bei E. Dussel, Christliche Kunst (s. Anm. 1) 106.

[16] Vgl. «*óchlos*»: ThWNT V 582–589 (Meyer-Katz; akt. Bibl.: X/2 1208). Es handelt sich hier um das Thema des *'am haareṣ*, der «Masse» (vgl. Mk 3,20; Lk 5,1; Mt 13,2; Apg 7,9 usw.): die unorganisierte Masse, die ohne Organisation, ohne Ziel, ohne Bewußtsein, ohne Erinnerung an eine eigene Geschichte und ohne Gedächtnis ist.

[17] Vgl. «*laós*»: ThWNT IV 29–57 (Strathmann). Das Wort *'am* erscheint über 2000 Mal im hebräischen Text der Schrift, das Wort *gōj* dagegen nur 40 und *l'om* nur elfmal. Der Begriff «Volk» verweist im biblischen Sinn auf eine Gemeinschaft, in der es Einheit gibt und die in einem Bundesverhältnis mit Gott steht, die eine Bestimmung hat, in der es Hoffnung gibt. Es handelt sich bei «*láos*» also um eine positive Kategorie, so wie es auch der rabbinische Ausdruck «heiliges Volk» (*'am qadosch*) war.

[18] Bartolomé de las Casas, Obras II (s. Anm. 2) 359.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karel Hermans

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. Präsident der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen in der Dritten Welt (EATWOT). Wichtigste 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 Books, 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; Orbis Books, New York 1982; Vozes, Petrópolis 1982). Anschrift: Celaya 21–402, México 11 D.F., Mexiko.

Andere Formen der Feier

Josep Camps

Alternative Feiern für den Sonntag

Die theologische und liturgische Erneuerung, die sich in den letzten Jahrzehnten um den Ritus der Eucharistie vollzogen hat, ist leider nicht mit einem entsprechenden Neubedenken des Ortes der Eucharistiefeier selbst innerhalb der gesamten Aktivitäten der christlichen Gemeinde einhergegangen. Es stimmt, daß die Verteilung und Häufigkeit der *Messen* in Raum und Zeit sich in dieser Phase ebenfalls fortentwickelt hat, im allgemeinen jedoch in einer spontanen, nicht immer schlüssigen und bisweilen recht irrationalen Weise. Die rapide Zunahme der Eucharistiefeiern (Abend-, Vorabendmessen, in Gruppen und kleinen Gemeinschaften gefeierte Messen) hat ein eigentümliches Gefüge von Gottesdiensten, Andachten und Frömmigkeitsübungen hinweggefegt und praktisch zum Verschwinden gebracht, das unsere einzigartige Volksreligiosität ausmachte. Muß dies so sein?

Die vorliegenden Aufzeichnungen beschränken sich auf den *Sonntag*, den eigentlichen Tag der eucharistischen Versammlung, der jedoch zumindest an vielen Orten bereits ausschließlich von ihr in Anspruch genommen wird. Seelsorger und Gläubige fragen sich, ob die Eucharistie wirklich die einzige Form sein soll, den Sonntag zu feiern, ob sie für alle Gruppen und Versammlungen geeignet ist und ob der Sonntag selbst – diese traditionelle und gesellschaftliche Einrichtung – nicht ein eigenes Wesen und einen eigenen Charakter hat, die nicht auf die Eucharistie beschränkte Formen des Feierns nahelegen. Zu einer befriedigenden Lösung dieser Fragen tragen Antworten im Stile einer theologischen Ma-

thematik wie «die Eucharistie ist das größte Zeichen, die erhabenste und wesentlichste Handlung der Gemeinde, usw.» nicht bei. Dieser theologisch richtige Lobpreis des großen Sakraments ist gerade die Ursache dafür gewesen, daß es allmählich zu einem Allerweltseintopf wurde, einem Ersatz für jede andere Feier. Die Eucharistie ist inzwischen schon das unvermeidliche Tablett, auf dem man uns jedes andere Sakrament (Buße, Taufe, Firmung, Krankensalbung, Priesterweihe) und alle möglichen Jahrestage, Versammlungen, Ehrungen und andere weniger bedeutsame Veranstaltungen serviert.

Gesucht werden Antworten praktischer Art: solche, die die Banalisierung der im Übermaß wiederholten und immer wieder gleichen Eucharistiefeier zu vermeiden helfen. Das seelsorgerische Gespür (und auch der Überdruß der Gläubigen) macht es erforderlich, den Bereich der Möglichkeiten neuzufassen und zu erweitern, den verschiedenen Stufen und Ebenen des Glaubens Rechnung zu tragen sowie das Erbe an feierlichen Zeichen der Gemeinde zu bereichern und die pastoralen Register zu erweitern, um den Reichtum und die Lebendigkeit des Sonntags zu bewahren.

Einige Vorbemerkungen

Es gibt Gruppen und Versammlungen von Getauften, deren Glauben zumindest im Blick auf die Gesamtheit ihrer Mitglieder auf einer Stufe steht, die unterhalb der für eine wirkliche Eucharistie geforderten liegt. Aber dies ist eine heikle Frage: Wenn die Gruppe bis zu einem bestimmten Zeitpunkt traditionell die Messe gefeiert hat, wird sie nicht verstehen und mit Recht nicht damit einverstanden sein, daß ihr Seelsorger sie plötzlich für unfähig erklärt. Es ist gefährlich und wohl auch ungerecht, die Forderungen, denen die andern sich unterwerfen sollen, einseitig anzuheben. Erst recht, wenn die Eucharistie am selben Ort weiter gefeiert werden soll, aber ohne sie. Übertriebene Strenge wird manchmal nichts anderes erreichen, als daß sie einfache Menschen mit einem schlichten, nicht sehr entwickelten, aber aufrichtigen und echten Glauben von dem Sakrament, das ihr ureigener Ort wäre, fernhält.

Im übrigen ist der Ritus der Eucharistie von seinem eigentlichen Wesen her außerordentlich volkstümlich. Seine grundlegenden Zeichen (sich versammeln, erinnern, essen und trinken, beten) gehören zum Erbe des elementarsten, jedermann zugänglichen und wesensgemäßen menschlichen Zusammenlebens. Außerdem fördert das gemeinsame Gedächtnis und die persönliche Praxis des Christen in diesem eine Sensibilität und ein Bewußtsein für die Eucharistie, die sehr viel tiefer sind, als er vielleicht zum Ausdruck bringen und als sein Pfarrer ermessen kann. Eine Unfähigkeit zur Teilnahme an der Eucharistie läßt sich einzig und allein aufgrund von Glaubensschwierigkeiten oder Problemen hinsichtlich der kirchlichen Gemeinschaft denken.

Die Notwendigkeit alternativer Feiern für den Sonntag ergibt sich aus dem besonderen Charakter dieses Tages, der von seinem ureigenen Wesen her so etwas wie ein Bestandteil des sozialen Lebens jeder Gruppe von Getauften ist. Auch ohne Eucharistie verdient und verlangt der Sonntag, in irgendeiner Weise gefeiert zu werden. Jede Art von alternativer sonntäglicher Feier wird einige wesentliche Elemente des Sonntags enthalten müssen: a) die Festlegung und Kennzeichnung des Tages als Tag des Pascha und der Erinnerung an den Herrn, b) der Aspekt des Aufrufs und der Einladung, sich als Gemeinde zu versammeln, um seine Gegenwart unter den seinen wirklich werden zu lassen, c) die ausdrückliche Verkündigung seines Wortes, d) die gemeinsame Antwort des Glaubens und des Gebetes und e) der feierliche Charakter der gemeinsamen Begegnung mit angemessenen Ausdrucksformen und Zeichen. Wenn diese Elemente fehlten, könnte man kaum von einer *sonntäglichen* Feier sprechen. Mit ihnen dagegen wird jede alternative Feier zumindest *der Intention nach* eucharistisch und wirkt als Annäherung und Propädeutik zur vollständigen Feier des eucharistischen Geheimnisses.

Schließlich mag vielleicht noch der Hinweis nützlich sein, daß, auch wenn die Gruppen, von denen wir sprachen, den Sonntag feiern sollen, es nicht nötig ist, daß dies jeder und an jedem Sonntag des Jahres tut. Der Wochenrhythmus wird in vielen Fällen ein Übermaß bedeuten. Besser wäre es, wenn man einige Sonntage des Jahres (in Verbindung mit den großen liturgischen Zeiten oder den Aktivitäten der Gruppe selbst) auswählte und die übrigen ausließe. Wichtig ist, daß beide Wirklichkeiten, *Sonntag* und *Feier*, als Einheit erscheinen, in dem Sinne, daß sie einander bedürfen, aber dabei der negative Aspekt der äußeren, aufgezwungenen Verpflichtung bewußt ausgeschaltet wird. Die Fei-

ern immer am Sonntag, aber nicht jeden Sonntag stattfinden zu lassen, kann so eine implizite Pädagogik sowohl des freiwilligen und geschenkhaften Charakters der sonntäglichen Versammlung als auch der inneren Verwandtschaft zwischen dem Sonntag und der Begegnung der Getauften darstellen.

Unterschiedlichkeit der Situationen

Die Situation der Gruppen kann so unterschiedlich sein, daß es nicht ratsam ist zu versuchen, hier eine bestimmte, für sie alle geeignete Reihe von Feiern vorzuschlagen. Ein *Manuale* oder Direktorium zur allgemeinen Verwendung wäre relativ leicht zu erarbeiten, aber keineswegs nützlich. Die Gruppen und Versammlungen, um die es sich handelt, sind alle in gewisser Weise auf dem Weg zur Eucharistie, doch von sehr verschiedenen Ausgangspunkten her und auf unterschiedlichen, sich verändernden Stufen und Ebenen der Annäherung an sie. Die Typologie der Gruppen, welche die pastorale Praxis vorfindet, ist in groben Zügen die folgende:

a) Diejenigen, die wirklich nicht die von der Eucharistie als Minimum geforderte *Ebene des Glaubens* erreichen, obgleich das, was die Gruppe tatsächlich zusammenhält, der christliche Bezug ist. Man hat sich vielleicht durch die Arbeit bei irgendeiner sozialen oder kulturellen Aktivität, die im Umkreis der Kirche entstanden ist, kennengelernt und zusammengefunden, oder aber es handelt sich um zugewanderte ethnische Gemeinschaften, deren einzige Möglichkeit zu sozialem Leben in der Verbindung zum Priester in der Pfarrei oder in irgendeinem pastoralen Zentrum besteht. Manchmal ist der religiöse Bezug eher ein kulturelles Element der gemeinsamen Identität als ein ausdrückliches Glaubensbekenntnis. In anderen Fällen, in Zeiten und Ländern, wo die Freiheiten schwerer Repression ausgesetzt sind, wird die Kirche zum *refugium peccatorum* für die verschiedensten Aktivitäten und Gruppen, deren Glaubensniveau gering, recht unreif, aber in irgendeiner Weise vorhanden ist. Sie akzeptieren die Kirche und werden in ihr akzeptiert im Hinblick auf das gemeinsame Interesse für bestimmte Werte, die man miteinander teilt: die Menschenrechte, den Schutz der Verfolgten, die demokratischen Werte, die unterdrückte Volkskultur oder nationale Identität usw.

Viele von diesen Gruppen werden das Bedürfnis haben, ihre Sympathie für den Glauben oder ihre Nähe zu ihm gemeinschaftlich zum Ausdruck zu bringen. Auch wenn es in der Gruppe explizite Christen geben mag, könnte die Feier des Sonntags als Eucharistie bedeuten, daß einige sich gegenüber anderen durchsetzen oder die Gruppe spalten, da ja das gemeinsame Band nicht der Glaube, sondern ein Wert ist, der ihm vielleicht verwandt ist, der aber als solcher gefeiert werden und nicht durch die Eucharistie ersetzt werden soll.

b) Die Gruppen, die aus wirklichen Gläubigen bestehen, sich aber aus irgendeinem Grund in einer *Konflikt*situation befinden. Zum Beispiel ist die Gruppe *interkonfessionell*: Auch wenn die Interkommunion an der christlichen Basis beträchtlich zugenommen hat, werden gelegentlich unnötige Probleme entstehen oder wird das Leben der Gruppe blockiert sein, falls man den Anspruch erhebt, die Eucharistie gemeinsam zu feiern. Einen Akt wie diesen zu erzwingen, mag vielleicht wie eine polemische Geste aussehen oder zu den bereits bestehenden Schwierigkeiten neue hinzufügen. Es ist nicht ratsam, als gelöst hinzustellen, was es nicht ist, und man wird in solchen Fällen besser daran tun, eine Art sonntäglicher Feier zu ersinnen, die genau die Situation der Gruppe zum Ausdruck bringt.

Andere Gemeinschaften können sich im *Konflikt* mit der Ortskirche befinden, mit der eigenen Hierarchie oder mit dem zuständigen Geistlichen. Es mag sich da um schwerwiegende Differenzen auf dem Gebiet der Lehre, um Krisen hinsichtlich der kirchlichen Gemeinschaft, um Konflikte rechtlicher Art, ein Interdikt oder irgendeine andere Art von anomaler Situation handeln. Die Gemeinschaft wird gut daran tun, ihre Identität zu bewahren und für ihre Überzeugung einzutreten und sich nicht als aufgelöst zu betrachten. Aber wenn sie vorläufig auf die Eucharistie verzichtet und diese durch eine Alternativfeier ersetzt, wird sie es vermeiden können, aus dem Sakrament der Einheit eine Waffe oder einen Akt der Provokation zu machen. Damit wird sie in ihrer Mitte und bei der Gegenpartei in diesem Konflikt das Streben nach Versöhnung fördern, dadurch daß sie einen Beweis für ihren Friedenswillen, für eine unbefriedigende Situation der Vorläufigkeit und für die Lauterkeit ihrer Absichten liefert.

Eine ganz andere Situation ist die derjenigen Gruppen, in denen es von der Eucharistie *ausge-*

schlossene Personen gibt: wiederverheiratete Geschiedene, öffentliche Verfechter der Abtreibung oder einer Ideologie oder Partei, die von der lokalen Hierarchie bekämpft wird usw. Die Feier der Eucharistie könnte die Gruppe spalten oder neue Probleme hervorrufen und möglicherweise sogar einen mühseligen, vielversprechenden Prozeß der Gemeindebildung zunichte machen.

Ein anderer Fall kann der von Gemeinschaften mit einigen oder manchmal vielen Mitgliedern sein, die sich in einer *persönlichen Krise hinsichtlich des Glaubens* oder der kirchlichen Gemeinschaft befinden: ehemalige Gläubige auf dem Weg zur Rückkehr, Nicht-Praktizierende, die sich um Christliches Gedanken machen, Priester und Ordensleute, die sich aus irgendeinem Grund von der Kirche entfernt haben, aber Beziehungen zu Christen auf der Ebene der Freundschaft und der Zusammenarbeit unterhalten usw. Eine Phase der Reflexion und der Zusammenarbeit mit den Gläubigen, die vor ihrer möglichen vollen Wiedereingliederung notwendig ist, läßt wohl die sonntägliche Feier, nicht aber die Eucharistie ratsam erscheinen.

In jeder dieser Situationen erwiese sich die Eucharistie nicht als der natürliche Ort des Zusammenhalts und der Äußerung der Gruppe, als ihr Verbindungspunkt mit der Gesamtkirche. Und dennoch bleibt die Wirklichkeit des Sonntags bestehen und muß auf irgendeine Weise gefeiert werden, es sei denn, man wollte den christlichen Bezug der Gemeinschaft auf bloße persönliche Meinungen oder Sympathien reduzieren, ohne jede Verbindung zur realen *Zeit* der Kirche insgesamt. Der Sonntag ist nach wie vor für alle der Tag des Herrn, befreiende Erinnerung und Zeichen des künftigen Tages. Jede Keimzelle einer christlichen Gemeinschaft, und sei diese noch so unausgereift und zerbrechlich, muß in irgendeiner Weise an die Wirklichkeit des Sonntags anknüpfen.

Schließlich aber darf man auch jene Christen oder Gruppen nicht vergessen, die fähig sind, den Sonntag umfassender und bereichernder zu feiern als mit der Eucharistie allein. Auch wenn wir uns nicht unmittelbar an diese Kategorie von Christen wenden, können die Vorschläge, die wir hier darlegen, sich möglicherweise auch für sie als nützlich erweisen. Wie wir zu Beginn erklärten, hat die unüberlegte Ausdehnung der Eucharistie auf alle Tageszeiten und Gelegenheiten (für die wir Seelsorger aufgrund geistiger Trägheit und Mangel an Phantasie verantwortlich sind) dazu geführt, daß ein bedeutendes Arsenal pastoraler Möglichkeiten praktisch verschwunden ist und sogar die Vorstellung von einer nicht-eucharistischen sonntäglichen Feier in Vergessenheit geraten ist. Die gleiche, bereits nicht mehr rückgängig zu machende Tendenz, den Gottesdienst auf die Wochenenden zu beschränken, läßt es ratsam erscheinen, den Sonntag für Versammlungen zum Zweck des Studiums oder der Kommunikation unter Christen zu nutzen, die nicht im strengen Sinne Eucharistie sind, aber doch Elemente des Feierns und eine festliche Atmosphäre besitzen.

Hilfen für die alternativen Feiern

Die Anleitung, die wir hier geben, ist eher ein Verzeichnis von Quellen der Inspiration zur Vorbereitung phantasievoller, der jeweiligen Situation angepaßter Feiern als eine Sammlung fertiger Rezepte. In ihrer Mehrheit garantieren sie eine bewährte Tradition (die es zu aktualisieren gilt), und in vielen Fällen stimmen sie teilweise miteinander überein. Sie sind vor allem Grundlinien, Formen und Modelle, welche die unterschiedlichsten Kombinationsmöglichkeiten erlauben, um die Struktur, den Inhalt und die Dauer nach seinen Wünschen ausrichten zu können. Die Gruppe selbst oder ihre Verantwortlichen sollten sie lediglich als inspirierende Beispiele oder Einzelteile benutzen, um jeweils die Art von Feier zu erarbeiten, die der konkreten Realität der Gruppe entspricht und sie am angemessensten zum Ausdruck bringt. Wir haben es vermieden, die nicht immer glücklichen Erfahrungen und Versuche detailliert zu beschreiben, um zu verhindern, daß sie als allzu positiv herausgestellt erscheinen oder buchstäblich übernommen werden.

Als *Modelle* oder gegebenenfalls *Teilstücke*, die in ein weitergefaßtes Schema integrierbar sind, erscheinen uns die folgenden:

a) Das «*Officium divinum*» oder das *Stundengebet*. Auch wenn leider die Vorstellung verbreitet ist, es handle sich um eine besonders anspruchsvolle und erlesene Art der Feier, ist das liturgische Gebet in seiner Struktur und seinen Texten außerordentlich volkstümlich. In einer angemessen feierlichen Form, mit der Möglichkeit, andere Elemente der Beteiligung und des Dialogs hinzuzufügen, kann das Gebet der Laudes oder der Vesper die reichste und vollständigste Alternative zur Eucharistiefeier des Sonntags

darstellen. In unseren über eine lange christliche Tradition verfügenden Ländern sind zumindest bis vor wenigen Jahrzehnten in Verbindung mit Hochfesten des Jahres die Feiern der *Vesper*, *Komplet* oder *Matutin* sehr verbreitet gewesen (freilich mit einer rein passiven Teilnahme von seiten des Volks).

b) Die *Wortgottesdienste* mit ihrer wohlbekannten Struktur, deren vielversprechende, der Konzilsreform zu verdankende Neubelebung nachgelassen zu haben scheint (möglicherweise wegen der bereits erwähnten bedenkenlosen Vervielfältigung von Messen für jede Gelegenheit). Der Einwand gegen die «Kälte» dieser Art von Feier kann durch einen großzügigen Gebrauch von beliebten Formen der Beteiligung entkräftet werden, zum Beispiel in der Homilie, dem Gebet der Gläubigen und den liturgischen Zeichen (Besprengung mit Weihwasser, Lichter, Gaben, Lieder, Friedenskuß usw.). Eine reichhaltige, abwechslungsreiche Sammlung dieser Zeichen ist der alten öffentlichen Buße und dem traditionellen Erwachsenenkatechumenat zu entnehmen.

c) Die große *Predigt*, das Charakteristikum der wertvollsten protestantischen Tradition. Es stimmt, daß die Homilie der Messe wegen ihrer notwendigen Kürze und ihrer Eigenschaft als flüchtige Erhellung des Mysteriums der Eucharistie und als Einladung zu seiner Feier eine eingehendere, fundierte und systematische Darlegung der Glaubensgeheimnisse vermissen läßt. Die Predigt (Vortrag, lehramtliche Darstellung oder wie man es nennen will) ist eine der bewährtesten Formen der *Erwachsenenkatechese*. Nicht immer wird es möglich oder auch ratsam sein, einen bekannten Theologen oder Redner in Anspruch zu nehmen. Für jeden Priester, Diakon oder Laien mit einem Mindestmaß an Vorbereitung wird die Verantwortung, eine Reihe von Predigten dieser Art zu übernehmen, ein unschätzbarer geistiger Ansporn sein.

d) Die traditionellen *Andachten*, von denen viele dazu beitragen können, daß die Gruppe ihre in der Kindheit erworbene religiöse Sensibilität mit den Erfordernissen einer erwachsenen Frömmigkeit verbinden kann. Der *Rosenkranz*, der *Kreuzweg* und die eucharistischen und marianischen Frömmigkeitsübungen, ja sogar die Heiligenverehrung können zu Wegen der Initiation in den Glauben und in das Gebet werden. Natürlich immer unter der Voraussetzung, daß ihre biblischen und theologischen Werte betont, fremdes oder unpassendes Beiwerk von ihnen entfernt und sie von Elementen des Festes und der Gemeinschaft begleitet werden wie dem Dialog, dem gemeinsamen Gesang, dem Schweigen, dem spontanen Gebet usw.

e) Die *Pilgerfahrt*, das heißt die bloße Tatsache, daß man sich gemeinsam an einen bestimmten, vom üblichen unterschiedenen Ort begibt oder dort trifft. Es gibt in dieser Hinsicht eine reiche Tradition: «romerías» (Heiligenfeste lokaler Tradition), Pilgerreisen, Routen, «aplecs» (katalanischer Ausdrück für Volksfeste, die an besonderen Orten im Freien gefeiert werden) oder einfache gemeinsame Ausflüge zu einem lohnenden Ziel (sei es ein heiliger Ort oder nicht) sind bevorzugte Gelegenheiten für gemeinsame Begegnungen gewesen, und es mag angebracht sein, die mit dieser Art von Mobilisierung verbundenen bedeutsamen Werte wiederzuentdekken. Der spirituelle Hintergrund des gemeinsamen Unterwegsseins, des gewissermaßen rituellen Zuges zu einem andern als dem gewöhnlichen Ort, bedeutet einen (bloß symbolischen, vorübergehenden) Bruch mit der Welt des Alltags, der so etwas wie einen religiös-symbolischen *Nährboden* darstellt, welcher die persönlichen Beziehungen fördert, die Bindungen innerhalb der Gruppe festigt und Fragestellungen und Überlegungen von unbezweifelbarem Wert für die Entwicklung des Glaubens auslöst.

f) Die gemeinsame *Begegnung* in Gestalt eines längeren Beisammenseins oder in Form von Exerzitien. Ein klassisches und sicherlich brauchbares Schema haben die apostolischen Bewegungen allgemein verbreitet (allerdings muß man sich sowohl vor einer allzu strengen Anwendung als auch vor einem routinehaften Schematismus hüten): *Exposition des Themas* (das man besser in Form von klaren, ja sogar provozierenden Thesen vorbringt, wobei vermieden wird, vorweg eine erschöpfende Antwort auf ein ganzes Bündel von Fragen zu geben, die sich noch niemand gestellt hat), *allgemeine Debatte* (nach vorausgegangener Diskussion in kleinen Gruppen, falls die Versammlung zahlreich ist) und abschließende *Synthese*, die mit einem kurzen Wortgottesdienst endet, der den wesentlichen Inhalt der Diskussion aufnimmt und in einen Ausdruck des Glaubens und ein Gebet verwandelt. Diese Art von Versammlung erfordert einen geschickten Diskussionsleiter, der es versteht, das Gespräch zu lenken, die verschiedenen Beiträge einzuordnen und bei der Formulierung der allgemeinen

Zusammenfassung zu helfen. Gelegentlich ist es sinnvoll, einen kurzen Text zu bearbeiten (zum Beispiel auch die Eingangsthesen) und zusammen zu verbessern und zu ergänzen. Damit verinnerlicht die Gruppe ihre eigenen Absichten und Wünsche und geht rational mit ihnen um.

g) Das gemeinsame *Fest* schlechthin. Eine schöne Form, den Sonntag zu feiern, wird oft schon allein die Tatsache sein, daß man zusammenkommt, miteinander spricht, Tee trinkt (oder was jeweils üblich ist) vielleicht singt und tanzt und so eine angenehme Zeit verbringt. Es mag wie eine Feier ohne Inhalt aussehen, aber in einer bestehenden Gemeinschaft werden die Inhalte häufig stillschweigend vorausgesetzt und sind doch lebendig und bewußt. Die gemeinschaftliche und christliche Bedeutung des Festes wird meist keiner kunstvollen, redegewandten Erläuterung bedürfen. Andererseits erweist sich an jeder Gruppe, daß ihre festlichen Zusammenkünfte auf ein niedrigeres Niveau abzusinken und zu verarmen drohen, wenn sie allein der Spontaneität der Teilnehmer überlassen werden. Die passive Erwartung irgendeines wunderbaren wöchentlichen *Happenings* führt meist dazu, daß die Begegnung an Substanz und Anziehungskraft verliert. Selten läßt sich eine festliche Atmosphäre ohne vorherige Vorbereitung erreichen. Glücklicherweise ist das Arsenal an Hilfsmitteln, das den Gruppen zur Verfügung steht, überaus reichhaltig, vorausgesetzt, daß sie etwas Phantasie aufbringen. Wir nennen nur einige davon:

▸ Das *Konzert* (ausgewählte, kommentierte Musik) oder den *Vortrag* von Liedern oder Gedichten, den Mitglieder der Gruppe vorbereitet haben.

▸ Das *Theater*, manchmal einfach als Inszenierung von *sketches*, welche die Anliegen der Gruppe, ihre Arbeit oder die Schwierigkeiten, die sie vorfindet, widerspiegeln. In Gruppen mit besonderen kulturellen Interessen wird manchmal versucht, das eine oder andere der zahlreichen *autos sacramentales* (eucharistische Festspiele), *Mysterienspiele* oder kleinere Stücke des mittelalterlichen liturgischen Theaters wiederaufzuführen.

▸ Die *Information*. Eine gute Auswahl kirchlicher Nachrichten und Informationen, die von Mitgliedern der Gruppe erstellt und eventuell von allen kommentiert wird, kann interessante Diskussionen im großen Kreis auslösen und manchmal sinnvoller sein als ein theologischer Lehrvortrag.

▸ Der *Film*. Beispielsweise trifft sich eine Gruppe von Familien an einem Fastensonntag, führt zu Hause den Film *Das Evangelium nach Matthäus* von Pasolini vor und leitet dann eine gemeinsame Reflexion über Jesus Christus ein, die mit einem spontanen Gebet abschließt.

▸ Das *Videoverfahren*, dessen weitreichende, zukunftsweisende Möglichkeiten tief beeindrukken und zugleich beunruhigen. Das Begräbnis Pauls VI. beispielsweise diente einer kleinen Gemeinschaft als Thema für ein fruchtbares Gespräch über das Bild der Kirche, die Massenliturgie und die Ambivalenz der *Medien*.

▸ Die *Agapefeier*. In einer sehr alten und wertvollen Tradition wurzelnd schafft der Brauch, gemeinsam zu essen und zu trinken (mit einem gewissen rituellen, symbolischen und nicht bloß der Ernährung dienenden Charakter) eine Atmosphäre der Gemeinschaft und bereitet auf die sakramentale Symbolik vor. Schon ein sinnvoller Trinkspruch oder irgendeine für die heimische Kultur typische Erfrischung, ja sogar ein gemeinsames Beinah-Fasten tragen sicherlich dazu bei, die Identität der Gruppe zu festigen und «fabriquer des souvenirs»...

▸ Die gemeinsamen *Spiele*, deren endloses Repertoire zweifellos im Schoß der Erinnerung eines jeden von uns allzu ernsten Erwachsenen schlummert, können zu Formen der gemeinsamen körperlichen Beteiligung anregen und dabei den spielerischen und heiteren Aspekt jeder christlichen Feier wirksam unterstreichen.

▸ Der *Tanz*, dessen allgemein bekanntes Repertoire umfassender ist als die Gruppe selbst vermuten wird, angefangen von alten rituellen Tänzen (wie etwa den baskischen) bis zur mehr oder weniger lebendigen traditionellen Folklore der Gegend über die Tanzspiele der Kinder und selbst die modernen Tänze. Es sollte sich immer um gemeinsame Ausdrucksformen handeln, bei denen sich alle beteiligen (so unvollkommen das Resultat auch sein mag) und nicht nur einige gute Tänzer der passiv zuschauenden Gruppe ihre Künste vorführen, denn das *Schauspiel* ist geradezu die Antithese zur Feier.

Gelungene Feiern hervorzubringen ist eine wahre Kunst. Wenn man dabei außerdem noch auf das Schema der Liturgie der Eucharistiefeier zu verzichten hat, wird dies zu einer besonders schwierigen Kunst. Im Gegensatz zur landläufigen Meinung sind Improvisation und Spontaneität Feinde des Festes und des Spiels. Jede Gruppe oder Versammlung muß sich in der Feier wieder-

entdecken und das Gefühl haben, selbst zum Ausdruck zu kommen und gleichzeitig zu Neuem angeregt zu werden. Wenn die Gemeinschaft, wie es zu wünschen ist, bei ihren Festen reift und Fortschritte macht, sollte jede Feier eine einmalige Schöpfung sein, die es mit Verstand und Liebe vorzubereiten gilt...um sie anschließend beiseite zu legen.

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

JOSEP CAMPS

1933 in Barcelona geboren. 1958 Priesterweihe. Mitglied des Centre de Pastoral Litúrgica in Barcelona. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Xaveriana in Bogotá. Magister der Theologie des Union Theological Seminary in New York. 1965–1971 im Dienst des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) Professor an dessen Liturgischem Institut in Medellín (Kolumbien) und am Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) in Quito (Ekuador). Außerdem Mitarbeit an den Abteilungen für Mission und Ökumenik des CELAM. Seit 1972 Pfarrer von Sant Andreu de Palomar in einem Arbeiterviertel von Barcelona. Regelmäßige Mitarbeit an verschiedenen religiösen Publikationen Kataloniens für liturgische und pastorale Themen. Anschrift: Sant Andreu de Palomar, Carrer del Pont, 3, Barcelona 30, Spanien.

Diann Neu

Unser Name ist Kirche

Die Erfahrung katholisch-christlicher feministischer Liturgien

Frauen, die in der Linie der römisch-katholischen Tradition feministische Liturgien feiern, leisten einen entscheidenden Beitrag zum Leben der Kirche der achtziger Jahre. Die These, die ich hier vertrete, ist, daß solche feministischen Liturgien uns, feministische Christen, auf unserem langen Weg zur Befreiung hin stärken und uns auch erlauben, diesen Weg zu feiern. Zusammen suchen wir Frauen die Sprache, die Symbole, Geschichten, Liturgien und eine in Gerechtigkeit verwurzelte Spiritualität, die die Glaubenserfahrungen von Frauen zum Ausdruck bringen. Unsere Suche stellt die traditionellen, festgefahrenen Strukturen einer hierarchisch-patriarchalischen Kultur in der Kirche in Frage. Das können wir, weil solche Suche uns Frauen den Mut und die Kraft gibt kundzutun, daß wir Kirche sind.

Ich möchte hier in der Absicht, die Spiralbewegung des Prozesses feministischer Befreiung zu beleuchten, drei typisch feministische Liturgien darstellen und näher auf sie eingehen. Wenn ich hier von feministischer Befreiung rede, dann meine ich damit, daß sowohl die Unterdrückung der Frau in der Vergangenheit und in der Gegenwart erkannt und benannt werden soll, als daß eine Strategie zu entwickeln ist, die die vielgestaltigen und aufeinander bezogenen Formen der Unterdrückung bekämpft wie Klassengegensätze, Rassismus, Terrorismus und ein Verständnis der Sexualität, nach dem diese sich nur auf das andere Geschlecht bezieht (Heterosexismus): alles Formen eines patriarchalischen Sexismus[1]. Die Vorstellung der feministischen Befreiung darf man also nicht mit dem stereotypen Verständnis von Feminismus verwechseln, nach dem bestimmte Frauen heute auch für sich die bisherigen Vorrechte der Männer beanspruchen und das männliche Verhalten nachahmen, ohne die grundsätzlichen sozio-ökonomischen und politischen Strukturen der Gesellschaft ändern zu wollen.

In einer ersten Phase unserer Befreiung als Frau müssen wir lernen, uns unsere bisher unerzählten Geschichten zu erzählen, um so unsere persönlichen Erfahrungen auszutauschen und sie miteinander zu verbinden. Ein solches Erzählen wird liturgisch in einer Litanei der Namen (Litany of Naming: «Litanei des Benennens») gefeiert. Die zweite Phase fordert von uns, daß wir uns in dem Kampf verbünden, unserer Spiritualität einen Namen zu geben. Diese Vereinigung

feiern wir in einer Liturgie der Handauflegung. Die dritte Phase einer stetigen Bewegung auf Befreiung hin besteht darin, daß wir unser Recht fordern, einer neuen Sicht der Kirche und der Gemeinschaft das Leben zu schenken. Diese uns eigene Fähigkeit und Ermächtigung feiern wir im eucharistischen Mahl. Diese drei Liturgien bringen die Erfahrungen eines Volkes, das von einer patriarchalischen Vergangenheit zu einer feministischen Zukunft unterwegs ist[2], in greifbarer Form zum Ausdruck.

I. Die Erzählung unserer Geschichten: Die Litanei der Namen

Der Prozeß der Befreiung fängt damit an, daß wir Frauen «einander im Gespräch (zu-)hören»[3]. Das gegenseitige Aufeinanderhören und Miteinanderreden in einer Gemeinschaft von Frauen ist ein zutiefst revolutionäres Handeln der Liebe, das es vermag, Wahrheit neu hervorbrechen zu lassen. In diesem Handeln ereignet sich eine Offenbarung, die die Lügen eines patriarchalischen Sexismus bloßstellt. Diese Lügen verlieren ihren lähmenden Zugriff, und Frauen stärken sich gegenseitig, um im Licht neuer feministischer Kriterien Verhaltensweisen und Strukturen zu verändern. Wie schon oben angedeutet, gibt uns die neue Sicht, die mit unserer Erfahrung zusammengeht, auch eine höhere Sensibilität und Aufmerksamkeit für die Stimmen anderer unterdrückter Gruppen und Völker.

In diesem Kontext feiern wir liturgisch das Erzählen unserer Geschichten durch eine Litanei der Namen. Die Litanei, die hier vorgestellt wird, ist aus verschiedenen solchen Litaneien zusammengestellt, die in verschiedenen örtlichen *ecclesiae* von Frauen – wir ziehen das Wort *ecclesia* dem vor allem mit den etablierten Institutionen in Zusammenhang gebrachten Wort *Kirche* vor – und anläßlich der Eröffnung verschiedener Zusammenkünfte gefeiert wurden. Diese Zusammenkünfte waren solche wie: «Women's Ordination Conference» 1978 in Baltimore, eine regionale Zusammenkunft 1980 im kalifornischen Berkeley, das «Network 10th Annual Legislative Seminar» und eine nationale Zusammenkunft, die unter dem Thema «Women Moving Church» (Frauen bringen Kirche in Bewegung) stand. Die beiden letzten Zusammenkünfte fanden 1981 in Washington statt. Auch Männer nahmen an diesen Liturgien teil.

1. Ein Beispiel der Liturgie der Namen

Der Erzähler: «Laßt uns mit der Erinnerung an die Geschichten der Mütter vor uns anfangen und laßt uns beten, daß ihr Mut, ihre Vorstellungen und Träume mit Namen zu benennen, zu ihrer Verwirklichung aufzurufen und sich dazu selber auf den Weg zu machen, auch von Frauen und Männern unserer Zeit geteilt wird und daß dieser Mut auch uns begeistert, Frauen zu sein, die Kirche in Bewegung zu bringen. Wir sind hier als Töchter und Söhne von Frauen in unseren Familien, die uns vorangegangen sind und uns das Leben gaben. Nehmen wir jetzt Anteil an den Namen dieser Frauen, indem wir uns als ihre Nachkommen benennen.»

Nach dieser Einführung des Erzählers geschieht die Selbstbenennung reihum an runden Tischen, z.B. wie folgt: «Ich bin Diann Lynn, Tochter der Mary Kathryn, Tochter der Catherine Anna, Tochter der Anna...». Darauf erinnern dreizehn Teilnehmer in unterschiedlichen Sprachen an verschiedene Namen. *Auf englisch*: Mütter unserer Familien, ihr habt uns den Namen und das Leben gegeben. Ihr, unsere Mütter, geht zusammen mit uns! Stärkt uns als Kirche! (Jede folgende Erwähnung eines Namens oder verschiedener Namen schließt mit einer ähnlichen Anrufung).

Alle singen: Wir sind Menschen, die Geschichten erzählen. Und wir singen, singen für unser Leben...[4]

Auf englisch: Eva und Lilith, Mütter unserer Leben, ihr habt euer eigenes Recht und eure eigene Stärke beansprucht, indem ihr Erkenntnis suchtet und feststelltet, daß das gut war.

Auf hebräisch: Ruth und Naomi, die hingebende Liebe, die ihr füreinander hattet, erneuerte euren Glauben an das Wirken des Göttlichen.

Auf griechisch: Maria, du hast zugehört. Du hast alles in deinem Herzen bewahrt und überlegt. Du wußtest, daß du außerwählt warst, Jesus zu gebären, ihn, der Wahrheit und Leben ist.

Alle singen: Wir sind Menschen, die die Dinge mit Namen benennen. Und wir singen, singen für unser Leben...

Auf deutsch: Maria Magdalena, du warst den Aposteln ein Apostel. Du hast ihnen die erste Nachricht über die Auferstehung weitergegeben.

Auf lateinisch: Katharina von Siena, du hast streitende Parteien in Kirche und Gesellschaft miteinander versöhnt. Wir nennen dich Lehrer unserer Kirche.

Auf französisch: Simone Weil, deine Sensibilität für die sich gegenseitig einschließenden und ergänzenden Werte des Judentums und des Christentums forderte von dir, daß du dich weigertest, Mitglied einer Kirche zu werden, die nicht jeden miteinschloß, und daß du durch deinen eigenen Tod gegen Krieg und Mord protestiertest.

Alle singen: Wir sind Menschen, die sich zum Kampf verbündet haben. Und wir singen, singen für unser Leben...

In Suaheli: Ihr Frauen, Künstlerinnen, ihr symbolisiert durch eure Kunst und eure Geschicklichkeit in eurem Land politische Einsichten und eine politische Botschaft über das Leben.

Auf spanisch: Mütter der Plaza de Mayo, ihr kommt allwöchentlich auf dem großen Platz in Buenos Aires zusammen, um die Menschenrechte zu verteidigen, indem ihr die Rückkehr eurer «verschwundenen» Familienangehörigen, eurer Freunde und der Bürger eures Landes fordert.

Auf englisch: Matilda Joslyn Gage, du hast den Platz verloren, der dir in der Geschichte zukommt. Ja, gar in den Geschichten der Frauen hast du keinen Platz mehr, weil du zu deutlich die zentralen Probleme der Frauen benannt und immer wieder an sie erinnert hast: die Unterdrückung der Frauen durch die Kirche, den Staat, den Kapitalismus, in der Familie.

Alle singen: Wir sind Menschen, die ihre Rechte und ihre Macht fordern. Und wir singen, singen für unser Leben...

Auf japanisch: Arbeitende Frauen, ihr quält euch in der Sorge für das Volk dieser Erde in den Fabriken, auf den Feldern, in Haushalt und Familie.

Auf spanisch: Ita Ford, Maura Clarke, Dorothy Kazel, Jean Donovan, ihr habt euer Leben aufs Spiel gesetzt, als ihr etwas für die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen von San Salvador in ihrem Kampf um ihre Menschenrechte tatet.

In allen Sprachen: Kinder, die ihr in den achtziger Jahre geboren werdet, euch ist die Herausforderung einer Welt voller Möglichkeiten der Gerechtigkeit geschenkt worden. In euch legen wir unsere Träume von Frieden und Harmonie, unsere Visionen der Gleichheit und der Veränderung. Lebt! Seid! Geht zusammen mit uns, stärkt uns als Kirche!

Alle singen: Wir sind Frauen, die Kirche in Bewegung bringen. Und wir singen, singen für unser Leben...

2. *Theologische Reflexion über die Litanei der Namen*

Zwar bringt diese Litanei persönliche Befreiungserfahrungen von Frauen zum Ausdruck, sie weist aber doch Elemente auf, die für die feministische Liturgie typisch sind.

Erstens verkündet das Wort, das die Geschichten von Frauenleben ist, die Wahrheit eines Volkes, das von einer patriarchalischen sexistischen Kirche mißverstanden und zum Schweigen verurteilt wurde. Jetzt brechen die erzählten Geschichten ein Schweigen von Jahrhunderten und offenbaren eine neue Bewußtwerdung von Frauen.

Zweitens: Indem die Frauen sich eine traditionelle Gebetsform, die Litanei, die die Heiligen der römisch-katholischen Kirche in Erinnerung bringt, aneignen, bringt die *ecclesia* der Frauen ihren Glauben in der Berufung aller zur Heiligkeit zum Ausdruck. Wie die christliche Urgemeinde betonen und bejahen auch wir, daß jeder Mensch, sei er Mann oder Frau, seiner Berufung folgen muß, die er von Gott bekommen hat, auch dann, wenn dies ihn mit den bestehenden Institutionen in Konflikt bringt, so daß ihm nur der loyale Ungehorsam bleibt[5]. Die Geschichten der Frauen lassen uns der Stärke und der Kraft ihrer Visionen und ihres Handelns bewußt werden und laden uns dazu ein, uns zu erinnern, daß die christliche Identität sowohl der Männer als der Frauen, ihre Umgestaltung in das Bild Christi auf dem an sie in der Taufe ergangenen Ruf zur Heiligkeit und zur Nachfolge beruht. Das transzendiert Biologie und Geschlecht.

Drittens ist die Tatsache, daß wir uns als eine *ecclesia* von Frauen verbünden[6], nur eine Weiterentwicklung und Ausweitung der römisch-katholischen Tradition der Existenz von Frauengemeinschaften und deren Anerkennung. Bisher waren Ordensgemeinschaften von Frauen und Säkularinstitute die einzigen kanonisch anerkannten Formen von Frauengemeinschaften. Die *ecclesia* der Frauen ist hier ein anderes Modell: Es will einen patriarchalischen Dualismus überwinden, der die Frauen mit Hilfe von in der Sexualität begründeten Kriterien entzweit: Ordensfrauen und Frauen in der Welt, verheiratete und alleinstehende Frauen, heterosexuelle Frauen und Lesbierinnen, Hausfrauen und berufstätige Frauen, Mütter und Nichtmütter. In feministischen Liturgien sind alle Frauen als *ecclesia* der Frauen zur liturgischen Feier eingeladen. In die-

ser *ecclesia* kommen wir zusammen, um unsere Geschichten zu erzählen, uns gegenseitig zu heilen und um das neue weibliche Bewußtsein (*womanspirit*) zu feiern, das innerhalb einer weltweiten Bewegung entsteht.

Schließlich verkörpert die Sprache dieser Liturgie feministische Werte. Feministinnen wissen um die tiefe Unterdrückung, die dadurch entsteht, daß einzelne oder Gruppen ausgeschlossen werden. Deshalb wollen wir das, was anders ist, hochschätzen: den «anderen» einschließen. Wir wollen daher keine sexistische Sprache verwenden, sondern eine alle miteinbeziehende Sprache, um die Geschichten von Frauen aus vielen Kulturen und unterschiedlichen Lebensstilen zu erzählen, um in einer Vielheit von Sprachen sprechen zu können und um die allgemeinen Symbole zu entdecken, die Frauen zusammenschließen. Wir wollen dabei niemals übersehen, daß diese universalen Symbole aus der gemeinsamen Erfahrung der Frauen hervorgehen und daß das Einverständnis darüber, welche Symbole wirklich universal sind, das Ergebnis eines langen, langsamen und komplizierten Prozesses ist.

Wie aus den folgenden Liturgien hervorgehen wird, zeigen die Symbole und auch die Handlungen feministischer Liturgie die Vitalität feministischer Werte, indem sie das Transzendente auf einen konkreten, ja sinnlich greifbaren Sinn beziehen, bei dem das Leben in der Mitte steht. Symbole wie Waser, Öl, Brot, Wein, Licht, Feuer und Blut, die Frauen für sich aufgrund ihrer eigenen Erfahrung in Anspruch nehmen, erhöhen in der Feier die sinnliche Wahrnehmung und das entsprechende Bewußtsein und vermehren die Freude. Der Kreis und die Spirale sind inklusive Symbole (d.h. Symbole, die keinen Bereich der Wirklichkeit oder niemanden ausschließen, Zusatz d. Übers.) und umfassen feministische Werte. Zudem ist feministische Liturgie auch von solchen Elementen durchdrungen wie dem Einander-Berühren, dem Einander-Zuhören, der Bewegung und dem Tanz. Diese Elemente feiern den Körper und erinnern die Gemeinschaft daran, daß die Kraft dessen, der Geist und Weisheit ist, mit uns und in uns und unter uns wirkt, geht und Bewegung schafft.

So sind die feministischen Werte, die in einer solchen Liturgie der Namen gefeiert werden, die Morgenröte einer neuen Kirche, die dadurch entsteht, daß Frauen sich zusammenfanden. Die Geschichten, die Sprache, die Symbole und die Spiritualität solcher Liturgien bringen die Werte des Feminismus, die Wirklichkeit umgestalten, zum Ausdruck: Gemeinschaft, Gegenseitigkeit, Befähigung und Ermächtigung, Ganzheit, Gleichheit, Teilnahme und Beteiligung, Bereitschaft zur Veränderung. Durch diese Werte werden falsche Mythen über die menschliche Interaktion zerstört, als ob diese notwendigerweise mit einem Privatismus, mit hierarchischen Formen, Entscheidungen zu treffen, mit Herrschaft und Unterwerfung, mit Dualismus, mit passiver Miteinbeziehung derer, denen man selber keine Verantwortung gibt, zu tun hätte. Der Feminismus hilft uns, Formen zu finden, durch die wir miteinander auf wahrhaft menschliche Weise umgehen.

II. Sich Verbünden zum Kampf: Die Handauflegung

Christliche feministische Spiritualität verkündet die lebenspendende Kraft des Geistes, der auch Wahrheit ist, für den Prozeß feministischer Befreiung. Wenn wir als Frauen diese schöpferische Kraft erfahren, werden wir frei, das Risiko des Gehens auf unbekannten Wegen zu wagen. Wenn wir einmal wach geworden sind und zu unseren eigenen authentischen Erfahrungen gefunden haben, sehen wir das Unrecht und die Leben vernichtende Gewalt struktureller Sünde: Wir schreien vor Zorn gegenüber den unmenschlichen und entmenschlichenden Folgen des Patriarchats für Frauen, Kinder und Männer. Wir wagen es, von einer neuen Gemeinschaft in Kirche und Welt zu träumen, und wir fangen damit an, sie zu schaffen.

Die feministische Liturgie der Handauflegung, die wir hier in verkürzter Form bringen, ist ursprünglich für die Konferenz «Women Moving Church» 1981 in Washington entwickelt worden. Die vier Schritte dieser Liturgie – Warten, Erwachen, Wut, Ermächtigung – finden in einer gegenseitigen Handauflegung ihren Höhepunkt. Am Ende eines jeden Schrittes bleibt Zeit für die Teilnehmer, über ihre persönlichen Erfahrungen zu sprechen.

1. Die Liturgie der Handauflegung

Eine Haupttänzerin und zwei Leserinnen stellen den Text vor. Zu verschiedenen Zeitpunkten kommen vier andere Tänzerinnen aus der Ge-

meinschaft hinzu. In der ganzen Liturgie wird der Refrain des Eröffnungsliedes wiederholt:

Stütze dich auf mich, ich bin deine Schwester,
Vertraue mir, ich bin deine Freundin[7].

a. Warten (es wird gleichzeitig gesprochen und getanzt)

1. Stimme: Ich bin ein Kind, geboren aus der Verbindung von Krise und Tradition... Ich bin eine Tochter, kein Sohn: Mein Name ist: Warten... Ich habe gewartet in den Wüsten Syriens, in den Straßen Ägyptens, im Lande Babylon... Ich wartete in den Häusern, indem ich wusch, kochte, saubermachte... Ich habe der Waisen Zuflucht gewährt, den Fremden willkommen geheißen, den Einsamen umarmt... Ich kannte das Kommen der Verzweiflung. Meine Kehle ist ausgetrocknet vor Durst nach Wahrheit und Gerechtigkeit... Ich kannte Blut und Not und Schmerz und Freude. Ich war auf der Spitze des Berges. Ich bin eine Tochter der Kirche. Mein Name ist: Warten[8].

2. Stimme: Bring sie dazu, / sich selbst zu kennen,/ dich zu kennen... Sing ihre Rhythmen... Sing ihr Lied des Lebens... Sie war zu lange Tod. Sie ist verstreute halbe Noten ohne Rhythmus,/ keine Melodie... Sing das Lied ihrer Möglichkeiten... Laß sie geboren werden![9]

Der Tanz wird beendet und die Teilnehmerinnen sprechen kurz über ihre Erfahrungen als wartende Töchter der Kirche. Dann singen sie: Stütze dich auf mich, ich bin deine Schwester...

b. Erwachen (es wird gleichzeitig gesprochen und getanzt)

1. Stimme: Der Tag, an dem die Berge versetzt werden, ist nah... Der Berg schläft nur eine kurze Zeit... In der Vergangenheit machten sich alle Berge im Feuer auf den Weg... Schlafende Frauen, steht alle auf und macht euch auf den Weg...[10]

2. Stimme: Die Stimme derjenigen, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, weckte mich. Sie weckte mich aus einem schläfrigen Schweigen... aus einem lethargischen Legalismus... aus einer von der Hierarchie herbeigeführten Hypnose...[11] Ich wurde geweckt. Ich bin wach. Ich stehe. Ich brenne darauf, etwas zu tun. Ich bewege mich. Ich fühle. Kommt mit mir. All ihr schlafenden Frauen, werdet wach, macht euch auf den Weg. Steht auf. Steht neben mir.

Am Ende des Tanzes sprechen die Teilnehmerinnen über ihre Erfahrungen des Erwachens. Während die Tänzerinnen sich unter ihnen bewegen, singen sie: «Stütze dich auf mich, ich bin deine Schwester...»

c. Wut (es wird gleichzeitig gesprochen und getanzt)

1. Stimme: Kannst du den Fluß hören?... Wenn du zuhörst, kannst du es hören... knirschende Steine im Sand. Du Mann, hör dies, dies allein. Alle schweigenden Frauen schreien vor Wut[12].

2. Stimme: Ich bin wütend. Ich wurde aus dem bequemen Schlaf geweckt, nur um alles noch immer als Unterdrückung zu empfinden. Ich stand auf. Türen mit großen eingeschnittenen Kreuzen wurden mir ins Gesicht hinein zugeschlagen. Ich ging voran, und ausgedörrte Männer mit weißen Kollaren wandten sich von mir ab. Ich nannte mich selbst Frau. Aber meine geliebte Kirche sang so ungern von mir. Den Platz, an dem ich sicher und behütet war, habe ich verlassen. Und ich wurde vergewaltigt. Ich bin zornig... Wird jemand mit mir wachen? Nur eine Stunde noch? Ich muß wütend sein dürfen. Aber ich kann es nicht allein[13].

Wenn der Tanz aufhört, erzählen die Teilnehmerinnen Geschichten von ihrer Wut. Dann singen sie: Stütze dich auf mich, ich bin deine Schwester...

d. Ermächtigung (es wird gleichzeitig gesprochen und getanzt)

1. Stimme: Hier bin ich so, wie ich bin. Eine Frau, die in eure Schöpfung geboren wurde. Eine Frau, die in Würde geboren wurde. Fleisch und Blut. Geist und Leben. Erlöst.

2. Stimme: Gott, meine Mutter, du kennst mich besser als ich mich selbst kenne. Du liebst mich mehr, als ich mich liebe. Deine Liebe ist ein Geschenk für mich. Sie trägt mich.

3. Stimme: Den Glauben verlieren? Das kann ich nicht. Meinen Mut? Das werde ich nicht. Meine Hoffnung? Das will ich nicht. Du hast mir kundgetan, daß ich geliebt werde... Du wirst uns mit deinen Händen berühren. Ich werde uns mit meinen Händen berühren. Und wir werden wieder einmal deine Vision zur Welt bringen.

Am Ende des Tanzes tauschen die Frauen untereinander Geschichten der Ermächtigung aus. Dann empfangen die Tänzerinnen einen

Segen, den sie durch Handauflegung weitergeben, während alle singen: Stütze dich auf mich, ich bin deine Schwester...

2. Theologische Reflexion über die Handauflegung

Die Handauflegung vereint die *ecclesia* der Frauen, wie sie die Christen in ihrem historischen Kampf um Befreiung gestärkt hat. Frauen gehen in verschiedenen Schritten einen Weg, der spiralförmig von der Leere des Wartens zu der Bewußtwerdung des Erwachens, zu der Leidenschaft der Wut und schließlich zu der heilenden Kreativität des Ermächtigtseins ansteigt. Durch feministische Liturgien feiern und ernähren wir unsere christliche feministische Spiritualität. Die gegenseitige Handauflegung setzt die Energie des Geistes frei, der sein Feuer unter den Frauen neu anzündet.

Viele Frauen sind noch am Warten. Frauen, die auf den Geist, der Weisheit ist, hören, werden sich der unübersehbaren Formen der Unterdrückung bewußt, die die Kirche jahrhundertelang guthieß, für deren Fortdauer sie verantwortlich ist und die sie selbst verteidigte und verkündigte: eine Sprache und Symbole, die die Männer zur Norm machen und die Weiblichkeit ausschließen; eine Theologie, die vom Kopf ausgeht, und in der der Körper keine Rolle spielt; ein hierarchisch-patriarchalischer Führungsstil und Entscheidungen, die entsprechend gefällt werden; eherne Traditionen und geisttötende, leblose Gesetze. Die ärgerniserregenden Sünden der von Gott geliebten Kirche, die der Liebe und der Gerechtigkeit verpflichtet sein sollte, machen die Botschaft Jesu unwirksam, schreien nach Vergebung und machen Veränderung notwendig.

Als eine Folge ihrer Bewußtwerdung schreien die Frauen, denen die Größe des Unrechts bewußt wird, vor Zorn. Die schwarze Nacht des Patriarchats, die geistige Kolonisierung der Frauen durch Männer, führte zu der gefährlichsten aller Häresien: zu der Vorstellung, daß Gott männlich und das Männliche Gott sei[14]. Dieser Irrtum bei den Vätern führte zur Verewigung der systematischen Marginalisierung der Frau. Frauen konnten in diesem Rahmen nichts anderes, als ihre Rollen der Unterwerfung, der Abhängigkeit und des Ausgeschlossenseins zu übernehmen und zu verinnerlichen. Das führte zur Vernichtung von Leben und machte sie zum Opfer.

Feministinnen sehen die Gewalt, die die hierarchisch-patriarchalische Struktur der Kirche beinhaltet. Diese Gewalt erscheint unter zwei Formen: als die Gewalt, die die Kirche den Frauen dadurch antut, daß sie sie systematisch ausschließt, und als die Gewalt, die Frauen einander antun, weil sie die patriarchalischen Strukturen verinnerlichten. Feministinnen, die sehen, wie sehr diese beiden Formen der Gewalt einander bedingen, werden selbst zu Pfingstfeuern, die die Kirche zur Bekehrung aufrufen. Dann vereinen sich Frauen im Zorn des Geistes, um sich gegen Unterdrückung zur Wehr zu setzen und um die Verwirklichung und Schöpfung einer alternativen Vision von Liebe und Gerechtigkeit zu wagen.

Durch die gegenseitige Handauflegung setzen wir unsere gemeinsame, kraftgeladene Energie berechtigten Zorns frei. Unsere Wut nennt den patriarchalischen Sexismus bei seinem Namen und sagt seinen gewaltsamen Strukturen und Folgen und seiner Wirklichkeit den Kampf an. Auf diese Weise ruft christliche feministische Spiritualität die Frauen als *ecclesia* von Frauen, die sich zum Kampf verbündet haben, zusammen.

III. Wir erheben Anspruch auf unsere Vollmacht: Das eucharistische Mahl

Die *ecclesia* der Frauen, welche durch die Kraft und die Gaben dessen, der Geist und Weisheit ist, belebt wird, feiert die in der Gemeinschaft entdeckte Lebensqualität und stärkt diese in der Feier. In ihr vergegenwärtigen wir uns der lebendigen Gegenwart unseres Gottes / unserer Göttin in der Gebrochenheit unserer Erfahrungen und in unserer Befreiung. Wir danken für Gottes Ruf, der im Leben, im Leiden und in der Auferstehung Jesu als Ruf an uns ergangen ist, damit wir von der Unterdrückung zur Freiheit gelangen, und der sich in dem Versuch der Frauen, ihm getreu zu folgen, verwirklicht. Die Liturgie des eucharistischen Mahles, die wir hier vorstellen, wurde ursprünglich durch Mitglieder der Gruppen «Women Moving Church» und «Sisters Against Sexism» (SAS), einer *ecclesia* von Frauen in Washington, ausgearbeitet.

Die Liturgie fing mit der Versammlung in der Kirche und einer Serie ausführlicher Fragen an die Gemeinschaft an:

1. Stimme: Schwestern und Brüder, wenn ihr Rassismus seht... (Klassengegensätze... Sexis-

mus... Heterosexismus... Militarismus... Imperialismus...), warum gebt ihr den Kampf nicht auf?

Mitglieder der Gruppe gaben verschiedene spontane, persönliche Antworten. Schließlich wurde die letzte Frage gestellt:

7. Stimme: Schwestern und Brüder, wenn ihr euch dessen bewußt werdet, daß euer Erbe in der Gemeinschaft der Kirche Teil eines Patriarchalismus ist, welcher in seinen Strukturen den Geist der Befreiung, der Gegenseitigkeit und der Zusammenarbeit zerstört, den wir von unserem Bruder Jesus ererbt haben, warum bleibt ihr in der Kirche?

«Weil wir Kirche sind», war die Antwort, die wiederholt und schnell von allen gegeben wurde, während wir uns die Hände gaben und singend aus der Kirche in den Speiseraum gingen. Wir sangen weiter, bis alle um die dort stehenden runden Tische versammelt waren. Auf jedem Tisch stand eine brennende Kerze und dort war auch für neun Personen gedeckt. Die Liturgie ging mit der Einladung an die Anwesenden weiter, sich selbst als Kirche zu bejahen und zu bekräftigen, erstens indem man sich an die Tische setzte, und dann, indem die Fesseln der Unterdrückung aufgezählt wurden, um sie durch lebenspendende Wirklichkeit zu ersetzen.

1. Stimme: Die Fesseln des Rassismus, die uns voneinander trennten, wandeln wir in Bande der Einheit um... Während früher die Hautfarbe bestimmte, wer der Diener war und wem gedient wurde, ist das jetzt nicht mehr so... Wir rufen von den kleinen Tischen eine Dienerin nach vorn: Komm nach vorn und diene am Serviertisch. *Alle singen*: Wir werden uns alle vereinen,/ Schwestern, Brüder, alle[15].

2. Stimme: Die Fesseln des Imperialismus halten das Leben so vieler unserer Schwestern und Brüder in wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit... Wir werden sie in Freiheit und Selbstbestimmung umwandeln... Bereitet eure Tische, bestimmt den eigenen Raum, in dem ihr lebt, aber bleibt euch auch dessen bewußt, daß ihr in Gemeinschaft verbunden seid. *Alle singen*: Wir werden selber bestimmen, wer wir sind:/ Schwestern, Brüder, wir alle.

3. Stimme: Die Klassengegensätze spalten die Arbeitenden. Sie sind auch dafür verantwortlich, daß eine Entfremdung zwischen dem Arbeitenden und dem Produkt der eigenen Arbeit entsteht. Wir aber entscheiden uns dafür, zusammenzuarbeiten und aufzubauen. Das Brot symbolisiert das kreative Tun der Arbeitenden. Wir laden unsere Dienerin ein, das Brot zu den Tischen zu bringen. *Alle singen*: Wir werden an unserer Einheit arbeiten und sie aufbauen,/ wir Schwestern, Brüder, wir alle.

4. Stimme: Die Fesseln des Militarismus deuten auf eine Logik, nach der wir mit dem dafür ausgegebenen Geld eher den Tod als das Leben erwerben... Wir entscheiden uns dafür, unser Geld klug auszugeben. Als ein Zeichen unserer Entscheidung, behutsam mit Rohstoffen und Energiequellen umzugehen und für Nahrung und Leben zu sorgen, bitten wir jemanden von jedem Tisch zu dem Serviertisch zu kommen, um dort eine große Schale in Empfang zu nehmen... *Alle singen*: Wir wollen unser Geld überlegt ausgeben,/ wir Brüder, Schwestern, wir alle.

5. Stimme: Frauen sind Liebende. Sie lieben das Leben, die Schönheit. Sie lieben Menschen. Der Heterosexismus führt zu einer Arroganz, die die Liebe, die Frauen miteinander teilen, oder ein Mann mit einem anderen Mann, verurteilt und verhindert... Wir wollen diese Form der Unterdrückung in zärtliche Berührung umwandeln und so unterstreichen, daß jeder, dem wir begegnen, daß alles, was uns entgegenkommt, schön ist. Nimm die Blume als Symbol dieser Schönheit mit zu deinem Tisch. *Alle singen*: Alles, was wir berühren, wird in Schönheit verwandelt...

6. Stimme: Wegen der Fesseln des Sexismus fanden Frauen ihre Identität in ihrer Beziehung zu ihrem Mann, ihren Kindern, ihrem Arbeitgeber. Die Erwartungen einer männlichen Welt und Gesellschaft schieben systematisch die eigenen Seins- und Lebensgründe der Frau beiseite ... Wir wandeln diese Fesseln um. Wein ist Symbol für die Ziele unseres Lebens. Seine rote Blutfarbe spricht vom lebenspendenden Blut der Menstruation, vom Blut der Geburt... Nimm diesen Wein und bring ihn zu deinem Tisch. *Alle singen*: Wir haben Ziele in unserem Leben...

7. Stimme: In der patriarchalischen Struktur der Kirche werden nur wenige Fähigkeiten und Gaben anerkannt, wird die Fülle der Charismen der Gemeinschaft übersehen. Wir wandeln diese Fesseln um in den gemeinsamen Austausch an runden Tischen. Hier ist Gleichheit die Norm und Austausch der Schlüssel. Gebt euch die Hände und segnet die, die euren Tisch teilen. *Alle singen*: Wir glauben an unseren gemeinsamen Austausch am Tisch,/ wir Schwestern, Brüder, wir alle.

8. Stimme: Laßt uns jetzt im Geiste des Gebetes unsere Speise und unseren Tisch segnen. Laßt diejenigen, die das Brot zu unserem Tisch brachten, mit dem Segen und mit der Verteilung des Brotes anfangen.

9. Stimme: Daß diejenige, die den Wein zu unserem Tisch brachte, mit dem Ausschenken und der Verteilung des Weines anfange.

10. Stimme: Wo wir jetzt das Brot und den Wein geteilt haben, wollen wir unsere Feier fortsetzen und jemanden bitten, an dem Serviertisch unser Hauptgericht abzuholen.

Nachdem Brot und Wein und Hauptgericht geteilt wurden, singt die Gemeinschaft wieder: Wir vereinen uns alle,/ wir Schwestern, wir Brüder, wir alle./ Wir glauben an das Teilen am Tisch,/ wir Schwestern und Brüder, wir alle.

Nach dem gemeinsamen Essen wurde das Evangelium gelesen. Der gewählte Text war das 24. Kapitel des Evangeliums nach Lukas, wo erzählt wird, daß die Jünger dem auferstandenen Jesus auf dem Weg nach Emmaus begegneten und wie sie ihn beim Brechen des Brotes erkannten. Nach dieser Lesung endete das gemeinsame Mahl damit, daß man sich gegenseitig an den Tischen segnete, in Stille betete und schließlich im Kreis tanzte.

Theologische Reflexion über das eucharistische Mahl

Hier hören Frauen auf den Geist, der Weisheit ist und der sie in die Gemeinschaft beruft, und feiern so die Eucharistie. Der Geist befähigt uns, die Berufung unserer Taufe zur Nachfolge und zum Beschenktwerden mit den Gaben des Geistes voll zu erkennen. In Verantwortung gegenüber dem, was wir gesehen und gehört haben, wissen wir, daß wir in loyalem Ungehorsam gegenüber einer Kirche handeln müssen, die auf der strukturellen Sünde des Sexismus aufgebaut ist. Unser Traum, der Tat wird, sagt den institutionellen und klerikalen Strukturen der Kirche den Kampf an, indem wir uns verbünden, um uns unseres Erbes als Kirche gewärtig zu werden und es zu feiern.

Wenn wir als Frauen uns nicht nur der Gewalt bewußt werden, die durch die sexistischen Strukturen einer hierarchisch-patriarchalischen Kirche gegen Frauen ausgeübt wird, sondern auch zu unserer persönlichen, vom Geist erfüllten Identität erwachen, dann werden wir dazu befreit, auch ohne die Erlaubnis der Männer mit dem Traum und der Vision des Geistes, der Weisheit ist, zu handeln. Wo uns die Anerkennung unseres Geburtsrechtes, auf das Bild Christi hin zu wachsen, das wir in der Taufe erwarben, verweigert wurde, wo man unsere Berufung, daß auch wir Priester oder Bischöfe seien, nicht wahrhaben will, wo man uns unseres Erbes als Kirche beraubt, dort fühlten viele von uns sich gezwungen, der Eucharistie fernzubleiben und sich den Strukturen einer männlichen Kirche zu entziehen. Die Kraft des Geistes aber drängt und ermutigt Frauen auf eine kreativere Weise, als es das Verlassen der Kirche ist, die Verwirklichung und die Schaffung eines neuen Modells von Kirche zu feiern.

Weltweit entsteht überall unauffällig und ruhig, aber auch beharrlich und unaufhaltsam die *ecclesia* der Frauen, die sich selbst auf eucharistische Weise zum Ausdruck bringt. Hier gibt es viele Anlässe zur Feier: Frauen, die innerhalb eines mehr traditionellen religiösen Rahmens in Müttererholungsheimen oder in Ortsgruppen zusammenkommen; Frauen, die einander auf nationalen oder internationalen Zusammenkünften begegnen; Frauen aus verschiedenen sozialen Gruppen mit ihren unterschiedlichen Traditionen oder mit ihrem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund, die sich aber gegenseitig in ihren Häusern treffen; Frauen, die zu Besinnungstagen, zum Gedankenaustausch oder zur Erholung zusammenkommen; Männer und Frauen, die sich treffen, um das Brot der Freundschaft zu brechen. Diese *ecclesia* der Frauen (zu der auch einige Männer gehören) beruft sich auf der gesamten Welt auf Jesus und auf die frühchristliche Bewegung als Erbe, als Quelle des Lebens und als Anfang.

Formen feministischer Eucharistie durchbrechen die erstarrten und festgelegten Strukturen einer sündigen Kirche. Sie setzen die Botschaft des Evangeliums der Tischgemeinschaft wieder frei und berufen sich auf diese Botschaft: Frauen essen Nahrung, brechen das Brot, teilen den Wein, erzählen Geschichten, sagen Dank, fordern für sich die Macht und verwirklichen im Gedenken an Jesus ihre Visionen. In der Tischgemeinschaft kann der Geist Gottes hervorbrechen und das Angesicht der Erde erneuern. Diejenigen, die bereit sind, sich von ihm auf den Weg des Geistes führen zu lassen, entscheiden sich dafür, die Vision des Geistes gegen und über alle unterdrückenden Strukturen dieser Welt, besonders die eines kirchlichen Patriarchats, Wirklichkeit

werden zu lassen und selber zu verwirklichen. Wenn der Glaube der Feministinnen überleben und fruchtbar werden will, muß er sich in Gemeinschaft zum Ausdruck bringen und als Gemeinschaft feiern können. Dies gilt übrigens für den Glauben aller Christen.

Die Eucharistie, die die *ecclesia* der Frauen feiert, beschränkt sich nicht auf Brot und Wein. Das gesamte Leben der *ecclesia* wird Eucharistie[16]. Frauen sind der Leib Christi in der Welt. Das gegenseitige Teilen in unserem Leben, der gegenseitige Austausch unseres Lebens wird zum eucharistischen Symbol. Wir Frauen feiern die Eucharistie, wenn wir die Geschichten der Frauen vor uns, unserer Vormütter und Urmütter, und von ihrem Weg aus der Unterdrückung zur Freiheit erzählen, wenn wir uns durch die gegenseitige Handauflegung als *ecclesia* von Frauen zum Kampf verbünden, wenn wir zusammenkommen, um gemeinsam an dem Geist Anteil zu haben, der Weisheit it und unter uns weilt. Die liturgische Feier dieser Ereignisse und aller Ereignisse unseres Lebens bringt den Prozeß unserer Befreiung als katholisch-christliche Frauen zum Ausdruck. Dadurch werden wir, wie wir schon sagten, in eine spiralförmige Bewegung hineingenommen, welche von unseren persönlichen Erfahrungen, die wir uns in unseren Geschichten erzählen, zu unserer Vereinigung als Gemeinschaft, die bereit ist zum Kampf, und zu unserem Anspruch auf unsere Zuständigkeit und Macht führt, in denen wir einer neuen Gemeinschaft und einer neuen Kirche das Leben schenken.

Schlußfolgerungen

Zum Schluß fragen wir: Können wir immer die Eucharistie feiern? Nach der offiziellen Auffassung, die eine hierarchisch-patriarchalische Kirche von der Eucharistie hat, können wir als *ecclesia* von Frauen *niemals* die Eucharistie feiern. Entsprechend dem Verständnis der *ecclesiae* der Frauen könnten diese niemals das Verlangen haben, innerhalb der heutigen hierarchisch-patriarchalischen Kirche, die sich der Sünde des Sexismus schuldig macht, die Eucharistie zu feiern. In Übereinstimmung aber mit einer gesunden Theologie der Eucharistie muß diese aus einer Spiritualität, die das gesamte Leben der Gemeinschaft miteinbezieht, hervorkommen und diese Spiritualität zum Ausdruck bringen[17]. Weil es die *ecclesia* der Frauen gibt, müssen und können Frauen daher die Eucharistie feiern.

In diesem Kontext stellt die *ecclesia* der Frauen folgende Fragen:

Ist die institutionelle Kirche änderungsfähig genug, um die Herausforderung, die die Frauen bedeuten, die neue Energie, die sie sind und die die Kirche zur Bekehrung aufruft, anzunehmen und willkommen zu heißen?

Kann es Frauen gelingen, vom Rand der Kirche, an den sie verbannt waren, zu der Mitte einer Kirche durchzudringen, die doch für uns alle das Leben bedeutet?

Ist es für Frauen noch möglich, länger gleichzeitig römisch-katholisch und Frau zu sein?

Wann werden Männer und Frauen, die in den Strukturen der hierarchisch-patriarchalischen Kirche befangen sind, sich der persönlichen Verarmung und der Verarmung der Kirche als Gemeinschaft bewußt, die dadurch entsteht, daß man eucharistische Feiern von Frauen ablehnt oder nicht zur Kenntnis nimmt?

Ist es möglich, daß die hierarchisch-patriarchalische Kirche und die *ecclesia* der Frauen in ihrer Dualität nebeneinander bestehen? Wie kann dies geändert werden?

Wie lange können wir noch warten? Wie lange sollten wir warten? Wie lange werden «sie» warten? Die *ecclesia* der Frauen hört auf den Ruf zur Befreiung dessen, der Geist und Weisheit ist, einen Ruf, der weltweit widerhallt. Wir Frauen haben uns verbündet für unseren langen Weg auf die Freiheit hin, und so feiern wir die Eucharistie als Kirche.

[1] Dieses Aufeinanderbezogensein der Formen der Unterdrückung, das Konzept ihrer «Interstrukturalität», findet man dargestellt bei R. R. Ruether, New Woman, New Earth (New York 1975) und bei M.E. Hunt, Feminist Liberation Theology. The Development of Method in Construction (unveröffentlichte Dissertation, Berkeley 1980). Für die Darstellung des «patriarchalischen Sexismus» siehe man: E. Schüssler Fiorenza, To Comfort or to Challenge: M. Dwyer (Hg.), New Woman, New Church, New Priestly Ministry (Rochester N.Y. 1980) 45.

[2] M.E. Hunt geht hierauf näher ein in ihrem Aufsatz: Roman Catholic Ministry. Patriarchal Past, Feminist Future: Dwyer, New Woman (s. Anm. 1) 31.

[3] N. Morton, Beloved Image: M.E. Hunt/R. Gibellini, The Challenge of Feminism to Theology (erscheint im Februar 1982; auf italienisch schon erschienen: M.E. Hunt/R.

Gibellini [Hg.], La sfida del femminismo alla teologia [Brescia 1980]).

[4] Das Lied wurde mit Erlaubnis des Verlages der Schallplatte von H. Near, Singing For Our Lives (Hereford Music/Redwood Records 1979) entnommen und der Feier angepaßt.

[5] E. Schüssler Fiorenza, Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision: C.P. Christ/J. Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising (San Francisco 1979) 140.

[6] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Gather Together in My Name... Toward a Christian Feminist Spirituality (unveröffentl. Vortrag auf der Zusammenkunft «Women Moving Church» in Washington 1981). Dort: «Im griechischen Alten Testament bedeutet *ecclesia* die ‹Versammlung des Volkes Israel vor Gott›. Im Neuen Testament bekommt *ecclesia* durch die Wirkung des Geistes in der Versammlung des Gottesvolkes rund um den Tisch herum einen sichtbaren, greifbaren Ausdruck...»

[7] Dieses Lied «Sister» von C. Williamson findet man auf der Schallplatte: The Changer and the Changed (Olivia Records 1976).

[8] S. Copeland, Your Daughters Shall Prophesy: Dwyer, New Woman (s. Anm. 1) 155.

[9] N. Shange, For Coloured Girls Who Have Considered Suicide. When the Rainbow is Enuf (New York 1977) 4–5.

[10] Y. Akiko/N. Weisstein, Mountain Moving Day: E. Gill (Hg.), Mountain Moving Day (Trumansburg N.Y. 1973)

[11] Aus einem unveröffentl. Text von R. Nudd, der für die Konferenz «Women Moving Church» 1981 in Washington verfaßt wurde.

[12] Aus: Akiko/Weisstein, Mountain Moving Day (s. Anm. 10).

[13] Vgl. den unveröffentlichten Text von R. Lucey, der auch für die Konferenz «Women Moving Church» verfaßt wurde.

[14] Siehe M. Daly, Beyond God the Father (Boston 1973) und Gyn/Ecology, The Metaethics of Radical Feminism (Boston 1978).

[15] Es handelt sich hier um eine Paraphrase des Negrospirituals «Jacob's Ladder».

[16] Vgl. Lumen Gentium 9.

[17] Vgl. J. Powers, Eucharist, Mystery of Faith and Love: J. Taylor (Hg.), The Sacraments (New York 1981) 120.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

DIANN NEU

1948 geboren. Mitglied der Genossenschaft der Sisters of Providence of St. Mary-of-the-Woods, Indiana. Dr. theol. Stabsmitglied des Center for Concern in Washington, Mitglied des Teams für das «Women's» Project» und der Gruppe «Sisters Against Sexism» (SAS), einer feministischen *ecclesia* von Frauen in Washington. Mitbegründerin einer Hauskirche in Berkeley. Reisen in Argentinien, Chile und Zentralamerika. Ihre Dissertation, Feminist Theology: Naming Ourselves Church, wurde an der Jesuit School of Theology in Berkeley vorgelegt. Sie hat an einer Studienhilfe über Mythos und Symbol für die «Women's Ordination Conference im Jahre 1982» mitgearbeitet. Anschrift: c.o. RR # 3 Lake La Salle, Morgantown, Indiana 46160, USA.

Schlußwort des Herausgebers

David Power

Empfangen, was uns überliefert wurde

Es handelt sich um eine Art Kurzschrift, wenn man in der Lehre der Kirche von der Einsetzung der Eucharistie oder des Abendmahles bzw. des Herrenmahles durch Jesus Christus redet. Das Konzil von Trient verwandte den Ausdruck «Einsetzung der Eucharistie», um zu betonen, daß die Gnade Christi in diesem Sakrament wirksam ist und daß die Messe, wie sie innerhalb der Gemeinschaft der römischen Kirche gefeiert wird, auf einer gesunden und festen Tradition beruht. Das Wort «Einsetzung» ist dabei eine juristische Metapher, die insoweit sehr geeignet und richtig ist, als sie die Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß das christliche Ritual der Eucharistie mit dem, was der Herr selbst geboten hat, in Übereinstimmung steht. Wenn man allerdings das Wort «Einsetzung» nicht mehr als eine Metapher nimmt, sondern als eine genaue Beschreibung der historischen Ursprünge der Eucharistie, dann würde dies die Kirche daran hindern, in ihrer heutigen Praxis dem Prozeß organischen Wachstums Rechnung zu tragen, der vor allem für die frühen Ursprünge der Eucharistie so wesentlich war.

Um die Ursprünge der Eucharistie besser zu verstehen, muß man auf drei zusammenhängende und dennoch unterschiedliche Diskussionen, die geführt werden, achten. Erstens stimmt man nicht allgemein in der genauen Bedeutung und dem Wesen des Ereignisses überein, das uns in den vier neutestamentlichen Versionen des Abendmahlsberichtes erzählt worden ist. Zweitens entdeckt man erst allmählich, auf welche komplexe Weise die Eucharistie sich aus den Mahltraditionen der ersten christlichen Gemeinden entwickelt hat. Drittens verdient die gegenseitige Beeinflussung der Entwicklung der Eucharistie und der Abendmahlsberichte weiterhin, daß man ihr wache Aufmerksamkeit schenkt. Dieser Aufsatz ist nicht der Ort, auf diese Diskussionen einzugehen. Es genügt festzustellen, daß es sich bei der Eucharistie um ein komplexes, organisches Wachsen handelt, in dem die symbolischen Worte und Taten Jesu, wie sie im Abendmahlsbericht erzählt werden, ein fester Beziehungspunkt der Entwicklung waren. Dieser Beziehungspunkt verhinderte nicht, daß eine Vielzahl an Formen eucharistischer Zusammenkunft und eucharistischer Feier entstanden, er blieb aber in dieser Vielheit ein einheitliches und einheitsstiftendes Element.

Wir wissen nicht genau, wie oft die ersten christlichen Gemeinschaften aus der Zeit des Neuen Testamentes zu dem gemeinsamen Mahl, dessen Eigenart von den bestehenden religiösen Traditionen und von den eigenen sozialen Voraussetzungen jeder Gemeinschaft geprägt waren, zusammenkamen. Aber auf alle Fälle war dieses Mahl ein Handeln, durch das diejenigen, die Jesus nachfolgten, in der Überzeugung seiner fotdauernden Anwesenheit unter ihnen ihre gemeinsame Identität zum Ausdruck brachten und seiner gedachten. Was man auch von der Beziehung zwischen diesen christlichen Mahlfeiern und dem, was Jesus selber beabsichtigt habe, halten mag, man kann jedenfalls behaupten, daß sich in diesen Gemeinschaften die Überzeugung entwickelte, ihre Feier und auch ihre Art, Jesus darin nachzufolgen, gründe in seinen Worten und Taten, setze diese fort und bleibe so in Übereinstimmung mit seinen Anweisungen, wie sie in der Lehre der Apostel überliefert wurden. Die ersten christlichen Gemeinden brachten also im Erinnerungshandeln ihres Mahles ihre Identität als Gemeinschaft der Jünger und als Leib Jesu und ihre Überzeugung von seiner Gegenwart in der Gemeinde zum Ausdruck.

I. Die Traditionen

Wenn wir uns näher mit den Entwicklungen beschäftigen, die in der Entstehungszeit des Neuen Testaments selber noch stattfanden, entdecken wir notwendigerweise, wieviele Faktoren hier zusammenspielen. Dazu gehören auch die verschiedenen religiösen Traditionen und die unterschiedlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen.

In den Untersuchungen, die sich mit der Eucharistie auseinandersetzen, ist es fast ein Gemeinplatz geworden, den Einfluß jüdischen Mahlbrauchtums und jüdischer Segensgebete zu unterstreichen. Eine Untersuchung des ersten Briefes an die Korinther[1] zeigt, wie wichtig es ist, außerdem der Beziehung der Gemeinden zum heidnischen religiösen Brauchtum und den unterschiedlichen sozialen Gruppen sowohl in ihrer Umwelt als innerhalb der Kirche selbst Rechnung zu tragen.

Historische Untersuchungen der ersten christlichen Jahrhunderte haben seit langem die zwischen den Kirchen bestehenden Unterschiede der Riten und der Gebete festgestellt. Heute erweitern sie unser Wissen über die bestehenden Gewohnheiten: Wie oft ging man zur Kommunion, wie oft feierte man die Eucharistie[2]?

Biblische und historische Untersuchungen wie die erwähnten machen es möglich, über das Unbehagen nachzudenken, das einige Mitglieder der Kirche gegenüber zu selbstverständlich gewordenen Annahmen und Voraussetzungen der kirchlichen Pastoral und Lehre empfinden[3]. Mit anderen Worten: diese Untersuchungen eröffnen uns neue Perspektiven auf die Häufigkeit des Kommunionempfanges und der Meßfeier und auf die Frage, ob und wann bestimmte Formen der Eucharistiefeier geeignet sind.

Historische Studien konfrontieren uns nicht nur mit Fakten. Sie zeigen uns auch den Zusammenhang zwischen konkreten eucharistischen Traditionen und der Weise, wie man in einer entsprechenden Zeit oder einem entsprechenden Milieu Heil erfuhr. Allerdings muß man vorsichtig sein, wenn man sich auf bestimmte historische Fakten als Präzedenzfall beruft, da hier viel Interpretation im Spiel ist. Man muß hier sowohl gegenüber der gegebenen Tradition als gegenüber dem Gebrauch, den man von ihr als historischem Präzedenzfall machen will, kritisch bleiben. Dies aber vorausgesetzt, kann man dennoch mindestens eine sehr große Breite eucharisti-

schen Brauchtums und einen Zusammenhang zwischen den konkreten Riten und Gewohnheiten und ihrem geschichtlichen, religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Ort feststellen. In der Geschichte der nordafrikanischen Kirche kann man z.B. den Einfluß von Verfolgung und Märtyrertum auf die eucharistische Praxis und Spiritualität erkennen. In der Entwicklung des Mönchtums läßt sich ein Unterschied der eucharistischen Praxis vor und nach der Klerikalisierung dieses Mönchtums nachweisen. Wir können dort auch einen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit und der Tatsache, daß man anfing, Mönche zu Priestern zu weihen, entdecken. In einer anderen Zeit schlägt sich der Unterschied, der innerhalb der einzelnen Klöster zwischen den sozialen Gruppen besteht, in den unterschiedlichen eucharistischen Gewohnheiten der Chormönche und der *conversi*, der Laienbrüder, nieder.

Das sind nur einige wenige Beispiele. Sie genügen aber, um darauf hinzuweisen, daß das, was später im asketischen und kirchenrechtlichen Schrifttum den Christen, Ordensleuten oder Priestern als allgemeingültiges Frömmigkeitsideal vorgehalten wurde, in seinen Ursprüngen öfters von einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext bedingt und Ausdruck ganz spezifischer Formen der Frömmigkeit war. Darüber hinaus besteht in der Formulierung der Lehre über die Eucharistie und in der Ausarbeitung eucharistischer Theologie eine ausgesprochene Tendenz, abweichende religiöse Traditionen oder die konkrete Rolle gesellschaftlicher Einflüsse völlig außer Betracht zu lassen. Die Folge ist, daß die Eucharistie als Sakrament und als Gedächtnisfeier zu einer absoluten, abstrakten Größe wird, die nichts mit der sie umgebenden kirchlichen (und gesellschaftlichen) Umwelt zu tun habe.

Die geschichtlich gewachsene und kirchliche Eigenart der Eucharistie macht es notwendig zu fragen, ob viele der bestehenden Formen eucharistischer Praxis und der damit verbundenen theoretischen Annahmen tatsächlich am besten mit dem Evangelium übereinstimmen. Unterschiedliche kirchliche Gemeinschaften müssen sich an den unterschiedlichen Orten, an denen sie leben, das symbolische Gedächtnishandeln des Herrn so aneignen, daß es Teil ihres Lebens wird und mit der Dynamik ihres eigenen Wachstums in Übereinstimmung steht.

In der heutigen Krise der eucharistischen Praxis können drei Aspekte interpretativen Fragens den Kirchen helfen, einen Ausweg zu finden. Es handelt sich dabei um ein notwendiges Infragestellen allzu selbstverständlich gewordener Annahmen:

1. Die Kirchen sollten besonders auf die Aspekte der eucharistischen Traditionen achten, die nicht unmittelbar theologisch sind, d.h. theologisch nicht zum Wesen der Eucharistie gehören.

2. Die Kirchen sollten sich den heutigen Experimenten nicht verschließen, die mit dem, was die kirchliche Praxis und Autorität offiziell erlaubt oder duldet, kontrastieren.

3. Die Neuentdeckung vergessener Elemente des biblischen Symbolismus und des liturgischen Erbes bringen eine kreative Spannung in die Feier der Eucharistie hinein. Sie bedeuten ja eine Herausforderung gegenüber den verknöcherten Vorstellungen, die man vom Tod und von der Gegenwart des Herrn oder vom Geheimnis der Kirche hat.

II. Nichttheologische Faktoren

Nichttheologische Faktoren der eucharistischen Traditionen gehen weniger auf notwendige Weise aus dem Wesen der Eucharistie hervor, als daß sie mit einer bestimmten Kultur und gar mit dem Zufall zu tun haben. Beispiele dafür sind die Architektur und konkrete Benutzung der Kirchengebäude zur Messe, die liturgische Sprache, die öfters auch dann beibehalten wird, wenn das Volk sie im täglichen Leben nicht mehr spricht, die Häufigkeit der Eucharistiefeier oder die Frage, wie oft die einzelnen die Kommunion empfangen, die Anzahl der vorgetragenen Schriftlesungen usw. Es ist sowohl möglich, daß solche Elemente bei ihrer Einführung in die Liturgie der unmittelbaren eigenen religiösen Erfahrung einer Ortskirche entsprechen, als auch, daß man sie einfach aus einer anderen Kirche oder aus einer anderen Zeit übernimmt und für gut und geeignet hält[4].

Auf einige dieser nichttheologischen Faktoren kann man auch wieder leicht verzichten, nämlich dann, wenn nicht schwer zu erkennen ist, wie relativ willkürlich sie sind. Andere aber hat man theoretisch sehr untermauert und legitimiert, und sie sind dadurch so tief mit der Feier verwachsen, daß sie unaufhebbar erscheinen. Es ist nicht so lange her, daß man erleben konnte,

welch ein schwerwiegendes Problem der Übergang vom Lateinischen zu den Volkssprachen für die Gemeinschaft der römischen Kirche darstellte. Man kann diesgezüglich von einer Ideologie sprechen, wenn nämlich nichttheologische Faktoren eine theoretische Rechtfertigung bekommen, durch die unkritische und unfaire Vorstellungen, Erwartungen und Vorschriften in Kirche und Gesellschaft zusätzlich verstärkt und unterstützt werden. Ob das denjenigen, die diese Faktoren verteidigen, bewußt ist oder nicht: das Festhaltenwollen an ihnen verhindert ein Befragen der in Kirche und Gesellschaft akzeptierten Normen.

Heute zum Beispiel dürften viele darin übereinstimmen, daß das Festhalten am Lateinischen ein Mittel war, den Unterschied zwischen Laien und Klerus und die Vormachtstellung letzterer aufrechtzuerhalten. Dann wundert es auch nicht, daß einige Leute einen ähnlichen Verdacht bei anderen Faktoren haben, die man nicht nur nicht fallen ließ, sondern die man verteidigt und sogar emphatisch bestätigt. Das weiterhin – außer einigen Ausnahmefällen – bestehende Verbot der Laienkommunion mit dem Kelch, die kanonischen Formen der Installierung von Akolythen und Lektoren, die Trägheit gegenüber der Frage der Weihe von Frauen: das alles erscheint als Mittel, die bestehenden Unterschiede in der Kirche, die nicht sein müssen oder die wenigstens in dieser Form nicht zu sein brauchen, festzuschreiben.

Die nichttheologischen Aspekte der eucharistischen Praxis berühren nicht nur das Leben der Kirche, sondern haben auch Folgen für die Beziehung der Kirche zur Gesellschaft und für das Zeugnis, das sie in dieser Gesellschaft für das Reich Gottes ablegt. Schließlich ergeben sich daraus Folgen für die Gesellschaft selbst. So ist es leider notwendig, auf die Spiritualisierung von Brot und Wein hinzuweisen, die vergessen ließ, daß diese ihrem Wesen nach «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» sind, und die so ein Feiern der Messe zuließ, das vermeintlich rein religiös und daher nicht politisch wäre[5].

Solange die soeben aus dem Offertorium der heutigen römischen Messe zitierten Worte reine Rhetorik bleiben und nicht wirklich in einem lebendigen Sehen und Wahrnehmen dessen, was dort gesegnet wird, und in dem Wissen, woher es kommt, verwurzelt sind, ist es möglich, daß Christen meinen, ihres Herrn Jesus Christus zu gedenken, und gleichzeitig gegenüber dem Skandal bestehenden Unrechts die Augen verschließen und sich gegenüber dem prophetischen Aufruf zur Gerechtigkeit taubstellen. Dabei sollte doch gerade die Gestalt der Gaben, die Jesus den Seinen schenkte, an diesen Aufruf erinnern. Wenn Diener der Kirche dazu fähig wären, in der Gegenwart von Unterdrückern und Militärdiktatoren Nahrung zu segnen, die mit dem Schweiß der Bauern gewonnen, diesen aber selbst verweigert wird, dann würde man sagen können, daß das Blut Abels vom Ackerboden zum Himmel schreit. Dieser Schrei aber wird unter den heutigen Umständen weitgehend abgewürgt. Dieses Problem geht weit über eine Spiritualisierung von Brot und Wein hinaus, denn es berührt alle christlichen Feiern der *koinonía* in ihrer Gesamtheit, denn in der großen, weltweiten christlichen Gemeinschaft darf man die großen, weltweiten Probleme und Interaktionen nicht übersehen.

Wir könnten wieder näher zu einer Neuentdeckung der Bedeutung des Essens und des Trinkens und des gemeinsamen Tisches gelangen, wenn wir sähen, daß, obwohl es früher gute Gründe für die Trennung der Eucharistie vom Gemeinschaftsmahl der Gemeinde gegeben haben mag, diese Trennung keine absolute kirchliche Norm ist und sein sollte. Wir sollten dann nicht zu leicht unsere Eucharistie mit dem gleichsetzen, was in der Schrift das Brechen des Brotes genannt wird, sondern wir sollten die Tatsache ernst nehmen, daß das Beten und das symbolische Erinnerungshandeln der Gemeinden in einem breiteren Kontext stattfand, in dem man zusammen das Brot brach. Wenn unsere heutige eucharistische Praxis dazu führt, bei der Feier der Eucharistie die sozialen Probleme auszuklammern, dann könnte eine Wiederbesinnung auf das, was der Erste Korintherbrief uns lehrt, heilsam sein: nämlich, daß das Sakrament der Eucharistie gerade dadurch profaniert wird, daß man für die soziale Wirklichkeit und die Spaltungen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche selbst blind bleibt.

III. Kontrasterfahrungen

Mit Kontrasterfahrungen meinen wir hier solche Erfahrungen, die mit dem, was offiziell vorgeschrieben und erlaubt ist, nicht übereinstimmen, die aber ihre Vitalität dem Verlangen nach Solidarität mit den Hoffnungen der Armen und Leidenden verdanken und die in der Erinnerung an Vergangenes Inspiration und Bestätigung fin-

den[6]. Sowohl weil sie vom Gewohnten abweichen als wegen ihrer Vitalität helfen diese Erfahrungen uns, in der eucharistischen Praxis und im eucharistischen Brauchtum die Elemente zu unterscheiden, die nicht zur theologischen Substanz der Eucharistie gehören, und gleichzeitig neue Wege zu finden, das Gedenken an den Herrn und die christliche Erfahrung aufeinander zu beziehen und miteinander zu verbinden.

Es sind zwei Gruppen von Kontrasterfahrungen, die uns hier interessieren. Erstens diejenigen, die uns bewußt machen, wie sehr die Inflation an Eucharistiefeiern in die falsche Richtung wies. Zweitens die Kontrasterfahrungen, die uns auf alternative Möglichkeiten, die Eucharistie zu feiern, hinweisen. Solche alternativen Feiern beruhen nicht auf Vorschriften der kirchlichen Obrigkeit, sondern sind die Frucht charismatischer Initiative.

Die Erinnerung an die Vergangenheit, die auch von den Ergebnissen der Geschichtsforschung profitiert, zeigt nicht nur die unterschiedlichen Gewohnheiten in bezug auf die Häufigkeit der Meßfeiern und des Kommunionempfangs, sondern zeigt auch, daß es andere Möglichkeiten als die Eucharistiefeier gibt, mit denen die Kirche ihren Glauben öffentlich und als Gemeinschaft bezeugen kann. Die Kenntnis der Geschichte der Kirche und der Frömmigkeit bestätigt, wie richtig es ist, bejahend und mit Vertrauen der heutigen Lebendigkeit alternativer Formen der Frömmigkeit und der öffentlichen Äußerung von Religiosität entgegenzutreten. Bräuche der Volksfrömmigkeit, alternative Wege, öffentlich als Gemeinschaft aufzutreten und das Gemeinschaftsein zu feiern, die Erfahrung charismatischen Gebets, ein neues Interesse an unterschiedlichen Formen der Meditation: das sind einige der Möglichkeiten, die im kirchlichen Leben beachtet werden sollten, statt zu vorschnell und bequem sofort auf die Eucharistie und die Kommunion zurückzugreifen.

Wenn wir hier an die Vitalität alternativer Formen religiöser Praxis erinnern, dann bedeutet das nicht, daß wir dem Mahl des Herrn etwas von seiner zentralen Bedeutung in der Mitte des Christentums nehmen möchten. Eher wollen wir nahelegen, daß das Abendmahl dann richtig gefeiert wird, wenn es von anderen Formen der Frömmigkeit und der Feier ergänzt wird, und daß es zudem nicht immer der bestmögliche Ausdruck der Einheit der Kirche im Herrn sein muß. Es gibt Umstände, unter denen die Eucharistie als Ausdruck der Einheit nicht geeignet ist, weil diese Umstände verhindern, daß die Eucharistie so gefeiert werden kann, wie es ihrem Wesen als Sakrament entspricht.

Wir können uns hier mit den alternativen Formen, Eucharistie zu feiern, nicht eingehend und ausführlich beschäftigen und sie kommentieren. Sie verdienen es aber, von der Kirche beachtet und ernstgenommen zu werden. Hier reicht es, auf die Erfahrungen christlicher Basisgemeinden und eucharistischer Zusammenkünfte von Frauen in einer von Männern beherrschten Kirche hinzuweisen[7].

IV. Die Rückgewinnung der Symbole

Es gibt einen Zusammenhang zwischen der Bewegung, in der man bereit ist, zu experimentieren und neue Erfahrungen zu machen, und einem neuen Verständnis der Schrift und des überlieferten liturgischen Erbes.

Die auf dem Mahl des Herren beruhende und in ihr gegebene Symbolik ist so reich, daß eine einzige Form der Eucharistie nie reichen kann, diesen Reichtum zum Ausdruck zu bringen. Von der anderen Seite aber kann diese reiche Symbolik durch eine Art der Feier, die sie in ihrer Vitalität nicht zu ihrem Recht kommen läßt, erstickt werden. Die Symbole des Mahles, von Wein und Brot, von Geben und Nehmen, von Opfer und Sühne, vom Pascha und vom Reich greifen menschliche Erfahrungen sowohl in ihrer Tiefe als in ihrer Breite auf. Sie verbinden die Erfahrungen, die ursprünglichen Erlebnisse und Ereignisse, die zu diesen Erfahrungen führten, und die Hoffnung. Gerade in der Verbindung dieser Elemente liegt die wirklichkeitsverändernde Kraft der Symbole.

Diese Kraft muß nicht nur durch die Forschung der Exegese und durch ruhiges Nachdenken, sondern auch durch kreative Formen der Eucharistiefeier besser entdeckt, erkannt und genutzt werden. In ihrer Aneignung der Symbole soll die Gemeinde sowohl auf ihre Worte und ihr Handeln dabei achten als darauf, daß sie selbst näher zu der vom Symbol bezeichneten Wirklichkeit gelangt. Das setzt Ehrfurcht und Achtung gegenüber der Authentizität des Symbols voraus. Aber nur allzuoft unterdrücken dogmatische Voraussetzungen und rituelle Gewohnheiten das Symbol oder nehmen ihm seine Macht und Sprengkraft. Wenn man nicht wirklich Brot ißt und Wein trinkt, vergißt man die

Wahrheit, daß der Herr durch die gemeinsame Teilhabe der Gläubigen an dem einen Brot und an dem einen Becher unter ihnen gegenwärtig ist. Man braucht hier nur an die vielen Diskussionen in Vergangenheit und Gegenwart über die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn oder an die Frage, ob die Eucharistie ein Opfer sei, zu erinnern, um sich der Tatsache bewußt zu werden, wie sehr die wichtigen Metaphern von Leib, Blut und Opfer ihrer symbolischen, bezeichnenden Kraft beraubt werden, wenn sie unter den Vorzeichen und der Vormundschaft von Lehräußerungen stehen. Eine Neuentdeckung der eigentlichen Kraft der Symbole gibt der eucharistischen Feier eine neue Vitalität, läßt allerdings gleichzeitig längst notwendige Fragen über bestimmte Formen eucharistischer Praxis aufkommen.

Alle erwähnten Symbole stehen nicht für sich, sondern sind in dem verwoben, was dem Wesen nach Gedächtnis und Dank ist. Daraus schöpfen sie ihre letzte, entscheidende Bedeutung. Symbole wie Blut und Leib, wie leiden und teilen, wie die Wirklichkeit einer Gemeinschaft und die Gegenwart Gottes werden zwar notwendigerweise konkret von der Umwelt, der Kultur und der Zeit geprägt, in denen die Eucharistie, die diese Symbole und Vorstellungsweisen verwendet, gefeiert wird. Durch ihren Platz und ihre Funktion aber im narrativen und rituellen Gesamtkomplex der Gedächtnisfeier wird ihre Bedeutung verwandelt.

Es konnte nicht vermieden werden, daß die Frage nach der Häufigkeit von Eucharistie und Kommunion, die übrigens auch schon in den offiziellen Mahnungen über die eucharistische Praxis und Frömmigkeit von höchster Bedeutung war, in diesem Heft wiederholt gestellt wird. In dieser Hinsicht sollte man die Überlegungen im Heft «Zeiten des Feierns» von CONCILIUM 17 (1981/2), besonders den Aufsatz von Simon de Vries, «Das Verständnis der Zeit in der Bibel», nicht außer Acht lassen. Auch wenn ein bestimmter Rhythmus der Feier einen pädagogischen Wert hat und der liturgische Kalender eine eigene Symbolkraft besitzt, sollte nicht die Vorstellung, die Eucharistie müsse möglichst oft gefeiert werden, das einzige Kriterium sein zu entscheiden, ob die Eucharistie in gegebenen Fällen gefeiert werden soll oder nicht. Die Tatsache, daß die Eucharistie des geschichtlichen Handelns Gottes in Christus gedenkt, und die daraus folgende Freiheit von einem zyklischen Verständnis der Zeit bedeutet, daß der Sinn der Feier nicht an erster Stelle in der reinen Wiederholung liegt, sondern darin, daß sie Handeln einer Gemeinschaft ist. Die Eucharistie kann danach dann gefeiert werden, wenn das Gedenken, das prophetische Herausgerufenwerden und die Paränese im Ritual des Brotbrechens mit einem Sinn für Gottes Anwesenheit in der Geschichte verbunden werden und wenn diese Anwesenheit Gottes sich im Hier und Jetzt der konkreten Gemeindeversammlung durch die Gegenwart von Jesu Leib und Jesu Bund als Heilswirklichkeit verdichtet und aktualisiert.

V. Folgerungen

Diese wenigen Seiten wollten keine Synthese der Eucharistie sein. Sie sollten nur die Aufmerksamkeit auf einige Hauptlinien des Denkens über die Eucharistie unter den Voraussetzungen unserer Zeit lenken und sollten dazu von den Aufsätzen in diesem Heft von CONCILIUM ausgehen. Wenn die Kirche die Eucharistie authentisch feiert, dann entdeckt und erkennt sie sich als die Gemeinde des Herrn in dieser Welt. Wenn die Kirche diese eigene Identität vergißt oder verrät, dann macht sie auch einen verkehrten Gebrauch von der Gabe des Herrn, die die Eucharistie ist. Wenn sie aber zu ihrer eigenen evangelischen Identität zurückkehrt, dann entdeckt sie auch neu die Eucharistie, sowie übrigens auch umgekehrt die Neuentdeckung der Eucharistie der Kirche hilft, ihre eigene Identität wiederzufinden. Ein solcher Prozeß der Wiederentdeckung findet nicht ohne Schmerz statt, und wer sich auf ihn einlassen will, muß auch bereit sein, auf die gleiche Weise kritisch zu denken und Fragen zu stellen, wie es diese Seiten zu tun versuchten.

[1] Siehe den Aufsatz in diesem Heft von Elisabeth Schüssler Fiorenza.

[2] Siehe die Aufsätze von Robert Taft und Angelus Häussling.

[3] Siehe die Aufsätze von Kevin Seasoltz und Joan Llopis.

[4] Siehe den Aufsatz von Diann Neu.

[5] Siehe den Aufsatz von Enrique Dussel.

[6] Ich denke hier an ein solches Verständnis der Kontrasterfahrung, wie sie von Edward Schillebeeckx dargestellt wurde in seinem Buch «Das kirchliche Amt» (aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1981).

[7] Vielleicht mag dies nicht sofort aus erster Sicht deutlich werden, aber die von Hein Schaeffer beschriebenen Versuche, Wege zu finden, damit die im Fernsehen gezeigten Messen Erfahrungen christlicher Nachfolge und Solidarität vermitteln, zeigen – auf dem Wege des Kontrastes –, wie oft die Bedingungen und Voraussetzungen des heutigen Lebens in den Eucharistiefeiern der Pfarreien übersehen und vernachlässigt werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

DAVID POWER

1932 in Irland geboren. Mitglied der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. 1956 Priesterweihe. Promotion zum Dr. theol. am Liturgischen Institut der Päpstlichen Hochschule Sant'Anselmo in Rom. Derzeit Professor für Systematische Theologie und Liturgik an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichungen u.a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969); Christian Priest: Elder and prophet (London 1973); Gifts That Differ: Lay Ministries Established and Unestablished (New York 1980); außerdem viele Zeitschriftenartikel über Fragen der Sakramententheologie und der Liturgik. Anschrift: Department of Theology, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
17. Jahrgang 1981
1. und 2. Halbjahr je 6,50 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

Vorwort

Edward Schillebeeckx/
Johannes Baptist Metz

Jesus als Sohn Gottes

Das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als Sohn Gottes gehört zum Kern der neutestamentlichen und der gesamten christlichen Erfahrungstradition. In dieser Blickrichtung bewegt sich auch dieses ganze diesjährige Dogmatik-Heft von CONCILIUM.

Nichtsdestoweniger ist Jesus für viele Christen zu einer lebensfremden Größe geworden, losgelöst aus der konkreten Heilsgeschichte. Die Folge davon ist, daß er ohne jede kreative Auswirkung auf das wirkliche Leben in dieser Welt bleibt. Das christologische Dogma wurde daher oft apolitisch oder sogar antipolitisch, und das politische Handeln von Christen wurde adogmatisch und manchmal antidogmatisch (Dietrich Wiederkehr). Die Einheit von dogmatischem Glauben und praktischem Handeln wurde dadurch oft auseinandergerissen.

In den letzten zwanzig Jahren setzte eine deutlich erkennbare Reaktion dagegen ein. Sie kam von entgegengesetzten Seiten her und aus unterschiedlichen Einfallswinkeln: sowohl aus heutigen kulturellen und gesellschaftlichen Erfahrungen von Gläubigen als auch aus theologischen Reflexionen von Theologen in Basisgemeinschaften sowie in akademischen Fakultäten. Überdies hat die Begegnung mit anderen Weltreligionen das religiöse Szenarium in der westlichen Welt tiefgreifend beeinflußt. So ist heute in Frankreich der Islam bereits die zweitgrößte Religionsgemeinschaft nach dem Katholizismus. Diese Kontakte von Christen mit anderen Weltreligionen bleiben nicht ohne Einfluß auf die Art und Weise, wie sie Jesus Christus sehen.

Auch die größere politische Bewußtwerdung vieler Gläubigen ist nicht ohne Folgen für die konkrete Füllung des grundlegenden Bekenntnisses des christlichen Glaubens. Jesus in seiner irdischen, menschlichen Gestalt, in seinem prophetischen Reden und Handeln und schließlich in seinem Sterben als Prophet und Märtyrer fand im praktischen Leben vieler Gläubigen mehr Aufmerksamkeit als in den letztvergangenen Jahrhunderten.

Für das Neue Testament ist die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen, nachösterlichen Christus ein hermeneutisches Grundprinzip. Unterschiedliche Akzente sind dabei legitim, und jede Zeit hat ihre eigenen Akzente. Dennoch kann der verantwortlich denkende Theologe die Verpflichtung nicht abschütteln, Wege kritisch nachzugehen und zu fragen, ob nicht bei aller Berechtigung zur Akzentuierung das Heilsgeheimnis, das Jesus ist, verzeichnet wird zuungunsten des christlichen Handelns im Einklang mit den Forderungen des Reiches Gottes, das im Handeln Jesu und in seiner Person vorweggenommen wird. In der Tat: Biblisch denkend müssen wir dem falschen Dilemma zwischen einer «Jesuologie» (= Jesus ohne Christus oder ohne Sohn Gottes) und einer «Christologie» (verstanden im Sinne von «Christus ohne Jesus») zu entkommen suchen. Auf dem Spiel steht hier die christliche Grundüberzeugung, daß der *Mensch Jesus selbst* Gottes Sohn ist. Zu Recht stellt Karl Rahner im Schlußartikel dieses Heftes fest, daß Chalkedon für alle Christen ein notwendiges Durchgangsstadium ist, aber schließlich doch kein Schlußpunkt. Die anvisierte Wahrheit ist immer größer, als menschliche Begriffe davon erfassen. Auch die heutigen Bemühungen, das Mysterium Jesu für den Glauben von Menschen von heute verstehbar zu machen, bleiben stets tastende Versuche. Das Unsagbare läßt sich nicht endgültig in Worte fassen.

In einem ersten Teil analysiert dieses Heft die heutigen Akzente in der lebendigen Erfahrung und in der Theologie des Bekenntnisses zu Jesus als dem Sohn Gottes (Brian McDermott). Zwei Dimensionen sind hierbei äußerst wichtig, wenn es darum geht, ein einigermaßen verantwortbares Urteil über heutige Christologien fällen zu können: 1. die Tatsache des metaphorischen und «analogen» Charakters der religiösen Glaubenssprache, wie sie in der Aussage «Jesus ist der Sohn Gottes» anzutreffen ist (Nicholas Lash); 2. die Tatsache, daß im Neuen Testament die Christologie in einem Heilskontext, und zwar im Sinne einer soteriologisch-praktischen Einbettung, thematisiert wird (Dietrich Wiederkehr, Jon Sobrino).

In einem zweiten Teil wurde die Bedeutung des Begriffes «Sohn Gottes» im Alten und im Neuen Testament genau analysiert. Bas van Iersel

beginnt seinen Beitrag (zum neuen Testament) dort, wo der von Herbert Haag (zum Alten Testament) aufhört. Daraus erhellt, daß einerseits das neutestamentliche Reden vom «Sohn Gottes» eng verbunden ist mit den alttestamentlichen Wurzeln dieser Redeweise, daß aber andererseits die Auffassung, als hätte die erste Generation von Christen den messianischen Titel «Sohn Gottes» einfach auf Jesus übertragen, unhaltbar ist. Der Titel «Sohn Gottes» ist vielmehr gefüllt mit der eigenen Lebensgeschichte des Jesus von Nazaret.

Sodann untersucht Geoffrey Wainwright anhand der liturgischen Doxologien die Vorteile und Nachteile eines unmittelbaren Betens *zu* Jesus statt «zum Vater *durch* den Sohn». Er weist dabei hin auf die dogmatischen Implikationen des liturgischen Gebets.

Angesichts dessen, daß – im Gegensatz zum Neuen Testament – in dem statischen Wesensdenken von Chalkedon das gesamte soteriologische und praktische Potential des Bekenntnisses zu Jesus als dem Sohn Gottes im Hintergrund verschwand (vor allem in der nachträglichen Verarbeitung dieses Konzils!), war eine Besinnung auf die christologische Formel von Chalkedon unumgänglich: auf das, was das Konzil mit dieser Formel für immer hatte sicherstellen wollen, wie auch auf die Art und Weise, wie das geschah, also auf die historische Bedingtheit des Modells von Chalkedon (Tarsicius van Bavel).

Aus dem kulturellen und religiösen Kontakt zwischen den Kontinenten entstanden neue Herausforderungen für die Christologie, sowohl für die westlichen Christologien wie für die afrikanischen und östlichen Versionen des Glaubens an Jesus als den Sohn Gottes. Wenn auch vor allem Missiologen sich seit Jahren mit dieser Problematik befaßt haben, so ist die Frage der «Vereinheimischung» und der «Inkulturation» noch kaum beantwortet. Es geht ja schließlich nicht nur um ein Übersetzungsproblem, darum, daß die «Offenbarungsgegebenheiten» aus ihrer westlichen Einkleidung befreit werden müßten, um dann ein nichtwestliches Gewand überzuziehen. Dies bliebe ein nichtdialektischer, positivistischer Versuch des Verstehens einer Kultur als eines komplexen Ganzen. Ebensowenig genügte die Adaptationsmethode, womit man z. B. die westliche thomistische Philosophie ersetzte durch z. B. eine afrikanische Bantuphilosophie. Dieser Versuch ginge immer noch aus von westlichen Voraussetzungen, und er hat denn auch nur wenig Anklang in der afrikanischen Kultur gefunden.

Das Problem «Christologie und Kultur» durch eine direkte Berufung auf die Bibel und ein Vorbeisehen an der gesamten christlichen Tradition lösen zu wollen, ist genausowenig möglich. Man würde damit vergessen, daß die Bibel, was immer auch ihre religiöse Bedeutung sein mag, selbst auch ein kulturelles Dokument ist. Wenn daher die neutestamentliche Kirche in afrikanische oder asiatische Kulturen verpflanzt wird, führt dies zu deutlichen Kurzschlüssen. Theologie kann nicht gemacht werden unabhängig von der Frage nach Kultur oder an ihr vorbei. Theologie ist selbst auch ein kultureller Prozeß.

In den letzten Jahren suchen Theologen darum in der Richtung eines «Kontextualisierungsmodells»[1]. Dieser Ansatz geht überdies aus von dem Bedürfnis des Menschen nach *kultureller Identität* inmitten von kulturellen Veränderungen. Dieses Modell fordert eine tiefere Besinnung auf den Vorgang «Tradition». Es verlangt eine Haltung der Kritik sowohl gegenüber lokalen Kulturen wie auch gegenüber der konkreten westlich-christlichen Tradition, ebenso aber auch ein Ablegen einer paternalistischen, neokolonialistischen Einstellung. Man kann dann überdies nur schwer auf dem Standpunkt beharren, daß die afrikanischen und asiatischen Kirchen mit ihren eigenen Christlogien erst die 2000jährige Geschichte der westlichen Kirchen übernehmen müssen, ehe sie als deren ernst zu nehmende Schwestergemeinschaften betrachtet werden könnten. Keine einzige Christologie ist «kontextfrei», keine kann daher aufgrund ihrer besonderen Inkulturation eine Art Primat gegenüber den anderen besitzen.

Das Evangelium von Jesus, dem Sohn Gottes, dem Herold und Bringer des eschatologischen Heils für alle Menschen, ist seinem Wesen nach «transkulturell», wiewohl es schon ursprünglich und immer wieder aufs neue «kontextualisiert» in einer begrenzten Kultur auftritt. Gerade in einen konkreten kulturellen Kontext hinein inkarniert und deswegen an den Grenzen einer Kultur beteiligt, wird das Evangelium eine lebendige Wirklichkeit. Dies gilt auch für die Christologie. Immer nur in sehr begrenzter Partikularität kann das christliche Evangelium die Offenbarung von Gottes Universalität sein.

Hier liegen noch viele ungelöste Probleme. Angesichts der heutigen kreuz und quer zwischen den Kulturen verlaufenden Kontakte, an-

gesichts auch der wachsenden Präsenz des Islams und östlicher Religionen in den Ländern des Westens scheint mir dieses Problem schon jetzt und vor allem in nächster Zukunft eines der bedrängendsten Probleme für jede künftige Christologie zu werden, die dem Evangelium treu und zugleich für Sinnerfahrung in der heutigen kulturellen Situation zugänglich bleiben will.

Dieses Heft konnte dieses immer größer werdende Lebensproblem nicht in seiner vollen Tragweite behandeln. Aloysius Pieris, dem Direktor des buddhistisch-christlichen Studien- und Begegnungszentrums in Kelaniya (Sri Lanka), wurde die Frage gestellt, was «Sohn Gottes» für Menschen aus einer asiatischen, nichtchristlichen religiösen Kultur bedeuten kann. Sein Beitrag läßt paradigmatisch die Schwierigkeiten, aber auch die befreienden Möglichkeiten einer kulturkontextuellen Christologie erkennen, die – wie schon das Neue Testament – eine soteriologisch-praktische Einbettung bewahrt.

Schließlich und endlich haben die beiden Herausgeber dieses Dogmatik-Heftes einen älteren Kollegen – der in diesem Fach alt geworden und doch jung geblieben ist –, Karl Rahner, gebeten, nicht eine paternalistische Endauswertung dieses Heftes zu geben (was er sicherlich auch selbst nicht gewollt haben würde), sondern aus seiner eigenen, langjährigen theologischen Erfahrung und Reflexion eine kritische Ermutigung zu geben für solche Christen (ob sie nun akademische Theologen seien oder nicht), die im Wissen um das Evangelium und die großen christologischen Konzilien den Mut und die Treue aufbringen wollen, das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes auf eine andere Weise zu formulieren, als man es in den ersten christlichen Jahrhunderten angesichts des damaligen Kontextes vermochte.

[1] Siehe u.a.: Shoki Coe, In search of renewal in theological education: Theological Education 9 (1973) 233–243; Bob Schreiter, Issues facing contextual theology today: Verbum 21 (1980) 267–278; Louis J. Luzbetak, Signs of progress in contextual methodology: Verbum 22 (1981) 39–57; R. Facelina, Une théologie en situation. Approche méthodologique: Revue des Sciences Religieuses 48 (1974) 311–321.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die aktuellen Probleme

Brian McDermott

Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute

Das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Gottessohn, Herrn und Messias ist, wie nun schon bald zweitausend Jahre lang, auch heute das Kennzeichen des Christentums und sein Lebensblut. Diese Überzeugung, daß der Jesus des Erdenwirkens mit dem himmlischen Sohn Gottes identisch ist, bringt das Neue Testament durch Hoheitstitel, kerygmatische Formulierungen und Erzählungen zum Ausdruck. Der Glaube des Neuen Testaments an Jesus als den Christus und Gottessohn ist in der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums eine Konstante, wurde aber durch die menschlichen Anliegen jeder Kulturepoche innerlich geprägt und gefärbt, da die Menschen im Zusammenhang mit ihren tiefsten und am weitesten verbreiteten Sehnsüchten und Hoffnungen nach Heil und Ganzheit suchten.

Die Anliegen des Menschen von heute geben der Christologie einen Zuschnitt, der dem späten zwanzigsten Jahrhundert entspricht. Der Durst nach persönlicher religiöser Erfahrung, der Hunger nach sozialer und politischer Gerechtigkeit, die Begegnung mit den Weltreligionen, die psychologischen, soziologischen und kybernetischen Umwälzungen haben an der Universität und am Seminar wie im Leben der Christen, von den Amerikanern der Mittelklasse, die in den Pfarreien zusammenkommen, bis zu den Basisgemeinden der Dritten Welt, die sich oft unter Lebensgefahr versammeln, einen erheblichen Einfluß auf die Christologie ausgeübt.

Das Aufeinanderwirken von Volksfrömmigkeit und akademischer Theologie ist verwickelt. Während die Theologen sich zuweilen vom Glaubensausdruck der Gemeinden distanzieren (wie dies beispielsweise in den ersten Stadien der biblischen Erneuerung der Fall war), hat andererseits das Gottesvolk mitunter Lebensformen entwickelt, von denen dann die Theologen zu lernen haben (denken wir z. B. an den neuerwachten Sinn für den Heiligen Geist in katholischen charismatischen Bewegungen).

In diesem Aufsatz werde ich, mehr in die Breite als in die Tiefe gehend, ausfindig machen, welche Auffassung von Jesus Christus in verschiedenen christlichen Lebensbereichen lebendig ist und welche Richtungen die neueren christologischen Forschungen akademischer Natur uns einschlagen heißen.

1. Jesus, der Gottessohn, in der heutigen religiösen Erfahrung

Im Leben der Christen haben in den letzten Jahrzehnten gewaltige Veränderungen stattgefunden, welche ihre Erfahrung Jesu Christi als ihres Lebenszentrums zugleich in Frage gestellt und stimuliert haben. Diese Verlagerungen lassen sich auf der personalen und gemeinschaftlichen Ebene und in der Beziehung zur Welt leicht feststellen.

Die persönliche Beziehung der Christen zu Christus wurde von Grund auf beeinflußt durch das Erwachen eines Hungers nach persönlicher religiöser Erfahrung, der paradoxerweise mit der Veränderung der Kulturmuster des nachindustriellen Westeuropas und Nordamerikas und der sogenannten Entwicklungsländer Hand in Hand ging. Wo die Strukturen das Gefühl, zu einem Ganzen zu gehören und von ihm her zu leben, nur noch unbefriedigend vermittelten, suchte das Herz des einzelnen Menschen nach Sinn in einem benennbaren Gottesverhältnis in Christus, das affektiven Halt gibt und von den Meinungen und Erfahrungen anderer weniger abhängig ist. Die überraschende Zunahme der Beteiligung an Exerzitien, die im Geist des Ignatius und anderer Ordenstraditionen gehalten werden, das zunehmende Interesse der Laien wie der Ordensleute an einer begleitenden geistlichen Leitung und geradezu eine Eruption charismatischer Gebetsgruppen, worin die einzelnen Mitglieder die «Befugnis» zu einem Gebetsleben finden, das dem Gemüt, einer Versenkung in den Geist und einer ganz allgemein ganzheitlicheren, heilsamen geistlichen Haltung Raum läßt, sind Hinweise darauf, daß unser Zeitalter ebensosehr religiös wie weltlich ist. Die ontologische Doppeldynamik in allen Menschen – einerseits individuell für sich zu sein, andererseits aber sich dem lebenspendenden großen Anderen hinzugeben – findet weiterhin unmittelbaren religiösen Aus-

druck sowie Ventile auf psychotherapeutischen und weiteren weniger direkt religiösen Wegen. Für viele, die dem Gebet Raum geben, das ihnen in ihrem tiefsten Wesen fortwährend geschenkt wird, ist Christus zu einer leibhaftigen Person geworden.

Wo die liturgische Erneuerung wirklich glückte, hat sie in den Christen wieder das Wissen um die von Grund auf gemeinschaftliche Dimension des christlichen Lebens erwachen lassen. Hier wird der persönliche Christus als der erfahren, der auf die Seinen hinweisen und sagen kann: «Dies ist mein Leib für euch» (1 Kor 11,24). Für solche, welche eine gesunde Liturgie kennen, ist der soziale Christus nicht eine Gestalt, die dem personalen Christus einfach an die Seite gestellt wird, sondern der eine Christus, der in den Beziehungen, deren er sich dank der Auferstehung seines Leibes im Geiste erfreut, erfahren wird.

Ein zweiter Weg, auf dem die Christen Christus neu erfahren, liegt im weitverbreiteten Sinn für den Auftrag zu tätigem Einsatz (einst als «Apostolat», «Katholische Aktion» und «Berufung» bezeichnet), der allmählich, doch sichtlich die Landschaft in der Kirche verändert. Die Beteiligung am Dienst Christi an seiner Kirche nimmt unter den Getauften in außerordentlichem Maß zu, und die Arbeitsteilung von früher äußert und verschafft nicht die richtigen Leitlinien für diese Entwicklung. Die Ermächtigung, die in diesem Ruf erfahren wird, bildet für viele Glieder der Kirche einen Anlaß, Christus auf neue Weisen zu kennen: im Umgang mit Leuten von verschiedenartigen Bedürfnissen, in der Hingabe an das Reich des Vaters und im freudigen Besitz der Gaben des Geistes.

Die Gemeinschaft bringt das Wissen um Christus noch auf eine eng damit zusammenhängende dritte Weise zur Entfaltung. Die Basisgemeinden, welche das Antlitz der kommenden Kirche bereits zu formen beginnen, sind Lebenszusammenhänge, welche die Gläubigen erfahren lassen, was die Redaktionskritik den Fachgelehrten gesagt hat: Daß jede Gemeinschaft innerhalb der Kirche ihre je eigene Gotteserfahrung in Christus hat und die Chance angeboten erhält, in Wort und Tat (und unter dem Einfluß der Gnade) ihr je eigenes «fünftes Evangelium» zu formulieren, das Christus und der Gemeinde Namen beilegt – gerade so wie beispielsweise Matthäus Jesus Titel zulegte und das Modell seines Lebens beschrieb in Rückbindung an eine ganz bestimmte Gemeindeerfahrung mit seiner Gegenwart im Heiligen Geist.

Wenn der intime und gemeinschaftliche Charakter der Jüngerschaft zwei Grundzüge der christlichen Christuserfahrung sind, so ergibt sich daraus die dritte Komponente und verstärkt die beiden. Der Dienst an der Welt durch Sendung und Zeugnis ist die persönliche und institutionelle Selbstvergessenheit, die in Zusammenarbeit mit dem sich abmühenden Christus und im Zusammenwirken mit allen Menschen guten Willens bestrebt ist, die von Hunger, Armut und Unterdrückung gequälte Welt zu vermenschlichen. Dienst an Institutionen ebenso wie Dienst für Menschen – fern allem Schielen nach Proselytenmacherei; Protest gegen die Verwüstung unserer Wohnstätte, der Erde; die Begegnung mit anderen Weltreligionen, um Wege zu finden, auf denen man alle Menschen auffordern kann, dieser Welt als der nichtgöttlichen Stätte anzugehören, an der man dem Mysterium begegnen und sich ihm hingeben kann – all dies sind Weisen, worin diese Sendung und dieses Zeugnis Fleisch und Blut annehmen. Das Christusmysterium wird als etwas empfunden, das weiter ist als dieser Mann von Nazaret, dessen Besonderheit nicht bestritten wird: Befreiung wird ein Titel von zentraler Bedeutung und Freiheit zum Namen für seine tiefste Identität zwischen Gott und dem Menschen. Niemand kann im voraus sagen, was die Begegnung mit den Weltreligionen für das Wissen der Christen um Jesus im Blick auf Gott den Vater und den Heiligen Geist und für unsere immer mehr gemeinsame Geschichte mit sich bringen wird. Keine Theologie kann voraussagen, wie das zunehmende ökologische und sozio-politische Engagement der Christen sich gegen das Jahr 2000 auf ihr Wissen um Christus auswirken wird, denn dieses Bewußtsein ist erst in Bildung begriffen, und der Dienst an der Erde und der humanen Welt in diesem nachindustriellen Zeitalter beginnt im Grunde genommen erst.

2. Neuere Entwicklungen in der Christologie

Die Tiefe und Vielfalt der dem Leserpublikum jetzt zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Beiträge auf dem Gebiet der Christologie zeugen von der Renaissance, die auf diesem zentralen Feld der systematischen Theologie in den letzten zwanzig Jahren stattgefunden hat. Der Kontext dieser Erneuerung liegt zum Teil in der neuen Forschungsfreiheit, die den katholi-

schen Bibelwissenschaftlern durch das ermutigende Rundschreiben «Divino afflante Spiritu» (1945) Pius' XII. und die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung («Dei Verbum») gewährt worden ist. Die eigentliche Explosion der patristischen und liturgischen Studien, die Erforschung der Lehrgeschichte und das Sich-Einlassen auf philosophische Denkwege, die über die herkömmlichen scholastischen Philosophien weit hinausführen, haben ebenfalls dazu beigetragen, die christlogische Szene so in Schwingung zu versetzen, wie sie dies heute ist. Dank des Einflusses dieses bereichernden Kontextes hat die Christologie vor zwanzig Jahren sich nicht in die Richtung entwickelt, die für sie möglich gewesen wäre: in die einer immer subtileren Reflexion über die ontologische Natur der hypostatischen Union und der Beziehungen der drei göttlichen Personen zur Menschwerdung des Logos.

In einem Überblick über einige Aspekte der heutigen Christologie werde ich zunächst einige summarische Reflexionen über die Methode bieten und dann gewisse hervortretende Themen auswählen, um die das Schaffen zahlreicher Christologen von heute kreist.

2.1 Methoden

Einer der am meisten beeindruckenden Grundzüge der heutigen – katholischen wie protestantischen – Christologie ist die enge Zuordnung von Fundamentaltheologie und systematischer dogmatischer Christologie. Geschichtliche Probleme, Befunde und Quellen einerseits und Gegenstände von direkter Bedeutung für die Lehre andererseits erhellen beispielsweise in den Händen von Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner[1] einander. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft und der Glaubensinhalt werden nicht getrennt für sich behandelt, sondern man erkennt, daß sie in ihrem Bezogensein aufeinander zu erforschen sind, wobei man gleichzeitig die alten polemischen Töne der klassischen Apologeten zu meiden hat. Unter den katholischen Autoren wird diese Art von Fundamental-Christologie als ein integrierender, substantieller Bestandteil der theologischen Erforschung des christlichen Identitätssinns entwickelt (wie z. B. bei Hans Küng und Frans Jozef van Beeck[2]). Die Beziehung zwischen Wissenschaft und Glaube ist andererseits der Kontext, worin Teilhard de Chardin seine umstrittene Neuinterpretation des Christusmysteriums vorlegt[3]. Menschen von heute können auf ihrer Suche nach Lebenssinn mit Edward Schillebeeckx den Weg begehen, dem die ersten Jünger Jesu und die nachösterlichen Urgemeinden von Christen in ihren interpretativen Erfahrungen des gottgeschenkten Heils in Christus, die der Glaubenstradition zugrunde liegen, gefolgt sind[4]. Sebastian Moore erforscht die religiösen und psychologischen Vorgänge, worin der Glaubende dazu gelangt, durch den Gekreuzigten und die Gottessohnschaft des Auferstandenen Heil wahrzunehmen[5]. Einer der Hauptlinie folgenden Christologie wie der von Walter Kasper geht es darum, die Christologie auf das mitteleuropäische Streben nach Freiheit und Einheit zu beziehen, entwickelt Kasper doch eine Sohnschaftschristologie, die gleichzeitig eine Geist-Christologie ist[6]. Die Aufzählung ließe sich mühelos weiterführen.

Die drei bedeutendsten Methodologien unter den römisch-katholischen Theologen der Gegenwart sind die transzendentale Methode Karl Rahners, die praktisch-fundamentale Theologie von Johannes Baptist Metz[7] und die praxisorientierten Theologien aus Lateinamerika. Obwohl sie keineswegs die einzigen methodologischen Möglichkeiten sind, die sich gegenwärtig anbieten, sind diese drei Ansätze doch die Hauptdialogpartner, die unsere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Die praktisch-fundamentale Theologie von Metz hat sich bis anhin noch nicht zu einer systematischen Christologie entwickelt, doch treten einige der Richtungen zutage, die eine solche einschlagen würde. Der Ton liegt auf der heilsam subversiven Rolle des Gedenkens, der Erzählung und der Hoffnung im Zusammenhang mit universal-historischen Welttheorien oder technokratischen und positivistischen Annäherungen an die Rolle des Menschen in der Geschichte. Dies würde es Metz ermöglichen, eine Christologie zu entwickeln, die keine theoretische Vollständigkeit anstreben würde, sondern das «Abrunden» des Menschen immer wieder unterbräche, so daß der Menschheit eine Transzendenz gegenüber Gott und dem notleidenden Mitmenschen abgesprochen würde.

Systematischer entwickelt sind die Christologien, welche die transzendentale Methode und die der Befreiungstheologie verkörpern. Erstere, deren Hauptvertreter Karl Rahner ist, begreift eine Erforschung der grundlegendsten Dimen-

sionen der menschlichen Existenz mit ein: eine Existenz in Bewußtheit, Freiheit und Liebe, die allen partikulären, kategorialen Erfahrungen vorgegeben sind. Die Vorgegebenheit unserer Befähigung, bewußt, frei und liebend zu sein, wird in unserem konkreten Leben wahrgenommen, worin wir uns als bewußt und engagiert vorfinden. Doch die Aufdeckung der Grunddimensionen oder «Existentiale» unserer geschichtlichen Existenz ermöglicht es dem Theologen, die Bezüge nachzuzeichnen, die zwischen der christlichen Botschaft als einer Heilsbotschaft und der Realität der Menschheit, an die sich diese Botschaft richtet, bestehen. In der Theologie Karl Rahners ist die transzendentale Methode nie bloß transzendental, sondern ihre Eigenart liegt in der Konstanz, mit der der Mensch erforscht wird als diejenige Wirklichkeit, die bereits zumindest implizit Gott erfährt und in dieser Erfahrung auch sich selbst, den Mitmenschen und die Welt zu erfahren vermag. Der zu Beginn des Jahrhunderts vorgenommene «modernistische» Versuch, die inneren Zusammenhänge zwischen dem Suchen der Menschheit nach Ganzheit und der göttlichen Offenbarung aufzuzeigen, war verfehlt; die transzendentale Methode in der heutigen Theologie ist eine gesündere, reifere Anstrengung, mit dem, was dem Modernismus nicht gelang, Erfolg zu haben.

Die Befreiungstheologie lernt zwar von der transzendentalen Theologie manches, doch sieht sie sich als eine Korrektur von vielem an, was in diesem früheren Ansatz liegt[8]. Natürlich geht auch für diese Christen die Theologie vom Glauben aus, aber von einem Glauben, der sich in einer Voreingenommenheit, einer Parteinahme für die Unterdrückten inkarniert. In dieser Perspektive gewinnt die Rolle des vorösterlichen Jesus einen Vorrang, insofern als seine Praxis in ihrem Eintreten für die Gottesherrschaft (ein tiefes soziales Symbol) und zugunsten der religiös und kulturell Verstoßenen die strukturelle und persönliche Stoßrichtung seiner Sendung zum Ausdruck bringt. Sein Tod und seine Auferstehung werden in ihrer Bedeutung sowohl politisch als auch religiös verstanden, insofern es *diese* Person mit *dieser* Praxis ist, die hingerichtet und von Gott bestätigt wird und in der Kraft des Heiligen Geistes in dieser Welt ein neues Leben erhält.

Statt die vorgegebenen Strukturen der menschlichen Existenz zu betonen, beachtet die Befreiungstheologie vor allem ihre nachträglich hinzukommenden Elemente, die das Menschenleben und die Gesellschaft bedrohen: Neo-Kolonialismus, Entwicklungswirtschaft, autoritäre Regimes, oppressive militärische und politische Konspirationen, welche die Wohlhabenden begünstigen usf. Die hervortretenden Rollen der Anklage wie der Verkündigung, der Konfliktswie Friedensforschung und der Analyse des Klassenkampfes mit Hilfe der marxistischen Soziologie gehen nicht aus einer rein theoretischen Wertschätzung dieser Anliegen hervor, sondern daraus, daß Christen ihre Bindung an Christus auf solche Weisen ins Leben umsetzen, die für eine engagierte Praxis eben diese Reflexionsformen erfordern[9].

2.2 Themen

Die heutigen Christologien strotzen geradezu von theologischen Themen, so daß deren Vielfalt zwingt, eine Auswahl zu treffen. Statt auf Vollständigkeit auszugehen, werde ich, um die Leitmotive und deren Verkettung hervorzuheben, die Themen einem dreifachen Auswahlprinzip entsprechend wählen: Themen, die sich mit der Theologie des *vorösterlichen Christus* befassen; solche, die mit der *Auferstehung Jesu* zusammenhängen, und schließlich Motive, die den *nachösterlichen Christus in seiner Präsenz in Kirche und Welt* betreffen.

Bei der Erforschung der Bedeutung des *vorösterlichen Jesus* richteten die Theologen ihr Augenmerk a) auf Jesus als den Gottessohn, b) auf Jesus als den Propheten und c) auf den Tod des Sohnes und Propheten. Ich werde auf jede dieser Denkrichtungen einen kurzen Blick werfen.

Damit, daß er den Gott Israels «Abba» nannte, äußerte Jesus einen umwälzenden Sinn dafür, daß der Heilsgott ihm selbst und denen, die mit Jesus am Heil teilhaben sollten, nahe ist. Gleichzeitig lag darin eine implizite Behauptung, daß er der Sohn Gottes sei. Die Sohnschaft, wie sie von Jesus implizit behauptet wird, begreift die Erwählung kraft göttlicher Huld und die Lebensgemeinschaft mit Gott mit ein, so daß der Status von Jesus, wie die spätere Theologie herausgearbeitet hat, zugleich auf Natur und auf Gnade gründet. Die Identität Jesu als Sohn ist eine antwortende und rezeptive Identität gegenüber dem Vater, und der Ton liegt darauf, daß Jesus zuerst Gottes Heilsangebot (Gottes Selbstmitteilung) entgegennimmt, bevor er zum Heilsangebot für andere wird. Diese Entgegennahme wird in ihrer Totalität vollendet werden im Paschamy-

sterium, worin er die Selbstmitteilung Gottes absolut erhält und so den Geist seiner Sohnschaft mit anderen teilen kann. Der Sohn setzt seine Identität in Gehorsam und Vertrauen in die Tat um, und kraft dieses Gehorsams und Vertrauens sind wir erlöst.

Während in der Sohnschaft Jesu für die heutigen Theologen die Gedanken liegen, daß Gott nahe ist, daß Jesus erwählt ist und am Sein Gottes teilhat und daß er derjenige ist, der das Heil in Gehorsam und Vertrauen von Gott entgegennimmt, macht sein Status als Prophet, genauer gesagt als eschatologischer Prophet, auffallend deutlich, daß Jesus eben wegen seiner intimen Beziehung zum realen Gott (im Unterschied zum Imago-Gott, zum überhöhten Bild von uns selbst) Gott und sich selbst im Bild des Königtums sah, dieses tief sozialen Symbols, welches das Verlangen Israels nach Erlösung und Gemeinschaft zusammenfaßte. Jesus stand in der Reihe der großen Propheten von einst und war zugleich der, durch den die Gottesherrschaft (Gottes Heil) endgültig kommt. Als Prophet repräsentierte Jesus Gott seinem Volk und sein Volk Gott gegenüber, der nun absolut nahegekommen war. Wie Mose sah er Gott «von Angesicht zu Angesicht» und konnte kraft dieser engen Beziehung den einzelnen Menschen und den religiös-politischen Strukturen seiner Zeit Heil anbieten. Heilung und Herausforderung gaben seinem Wirken das Gepräge; er sprach in Gleichnissen und stellte machtvoll die Gottesherrschaft dar, die er in Gehorsam vorwegzunehmen suchte. Die heutigen Theologen sind sich ganz deutlich des Rhythmus von Strenge und Verwundbarkeit bewußt, der seinen Dienst an der Gottesherrschaft charakterisierte. Diese Herrschaft ging nicht aus Jesus selbst hervor, sondern kam zu ihm und durch ihn zu anderen vom Vater her, unter dessen Herrschaft er stand. Je mehr er das Leben des Vaters und die Realität derer, denen er Gottes Gnadengabe der Annahme, Vergebung und Gemeinschaft anbot, in sich aufnahm, desto wirksamer wurde seine Kraft.

Diese Offenheit wurde dann vollendet in seinem Tod, als er zum «Begegnungszelt» zwischen Gott und den Sündern wurde.

Der Tod des Sohnes und Propheten ist in der heutigen Christologie präsent als die Frage, wie Jesus seinen Tod verstanden hat. Die ältere dogmatische Frage nach dem Wissen Jesu um sich selbst nimmt hier einen besonderen Charakter an, der für viele Christen vielleicht etwas Überraschendes hat. Doch sobald die Quellen kritisch besehen werden, finden sich im Neuen Testament nur dürftige Hinweise auf den Sinn, den Jesus in seinem Tod sah. Jesus hoffte, dadurch, daß das Volk seine Predigt annehme, werde das Gottesreich anbrechen. Sein Tod war nicht Bestandteil dieses «Programms», sondern Folge und (wie der späteren Reflexion aufgeht) Vollendung seines im Namen Gottes vollzogenen Dienstes an den anderen. Die eschatologischen Drangsale, die, wie die apokalyptische Literatur betont, den Anbruch der Gottesherrschaft begleiten werden, wurden Jesus zum Schicksal: Das Heil kann unserer Welt nur dann voll zuteil werden, wenn dem Gewaltsamen, das in der Sünde liegt, die göttliche Liebe in menschlicher Form voll entgegentritt.

Eine der sichersten Überzeugungen der heutigen Christologie ist die zentrale Bedeutung der *Auferstehung Jesu* für das Neue Testament und für den Glauben von heute. Eine befriedigende, wenn auch unvollständige Anordnung der Probleme läßt sich erreichen, wenn wir folgende Punkte besehen: a) die Verschiedenheit der Überlieferungen, b) die grundlegende Erfahrung der ersten Jünger und c) die konstitutive Rolle der Auferstehung für die Identität Jesu.

Die Unterscheidung zwischen den Grabestraditionen und den Erscheinungstraditionen sind dank der Ergebnisse der formkritischen und geschichtskritischen Analyse der Texte des Neuen Testaments zu einem Standardelement der heutigen Christologie geworden. Eine weitere Unterscheidung wurde zwischen der Ostererfahrung der Jünger und den Modellen, womit diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht wurde, gemacht; das Erscheinungsmodell stellt nur eines davon dar. Für viele Christen sind die Erscheinungen des auferstandenen Herrn mit der Auferstehungsrealität so sehr identisch, daß für sie die Gründung der Kirche eher ein empirisches als ein Glaubensereignis ist. Die Unterscheidung zwischen Erfahrung, Offenbarung und Deutung kann es der Christengemeinde ermöglichen, den Unterschied *und* die Kontinuität zwischen der Erfahrung der ersten Jünger und der späterer Christengenerationen einzusehen. Dieses Thema ist ein treffliches Beispiel dafür, wie eng die Theologen die fundamentalen und die systematischen Probleme in der Christologie zusammensehen, da der Ursprung des Osterglaubens sich von seinem Inhalt und seiner Wahrheit nicht trennen läßt.

Diese Unterscheidungen wurden angetönt, um die religiöse Erfahrung der ersten Jünger zur Geltung kommen zu lassen, und es ist unumgänglich, in den «Gründungserfahrungen» die Grundelemente zu erblicken, die erst in den folgenden Jahrhunderten ins Licht gehoben wurden. Die ganz zu Beginn der nachösterlichen Gemeinde gemachte Erfahrung, daß Jesus Gottes Heil sei, bestand in der Erfahrung, daß der Gekreuzigte für die Jünger das war und tat, was einzig Gott sein und tun kann: Er bot ihnen die Vergebung der Sünden an und lud sie in das göttliche Leben ein. Die Gottessohnschaft Jesu wird erst am Konzil von Nikäa (325) zur offiziellen Lehre der Kirche werden, doch war sie in der ersten Begegnung mit Jesus nach seinem Tod enthalten. Von den ersten Jüngern wurde Heil in endgültiger Gestalt zum erstenmal vom auferstandenen und erhöhten Herrn empfangen, der von seinem Volk verworfen worden war. Mit ihnen war der Beginn der vollen Heilsgeschichte angebrochen: das Zeitalter der Kirche.

Doch Ostern beschränkt sich nicht nur auf die Umwandlung der Jünger. Jesus starb in die Auferstehung hinein, und in der Kraft seines Geistes gab Gott Jesus, der von den Sündern zurückgewiesen worden war, endgültig und schlechthin das Leben, das er dem Vater übergeben und für die Macht der Sünde verwundbar gemacht hatte. Durch die Auferstehung zum Herrn und Messias gemacht (Apg 2,36), wird *Jesus total präsent zur Rechten des Vaters und ganz präsent der Welt*. Er ist nun die Gottesherrschaft in Person und der Sohn, der an der Herrlichkeit des Vaters voll teilhat, der bestätigte eschatologische Prophet, und zuweilen sprechen die Theologen von der Auferstehung als einer Kraft, die auf das vorösterliche Leben Jesu zurückwirkt, öfters aber wird Ostern als die Bestätigung und eschatologische Umwandlung Jesu geschildert, die ihren Inhalt aus dem gewinnt, was Jesus durch sein Leben und Sterben wurde, und aus der Herrlichkeit, die Gott bei seiner Erhöhung im Heiligen Geist vollständig mit ihm teilte.

In der früheren Christologie verlagerte sich der Gegensatz zwischen dem vorösterlichen und dem nachösterlichen Jesus auf eine Unterscheidung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur, worin sich der Einfluß der griechischen Kultur auf den sich ausbreitenden christlichen Glauben widerspiegelt. Diese Erfahrung wird in der heutigen Christologie kritisch überprüft; diese Überprüfung betrifft a) die Präexistenz und Person Jesu Christi, b) das personale und soziale Herrsein Christi und c) die Beziehung zwischen Theologie und Gottesdienst.

Die Präexistenz Jesu als des ewigen Sohnes Gottes ist eine jüdische und hellenistische Weise, die Heilsbedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen. Obwohl in ihrer Ausdrucksgestalt mythisch, hat diese Auffassung doch fortgedauert, weil man erkannte, daß Jesus an Gottes Präexistenz der geschöpflichen Ordnung gegenüber teilhat. Die heutigen Christologen haben den Begriff «Präexistenz» in seiner Beziehung zur Auferstehung, in seinen jüdischen apokalyptischen Wurzeln und in seiner griechischen Weiterentwicklung erörtert. Man streitet sich darüber, in welchem Sinn der ewige Sohn/Logos präexistent ist, und äußert den Gedanken, daß das ewige Wort mehr als eine Seinsweise denn als eine von der Inkarnation unabhängige Person zu denken sei[10]. Der Grund zu dieser Anregung liegt zum Teil im Verlangen, es zu ermöglichen, daß die menschliche Wirklichkeit Jesu eben als menschliche Wirklichkeit vollpersonalen Charakter erhält – ein Vorschlag, der in einigen seiner Formulierungen den Eindruck erwecken kann, mit der traditionellen Sicht in Konflikt zu geraten, wonach Jesus deshalb eine menschliche Person ist, weil seine menschliche Natur in der zweiten Person der Trinität wurzelt. Die chalkedonischen und neochalkedonischen Formeln, welche die Grundlage für einen Großteil der späteren Reflexion über die hypostatische Union bieten, werden nun kritisch neu durchgedacht, damit die Glaubensaussagen der Einheit Jesu Christi und seiner vollen Konsubstantialität mit dem Vater vollen Raum zu geben vermögen.

Die persönliche Identität Christi, der jetzt Gott und der Welt ganz präsent ist, ist eine Identität des Herrseins, das an den innersten Personkern und das verwickeltste Gesellschaftsgewebe rührt, das uns prägt, zum Ausdruck bringt, einigt und trennt. *Das gesellschaftliche Herrsein Jesu* (das nur geglaubt und im Heiligen Geist erfahren werden kann) ist ein zentrales Thema für die politischen und Befreiungstheologien, die große Anstrengungen unternehmen, um eine Schöpfungs- und eine Erlösungstheologie in enger Verbindung miteinander zu halten. Wie aus Gen 1–11 erhellt, dauert das Schöpfungswerk Gottes in den Zivilisationsbestrebungen der Menschen weiter, und das Wirken Jesu als des auferstandenen Herrn ist der eschatologische Quellgrund der Infragestellung und Verän-

derung sowohl der menschlichen Strukturen wie auch der Menschenherzen, die durch Unterdrückungskräfte gefesselt werden. Aus der Beziehung Jesu zu der «Kultur des Pluralismus», zu den Weltreligionen, zum Leben in der Welt der Wirtschaftsorganisationen und den Konflikten zwischen wohlhabenden Nationen und der Dritten Welt ergeben sich Beweggründe, welche den Geist und die Phantasie der Theologen in Beschlag nehmen, da sie für die Hoffnung eintreten, die darin für unsere Welt in all ihrer geschaffenen Komplexität, ihrer Sünde und Gnade liegt.

Eine gesunde Theologie fühlt sich zu dem verpflichtet, was den Glauben am vollständigsten und leiblich am dichtesten in die Tat überführt: zu Gottesdienst und Zeugnis. Hier ist die Stätte, wo die primäre Glaubenssprache («Christus ist auferstanden») als Antwort auf eine erfahrene Präsenz geäußert wird, und auch der Ort, wo die Glaubenserzählungen am ehesten vernehmbar sind. Deshalb hat die neugewonnene Einsicht, daß die Auferstehung in der Christologie den Primat hat, die Theologen dazu geführt, Theologie, Gottesdienst und die *imitatio Christi* wieder miteinander zu verbinden. Gleichzeitig schenkt man dem erzählenden Charakter der Christologie und der ganzen christlichen Theologie neue Beachtung, denn die christliche Botschaft kann in der Theologie durch eine Metaphysik nur dann authentisch zum Ausdruck gebracht werden, wenn diese Metaphysik in einem gesunden Spannungsverhältnis steht zum Narrativen, durch das die persönliche und gemeinschaftliche Identität kritisch und kräftigend proklamiert und bestätigt werden kann.

[1] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh [3]1969); K. Rahner, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. 1976).

[2] H. Küng, Christ sein (München 1974); F.J. Van Beeck, Christ Proclaimed, Christology as Rhetoric (New York 1979).

[3] Vgl. C.F. Mooney, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (New York 1966).

[4] E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende (Bloemendal [3]1975) = Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.Br. [6]1978).

[5] S. Moore, The Crucified Jesus Is No Stranger (New York 1977); The Fire and the Rose Are One (New York 1980).

[6] W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974).

[7] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).

[8] J. Sobrino, Christología desde América latina (Mexico 1976); L. Boff, Jesus Christo Libertador (Petrópolis, Brasilien 1972).

[9] Vgl. den europäischen marxistischen Zugang zu Christus in M. Machovec, Jesus für Atheisten (Stuttgart 1972).

[10] Vgl. P. Schoonenberg, Hij is een God van Mensen ('s-Hertogenbosch 1969) = Ein Gott der Menschen (Zürich/Einsiedeln/Köln 1969). Zur neueren britischen Diskussion über die Inkarnation vgl. J. Hick (Hsg.), The Myth of God Incarnate (Philadelphia 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BRIAN McDERMOTT

1937 in New York City, USA, geboren. Jesuit. 1968 Priesterweihe. Graduiert an der Fordham University, am Woodstock College, am Union Theological Seminary und an der Universität Nimwegen. Dort auch Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Associate Professor für Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Veröffentlichungen u.a.: (als Koautor): Patterns of Promise. Christian Doctrine Yesterday, Today and Tomorrow (Winona 1968); The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfhart Pannenberg (St. Ottilien 1973); zahlreiche Aufsätze in *Theological Studies*, *Chicago Studies* und *Spirituality Today*. Anschrift: 3 Philips Place, Cambridge, MA 02138, USA.

Nicholas Lash

«Sohn Gottes»: Reflexionen über eine Metapher

I. Ist es wirklich wahr?

Die neueren Diskussionen über die Frage, ob der Begriff «Inkarnation» sich zum heutigen Gebrauch eigne, lassen vermuten, daß zwischen einem fragenden Christen und irgendeinem der zahlreichen bekannten Theologen sich so etwas wie der folgende Dialog abspielen könnte. Der Fragesteller: «Ist es wahr oder nicht, daß Jesus der Sohn Gottes ist?» – Der Theologe: «Bevor ich darauf antworten kann, muß ich eine Vorfrage besehen, welche die Urchristen sich nicht stellten, weil sie noch nicht, wie wir Menschen der Neuzeit, über eine ausgeklügelte Kenntnis der verschiedenen Typen des Sprachgebrauchs verfügten. Ich muß sehen, ob man sagt, daß Jesus wörtlich oder bloß metaphorisch der Sohn Gottes ist. Gibt man die Aussage als eine wörtlich zu nehmende Definition aus, so ist sie entweder unverständlich oder, falls verständlich, falsch. Es ist wahr, aber bloß metaphorisch wahr, daß Jesus der Sohn Gottes ist.»

Unser Fragesteller wirft eine weitere Frage auf: «Ist der Satz ‹Gott existiert› wahr oder falsch?» Und diesmal antwortet der Theologe (der selbst ein Glaubender ist) ohne zu zögern: «Er ist wahr.» Der Fragesteller (der aus dem vorhergehenden Dialog einiges gelernt hat) fragt nun: «Aber ist der Satz ‹Gott existiert› buchstäblich oder bloß metaphorisch wahr?» Auf diese Frage würden wohl die meisten der Theologen, die ganz überzeugt sind, daß der Satz «Jesus ist der Sohn Gottes» bloß metaphorisch wahr ist, sich nun als ebenso überzeugt zeigen, daß der Satz «Gott existiert» wörtlich wahr sei.

An diesem Punkt greift nun eine dritte Partei (ein weiterer Theologe, vielleicht ich) in das Gespräch ein und sagt, er glaube, daß der Satz «Gott existiert» wahr sei, aber er halte ihn eher für metaphorisch als für buchstäblich wahr. Auf diese Meinungsäußerung hin reagiert nun der Theologe, der mit seiner resoluten Behauptung, der Satz «Jesus ist der Sohn Gottes» sei bloß metaphorisch wahr, seine Fähigkeit zu radikalem Denken ungescheut an den Tag legte, mit gewisser Nervosität: «Aber wenn der Satz ‹Gott existiert› bloß metaphorisch wahr ist, dann ist es nicht wirklich wahr, daß Gott existiert.» Und er verdächtigt die dritte Partei nicht nur der Unorthodoxie (was nicht weiter stören würde), sondern des Atheismus (was man nicht auf sich sitzen lassen will). Und dem später Hinzugekommenen würde wahrscheinlich der Vorwurf gemacht, er bringe die Dinge durcheinander, statt daß er sie kläre, wenn er sage, aus der Verneinung, daß die Behauptung ‹Gott existiert› buchstäblich wahr sei, würde nur dann folgen, daß Gott nicht wirklich existiere, wenn der Begriff «Gott» als Eigenname gebraucht werde, was in der christlichen Theologie nicht der Fall sei.

Im vorliegenden Aufsatz möchte ich einige Überlegungen über das eine oder andere Problem vorlegen, das durch diesen kurzen Meinungsaustausch aufgeworfen worden ist[1]. Weil diese Probleme überaus verwickelt sind, kann ich dies nur auf eine sehr impressionistische Weise tun. (Somit gebe ich beispielsweise gerne zu, daß man damit, daß man sich einer «strategischen» Unterscheidung zwischen dem «wörtlich» und dem «metaphorisch» Aufzufassenden bedient, eine Reihe grundlegender Probleme in der Linguistik und Sprachphilosophie vereinfacht. Doch im Blick darauf, daß gerade diese Unterscheidung in neueren theologischen Diskussionen weiterhin verwendet wird, halte ich es für dienlich, sie wohl zu akzeptieren, aber zu versuchen, sie gewissermaßen «auf den Kopf zu stellen»). Ich möchte die Ansicht vertreten, daß der Satz «Jesus ist der Sohn Gottes» wahr ist; daß, falls er falsch wäre, die christliche Hoffnung ihrer Grundlage und der christliche Glaube seines Objekts beraubt wäre; daß, obwohl die «Gottessohnschaft» von Jesus in der Tat metaphorisch ausgesagt wird, daraus nicht folgt, daß er nicht «wirklich» der Sohn Gottes ist; und daß, obwohl im christlichen Sprachgebrauch der Gottesbegriff ebenso von metaphorischem Charakter ist, daraus nicht folgt, daß Gott nicht «wirklich» existiert.

II. Metapher, Sinn und Hoffnung

Es gibt philosophische Traditionen, die mit Überzeugung sagen: 1. daß die Unterscheidung zwischen wörtlichem und metaphorischem

Sprachgebrauch (im Prinzip) unproblematisch sei; 2. daß die primäre, zentrale Funktion der Sprache die sei, geradewegs beschreibende Aussagen zu machen (und daß damit, daß man dies bestreitet oder auch nur in Frage stellt, dem «Subjektivismus» und ungezügelten «Relativismus» Tür und Tor geöffnet werde); 3. daß, je mehr die Sprache sich vom kanonischen Standard der wörtlichen Beschreibung wegbewege (z. B. durch metaphorische «Ausweitung»), ihre Objektivität, Klarheit und Befähigung zu unzweideutigen Wahrheitsaussagen um so zweifelhafter seien; 4. daß jeder metaphorische Diskurs, falls direkt verstanden, falsch sei, und daß die Wahrheit, welche die Metapher indirekt aussage, stets in nichtmetaphorischen Begriffen direkt ausgesagt werden könne.

Alle diese Annahmen sind meines Erachtens sehr zu bezweifeln. Abgesehen von der philisterhaften Willkür, die vom dichterischen, dramatischen und literarischen Diskurs der Welt das meiste in irgendeine «Rumpelkammer» der «bloß expressiven», nichtkognitiven Doppeldeutigkeit und Ungenauigkeit verwiese, verehrt eine solche Sicht der Sprache den «naturwissenschaftlichen» Diskurs als das Ideal der wörtlichen Beschreibung paradoxerweise gerade in einer Zeit, wo Naturwissenschaftsphilosophen mehr und mehr darauf aufmerksam machen, wie sehr die Sprache der Naturwissenschaft mit Metaphern durchtränkt ist.

Ich bestreite nicht, daß es wichtig ist, zwischen wörtlichem und metaphorischem Diskurs zu unterscheiden. Ich leugne auch nicht, daß es Situationen geben kann, in denen sich diese Unterscheidung ohne weiteres machen läßt. (Wenn man z. B. sagt, es «hagle Katzen», gucke ich nicht aus dem Fenster, um zu sehen, wie die Straße draußen mit heruntergefallenen toten Katzen besät ist). Dennoch möchte ich erstens betonen, daß richtige Urteile in solchen Dingen eher Frucht praktischer linguistischer Sachkenntnis als Sache mehr oder weniger willkürlicher Vorentscheidungen sind, und zweitens der Frage nachgehen, ob es nicht doch dienlich sein könnte, nicht dem wörtlichen, sondern dem metaphorischen Sprachgebrauch den Vorrang zu geben.

Die menschliche Existenz verändert unsere Lebensumstände oder sucht sie zu verändern; wir richten uns heimisch ein oder machen uns ein Heim; wir verwandeln den Kosmos in Umwelt. In diesem Vorgang spielt die Sprechtätigkeit eine zentrale, unersetzliche Rolle. Unser Bestreben, der Welt einen Sinn abzugewinnen, ist eine Sinnsuche, ein Versuch, den Sinn der Dinge wahrzunehmen, zu konstruieren und zu verändern. Dies, denke ich, schwebte Cornelius Ernst vor, als er in Kenntnis der Gründe, weshalb einige Philosophen uns darauf aufmerksam gemacht haben, daß es irreführend ist, von «Bedeutung» oder «Sinn» (meaning) als einer Betätigung zu sprechen, den «Sinn» doch als «in erster Linie eine Praxis» beschrieb, «wodurch die Welt, zu der der Mensch gehört, zu der Welt wird, die zum Menschen gehört»[2].

Aus diesem Grund wird dem Veränderungspotential der menschlichen Betätigung, einschließlich der Sprechtätigkeit, der Vorrang gegeben. «Nicht die Ausweitung der Sprache durch Metaphern oder auf andere Weisen ist das Problem. Sondern die Wörtlichkeit bedarf der Erklärung.»[3] Wir sind Menschen auf der Pilgerschaft, Menschen, die nach einem Heim und nach Identität suchen. Es ist uns noch nicht geglückt, wir selbst zu werden oder ein Heim für uns selbst zu machen. Und deswegen ist die Stabilität, Transparenz und Sicherheit des «Wörtlichen» fragil, unbeständig, bedroht und oft in Frage gestellt. Es ist beispielsweise eine Illusion, anzunehmen, daß wir schon allein deshalb, weil wir so exakt wie möglich bestimmen können und müssen, in welchen Bedeutungen wir das Wort «menschlich» gebrauchen, eine «wörtliche» Beschreibung des Sinns des Menschseins vorlegen und sagen können, was vollmenschlich ist oder sein mag – eine Illusion, die voraussetzt, daß wir das Ziel: die Identität, das Selbstverständnis, wonach wir suchen, schon erreicht hätten.

Wir sind nicht imstande, letzte Ziele «wörtlich» zu beschreiben. Wenn wir durch verändernes Handeln die Möglichkeiten zu erschließen und zu verwirklichen suchen, können wir höchstens das tun, daß wir metaphorisch angeben, was sie «gleichsam» sein mögen. Doch die Möglichkeiten sind nicht unbeschränkt. Es gibt Grenzen und Zwänge, außerhalb deren wir nicht vernünftigerweise hoffen und mit Erfolg uns bestreben können. Außerhalb dieser Grenzen, als deren fürchterlichste die Schranke des Todes erscheint (die Sterblichkeit des Einzelmenschen und die der Spezies), gibt es nicht Hoffnung, sondern bloß Einbildung.

Dies ist der Punkt, an dem die Frage nach der Vernünftigkeit der menschlichen Hoffnung gleichzeitig zu der Frage nach Gott und zu der

Frage nach der Auferstehung des Menschen wird.

Zu diesem Schluß sind wir in verdächtiger Raschheit gelangt. Wir müssen nun wieder an den Anfang zurückkehren und auf einem anderen Wege an die Sache herangehen.

III. Gott

Mit der zu Beginn geäußerten Auffassung, daß die Aussage «Gott existiert» metaphorisch zu verstehen sei, ist nicht gemeint, daß von Gott das «Existieren» bloß metaphorisch ausgesagt werde, sondern dies, daß wir, da uns für das, wovon wir in dieser Aussage behaupten, daß es existiere, keinen Eigennamen haben, uns mit dem metaphorischen Ausdruck «Gott» behelfen, mit einem Ausdruck, der uns aus einer langen, verwikkelten Geschichte religiöser Praktiken und Reflexionen überkommen ist.

Die entscheidende Frage, um die es hier geht, ist die, ob der Begriff «Gott» in der religiösen und theologischen christlichen Rede als Eigenname dient oder nicht. Infolge der zentralen Bedeutung von Anredeformen im religiösen Diskurs dünkt uns, daß «Gott» der Eigenname von dem sei, den wir anrufen, preisen, anbeten und feiern. Dieser Eindruck ist jedoch irreführend. Schließlich reden wir oft auch Menschen an, ohne uns dabei ihres Eigennamens zu bedienen: «mein Bruder», «Herr Präsident», «meine Liebe». Meines Erachtens dient der Name «Gott» ebenso mehr als ein Titel oder eine Beschreibung denn als Eigenname.

Die meisten religiösen Traditionen haben Idololatrie zugleich als möglich und als verwerflich angesehen. Idololatrie besteht in der Verehrung eines falschen Gottes. Schon allein die Möglichkeit, zwischen «wahren Göttern» und «falschen Göttern» zu unterscheiden oder zu unterscheiden zu suchen, weist darauf hin, daß das Wort «Gott» mehr eine Beschreibung als ein Name ist.

Könnten wir aber nicht sagen, «Gott» sei der Eigenname des einzigen wahren Gottes? Ganz abgesehen davon, daß dies eine irgendwie verwirrende Erklärung wäre, ist zu sagen, daß die christliche Erweiterung oder Veränderung jüdischer und griechischer Gottesbegriffe kaum in diese Richtung weist. Auch ist schwer einzusehen, wieso eine Beschreibung, ein «nomen naturae» einzig kraft des Umstands, daß es nur einen einzigen gibt, auf den diese Beschreibung wirklich ganz zutrifft, zu einem Eigennamen werden soll. Vielleicht können wir sagen, daß im Neuen Testament «Gott» eher als Eigenname dient, nicht insofern der wahre Gott von falschen Göttern unterschieden wird, sondern insofern der Ausdruck gebraucht wird, um den Vater von seinem Sohn und Geist zu unterscheiden. Doch auch «Vater», «Sohn» und «Geist» sind keine Eigennamen[4].

Nähme man an, «Gott» sei ein Eigenname, was wäre dann der geeignete allgemeine Ausdruck, um zu beschreiben, wie sich «Gott», «God», «Dieu», «Jahwe», «Allah» zueinander verhalten? In zumindest einigen dieser Fälle wäre der Ausdruck «Übersetzung» ungeeignet (und überhaupt: in welchem Sinn «übersetzen» wir für gewöhnlich Eigennamen?). Sind diese Wörter gewissermaßen «angenommene Namen»? Und wieso wissen wir darum? Wenn es sich um Menschen handelt, sind wir fähig, auszumachen, ob sich verschiedene Eigennamen auf die gleiche Person beziehen, insofern diese Person sich nicht nur durch Beschreibung, sondern auch durch direkte oder indirekte Bekanntschaft mit ihr identifizieren läßt. Gott aber kennen wir nicht dank einer Bekanntschaft mit ihm, sondern einzig durch Beschreibung. (Oder vielleicht würden wir besser sagen: Insofern ein Christ annimmt, er kenne Gott als einen Bekannten, der benannt werden könne, ist der Name Jesus Christus).

Ich vertrete die Ansicht, daß «Gott» eine Beschreibung und nicht ein Eigenname ist, und daß der Glaube, daß Gott existiert, nicht darin besteht, daß ich irgendetwas in bezug auf Gott glaube, sondern darin, daß ich glaube, daß irgendetwas göttliche Attribute aufweist, daß göttliche Attribute sich auf etwas beziehen.

Die Frage ist dann nicht die: Was können wir von «Gott» aussagen?, sondern die: Was halten wir für göttliche Attribute? Einen Einzelmenschen oder eine Gruppe fragen, was für Attribute sie für göttlich halten, heißt sie fragen, was für sie von letzter Gültigkeit und Bedeutung ist. Es heißt sie fragen, auf wen sie letztlich ihr Vertrauen setzen; auf was ihr Herz und ihre Hoffnung sich ausrichten.

Die Antworten werden sich beträchtlich voneinander unterscheiden, und aus dieser Meinungsverschiedenheit sind dauernd schwer zu lösende Konflikte kultureller, politischer und religiöser Art hervorgegangen. In bezug auf dieses weite Thema möchte ich bloß vier Bemerkungen machen: 1. Der Begriff «Gott» dient in der Praxis als Abkürzung für eine besondere Reihe

göttlicher Attribute. 2. Der Satz «Gott existiert» ist logisch eine bekenntnishafte Äußerung, in die das eigene Ich engagiert ist. Sie erklärt, und diese Erklärung ist schwer mit dem Risiko der Illusion und Idololatrie behaftet, dies und jenes seien göttliche Attribute, und diese Attribute bezögen sich auf etwas: Es gebe das, worauf wir mit Recht unser ganzes Vertrauen, unsere ganze Hoffnung setzen könnten. 3. Die Attribute, die wir für göttlich halten, sind nicht bloße Ideen oder Ideale, sondern Grundzüge letzter und in diesem Sinn transzendenter Wirklichkeit. Und viertens ist hinzuzufügen (im Gefolge von Feuerbach und Durkheim): Das, worauf sich diese Attribute beziehen, läßt sich nicht auf einen vorhandenen oder möglichen Grundzug oder Satz von Grundzügen der Natur oder der Geschichte reduzieren.

Die Ansicht, daß sämtliche Versuche, von Gott zu sprechen, metaphorisch sind, daß sie (wenn auch noch so unvollkommen) die tiefsten Überzeugungen derjenigen zum Ausdruck bringen, die sich dieser Sprache bedienen, um den Charakter und das Ergebnis des (schöpferischen und erlösenden) Veränderungsprozesses zu benennen, in den sie und andere im Bestreben, den Dingen einen Sinn abzugewinnen, engagiert sind, verschafft nicht die geringste Befugnis zum Sichgehenlassen oder zu Ungenauigkeit. Die entscheidende Frage ist nicht die, ob wir von Gott «wörtlich» sprechen können, sondern ob wir von Gott wahrheitsgemäß sprechen können. Und in unserem Bemühen, von Gott wahrheitsgemäß zu sprechen, entbehren wir nicht sämtlicher Richtigkeitskritierien. Doch für den Christen sind Fragen nach Kriterien Fragen der Christologie, zu der wir nun wieder zurückkehren.

IV. Sohn Gottes

Zunächst zwei Vorbemerkungen. Erstens liegt kein Grund zur Annahme vor, daß die Christen in den ersten Jahrhunderten nicht zwischen primären und sekundären, «zentralen» oder weiteren Verwendungen von Wörtern zu unterscheiden wußten oder daß sie vom Begriff «Sohnschaft» notwendigerweise annahmen, er beziehe sich ausschließlich oder auch nur primär auf physische Abstammung und Beziehung[5].

Zweitens gehen einige moderne Religionsphilosophen von der Annahme aus, daß christologische Sätze «zusätzliche Informationen» über einen Gott liefern, dessen allgemeine identifizierenden Wesenszüge vorher ermittelt worden sind. Historisch gesehen erscheint es richtiger, zu sagen, daß sich im Schmieden der christologischen und trinitarischen Sprache das Bestreben äußerte, überkommene Begriffe von «Gott» zu verändern im Licht der Reflexionen über den, den man als «Sohn» Gottes bekannte, und über das Mysterium, das er sogar in seiner Agonie als «Vater» anredete.

Was machen wir im Licht dieser Vorbemerkungen mit dem Begriff «Gottessohnschaft»?

Jesus war, wie wir alle, ein Produkt der Natur und der Geschichte. Als solches war er vernichtbar und wurde er denn auch vernichtet. Jedoch ist keiner von uns lediglich «Produkt». Wir sind nicht bloß produziert worden; wir sind auch auf verschiedene Weisen und verschieden wirkkräftig geliebt. Es gibt wohl nur wenige Menschen, die nicht, wenn auch bloß flüchtig, einmal von jemand geliebt worden sind.

Doch ganz abgesehen davon, daß viele Menschen nur wenig geliebt werden und selbst nur wenig selbstlos und tatkräftig lieben, kann selbst die lauterste und tatkräftigste menschliche Liebe nicht die Vernichtung verhindern, nicht die Erzeugnisse, die wir sind, der Sterblichkeit entheben.

Zu erklären, daß Jesus der Sohn Gottes ist, heißt meines Erachtens sagen, daß er nicht bloß hervorgebracht, sondern effektiv, unzerstörbar, «absolut» geliebt worden ist. Wenn wir «liebendes Hervorbringen» als Bestandteil dessen ansehen, was wir unter wahrer «Elternschaft» verstehen, und wenn wir damit, daß wir erklären, Jesus sei der Sohn Gottes, die «Elternschaft» zu einem göttlichen Attribut erklären, dann bekunden wir damit unsere aus der Reflexion über sein Schicksal gewonnene Überzeugung, daß aus Liebe hervorgebracht werden, tatkräftig geliebt werden mit einer Liebe, welche der Vernichtung im Sterben enthebt, ein Aspekt dessen ist, was letztlich das Menschsein ist, meint und will.

Ich habe im vorhergehenden Abschnitt den Gedanken geäußert, daß der Satz «Gott existiert» eine bekenntnishafte Aussage ist. Ich vertrete nun die Ansicht, daß der Satz «Jesus ist der Sohn Gottes» gleichfalls eine bekenntnishafte Aussage ist, worin wir unseren Glauben an seine Auferstehung und unsere Hoffnung auf die Auferstehung der ganzen Menschheit bekunden. Wenn «Elternschaft» ein göttliches Attribut ist, dann ist die Vernichtung des Erzeugten nicht das letzte Wort über das Menschsein.

Noch zwei abschließende Bemerkungen. Der Anthropomorphismus, der uns dazu verführt, «Gott» als Eigenname zu behandeln, hat zuweilen die Christen zu der irrigen Vermutung veranlaßt, daß Jesus, wenn er wirklich Gottessohn sei, nicht auch (beispielsweise) der Sohn Josefs sein könne. Doch dies ist einfachhin ein Kurzschluß. Zu erklären, daß Jesus der Sohn Gottes ist, heißt nicht auch schon leugnen, daß er eines weiteren Vaters Sohn war.

Zweitens ist zu bemerken: Mit der Erklärung, daß Jesus der «Sohn Gottes» ist, wird die Elternschaft und nicht entweder die «Vaterschaft» oder die «Mutterschaft» als ein göttliches Attribut bezeichnet.

V. Schluß

Martin Hengel hat gesagt: «Der ‹Sohn Gottes› ist zu einer feststehenden, unverlierbaren Metapher der christlichen Theologie geworden.»[6] In diesem kurzen Aufsatz habe ich nichts weiteres getan als den Gedanken geäußert: Wenn dieser «Titel» nicht als ein Bestandteil einer aus der Mode gekommenen Mythologie mißverstanden werden soll, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Fragen konzentrieren, welche die Logik des Begriffs «Gott» betreffen, und auf Fragen in bezug auf den Charakter der Suche nach Identität, Erfüllung und Selbstverständnis des Menschen.

Wir suchen unsere Verhältnisse und unser Selbstverständnis so zu verändern, daß wir die Welt, zu der wir gehören, zu einer Welt machen, die zu uns gehört.

Um angesichts des menschlichen Leidens und Sterbens, der Nichterfüllung des Sinns des Menschen und angesichts des Dunkels der Zukunft behaupten zu können, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist und daß deshalb auch wir «Söhne» und «Töchter» Gottes sind und sein werden, ist entweder kindische Flucht vor der Wirklichkeit oder reifer Ausdruck einer bestimmten Hoffnung. Nach der von mir geäußerten Ansicht bekundet dieses Bekenntnis unsere Hoffnung auf die Auferstehung, auf die unwiderrufliche Umgestaltung der Natur und der Verhältnisse, wodurch die menschliche Existenz in der Zugehörigkeit zu Gott ihre Erfüllung und ihre Identität erreicht. Wir können bloß in Metaphern von dem reden, wovon das neue Jerusalem, wonach wir suchen, sozusagen der «wörtliche Ausdruck» sein wird.

[1] Zu den erwähnten Diskussionen vgl. z. B. J. Hick (Hg.), The Myth of God Incarnate (SCM Press, London 1977); M. Goulder (Hg.) Incarnation and Myth: The Debate Continued (SCM Press, London 1979). Stichprobenartige Beispiele der im ersten Abschnitt des Teils über die «Metapher» erwähnten Annahmen, worin sich ein besonderer Strang des Positivismus in der englischen Philosophie widerspiegelt, finden sich in D. Cupitt, Taking Leave of God (SCM Press, London 1980) 122; R. Trigg, Reason and Commitment (Cambridge University Press, London 1973). Zur Ontologie der Metapher, die in diesem Teil entworfen wird, vgl. C. Ernst, Multiple Echo: Explorations in Theology (Darton, Longman and Todd, London 1979); Meaning and Metaphor in Theology: New Blackfriars 61 (1980) 100–112. In bezug auf den logischen Status des Begriffes «Gott» im Teil über «Gott» vgl. P. Geach, God and the Soul (Routledge and Kegan Paul, London 1969) 57–59, 100–116.

[2] C. Ernst, Multiple Echo, aaO. 55.

[3] C. Ernst, Meaning and Metaphor in Theology, aaO. 109.

[4] In bezug auf diesen Punkt der Logik kann ich mich leider nicht einverstanden erklären mit Claude Geffré in seinem lesenswerten Aufsatz: «Vater» als Eigenname Gottes: CONCILIUM 17 (1981/3) 202–209.

[5] Vgl. M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte (Tübingen 1976).

[6] AaO. 142.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren. Als römisch-katholischer Christ ist er seit 1978 Inhaber der Norris-Hulse-Professur für Theologie an der Universität Cambridge. Veröffentlichungen u.a.: His Presence in the World (1968); Change in Focus (1973); Newman on Development (1975); Voices of Authority (1976); Theology on Dover Beach (1979); A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx (1981). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge CB2 1TW, England.

Dietrich Wiederkehr

Der Sohn nicht ohne die Söhne

Die gesellschaftliche Relevanz des christologischen Titels

Nicht nur im Bereich der sogenannten Befreiungstheologie, sondern auch in der Theologie und im kirchlichen Leben Westeuropas stehen die Theologen und die Christen nach zwei Richtungen einander skeptisch und mißtrauisch gegenüber. Die Vertreter der Lehrtradition der Kirche wollen strikt die Formulierungen des altkirchlichen Dogmas gewahrt wissen und hegen gegenüber vielen Versuchen der Neuinterpretation den Verdacht, es gehe dabei einer kurzfristigen praktischen Verwendbarkeit zuliebe das kostbare Vermächtnis des Glaubens verloren.

Auf der anderen Seite brechen viele überzeugte und engagierte Christen auf dem Weg ihrer persönlichen oder gemeinschaftlichen Glaubenspraxis aus dem sprachlichen Gehäuse des Dogmas aus, um ein Verständnis und eine Energie aus Jesus Christus freizusetzen, die ihrem Handeln wirksam näher liegt. Jesus als «Sohn Gottes» sei eine praxisferne, apolitische, ja sogar «schlecht»-politische Wirklichkeit, von der keine Ermutigung und Bewegung ausgeht, von der eher die Einsätze für Menschlichkeit und Gerechtigkeit behindert würden: Nur ein Jesus Christus, der das kristallene Gehäuse der dogmatischen Sprache zerbrochen hat, der daraus gewaltsam zu neuer Sprache und Inspiration befreit wird, läßt sich sinnvoll und verantwortlich verkünden und in das eigene Bemühen fruchtbar einbringen. Das Dogma ist a- oder antipolitisch; das politische Handeln des Christen ist a- oder anti dogmatisch.

Nicht immer stehen die beiden gegensätzlichen Tendenzen so unpolemisch neben- und nacheinander, wie sie im Puebla-Dokument einander folgen: «Es ist unsere Aufgabe, unzweideutig ... das Mysterium der Fleischwerdung zu verkünden», und: «Wir müssen Jesus darstellen, wie er das Leben, die Hoffnungen und die Ängste seines Volkes teilt» (Puebla 175f).

Ist aber die dogmatische Aussage von Jesus als dem Sohn Gottes so unfruchtbar für das gesellschaftliche Handeln, und ist das gesellschaftliche Handeln so traditionslos, daß es mit dem Hoheitstitel «Sohn Gottes» nichts anfangen kann? Der gegenseitigen Erschließung und Annäherung sowie der gegenseitigen Vertiefung sollen die folgenden Überlegungen dienen, aus denen sowohl an die offizielle dogmatische Lehrtradition wie die praktische «Ungeduld» kritische Fragen resultieren.

I. Gottheit oder Gottessohnschaft?

Zuerst muß das dogmatische Glaubensverständnis seinen eigenen Inhalt einholen. Eine kritische Durchsicht durch die altkirchliche und scholastische Theologiegeschichte würde bald zeigen, daß das Prädikat «*Sohn* Gottes» in der Christologie neben der betonten naturhaften und wesensmäßigen *Gott*heit nur eine verbale Modifikation blieb, ohne inhaltlich oder frömmigkeitspraktisch prägend zu wirken.

Gerade damit hat sich aber die kirchliche Lehrtradition um verschiedene potentielle Energien gebracht, die in der Sprach- und Glaubenstradition enthalten wären. Zwar steht auch die altkirchliche Christologie mit ihrer nicht mehr personal geprägten Wesens- und Naturaussage in einem soteriologischen und soterio-praktischen Zusammenhang, aber die Unheilserfahrung der Vergänglichkeit und die Heilserwartung der Vergöttlichung ließ die *sohnschaftliche Beziehung* Jesu wie diejenige der erlösten Gotteskindschaft außer acht und ungenützt. In gleichem Maß schwächte sie natürlich auch die ausweitende und teilgebende Bedeutung ab, die vom «Sohn» auf die «Brüder» schließen läßt. Darin *läge* aber, wenn auch erst in symbolischer und noch nicht politisch-rationalisierender Sprache, ein Ansatz bereit für eine theoretische und praktische Hermeneutik des christologischen Prädikats für die Glaubenserfahrung und das glaubende Handeln heutiger Christen.

Darin *liegt* dann auch die Kontinuität: zurück zur neutestamentlichen Christologie in ihrer impliziten wie expliziten Gestalt, und vorwärts zur Gegenwart die Kontinuität zur bald verborgen-angefochtenen, bald bewußt-realisierten Transzendenzbeziehung des neuzeitlichen Christen und zur gefährdeten Offenheit der neuzeitlichen Gesellschaft. Wenn schon für ein richtiges Verständnis des altkirchlichen Dogmas, seiner Weiterführung wie seiner Verkürzungen, die Orientierung am ursprünglichen Jesuszeugnis der neu-

testamentlichen Gemeinde und ihrer Dokumente notwendig ist, dann gilt dies erst recht für die soteriologischen und soteriopraktischen Auswirkungen: Diese sind in den neutestamentlichen Zusammenhängen des Sohnestitels noch viel deutlicher greifbar.

II. Die Ausbildung der «Sohn»-Christologie aus soteriologischem Anlaß

Die folgenden bibeltheologischen Überlegungen sind schon immer von einem heutigen Frage- und Interessenhorizont her angestellt. Wenn Situationen des heilenden Handelns an einzelnen Menschen und an sozialen Gruppen den Kontext für die ersten Ausformungen einer Christologie bilden, dann bleiben die daraus entstehenden christologischen Namen und Titel auch nur mit diesem Kontext zusammen verständlich; dann bedeutet auch eine spätere Bezugnahme auf andere, veränderte praktische Situationen keine Entfremdung und Funktionalisierung des Christusgeheimnisses. Auch dann nicht, wenn diese Situationen nicht mehr die einfache Struktur der heilenden Zuwendung zu einem leidenden Menschen oder Gruppen aufweisen, sondern in komplexere gesellschaftliche Strukturen hineinragen oder von solchen durchzogen sind. Ist damals aus solchen Situationen *heraus* die Prädikation «Sohn Gottes» entstanden, kann sie auch erneut in solche Situationen *hinein* ausgezogen und konkretisiert werden. Dem kann dann auch eine möglicherweise davon distanzierte und daraus entrückte Zwischengestalt der Christologie (möglicherweise auch das Dogma selber) nicht entgegenstehen, sondern es ist umgekehrt der vorübergehende Ausfall des praktischen Kontextes gutzumachen.

Sicher gehört das Prädikat «Sohn Gottes» zu jener Phase der Christologiebildung, die erst nach früheren, weniger ausdrücklichen Andeutungen und Kennzeichnungen der Person Jesu innerhalb seiner Verkündigung und seines Handelns hervortrat. Am Anfang stehen Situationen, zu deren Deutung die Verkündigung der Gottesherrschaft von Jesus selber eingesetzt wird; der eigene Ort Jesu innerhalb dieser Situationen wird oft nicht eigens angeleuchtet, sondern durch die eigene Logik etwa eines Gleichnisses qualifiziert. Den Verdeutlichungen im Winzergleichnis (Mt 21, 33–45) mit seinen überdeutlichen Verstehenshilfen sind sicher Formen eines verhalteneren Selbsthinweises vorausgegangen. Andererseits bilden Vollmachtsworte Jesu wie die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) oder Dämonenaustreibungen in der angebrochenen Stunde des Reiches Gottes (Mt 12, 2) den Ausgangspunkt für die weiteren Explikationsschritte.

In dieser frühesten Gestalt der sog. impliziten Christologie zeigt sich eine neue Handlungs- und Vollmachtseinheit zwischen Gott und Jesus an, die nicht zwei konkurrierende Subjekte nebeneinander stellt, sondern in der sich Jesus auf Gott beruft und von ihm bevollmächtigt weiß. Bildworte vom Vater und die schon sprachlich urtümliche Abba-Anrede leiten den Prozeß der Verdeutlichung ein, der schließlich (schon bei Jesus?) sicher in der Gemeinde zur Prädikation als «Sohn Gottes» führen wird.

Die einzelnen Etappen dieses Weges sind hier nicht zu beschreiben, wichtig ist für unsere Fragestellung der praktische Situationskontext, aus dem heraus die «Sohn Gottes»-Prädikation wächst und an den sie gebunden bleiben muß. In einzelnen Epiphaniedarstellungen wird diese Handlungseinheit zwischen Gott und Jesus, zwischen der anbrechenden Gottesherrschaft und der gegenwärtigen Verkündigung und Heilsantizipation durchs Jesus wie in einem Brennpunkt gesammelt und verdichtet. Nur als eröffnendes Vorzeichen oder als beschließende Klammer zu den dazwischenliegenden einzelnen Heilstaten und -ansagen Jesu sind diese Proklamationen richtig geortet, wie umgekehrt erst diese Offenbarungsworte auch das Geheimnis der einzelnen Situationen und Taten sichtbar machen. So un-christologisch sind die konkreten Heilszeichensetzungen nicht, und so praxislos sind die christologischen Proklamationen und Prädikationen nicht.

«Sohn Gottes» stellt so die summierende Bilanz dar aus den einzelnen Handlungsfragmenten: der Jüngerberufung, der Dämonenaustreibung, dem radikalisierten Gotteswillen, der Tischgemeinschaft mit den Sündern usw. Der Zusammenhang zwischen christologischem Titel «Sohn Gottes» und dem helfenden Tun Jesu erscheint noch spiegelverkehrt im spottenden Zuruf an den Gekreuzigten: «Er hat auf Gott vertraut, der helfe ihm jetzt heraus, wenn er ihn liebhat, er hat ja gesagt: Ich bin Gottes Sohn» (Mt 27, 39–43). Die Beziehung ist eine gegenseitige: die Bevollmächtigung Jesu mit dem eschatologischen und richtenden Anspruch, wie er Gott eigen ist, und die Verwiesenheit Jesu an den

Auftrag und die Treue Gottes. Aus dieser Tradition der Erwählung ist der Titel vom Neuen Testament aufgegriffen und verstärkt worden; er erlangt seine bleibende Geltung mit der Erhöhung des vom Tod Auferweckten zur Rechten Gottes, in die gleiche herrschaftliche und richterliche Stellung.

Mehrere Komponenten dieser Christologiebildung sind aber bei der späteren Reflexion und Begrifflichkeit ausgefallen und verloren gegangen. Einerseits hat die dynamische und relationale Kommunikation von Gott zu Jesus und umgekehrt zunehmend ihre Bewegung verloren; aus der Verleihung gleicher Vollmacht und aus der tätigen Identifizierung Jesu mit Gottes eigener Liebe und eigenem Willen ist die statische Begründung in der göttlichen Natur und Wesenheit geworden. Die Kategorie der Natur, der Substanz und des Wesens hat die Kategorie der Beziehung abgeschwächt und verdrängt, auch unter dem Einfluß des philosophischen und sprachlichen Umfeldes.

In gleichem Maß ist aber auch die praktische Ursprungssituation des Christologoumenons «Sohn Gottes» an den Rand gedrängt worden und schließlich verloren gegangen. Im heilschaffenden und beanspruchenden *Handeln an* .... ist erstmals das Christusgeheimnis offenbar geworden; jetzt wird es zu einem in sich selber ruhenden, aber auch isolierten Geheimnis des *Seins*. Ferner sind die jeweiligen konkreten Adressaten der redenden und handelnden Zuwendung Jesu entbehrlich geworden, sowohl die einzelnen leidenden und geheilten Menschen, wie die von ihm versammelten und quer durch alle gesellschaftlichen Schranken geeinten Gruppen. *Zusammen mit* .... anderen Menschen war die Person Jesu als sohnschaftlicher Ort vor dem Vater offenbar geworden, jetzt steht er für sich allein.

Die frühe Disqualifizierung der sog. adoptianischen Christologie, zusammen mit dem Verschwinden der judenchristlichen Gemeinden und ihrer Theologie, wird noch das übrige dazu beitragen, daß sich die dynamische sohnschaftliche Beziehung und Einheit zwischen Jesus und Gott auf die binnenchristologische Zweinaturenlehre verkürzt. Das verbale Verbleiben des Prädikats «Sohn Gottes» im Bekenntnis und in der Christologie vermag das soteriologische und praktische Potential nicht mehr einzubringen, sondern wird durch die dominierende symmetrische Christologie von Chalkedon verdrängt. Erst so begünstigt die dogmatische Aussage den Verdacht, ohne soteriologische, praktische oder gar politische Relevanz zu sein. Von Haus aus, von den neutestamentlichen Zusammenhängen her, müßte dies nicht so sein.

III. Der SOHN als soteriologischer Prototyp

Anders als in der späteren Isolierung eröffnet das Prädikat «Sohn Gottes» eine praktische Dimension schon im Lebenskontext Jesu selber; die Ausweitung wird noch stärker und heilsbedeutsamer in der heilsgeschichtlichen Reflexion. Im Galaterbrief (3,26-4,7) wird zuerst ein weites Feld der menschlichen Unheils- und Unfreiheitssituation ausgemessen, in dessen Mitte die christologische Prädikation eine weit ausgreifende Bedeutung erlangt. Wiederum lesen wir den neutestamentlichen Text bereits mit der Optik der politischen Theologie; der soteriologische Kontext der christologischen Aussage ist ja zugleich ein Kontext damaliger religiöser und kultureller Gesellschaftlichkeit.

Der Text erweckt den Eindruck, daß für Paulus zuerst der Gegensatz zwischen den beiden menschlichen Situationen im Vordergrund stand, der gnadenhaft ermöglichte Übergang von Knechtschaft zu Freiheit, Kindschaft und Erbenstand. Von der soteriologischen Kategorie aus stößt er zur christologischen Kategorie vor, diese bleibt für ihr richtiges Verständnis an diese Ausgangslage gebunden: Was «Sohn Gottes» heißt, muß ausgehen und bezogen bleiben auf die Söhne, die aus Knechten und Gefangenen Freie und Erben werden. Mit dem Eintreten des «Sohnes» wird zentral *und* peripher-ausweitend der Wandel der Situation begründet, in einem hamartiologischen-soteriologischen Kontrast.

Dabei handelt es sich nicht nur um einzelne und individuelle Unheilsexistenzen, sondern um strukturelle Ordnungen der Unfreiheit: «unter dem Gesetz», das sich in einer umfassenden Lebensordnung geltend macht. Dann wird man aber auch in der neuen Ordnung des Glaubens nicht nur eine private neue Existenz des einzelnen sehen dürfen, sondern ebensosehr eine ganzheitliche strukturelle Neubestimmung der Situation «unter dem Glauben». Die beiden gegensätzlichen strukturellen Situationen «Gesetz – Glaube» finden sich existential verdichtet in den Status von «Sklaven – Söhne», in gegensätzlichen Besitzverhältnissen «Unmündiger – Erbe», in gegensätzlichen Zeitbestimmungen «Unterwerfung unter die Weltmächte – Fülle der Zeit». Die Wende in diesem verschieden bestimmten Ver-

hältnis wird in der Mitte der Argumentation eingeführt: «in der Fülle der Zeit sandte Gott seinen *Sohn*» (Gal 4,4).

Wie vorher die konzentrischen Kreise der Unheilssituation immer enger gezogen wurden, so weiten sich die Kreise der neuen Heilssituation in die neuen Bestimmungen des einzelnen und seiner strukturellen Situation aus. Vom Sohn her sind sie im Glauben nicht mehr unterschieden in Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau, sondern «ihr seid alle einer in Christus Jesus» (3,28). Die Ausweitung und Teilhabe wird verstärkt durch die Gabe des Geistes, der die Realität der neuen Existenz und der neuen strukturellen Situation bezeugt und bewirkt: «Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft Abba, Vater. Somit bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn, wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott» (4,6).

Es kann kein Zweifel bestehen, von *woher* der christologische Titel «Sohn Gottes» angegangen und *woraufhin* er geöffnet wird; er kann nicht bloß für eine isolierte dogmatische Aussage über Jesus Christus ausgenützt werden, als ob sich eine christologische Theorie vom gleichzeitigen soteriopraktischen und -politischen Kontext lösen ließe. «Sohn Gottes» konnte also schon damals von Paulus mit der vorgefundenen religiösen *und* sozialen, also politischen Situation verbunden werden in einem inneren Begründungszusammenhang.

Dann scheint es heute nicht minder legitim und sogar notwendig, das Prädikat «Sohn Gottes» in heutige Kontexte und Situationen von «Gesetz» und «Glaube», von «Knechtschaft» und «Freiheit» einzuführen. Gehörte zum historisch-biblischen Verständnis des Sohnestitels die praktische und gesellschaftliche Dimension, so nicht weniger zu einer authentischen Tradition und Interpretation des Sohnestitels im heutigen Erfahrungs- und Handlungskontext.

Ergänzend sei noch auf eine andere komplexe Stelle hingewiesen, in der die hamartiologischen Aussagen über den Menschen, die Wende durch die neue Gabe der Sohnschaft und die Hoffnung auf die offenbare und volle Erlösung und Befreiung ähnlich miteinander vermittelt sind. War es im Galaterbrief die über den einzelnen hinausgreifende gesellschaftliche Struktur von «Gesetz» und «Freiheit», ist es im Römerbrief (Röm 8,19–26) die Verflochtenheit des Menschen mit der Natur und dem Kosmos (die auch in Gal 4, 3 als «Weltelemente» mit zu den knechtenden Strukturen gehörten). Deutlicher als im Galaterbrief wird hier die zeitliche Dehnung und Ausständigkeit erfahren: *Schon* haben sie die Erstlingsgabe des Geistes empfangen und *noch* warten sie auf die volle Annahme an Sohnes Statt und deren Offenbarung.

Wenn die Möglichkeiten zur Verringerung dieses Ausstandes auch gering sein mochten, so daß mehr als «Seufzen» nicht möglich schien, so wird man im Blick auf die heutige Natur-, Welt- und Kosmos-Erfahrung des Menschen diesem Seufzen größere Stärke und Wirkung zugestehen. Wiederum steht diese überindividuelle kosmische Erfahrung, ob als *Passio* oder als *Actio*, ob als ausgehaltene «Knechtschaft des Verderbens», ob als «Hoffnung auf Freiheit hin», in einem christologisch zentrierten Feld: «Denn alle, die vom Geist Gottes getrieben werden, sind *Söhne* Gottes ... Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden» (8, 14–17). Damit ist einer ausgesprochen kosmischen Ausweitung und Ausstrahlung des Christusgeheimnisses die Grenze des eschatologischen Vorbehaltes «Kreuz» gesetzt, aber schon diesseits dieser Grenze beansprucht und verheißt die Kindschaft im «Sohn Gottes» universale Reichweite: «Die Sehnsucht des Geschaffenen wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes» (8,19).

Wenn in einer Interpretation der Christologie in den Kontext heutiger Welt- und Naturerfahrung, mit ihren ökologischen Aporien und Rettungsversuchen, wiederum auf das zentrale Christusgeheimnis zurückgegriffen wird, so wird dieses nicht über seine Möglichkeiten hinaus strapaziert, sondern erst wieder zu seinen ursprünglichen Möglichkeiten entbunden. Auch dann, wenn eine solche Interpretation und Praxis in die sachliche Nüchternheit und in die politischen Spannungsfelder der Weltzerstörung und -erhaltung hinaus- und hineinführt. Die Reichweite der Erlösung im Sohn Jesus Christus ist damit nicht verlassen, sondern erst eingeholt.

IV. Die politische Dimension der Sohnschaft in mythologischer und rationaler Sprache und Praxis

Vom Fehlen einer politischen Terminologie in den Evangelien wurde in einer voreiligen Pole-

mik gegen das Programm der Politischen Theologie gefolgert, die Verkündigung und das Handeln Jesu, aber auch das Leben der frühen Gemeinde habe politische Relevanz nicht beabsichtigt. Dieser Schluß ist in verschiedener Hinsicht oberflächlich, auch für unser Thema «Sohn Gottes» in einem damaligen und heutigen politischen Kontext.

Die Wirkung und Bedeutung des Handelns Jesu und der jungen Gemeinde bewegt sich auch dann auf einem gesellschaftlich durchwachsenen und verflochtenen Boden, wenn sie selber diese Wurzeln nicht ausdrücklich ansprechen und freilegen, sondern wenn sie auch nur schon einen einzelnen Menschen und seine vermeintlich privaten Beziehungen im Auge haben. Spätestens die Reaktion auf das Handeln Jesu zeigt, daß er – auch in einer einfachen Begegnung mit einem Aussätzigen, einem Kranken am Sabbat oder in der Synagoge – mit seiner neuen Tischgemeinschaft bestehende gesellschaftliche Ordnungen berührt, durchbricht und ihre Sanktionen auf sich zurückfallen sieht.

Auf unser Thema angewandt: Wenn Jesu Zuwendung zu den Menschen im antizipierenden Vor-schein der Gottesherrschaft geschieht, wenn er dabei aus seiner Handlungsgemeinschaft und -einheit mit dem Vater heraus handelt, dann ragt auch die später explizierte Sohnschaft in den gesellschaftlich-strukturellen Bereich, die bestehende Ordnung kritisch durchbrechend und eine neue Ordnung zeichenhaft und paradigmatisch inaugurierend.

Schon bei der bibeltheologischen Analyse der Paulustexte wurde sichtbar, daß der Wechsel vom Sklaven zum freien Sohn nicht auf eine individualisierbare Geschichte beschränkt bleibt, sondern daß übergreifende gesellschaftliche Strukturen verändert und abgelöst werden. Es gilt, in den religiös artikulierten Ordnungen des jüdischen Gesetzes und des gesetzesfreien christlichen Glaubens auch *gesellschaftliche* Gebilde zu sehen, vergleichbar und übersetzungsfähig in neuere Gesellschaften. Diese verwenden ihrerseits vielleicht nicht mehr einen ausdrücklich religiösen Überbau, so etwa die säkularisierten neuzeitlichen bürgerlichen oder sozialistischen Gesellschaften. Wenn die Freiheit in Christus, die Sohnschaft mit dem Sohn damals ihre greifbaren Auswirkungen bis in diesen Bereich nach sich zog, wird man die Existenz des neuen Menschen «im Sohn» ebensowenig heute auf eine religiöse Innerlichkeit beschränken wollen. Die sprachliche Gestalt der Bibel unterscheidet sich gewiß von der neuzeitlichen gesellschaftlichen Reflexion; mangels einer kritischen Analyse der verschiedenen Kräfte blieb nur der abgekürzte Weg zur mythologischen oder symbolischen Sprache: Knechtschaft unter dem Gesetz, untertan den Weltelementen, Vergänglichkeit der Schöpfung, usw.: Zustände, die rationalisiert werden können und müssen, die aber nicht in einer pauschalen Liquidierung der mythologischen Sprache ausgeklammert werden dürfen.

Ebenso rufen auch die symbolischen Umschreibungen der erlösten sozialen und gesellschaftlichen Realität nach praktischer Konkretisierung, wie sie schon geschieht oder geschehen soll. Was entspricht der Befreiung vom Gesetz, der Abschaffung der Beschneidung, dem Loskauf aus der Vormundschaft des Gesetzes? Die Relativierung der Unterschiede von Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau durch die neue Existenz in Jesus Christus darf man nicht jenseits dieser gesellschaftlichen Diskriminierungen belassen. Um so weniger als die Möglichkeiten kritischer Analyse und praktischer Strukturveränderung viel weiter reichen, als dies Paulus und seinen Gemeinden möglich war. Bezüglich der spezifisch gesetzlichen Vorschriften duldete auch er keinen Aufschub: Die Christen sollten mindestens innerhalb der Gemeinde konkrete Konsequenzen ziehen, die ihren Status in der bisherigen religiösen Gesellschaft entscheidend veränderten.

Ähnlich wird die erlöste Sohnschaft in Christus und in seinem bereits empfangenen Geist mehr eine abstrakte neue Gesinnung und Haltung gegenüber der Schöpfung nach sich ziehen. Wenn die Unterwerfung der Schöpfung nicht mehr ätiologisch auf Adam zurückdatiert werden kann, sondern wenn greifbare und benennbare zerstörerische Mächte die Lebenswelt gefährden, dann muß sich auch der Seufzer der Kreatur in rationale Sprache und politische Aktion übersetzen.

Die eingangs genannte Entfremdung von dogmatischer Christologie und gesellschaftlichem Handeln der Christen könnte überwunden werden, wenn sich beide auf die Ursprünge besinnen: daß «Sohn Gottes» für Jesus und für die frühe Gemeinde immer schon in einem Kontext praktischen und gesellschaftlichen Handelns situiert war; daß umgekehrt das neue Handeln der Christen und die alternativ-neue gesellschaftliche Realität der Kirche sich als die ermöglichte

und aufgetragene Konkretisierung der befreiten Sohnschaft in und aus Jesus Christus verstand und verwirklichte.

Die Wahrer des dogmatischen Glaubens an Jesus Christus als «Sohn Gottes» sollten sich, wie bei der Bildung dieses Prädikats, wieder in die konkreten und praktischen Kontexte *hinaus*wagen; die engagierten Christen sollten sich in ihrer tätigen und leidenden, kämpfenden und verändernden Nachfolge auf den ermöglichenden Grund des «Sohnes» und der eigenen «Sohnschaft» zurückbeziehen. Die Einheit von dogmatischem Glauben und praktischem Handeln in den biblischen Modellsituationen nimmt uns die Aufgabe nicht ab, diese Einheit heute zu suchen. Sie verlangt *und* verheißt aber ihre Konvergenz.

Literatur

Der Aufsatz stützt sich auf den sich abzeichnenden Konsens in der dogmengeschichtlichen und dogmatischen Christologie; für die Situierung des Prädikats «Sohn Gottes» in neutestamentliche und heutige Kontexte nimmt er die Überlegungen zum Vorbild, die E. Schillebeeckx, Christus und die Christen (Freiburg 1977), unter dem Titel «Neutestamentliche Gnadenerfahrung und gesellschaftliche Strukturen» (543–549) gemacht hat.

DIETRICH WIEDERKEHR

1933 geboren. Kapuziner. Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern (Schweiz). Beiträge zur Christologie: Mysterium Salutis III/1 (Zürich 1970); Theologische Berichte II (Zürich 1973) und Theologische Berichte VII (Zürich 1978). Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie (Freiburg 1976). Anschrift: Wesemlinstraße 42, CH-6006 Luzern.

Jon Sobrino

Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes

Wir wollen in diesem Artikel die Wirklichkeit und Bedeutung des Glaubens an Christus als den Sohn Gottes darstellen, dies jedoch, wie man uns gebeten hat, *vom Standpunkt der Unterdrükkung aus*. Wir machen also nicht unmittelbar den Versuch, christologisch-dogmatische Formulierungen zu erläutern oder die Problematik der Fundamentaltheologie im Hinblick auf die Sohnschaft Christi herauszuarbeiten. Ohne die Wichtigkeit beider Dinge zu leugnen, konzentrieren wir uns auf die Beziehung zwischen dem Glauben an den Sohn Gottes und der Unterdrückung, eine Beziehung, die zwar indirekt, aber doch wirksam beide Anliegen zu erhellen vermag.

Dennoch wollen wir hinzufügen, daß die Unterdrückung nicht bloß einer unter anderen möglichen hermeneutischen Orten ist, um den Glauben an den Sohn Gottes darzustellen, sondern jener Ort, der *de facto* in Situationen der Dritten Welt der geeignetste und *de iure* derjenige ist, der in der Schrift immer wieder auftaucht, um die Erlösungsbotschaft zu erfassen. Jede christliche Theologie, die ihrem biblischen Ursprung treu sein und daher geschichtlich sein will, muß für ihre Reflexion die Zeichen der Zeit unbedingt ernst nehmen; und auch wenn diese zahlreich sind, so zieht sich doch *eines durch die ganze Geschichte*. «Dieses Zeichen ist immer das in der Geschichte gekreuzigte Volk, dessen dauernde Existenz mit einer *immer wieder anderen Form der Kreuzigung* einhergeht. Dieses gekreuzigte Volk ist die geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechts, den die Sünde der Welt nach wie vor völlig ausplündert, dem man nach wie vor sogar das Leben raubt, vor allem das Leben.»[1]

1. Der Gottesknecht und das gekreuzigte Volk

Es wäre ein geschichtlicher und theologischer Irrtum, die Unterdrückung lediglich *doloristisch* als Verherrlichung des Schmerzes und Apotheose des Leidens oder *asketisch* als den geeigneten Ort zur Übung der Tugenden zu verstehen. Wenn die Unterdrückung zum Zeichen der Zeit geworden ist, dann deshalb, weil sie von der im christlichen Glauben zentralen Befreiungshoffnung und -praxis begleitet worden ist, auch um

als solches erkannt und christlich gelebt werden zu können[2].

Aber es wäre ebenfalls ein für den Glauben verhängnisvoller Irrtum und ein Hohn und Sarkasmus für die Unterdrückten, wenn man sich auf die Befreiung konzentrierte, ohne in die Abgründe der Unterdrückung einzudringen, die keineswegs verschwindet, sondern sich verschärft bis hin zu einem letzten Ausmaß des Schreckens in Ländern wie beispielsweise El Salvador und Guatemala. Es hieße, die ewige Versuchung christlichen Glaubens und christlicher Theologie, sich zu beeilen, den Auferstandenen zu preisen, ohne in das Grauen des Kreuzes einzudringen, auf Geschichtsebene zu reproduzieren.

1.1. Aus der Situation der Unterdrückung glaubt man an den Sohn Gottes in erster Linie wegen der *Ähnlichkeit*, die zwischen einem gekreuzigten Volk und dem Sohn Gottes als Knecht besteht. Der Glaube an den *hyiòs theoũ* wird vor allem durch die Ähnlichkeit mit dem *paĩs theoũ* vermittelt, von dem das Neue Testament spricht (vgl. Mt 12, 13; Apg 3, 13.26; 4, 27.30) und das die Übersetzung des *ebed Jahwe* ist, wie Jesaja ihn uns in seinen Liedern vom Gottesknecht darstellt.

Theologisch läßt sich diese Ähnlichkeit nicht in eine völlige Identität verwandeln, und es gilt überdies zu untersuchen, worin die Ähnlichkeit im einzelnen besteht. Exegetisch ist das Problem bekannt, ob der Gottesknecht sich auf ein Individuum, eine Gruppe – den Rest Israels – oder die Gesamtheit des Volkes bezieht. Aber wie auch immer die genaueren Einzelheiten aussehen mögen, es gibt eine unverkennbare Ähnlichkeit, wie sie Bischof Romero als Seelsorger bekräftigte: «In Christus begegnen wir dem Modell des Befreiers, einem Menschen, der sich mit dem Volk so sehr identifiziert, daß die Interpreten der Bibel schließlich nicht mehr wissen, ob der Gottesknecht, den Jesaja verkündet, das leidende Volk oder Christus ist, der kommt, um uns zu erlösen.»[3]

Worin die Wirklichkeit dieses *paĩs theoũ* besteht, der darum, weil er dies ist, *der* Sohn Gottes und nicht irgendein Sohn irgendeines Gottes ist, läßt sich aus seiner Darstellung bei Jesaja entnehmen. Vergegenwärtigen wir uns kurz seine wesentlichen Merkmale.

a) Die Sendung des Knechts zielt auf Erlösung, eine Erlösung, die in der alttestamentlichen Linie der Befreiung ausgedrückt wird, denn «er bringt wirklich das Recht. Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat» (42,3f.). Sie wird darüber hinaus in parteiischer und polemischer Form vorgebracht, da sie sich an die Unterdrückten richtet und sich darin äußert, «blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien» (42,7).

b) Der Knecht wird erwählt, aber diese Wahl ist nicht bloß Ausdruck der souveränen Freiheit Gottes, die willkürlich sein könnte, sondern eines ärgerniserregenden Willens Gottes, denn er wird ausersehen, den zu retten, der ein «tief verachteter Mann», der «Abscheu der Leute», der «Knecht der Tyrannen» ist (49,7); auserwählt wird dasjenige, was nichts ist in den Augen der Welt, und mehr noch, das, was von den Mächten der Welt vernichtet wird. Und umgekehrt vertraut der Knecht auf diesen skandalösen Gott – skandalös, weil er eine skandalöse Wahl trifft: «Mein Recht liegt beim Herrn und mein Lohn bei meinem Gott» (49,4).

c) Der Knecht erscheint am Ende als von den Menschen in der Geschichte zerstört, ohne menschliches Antlitz (52,14f.; 53,2f.), verlassen ohne irgendeinen, der sich schützend vor ihn stellt und ihm Gerechtigkeit widerfahren läßt (53,8). Er wird sogar als einer dargestellt, der das Schicksal der Sünder teilt, zu ihnen gezählt wird (53,12), unter den Missetätern und Bösewichten beerdigt wird (53,9), als aussätzig, von Gott erniedrigt und geschlagen gilt (53,4).

d) Die Ursache für dieses Schicksal sind die Sünden der Menschen. Der Knecht stirbt um dieser Sünden willen, und diese Sünden bringen ihm den Tod. Es bestätigt sich die zum universalen Drama erhobene geschichtliche Wechselbeziehung zwischen Sünde und Töten (53,5.8.12).

e) Das große Paradox und Ärgernis besteht darin, daß in dem Tod, der jemanden trifft, weil er die Sünden auf sich lädt, Heil liegt (53,5.11). Umgekehrt ergibt sich daraus, daß das Heil nur dann Wirklichkeit wird, wenn einer die Sünde auf sich nimmt.

f) Dieser Knecht hat, eben weil er Knecht war, den Sieg errungen (53,10–12). Sein Knechtsein schafft nicht nur Heil für andere, sondern bringt Ruhm für ihn selbst. Im Neuen Testament heißt es, daß der *paĩs theoũ* der *kýrios* ist (Phil 2, 8–11), daß er der Sohn Gottes ist, der eben wegen seines Gehorsams Sohn geworden ist, ohne freilich zu vergessen, daß «dieser Gehorsam für den Knecht

konkret in der Übernahme der Sünden der Menschen zum Ausdruck kommt»[4].

1.2. Diese Wesenszüge des Gottesknechts, des gekreuzigten Sohnes Gottes, hat man in Lateinamerika weder aus rein exegetischem Forschungsdrang wiederentdeckt noch aus einem bloß apologetischen Interesse im Dienste einer soteriologischen Theorie, die behauptet, letzten Endes gehe aus dem Tod das Leben hervor. Dies wäre ein Hohn für die wirklich Unterdrückten und eine dialektische, aber nicht notwendig christliche Theodizee *a priori*. Wenn gerade *diese* Wesenszüge des Gottessohnes wiederentdeckt worden sind, so geschah dies aufgrund einer Wesensverwandtschaft, Affinität und Ähnlichkeit.

Es ist nicht leicht, genau zu bestimmen, in welchem Sinn ein gekreuzigtes Volk die Fortsetzung des Gottesknechts ist, eine Frage, die Ignacio Ellacuría gründlich analysiert hat[5]. Aber es läßt sich nicht bezweifeln, daß viele Völker in Lateinamerika gleichzeitig oder ineinander ergänzend einen oder mehrere dieser Wesenszüge wiedergeben. Es sind dies erstens Völker ohne menschliches Antlitz, wie Puebla bekräftigt, denen man jede Gerechtigkeit vorenthält, indem man ihre elementarsten Rechte verletzt und vor allem das Recht auf Leben durch Verschwindenlassen, Folterungen, Morde und Massaker mit Füßen tritt. Zweitens sind dies Völker, die wie der Knecht versuchen, Recht und Gerechtigkeit einzuführen, die um die Befreiung kämpfen und damit nicht nur die Befreiung der Gruppe meinen, die darum kämpft, sondern die Befreiung des Volkes der Armen. Drittens sind dies Völker, die die Unterdrückung nicht bloß in ihrer Faktizität zum Ausdruck bringen, sondern aktiv unterdrückt und verfolgt werden, wenn sie wie der Knecht versuchen, für Recht und Gerechtigkeit Raum zu schaffen. Und schließlich sind es Völker, die sich dafür auserwählt wissen, daß die Erlösung durch sie kommt, und ihre eigene Situation von Bedrückung und Unterdrückung als Weg zur Befreiung deuten. In ihrer Gesamtheit sind viele Völker in Lateinamerika Ausdruck und Ergebnis der geschichtlichen Sünde der Menschen, sie nehmen diese Sünde auf sich, kämpfen gegen diese Sünde, und die Macht der geschichtlichen Sünde kehrt sich gegen sie und bringt ihnen den Tod.

Wer genau dieses gekreuzigte Volk ist und mit welcher Reinheit es alle Kennzeichen des Gottesknechts wiedergibt, bedarf einer genaueren Analyse. Es kann jedoch nicht bezweifelt werden, daß dieses Volk, strukturell gesprochen, sich nicht unter den Mächtigen und nicht in den Ländern des Überflusses findet; es ist auch nicht ohne weiteres in der Kirche zu finden, es sei denn in jener, die aufgrund ihrer Option für die Armen verfolgt worden ist und das gleiche Schicksal erlitten hat wie das gekreuzigte Volk. Dieses Volk sind die armen Mehrheiten, die durch die Unterdrückung der strukturellen Ungerechtigkeit einen langsamen Tod oder durch die Unterdrückung durch die institutionalisierte Gewalt einen schnellen Tod sterben. Dieses Volk als Ganzes ist es, das in der Geschichte ergänzt, «was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1,24). Daher konnte Bischof Romero bei der Feier des Fronleichnamfestes mit pastoralem Weitblick sagen: «Eine Ehrung für den Leib und das Blut des Menschensohns erscheint durchaus am Platze, solange es so viele Übergriffe auf den Leib und das Blut bei uns gibt. Ich möchte gern in diese Feier unseres Glaubens zu Ehren der Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi, das für uns vergossen worden ist, all das Blut und die Berge von Leibern hineinnehmen, die hier in unserer Heimat und in der ganzen Welt dahingemordet worden sind.»[6]

1.3. Diese erste, aber zugleich grundlegende Ähnlichkeit mit dem Gottesknecht eröffnet eine wesentliche Möglichkeit für den Glauben an den Sohn Gottes. Ein Volk, das so leidet, das so entstellt, gequält und gemordet wird, bedarf keiner Entmythologisierungsprozesse oder spitzfindiger Hermeneutik, um in diesem Sohn vor allem einen nahen Bruder zu entdecken. Wenn sie den gekreuzigten Christus anschauen, erkennen sie sich selbst besser, und wenn sie sich selbst ansehen, lernen sie den gekreuzigten Christus besser kennen. So wird plötzlich wahr, was der Hebräerbrief sagt. «Denn er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden, stammen alle von Einem ab; darum scheut er sich nicht, sie *Brüder* zu nennen» (2,11). Es mag sein, daß man im Bekenntnis des Glaubens noch keine großen Fortschritte gemacht hat, wenn man Christus «Bruder» nennen kann, aber es bedeutet einen Vorsprung gegenüber anderen – den Machthabern durch Besitz, durch selbstherrliche Amtsgewalt, durch anmaßendes Wissen –, die Christus nur mit Scham ihren «Bruder» nennen können.

2. *Die Nachfolge und das «Sohn»werden*

Von der ersten Ähnlichkeit mit dem Gottesknecht gelingen Fortschritte im Glauben an

Christus in dem Maße, in dem ein gekreuzigtes Volk seine Lage, seine Sache und sein Schicksal als Nachfolge Jesu versteht und lebt. Dies ist die praktische, aber reale Art und Weise, aus der Situation der Unterdrückung an den Sohn Gottes zu glauben. Inwieweit dieser Glaube wirklich vorhanden ist, läßt sich letzten Endes nicht messen, denn diese Frage gehört zum Geheimnis des Menschen vor Gott. Aber wenn wir von Nachfolge sprechen, haben wir die grundlegende Struktur des realen Glaubensvollzugs und ein historisches Verifikationsprinzip dieses Glaubens genannt.

2.1. Das erste Element der Nachfolge ist die *Inkarnation*. Dies ist von der Fleischwerdung Christi her selbstverständlich. Aber es geht nicht darum, irgendeine Fleischesgestalt anzunehmen, sondern eine unter all dem, was es an Schwachem und Kleinem im Fleisch der Geschichte gibt; es handelt sich um eine bewußt parteiliche Inkarnation. So Fleisch werden heißt sich an den richtigen Platz stellen, der aufgrund seiner eigenen Wirklichkeit erlaubt, angesichts der sich jedem Menschen im Vollzug seiner persönlichen Existenz stellenden Alternativen christlich zu entscheiden: Reichtum oder Armut, Eitelkeit oder Erniedrigung, Macht oder Dienst.

Ein gekreuzigtes Volk hat bereits materiell an dieser Fleischwerdung Anteil und braucht diese nur noch im Glauben bewußt anzunehmen, ungeachtet dessen, welcher Bewußtseinsgrad auf psychologischer Ebene dabei erreicht wird. Diejenigen, die soziologisch nicht zu diesem gekreuzigten Volk gehören, müssen die Inkarnation als bewußte Erniedrigung vollziehen und sich in unterschiedlichen Formen in dieses Volk integrieren, sich ihm nähern und sich seine Sache und sein Schicksal zu eigen machen. Diese Art parteilicher Inkarnation ist bereits ein Ausdruck des Glaubens an Christus.

2.2. Das zweite Element der Nachfolge ist die *Praxis der Befreiung*, die von Jesus her als Verkündigung des Reiches Gottes an die Adresse der Armen und als vielfältiger Dienst zu verstehen ist, damit diese Ankündigung Wirklichkeit werden kann. Durch seine eigene geschichtliche Situation verwirklicht ein gekreuzigtes Volk bereits *in actu* mehrere Kennzeichen des Einsatzes Jesu für das Reich. Seine ihm bewußt gewordene Existenz selbst wird zum Wort der Demaskierung der falschen Götter – der politischen wie der ökonomischen –, in deren Namen man die Unterdrückung ideologisch rechtfertigt. Darüber hinaus jedoch wird seine Praxis formal zur Nachfolge, sobald sie zwei wesentliche Punkte enthält.

Der erste Punkt besteht darin, die Hoffnung auf das Kommen des Reiches und nicht bloß seine Ankündigung zu bewahren. Angesichts des Ausbleibens und der geschichtlichen Rückschläge des Reiches ist das Festhalten an diesem Glauben bereits ein Beweis der unzerstörbaren Hoffnung auf den Gott des Reiches; einer Hoffnung, die zum Motor der Befreiungspraxis wird. Der zweite Punkt besteht darin, die Liebe als formale Motivation für die Befreiungspraxis zu bewahren. Daß die Liebe historischer Vermittlungen bedarf, ist eine Tatsache, die die lateinamerikanische Theologie zur Genüge analysiert hat[7] und die vom Glauben an den Geist Gottes, welcher das Antlitz der Erde erneuert, verlangt wird. Jetzt geht es darum, nachdrücklich zu betonen, daß das gekreuzigte Volk in seinem gerechten Kampf um den Schritt von der *Infraexistenz* zur *Existenz* die *Proexistenz* bewahren muß, daß im Kampf um die eigene Befreiung das Element der Erlösung des «andern» beibehalten wird. Dieser «andere» ist in erster Linie die ganze Welt der Unterdrückten, für deren Befreiung sich der einzelne oder die verschiedenen Befreiungsgruppen einsetzen müssen; darüber hinaus aber ist er der Unterdrücker, dessen Erlösung in der Praxis der Befreiung ebenfalls erstrebt wird. Auch wenn diese Praxis ernste und schwerwiegende Konflikte erzeugt, geht ihre erste Dynamik aus der Liebe zu den andern hervor und nicht aus dem Haß oder der Rachgier.

2.3. Das dritte Element ist das Wesen Jesu, das in den Seligpreisungen programmatisch zum Ausdruck kommt. Diese weisen, vor allem in der Version des Lukas, auf materielle Bedingungen der Armut, des Hungers und der Trauer hin. Aber sie deuten auch auf den Geist hin, mit dem diese materiellen Realitäten gelebt werden sollen und der das Wesen des Jüngers Jesu ist. Dieser Geist ist utopisch wegen der geschichtlichen Schwierigkeit, ihn voll zu verwirklichen, und wegen der Schwierigkeit, ihn mit anderen Forderungen der Nachfolge zu vereinbaren wie etwa der der klaren Kritik und Demaskierung, der Bereitschaft zum Konflikt und zu Gegensätzen, die sich daraus ergeben, und der Wirksamkeit, die in der Befreiungspraxis gesucht werden soll. Doch es ist ein Geist, nach dem man immer streben muß, weil er das Wesen Jesu ist und weil er darüber hinaus der geschichtlichen Be-

freiungspraxis ihre eigene Wirksamkeit verleiht[8].

Dementsprechend muß der Jünger Jesu auch und gerade in dem Kampf, den die Gerechtigkeit notwendig macht, ein gütiges Herz besitzen; er muß reine Augen für die Wahrheit Gottes haben, der nicht alle geschichtlichen Pläne der Unterdrückten als gleich trivialisiert oder relativiert, aber sie so nimmt, daß sie mehr aus sich hervorbringen können; er muß für den Frieden arbeiten, die Friedfertigkeit zum Bestandteil des Kampfs für die Gerechtigkeit machen, obwohl der Kampf um Gerechtigkeit, selbst wenn er redlich und großmütig geführt wird, immer irgendeine Form von Gewalt mit sich bringt, die in Grenzfällen sogar bis zum legitimen bewaffneten Kampf gehen kann[9]. Er muß vor allem bereit sein, die Verfolgung hinzunehmen, in ihr tapfer auszuharren selbst bis zur Hingabe des eigenen Lebens, dem Beweis der größten Liebe und der Bestätigung, daß die Nachfolge wirklich Proexistenz ist.

2.4. Ein gekreuzigtes Volk gleicht Jesus schon aufgrund der bloßen Tatsache, daß es ein solches ist, und allein dieser Tatsache wegen wird es bereits von Gott in bevorzugter Weise geliebt. Wenn es jedoch seine äußere Situation in Nachfolge Jesu verwandelt, dann lernt es diesen «inwendig» kennen und begreift ihn nicht mehr bloß als den nahen Bruder, sondern als den ältesten Bruder, als den Erstgeborenen. Was Paulus sagt, wird geschichtliche Wirklichkeit: «...alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei» (Röm 8,29). In diesem Wiedergeben der Wesenszüge Jesu, in diesem Sohnwerden im Sohn ereignet sich die Wirklichkeit des Aktes des Glaubens an Christus.

3. Der Glaube an den Sohn Gottes

Es besteht für uns kein Zweifel, daß in Lateinamerika diese Nachfolge Jesu und damit auch dieser Glaube an Christus weithin gegeben ist. Wir möchten schließen mit einer notwendigerweise kurzen Reflexion über die Konsequenzen des bisher Gesagten, um die Wirklichkeit dieses geglaubten Christus in der Redeweise vom Gottessohn zum Ausdruck bringen zu können.

3.1. Die Wirklichkeit eines gekreuzigten Volkes selbst stellt – nach unserer Ansicht auf radikalste Weise – die Frage nach der Letztgültigkeit der Wirklichkeit und nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Es wäre daher ein Mißverständnis all des Gesagten, wenn man meinte, daß im Grunde die theologischen Reflexionen dazu dienten und sich darauf beschränkten, politische und sozioökonomische Optionen zu rechtfertigen. Dies geschieht sicherlich, und im übrigen ist es wichtig, daß dies so ist, um die geschichtliche Wirkung des Glaubens aufzuzeigen. Aber auch die Umkehrung des Satzes ist richtig. Die geschichtliche Wirklichkeit eines gekreuzigten Volkes als solche ist ein Schrei nach Gott, schon bevor diese Seufzer überdacht und erklärt werden. Wenn irgendwo, dann ist hier der Ort, an dem sich das Gottes«problem» stellt. Angesichts der Alternative von Leben oder Tod, Befreiung oder Unterdrückung, Erlösung oder Verdammung, Gnade oder Sünde wird in historischer Form die transzendentale Frage nach Gott aufgeworfen.

Ein gekreuzigtes Volk, das gleichzeitig in der Nachfolge Jesu bleibt, hat bereits eine christliche Antwort auf dieses Problem gegeben, indem es dieses in ein «Geheimnis» verwandelt. Wenn es in seiner Befreiungspraxis nicht nachläßt, wenn es die Hoffnung bewahrt, wenn es glaubt, daß das Reich Gottes naht, und es andererseits auch glaubt, daß es nötig ist, die Sünde der Welt auf sich zu nehmen, und daß dieses Aufsichnehmen der Sünde Erlösung bringt, dann sagt es bereits ohne Worte etwas äußerst Wichtiges über Gott aus, und dabei wahrt es die typisch christliche Spannung, die in Gott selbst besteht, so wie es seinerzeit die paulinische Theologie formulierte. Gott ist Erlösung, er hat Jesus vom Tode auferweckt und ruft «das, was nicht ist, ins Dasein» (Röm 4,17). Zugleich ist das Kreuz ein Wunder Gottes, «das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen» (1 Kor 1,25). Dies ist das Geheimnis Gottes und das letzte Wort über die Wirklichkeit. Gott zieht die Geschichte an sich, indem er sich mitten in die Schrecken dieser Geschichte hineinbegibt. Ein gekreuzigtes Volk, das zugleich am befreienden Gott des Exodus und am Gott des Kreuzes festhält, sagt, daß es an Gott glaubt und was es unter diesem Gott versteht, an den es glaubt.

3.2. Damit ist der «Gott», dessen «Sohn» Jesus ist, deutlicher geworden. Wenn man an Jesus als den Sohn glaubt, dann darum, weil in ihm die Wirklichkeit und die Liebe des Geheimnisses Gottes in unwiederholbarer Weise offenbar ge-

worden sind; und für ein gekreuzigtes Volk ist dies mit absoluter Glaubwürdigkeit geschehen. Es hat keine Schwierigkeiten, die unwiederholbare Beziehung Jesu zu Gott anzunehmen und sogar zu bekennen, daß er in Wahrheit der Sohn Gottes ist.

Der Ausdruck «Sohn» – ein menschliches und daher nie ganz angemessenes Wort, um Jesus zu beschreiben – spiegelt gut den Gehorsam, das Vertrauen und die Treue zum Vater wider, die Jesus in seinem irdischen Leben erkennen ließ; und sie gibt auch gut die Gotteserfahrung eines gekreuzigten Volkes wieder: Vertrauen auf die Befreiung, Gehorsam im Dienst der Befreiung, Treue in diesem Dienst bis zu den letzten Konsequenzen. Was in der Metapher des «Sohnes» enthalten ist, wird aufgrund der Wirklichkeit, ein «Bruder» Jesu zu sein, angenommen.

Die Formulierungen des Glaubens an Christus sind wichtig, aber zweitrangig gegenüber dem, was man wirklich glaubt. In Lateinamerika nennt man ihn *den* Befreier. Die Theologen dürfen und sollen diesen Formulierungen auf den Grund gehen, um zu zeigen, daß sie den Ausdrucksweisen des Neuen Testaments und des Lehramts entsprechen. Das Entscheidende aber ist die Verwirklichung dieses Glaubens. Wie K. Rahner unlängst sagte: Wenn Jesus «faktisch auf einen Menschen einen solchen bezwingenden Eindruck macht, daß er den Mut findet, diesem Jesus im Leben und Sterben bedingungslos sich anzuvertrauen und darum an den Gott Jesu zu glauben»[10], dann glaubt dieser Mensch wirklich und voll und ganz an Jesus als den Sohn Gottes.

Dies ist tatsächlich bei vielen Christen der Fall, die sich Jesus im Leben und im Tod anvertrauen, an ihn glauben und an jenen, den er den Vater nannte. Uns ging es hier darum zu zeigen, daß dies *aus* der Unterdrückung heraus geschieht und, geschichtlich betrachtet, *weil* man die Unterdrückung christlich angenommen hat.

[1] I. Ellacuría, Discernir «el signo» de los tiempos: Diakonía 17 (April 1981) 58.

[2] Medellín legte größten Wert darauf, die «Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit» (Gerechtigkeit Nr. 1) zu verbinden mit der «Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration aller» (Einleitung Nr. 4). Beides zusammen macht die Zeichen der Zeit aus.

[3] Homilía del 21 de octubre de 1979: J. Sobrino, I. Martín-Baró, R. Cardenal, La voz de los sin voz (San Salvador 1980) 366.

[4] Chr. Duquoc, Cristología (Salamanca 1974) 143.

[5] El pueblo crucificado: Cruz y Resurrección (Mexiko 1978) 49–82; Las bienaventuranzas como carta fundamental de la Iglesia de los pobres y organizaciones populares (San Salvador 1979) 105–118; El verdadero pueblo de Dios (erscheint demnächst in Diakonía).

[6] Homilía del 21 de junio de 1979: J. Sobrino, I. Martín-Baró, R. Cardenal, La voz de los sin voz (San Salvador 1980) 337.

[7] Vgl. J. Sobrino, Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen: CONCILIUM 14 (1978) 574–580.

[8] Bischof Romero ist ein berühmtes, aktuelles Beispiel dafür, wie man eine wirksame Befreiungspraxis und den Geist der Seligpreisungen miteinander verbinden kann; vgl. J. Sobrino, La Iglesia en el actual proceso del país: ECA 372/373 (1979) 918–920; Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después: ECA 389 (1981) 148–150.

[9] Vgl. den dritten und vierten Hirtenbrief von Bischof Romero: La voz de los sin voz 113–119; 156–159; Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva (Hirtenbrief des nicaraguanischen Episkopats vom 17. November 1979).

[10] Was sollen wir noch glauben? (Freiburg/Basel/Wien ^{4}1981) 115.

Aus dem Span. übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft. 1938 geboren. Seit 1956 Jesuit. Seit 1957 Angehöriger der Mittelamerikanischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Derzeit in El Salvador ansässig. 1969 Priesterweihe. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der St. Louis University. 1965 ebendort Magistergrad in Ingenieurwissenschaften. 1975 Doktorat in Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Dissertation: Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann (nicht veröffentlicht). Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina (Mexiko ^{2}1977) (englische Übersetzung: Christology at the crossroads, New York 1978); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977); La oración de Jesús y del cristiano (Bogotá 1979); Monseñor Romero, verdadero profeta (Managua 1981); La ressurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981). Die wichtigsten dieser Veröffentlichungen sind die an erster und letzter Stelle genannten. Die anderen sind kleinere Broschüren von weniger als 100 Seiten. Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Biblische, liturgische und konziliare Grundlagen

Herbert Haag

«Sohn Gottes» in der Sprache und Begrifflichkeit des Alten Testaments

1. Der Pharao als «wahrer Gott und wahrer Mensch»

Der in den neutestamentlichen Schriften und mehr noch im kirchlichen Dogma beherrschende Titel «Sohn Gottes» hat seine Wurzeln nicht erst im Alten Testament, sondern im Alten Orient, vornehmlich in Ägypten. Hier ist es der Pharao, der den Titel «Sohn des (Sonnen-)Gottes» trägt[1]. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich. Seine Doppelnatur wird mythisch damit umschrieben, daß er Sohn einer irdischen, und zwar jungfräulichen, Mutter und eines göttlichen Vaters ist. Der Vatergott ist zunächst der Sonnengott Re. Er wird aber im Verlauf des 2. Jahrtausends abgelöst vom Reichsgott Amun, der in der Jungfrau den König zeugt. Dieser ist als Sohn Gottes «eines Leibes mit dem Vater», das heißt ihm wesensgleich. Allerdings wird diese göttliche Sohnschaft vom König erst ausgesagt vom Tag seiner Thronbesteigung an. Bis dahin ist er Sohn des regierenden Königs und der Königsgemahlin. Seine Thronbesteigung aber offenbart ihn als den durch den Himmel Erwählten, durch sie wird er zum Sohn Gottes eingesetzt (vgl. Röm 1,4). Daß der Pharao ältere Geschwister hat, wird nicht als Widerspruch zu dieser Vorstellung empfunden.

Der ägyptische Mythos von der physischen Gottessohnschaft des Königs steht im Alten Orient einmalig da. Er fehlt vor allem in Mesopotamien. Zwar wird bei den Sumerern der König gelegentlich Sohn Gottes genannt. Daß dies jedoch im erweiterten Sinn der Zugehörigkeit zum göttlichen Bereich zu verstehen ist, erhellt schon daraus, daß sich der König gleichzeitig als Sohn mehrerer Götter bezeichnen kann. Im Bereich der semitischen Keilschriftliteratur verblaßt der Titel ganz.

2. Der davidische König als «Sohn Gottes»

Angesichts der starken Bindungen Israels an Ägypten, besonders seit der Befestigung der Monarchie im davidisch-salomonischen Großreich, wäre es verwunderlich, wenn die ägyptische Vorstellung von der göttlichen Sohnschaft des Königs nicht auch auf Israel übergegriffen hätte. An mehreren Stellen wird im Alten Testament die davidische Dynastie und ihr Repräsentant als Sohn Gottes bezeichnet.

2.1. Der grundlegende Text ist die *Natanweissagung 2 Sam 7.* Das Kapitel ist allerdings in der uns überlieferten Form nicht aus einem Guß, sondern hat mannigfache Überarbeitungen erfahren. Zur ältesten Schicht gehört zweifellos die Gegenüberstellung «Du willst mir ein Haus bauen?» (V.5b) – «Jahwe macht dir ein Haus» (V.11b), «Haus» einmal buchstäblich, dann im übertragenen Sinn von Dynastie verstanden. In den Versen 12 und 14–16 wird die Zusage eines Hauses an David weiter entfaltet: Das Haus, das Jahwe für David baut, ist sein «Same», seine Nachkommenschaft. Jahwe wird ihn «aufrichten» und sein Königtum «befestigen», so daß Davids Thron für immer «bestehen» wird. Aber dieses «Haus» steht nicht nur unter der Gnade, sondern auch unter dem Gericht Gottes. Es wird damit gerechnet, daß es sich vergeht, und dann wird Jahwe es züchtigen, wie ein Vater seinen Sohn züchtigt, ohne daß ihm aber Jahwe deshalb seine Liebe entzieht. Auf diese väterliche Liebe und Strenge bezieht sich das Wort: «Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein.» Und es gilt nicht dem einzelnen König, sondern der Dynastie als ganzer. Im Gegensatz dazu enthält allerdings Vers 13 «Er wird meinem Namen ein Haus bauen ...» eine deutliche Anspielung auf Salomo. Dieser Vers muß als späterer Zusatz betrachtet werden.

2.2. *Psalm 89* ist eine deutliche Entfaltung der in 2 Sam 7 grundgelegten Theologie. Die davidische Dynastie liegt in der Agonie, wenn sie nicht schon dahin ist, und so vergleicht der Beter die glanzvollen Verheißungen der Vergangenheit mit der trostlosen Gegenwart:

«Einst hast du im Gesicht deinen Frommen verkündet: ...

Ich habe David, meinen Knecht, gefunden,
mit meinem heiligen Öl ihn gesalbt. ...
Er soll mich anrufen: Mein Vater bist du,
mein Gott und der Fels meines Heils.
Ich aber setze ihn zum Erstgeborenen ein,
zum Höchsten unter den Königen der Erde.»
(V. 20a.21.27f)

Auch hier steht «David» für die davidische Dynastie. Denn die zitierte Verheißung war ja nicht der Person Davids, sondern seinem «Samen» gegeben worden. Zwar wird das Davidshaus nicht «Sohn» genannt. Dennoch wird zwischen Jahwe und ihm ein singuläres Vater-Sohn-Verhältnis ausgesprochen. Jahwe läßt sich von ihm als «Vater» anrufen, er aber setzt «David» zum «Erstgeborenen» ein, ja zum «Höchsten» unter den Königen der Erde. Wir befinden uns in der Atmosphäre von Ps 72,11. Der Blick ist weit, er richtet sich auf die großen Reiche der Welt, den Glanz des babylonischen und vor allem des persischen Hofes. Aber selbst dem Großkönig gegenüber ist «David» der «Erstgeborene» – Ex 4,22 von Israel, Jer 31,9 von Efraim gesagt –, ja der «Höchste», der *Eljon*, ein Titel, der einzig an dieser Stelle für einen Menschen gebraucht wird. Damit wird das Königtum in eine singuläre Nähe zu Gott gerückt. Denn mit David ist weniger der historische als der künftige David gemeint. Während die davidische Dynastie am Boden liegt, hält man sehnsuchtsvoll Ausschau nach dem David der Heilszeit.

2.3. Ob *Psalm 2* vorexilisch ist oder ob sich darin in nachexilischer Zeit die königlich-messianische Hoffnung artikuliert, sicher liegt ihm ein altes Krönungsritual zugrunde. Auf die Inthronisation weist unzweideutig Vers 6: «Denn ich habe meinen König eingesetzt auf Zion, meinem heiligen Berg.» Dann aber kann Jahwes Beschluß «Mein Sohn bist du, *heute* habe ich dich gezeugt» (V. 7) nicht von der physischen Zeugung verstanden werden, wofür innerhalb der Jahwereligion ja auch kein Platz war. Die Formel «Heute habe ich dich gezeugt» war offenbar Bestandteil des israelitischen Krönungsrituals. Durch seine Inthronisation *wird* der König zum Sohn Gottes. Den rechtsgeschichtlichen Hintergrund bildet nicht die Adoption, die in Israel unbekannt war, sondern die Praxis, daß ein Vater die von einer Sklavin geborenen Kinder als seine Kinder anerkennen konnte, was nach dem babylonischen Gesetz des Hammurabi mit der Formel geschah «Ihr seid meine Kinder» (§ 170f, vgl. Gen 30,1–13). Wie in Ägypten wird somit auch in Israel der König durch seine Thronbesteigung zum «Sohn Gottes» eingesetzt (vgl. Röm 1,4), ohne daß allerdings, wie in Ägypten, die göttliche Zeugung auf den Beginn seines Lebens zurückprojiziert würde. Deshalb tritt bei der göttlichen Sohnschaft des israelitischen Königs auch nie eine Frau in Erscheinung. Das ganze zeichenhafte Geschehen spielt sich zwischen Gott und dem König allein ab. Wie fern es Israel lag, dem König eine göttliche «Natur» zuzuerkennen, ergibt sich auch daraus, daß die Sünden der Könige schonungslos gebrandmarkt werden.

2.4. Zwei weitere Stellen verdienen hier Beachtung. Auch in *Psalm 110* haben wir ein Krönungsritual vor uns, das aber so altertümliche Elemente enthält, daß wir auf eine kanaanäische Vorlage schließen müssen. Die Aufforderung «Setze dich zu meiner Rechten» (V. 2) setzt den im Alten Orient verbreiteten Brauch voraus, daß sich der König bei seiner Inthronisation zur Rechten des Gottesbildes setzte, ein Ritual, das es im bildlosen Israel nicht geben konnte. Von dem auf Zion eingesetzten König wird in Vers 3 (in buchstäblicher Übersetzung) gesagt:

«In heiliger Pracht aus dem Schoß der Morgenröte ist dir der Tau deiner Jugend (oder: Jungmannschaft).»

Dem ganzen Kontext nach scheint von der göttlichen Zeugung des Königs die Rede zu sein, die in «heiliger Pracht» oder «in heiligem Glanz» geschah, und zwar «aus dem Schoß der Morgenröte». Die ugaritische Mythologie kennt ein Götterpaar Schachar und Schalim, die die Morgen- und die Abendröte personifizieren. Nun befinden wir uns in Jerusalem, dessen Name sicher den Gottesnamen Schalim enthält, andererseits begegnen wir in dem Psalm der Schachar, der Morgenröte. Der Tau wird in der altsemitischen Mythologie als der männliche Same des Wettergottes aufgefaßt, womit dieser die Erde befeuchtet. Ursprünglich dürfte also in dem Psalm davon die Rede gewesen sein, daß der Tau (= Same) des Gottes Schalim den König aus dem Schoß der Schachar, der Morgenröte, gezeugt habe. Daß eine solche Aussage für jahwistische Ohren in höchstem Maß skandalös war, versteht sich. Die schwere Verständlichkeit des überlieferten Textes, der mehr Andeutungen macht als deutliche Aussagen, dürfte daher rühren, daß bei der Israelisierung und Jahwisierung der kanaanäischen Vorlage ihr Tenor absichtlich verhüllt und in der Schwebe gehalten wurde. Andererseits finden wir auch hier, wie in Psalm 2, bestätigt, daß die

Inthronisation mit einer göttlichen Zeugung verglichen wurde.

2.5. Schließlich ist das (kaum jesajanische) Heilswort *Jes 9,5f* von Bedeutung:

«Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt,
und die Herrschaft kommt auf seine Schulter,
und man gibt ihm den Namen Wunderrat, göttlicher Held,
Ewigvater, Friedensfürst.»

Hier werden Geburt und Inthronisation des Königs in einem Blick geschaut. Der Parallelismus von «Sohn» und «Kind» weist auf eine durchaus menschliche Geburt hin. Bei seiner Inthronisation aber erhält der König unter anderen den Titel *'ēl gibbōr*, «göttlicher Held». «Göttlich» allerdings heißt im Alten Testament oft nichts anderes als «mächtig» (die «Zedern Gottes» Ps 80,11 sind die mächtigen Zedern). So ist der «göttliche Held» nichts anderes als der mächtige Held. Den Herrscher der Heilszeit zum Gott zu machen lag Israel fern.

2.6. Wir müssen nochmals zur Natanweissagung zurückkehren, und zwar zu der Fassung, in der sie in das chronistische Geschichtswerk eingegangen ist. Auf den ersten Blick scheint der Bericht von 1 Chr 17 mit jenem von 2 Sam 7 identisch zu sein. Indes hat der Chronist – wie öfters – an seiner Vorlage kleine, aber bedeutsame Veränderungen angebracht, wie sie seiner Theologie entsprachen. Statt «ich will deinen Samen aufrichten, der aus deinem Leib kommt (2 Sam 7,12), sagt er: «Ich will deinen Samen aufrichten, der aus der Zahl deiner Söhne sein wird» (V.11). Damit wird die Verheißung, statt auf das Kollektiv «Samen» = Nachkommenschaft, auf ein Individuum bezogen. Und während das Vater-Sohn-Verhältnis in 2 Sam 7 vor allem darin gesehen wird, daß der Sohn gezüchtigt wird, wenn er sich vergeht, wird in der Chronik mit einer Verfehlung des Königs nicht gerechnet:

«Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein,
und ich will ihm meine Huld nicht entziehen, wie ich sie dem entzogen habe, der vor dir war» (V. 13).

In der königslosen Zeit, in der der Chronist schreibt (um 300 v. Chr.), richtet sich seine Hoffnung auf einen davidischen König, der keine menschlichen Schwächen haben wird. Wenn wir der messianischen Deutung der Aussage zustimmen, haben wir hier die erste Stelle der Heiligen Schrift, aber auch die einzige im gesamten jüdischen Schrifttum aus vorchristlicher Zeit, in der der Messias formell als «Sohn Gottes» bezeichnet wird (zu Qumran s.u.). Aber auch dieser «Sohn Gottes» ist voll und ganz ein «Sohn Davids». Die göttliche Sohnschaft beschränkt sich auf den Bereich der Erwählung und Intimität.

3. Söhne Gottes am himmlischen Hof

Das Ergebnis ist bisher mager. Nur zweimal – Ps 2,7 und 1 Chr 17,13 – wird der König als Individuum «Sohn Gottes» genannt. Die beiden Stellen sind aber dennoch um so beachtenswerter, als dieser Titel – mit einer einzigen noch zu erwähnenden Ausnahme – im Alten Testament sonst nie einer Einzelperson beigelegt wird. Dabei gilt es allerdings zu bedenken, daß das Wort «Sohn» (*bēn*) im Alten Testament für vielerlei Beziehungen verwendet wird. Es bezeichnet nicht nur den physischen Nachkommen, sondern die Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Stadt, einer Berufsgruppe, einem Bereich. Die Angehörigen des Volkes Israel sind die «Söhne Israels», die Bewohner Jerusalems sind die «Söhne Jerusalems» (Jes 51,18 u.ö.), die Pfeile sind die «Söhne des Bogens» (Ijob 41,20) oder die «Söhne des Köchers» (Klgl 3,13), die «Söhne der Propheten» sind die Mitglieder der Prophetengilden (1 Kön 20, 35 u.ö.), ein «Sohn der Salbenmischer» (Neh 3,8) ist ein Angehöriger der Apothekerzunft. Ebenso sind mit den «Söhnen Gottes» oder den «Söhnen der Götter» im Alten Testament Wesen gemeint, die dem Bereich der Götter oder der himmlischen Welt angehören. Israel bekam die bunte kanaanäische Götterwelt nicht nur dadurch in den Griff, daß es den höchsten Gott des kanaanäischen Pantheons, El, mit Jahwe identifizierte und die übrigen Götter eliminierte. Diese wurden auch zu «Söhnen Gottes» depotenziert, das heißt zu Wesen, die Jahwe untergeordnet sind und seinen Hofstaat bilden. Das gilt sowohl von den «Göttersöhnen», die neben Jahwe nicht bestehen können und ihm zu huldigen haben (Ps 89,7; 29,1), wie von den «Söhnen des Höchsten», über die Jahwe Gericht hält (Ps 82,6), wie von den «Göttersöhnen», die sich Menschentöchter zu Frauen nahmen (Gen 6,2.4), wie von jenen, die im Ijobprolog sich vor Jahwe einfinden, um seine Weisungen entgegenzunehmen (Ijob 1,6; 2,1), und die schon am Schöpfungsmorgen den Werken Gottes zujubelten (Ijob 38,7). Daß in der Rahmenerzählung des

Ijobbuches sogar der Satan zu den «Söhnen Gottes» gehört, zeigt, wie großzügig man in Israel noch in nachexilischer Zeit mit diesem Titel umging.

4. Israel als Sohn Gottes

Vor allem aber wird das intime Verhältnis zwischen Jahwe und Israel als ein Vater-Sohn-Verhältnis dargestellt. Jahwe nennt Israel «meinen Sohn» (Ex 4,23; Hos 11,1), «meinen erstgeborenen Sohn» (Ex 4,22; Jer 31,9), die Israeliten «meine Söhne» (Jes 45,11) und «meine Söhne und Töchter» (Jes 43,6); diese heißen «Söhne» (Jes 63,8), «seine Söhne» (Dtn 32,5) und «seine Söhne und Töchter» (Dtn 32,19). Entsprechend wird Jahwe als «Vater» angeredet. Dies geschieht besonders in den rund 40 Personennamen, die mit dem Element «Vater» (*āb*) zusammengesetzt sind, wie Abram («mein Vater ist hoch, erhaben»), Abner («mein Vater ist Leuchte») und vor allem Abiel («mein Vater ist El») und Abijahu («mein Vater ist Jahwe»). In diesen teilweise sehr alten Namen wird, wenigstens ursprünglich, wohl weniger das Verhältnis des einzelnen Namensträgers als jenes der Sippe zu ihrem Stammesgott ausgesprochen. Dabei wird der Stamm als vom Stammesgott erzeugt gedacht, weshalb er sich allein diesem Gott verpflichtet weiß, zugleich aber auch von ihm Führung und Schutz erwarten darf. Auch im Alten Testament wird die Vaterschaft Jahwes mit der Schöpfung begründet, so im Moselied Dtn 32:

«Ist nicht er dein Vater, der dich erschaffen,
ist nicht er es, der dich gemacht und bereitet hat?» (V. 6)

und bei Tritojesaja:

«Nun aber, Jahwe, bist du unser Vater;
wir sind der Ton und du unser Bildner.
Das Werk deiner Hände sind wir alle» (Jes 64,7, vgl. 45,9–11)

Das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Jahwe und Israel wird besonders dort betont, wo es sich um die erwählende und immer wieder enttäuschte Liebe Jahwes handelt. Hosea empfindet die Annahme Israels an Sohnes statt durch Jahwe als eine tiefe Tragik:

«Als Israel jung war, gewann ich es lieb,
und aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
Je mehr ich sie rief, desto mehr gingen sie von mir weg,
.... und ich war es doch, der Israel gehen gelehrt,
der sie auf die Arme genommen.» (Hos 11,1–3)

5. Die Frommen als Söhne Gottes

Der König als «Sohn Gottes», die Engel als «Söhne Gottes», Israel als «Sohn Gottes» – wird dieser Titel im Alten Testament auch «gewöhnlichen» Menschen beigelegt? Die älteren Texte sprechen nur im Plural von «Söhnen des lebendigen Gottes» (Hos 2,1), «Söhnen Jahwes» (Dtn 14,1) oder einfach von «Söhnen» (Jes 1,2; 30,1; Jer 3,22). Dies ändert sich in der späten Literatur. Zwar ist auch dort von «Töchtern Gottes» nur im kollektiven Plural die Rede (Weish 9,7; vgl. 2 Kor 6,18). Hingegen spricht das Buch der Weisheit ausführlich vom *einzelnen* Frommen als «Sohn Gottes». Die liberalen, der epikureischen Weltanschauung ihrer hellenistischen Umwelt huldigenden Juden spotten über den Gesetzestreuen:

«Wir wollen dem Gerechten nachstellen,
denn er ist uns unbequem.
Das Endlos der Gerechten preist der glücklich
und nennt Gott prahlend seinen Vater.
Laßt uns sehen, ob seine Rede wahr ist;
machen wir die Probe, wie es mit ihm endet.
Denn ist der Gerechte Sohn Gottes,
so wird Er sich seiner annehmen und ihn befreien
aus der Hand seiner Widersacher.» (Weish 2,12.16–18)

Und Jesus Sirach ermahnt seinen Schüler:

«Sei den Waisen wie ein Vater ....,
so wird Gott dich Sohn nennen.» (Sir 4,10)

Demnach hat im hellenistischen Judentum der Fromme für sich bedenkenlos den Titel «Sohn Gottes» in Anspruch genommen. Viel zurückhaltender war in dieser Hinsicht die palästinische Judenheit. Im hebräischen Schrifttum von Qumran findet sich die Bezeichnung «Sohn Gottes» lediglich in einem Zitat von 2 Sam 7,10–14 (4 QFlor I,10–13). Wichtiger ist ein schwer zu deutendes Fragment eines aramäischen Textes apokalyptischen (?) Inhalts aus dem letzten Drittel des 1. Jh. v. Chr. (4 Q 246), in dem ein – wahrscheinlich weltlicher – Herrscher «Sohn Gottes» und «Sohn des Höchsten» genannt wird[2]. Daß der Herrscher eine messianische Gestalt darstellt, ist jedoch unwahrscheinlich. Für die messianische Verwendung des Titels «Sohn Gottes» im palästinischen Judentum zur Zeit Jesu fehlt uns bis heute jeder sichere Beleg.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Titel «Sohn Gottes» bedeutet im Alten Testament und im frühen Judentum Geschöpflichkeit, Erwählung und Intimität, nicht aber Messianität und noch weniger Göttlichkeit[3].

[1] E. Brunner-Traut, Pharao und Jesus als Söhne Gottes: Antaios 2, 1961, 266–284 = Gelebte Mythen, Wiesbaden 1981, 34–54. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1964.

[2] J.A. Fitzmyer, A Wandering Aramean (Ann Arbor 1979) 90–94, 102–107.

[3] Als wichtigste Literatur zum Thema seien genannt: G. Fohrer/E. Schweizer/E. Lohse, Theol. Wörterbuch zum N.T. VIII, 340–363; H. Haag, Theol. Wörterbuch zum A.T. I,670–682. J. de Fraine, L'aspect religieux de la royauté israélite (Rom 1954); G. Cooke, The Israelite King as Son of God: Zeitschr.f.d.alttest. Wiss. 73 (1961) 202–225; Ders., The Sons of (the) God(s): Zeitschr.f.d.alttest. Wiss. 76 (1964) 22–47; W. Schlisske, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (Stuttgart 1973); P.A.H. de Boer, The Son of God in the Old Testament: Oudtest. Stud. 18 (1973) 188–207; J.L. Cunchillos, Cuando los angeles eran dioses (Salamanca 1976).

HERBERT HAAG

1915 geboren, Studium der Philosophie, Theologie und Orientalistik in Rom, Paris, Freiburg/Schweiz, Jerusalem, Leiden, Boston. Lic.phil. 1937 Rom, Lic.theol. 1941 Paris, Dr.theol. 1942 Freiburg/Schweiz, Lic.rer.bibl. 1947 Päpstl. Bibelkommission Rom, Priesterweihe 1940. 1942–48 in der Pfarreiseelsorge tätig, 1948–1960 Professor für Altes Testament Theologische Fakultät Luzern, 1960–1980 Universität Tübingen, 1980 emeritiert, lebt seither in Luzern/Schweiz. Wichtigste Veröffentlichungen: Bibel-Lexikon (Hg.) (1956, ^{2}1968); Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (1966, ^{4}1968); Abschied vom Teufel (1969, ^{6}1978); Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes (1971); Teufelsglaube (1974, ^{2}1979); Und du sollst fröhlich sein. Lebensbejahung im Alten Testament (1978); Das Land der Bibel (1976, ^{2}1978); Vor dem Bösen ratlos? (1978); Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel (1980); Der Fall Küng (mit N. Greinacher, 1980); Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Umwelt (1980). Anschrift: Guggistraße 12a, CH-6005 Luzern.

Bas van Iersel

«Sohn Gottes» im Neuen Testament

Einführung: Die alttestamentlichen Wurzeln

Wir haben allen Grund, unseren Beitrag dort anzufangen, wo jener von H. Haag aufhört. Wenn Christen der ersten Generation Jesus «Sohn Gottes» nannten, dann steht das auf sehr erkennbare Weise mit den alttestamentlichen Wurzeln dieses Ausdruckes im Zusammenhang. Fast alle alttestamentlichen Stellen, an denen eine Einzelperson als Sohn Gottes bezeichnet wird, werden im Neuen Testament wieder aufgenommen. Oft wird ausdrücklich auf sie verwiesen, und einige alttestamentliche Stellen – z. B. Ps 2,7 und 110,1 – erscheinen sogar wiederholt in unterschiedlichen Schriften des Neuen Testaments. Daher ist es angebracht, einige der im Aufsatz Haags schon behandelten Punkte hier wiederaufzunehmen, da sie für das Verständnis von «Sohn Gottes» im Neuen Testament überaus wichtig sind.

«Sohn» und «Vater» in den biblischen Sprachen

Erstens gilt das für die Feststellung, daß das Wort «Sohn» (*ben*) im Hebräischen der Schrift eine viel breitere Bedeutung hat, als das in den modernen Sprachen der Fall ist. Im Buch der Sprüche z. B. redet der Weisheitslehrer seinen Zuhörer bzw. seinen Leser mehr als fünfzigmal mit «mein Sohn» (*beni*) an. Dasselbe gilt übrigens auch für die Anrede «Vater». Zwar wird auch in den modernen Sprachen diese Anrede gelegentlich im weiteren Sinn gebraucht (*father, père, padre*), dieser breiterere Gebrauch bleibt aber auf ganz spezifische Fälle eingeschränkt. Im Hebräischen dagegen konnte man jeden Mann fortgeschrittenen Alters, wenn man ihm Achtung erweisen wollte, «Vater» nennen. Hieraus wird deutlich, daß in der Welt, in der die Christen Jesus zum ersten Mal «Sohn Gottes» nannten, die Worte «Vater» und «Sohn» viel weniger exklusiv mit Blutsverwandtschaft und Abstammung zu tun hatten, als das in unseren modernen Sprachen der Fall ist.

Auch im Griechischen des Neuen Testaments spiegelt sich dieser Sachverhalt wider, z. B. dort, wo bestimmte Leute gelegentlich als «Kind» (*téknon*) oder als «Kindlein» (*teknía*) und geachtete Personen als «Vater» (vgl. Mt 23,9–10) angeredet werden. Unter solchen Voraussetzungen braucht auch die Bezeichnung «Sohn Gottes» nicht unbedingt Abstammung zum Ausdruck zu bringen, sondern kann auch sehr leicht so etwas wie «eng mit Gott verbunden» oder «zu Gott gehörig» bedeuten.

Der messianische König als Gottessohn?

Ein zweiter wichtiger Punkt ist die Frage nach der Bezeichnung des Königs aus dem Geschlecht Davids und des erwarteten messianischen Königs als «Sohn Gottes». Man kann nicht bestreiten, daß nach alttestamentlicher Auffassung Gott diesen König als seinen Sohn betrachtete. Dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß im Alten Testament und in der uns heute bekannten intertestamentarischen Literatur die Gestalt dieses Königs nirgendwo ausdrücklich mit der vollen Wortkombination «Sohn Gottes» (etwa: *ben elohim* oder *ben JHWH*) benannt wird. Dies trifft auch für die messianischen Zitate in den Qumrandokumenten zu. Dort wird zwar 2 Sam 7,10–14 zitiert, aber der Titel «Sohn Gottes» kommt als solcher nicht vor. Die einzige Ausnahme, wo dieser Titel gefunden wurde, ist das von H. Haag erwähnte aramäische Fragment, in dem von «Sohn Gottes» (*bereh di el*) und von «Sohn des Höchsten» (*bar 'eljon*) die Rede ist. Dies ändert aber nichts an dem allgemeinen Befund: In der vorchristlichen Literatur ist «Sohn Gottes» kein fester oder üblicher Titel des Messias. Dies hat Folgen, wenn man danach fragt, weshalb die Christen anfingen, Jesus als Sohn Gottes zu bezeichnen. Man kann dann nicht mehr einfach behaupten, daß die erste Generation der Christen nichts anderes tat, als einen gebräuchlichen Namen des erwarteten Messias auf Jesus zu übertragen.

«Sohn Gottes» und die Verbundenheit mit Gott

Schließlich ein dritter, nicht unwichtiger Punkt: Eine besondere Verbundenheit mit Gott wird im

Alten Testament für folgende vier Kategorien mit dem Wort «Sohn» zum Ausdruck gebracht: für Gestalten des himmlischen Hofes, für das Volk Israel, für seinen König und für die verfolgten Frommen. Allerdings bleibt die Bezeichnung jeder einzelnen dieser Kategorien als «Sohn Gottes» unvermittelt neben der der anderen Kategorien stehen. Im Neuen Testament dagegen wird dies ganz anders. Für himmlische Gestalten kommt die Bezeichnung nicht mehr vor, auch nicht, wenn Lk 20,36 ein Beleg dafür ist, daß es noch einen assoziativen Zusammenhang zwischen «Söhnen Gottes» und den Engeln gab. In den beiden ersten Kapiteln des Hebräerbriefes wird sogar ausdrücklich thematisiert, daß nur Jesus allein und nicht den Engeln die Bezeichnung «Sohn Gottes» zukommt. Wenn dagegen im Neuen Testament die Christen «Söhne Gottes» genannt werden, dann geschieht das niemals ohne einen deutlichen Bezug auf den *einen* «Sohn Gottes», den Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8,29).

«Sohn Gottes» im Neuen Testament

Wenn wir jetzt zu unserem eigentlichen Thema, der Tragweite von «Sohn Gottes» im Neuen Testament selbst kommen, dann werden wir zwar die unterschiedlichen Entwicklungsstufen in der Verwendung von «Sohn Gottes» nacheinander behandeln, wir werden dabei aber besonders zwei Fragen unsere Aufmerksamkeit widmen:

Die erste Frage bezieht sich auf die Anfänge des öffentlichen Wirkens Jesu und den Eindruck, den er dabei durch sein Auftreten bei den Menschen, die er anredete, hinterließ. Zweitens fragen wir nach der Bedeutung, die der Titel bekam, als die letzten Bücher des Neuen Testaments geschrieben wurden und dieses dadurch faktisch als abgerundetes Ganzes vorlag.

Die Anfänge

Als die erste Schrift des Neuen Testaments entstand, die aller Wahrscheinlichkeit nach der erste Brief an die Thessalonicher ist, den Paulus um das Jahr fünfzig herum verfaßte, war Jesus schon fast zwanzig Jahre verstorben. Ohne weiteres steht fest, daß diejenigen, die an ihn glaubten, in dieser Zeit nicht über ihn geschwiegen haben. Das verhindert aber nicht, daß alle Rekonstruktionen der damals über Jesus bestehenden Überlieferung(en) immer etwas Hypothetisches behalten werden. Deshalb bleibt es eine schwierige und heikle Angelegenheit, in die Zeit vor den Schriften des Neuen Testaments durchdringen zu wollen. Wenn wir das hier doch tun, dann beschränken wir uns auf einige Punkte, über die weitgehende Übereinstimmung besteht[1]. Dabei gehen wir, wie wir schon andeuteten, davon aus, daß die Meinung, die erste Generation der Christen habe einfach den bekannten Titel «Sohn Gottes» auf Jesus übertragen, wenigstens so lange nicht akzeptiert werden kann, als nicht feststeht, daß dieser Titel auch tatsächlich gebräuchlich war. Weil die chronologische Einordnung der vorliegenden Traditionen notwendigerweise weitgehend hypothetisch bleibt, besprechen wir diese Traditionen in der Reihenfolge, in der wir sie im Neuen Testament vorfinden, und tun dies auch dann, wenn die Briefe des Paulus älter als die Evangelien sind und vielleicht auch älteres Material bringen.

Älteres Material in den Evangelien

Es ist wohl sicher, daß in den ersten Evangelien viel überliefertes Material verarbeitet wurde. Es ist aber oft nicht möglich, dieses ältere Material mit der notwendigen Sicherheit so, wie es den Evangelisten vorgelegen haben soll, zu rekonstruieren. Dies gilt z. B. für die Erzählung über den Prozeß Jesu (Mk 14,5–15,5 parr.), die für unser Thema sehr wichtig ist. Von anderen Texten, wie z. B. der Geschichte der Verklärung Jesu (Mk 9,2–8 parr.) steht wohl genügend fest, daß sie älter als die Evangelien selbst sind, es ist aber nicht leicht, genau auszumachen, was das Wort «Sohn» in dieser Geschichte genau bedeutet. Dann bleiben noch vier andere erzählende Textteile, auf die ich hier zuerst eingehen möchte.

Der Bericht über die Taufe Jesu

Der erste dieser Texte ist der äußerst kurze Bericht über die Taufe Jesu (Mk 1,9–11 parr.). Nachdem Jesus, der von Johannes ins Wasser getaucht worden war, aus dem Wasser stieg, sah er, wie der Himmel sich öffnete und der Geist auf ihn herabkam. Und er hörte eine Stimme vom Himmel, die ihm sagte: «Du bist mein geliebter

Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.» Wer Ez 1–2, Ps 2,7 und Jes 42,1 neben diesen Text legt, merkt, daß er aus vorgegebenen Themen und Motiven zusammengestellt worden ist. Nur die Erwähnung der Taufe selbst ist hier wirklich neu. Wenn diese Geschichte in einem Milieu entstanden ist, in dem die Gedanken von Röm 8,14–17, 1 Kor 12,13 und Gal 4,6–7 schon Gemeingut der Gläubigen waren – was möglich, aber nicht bewiesen ist –, dann liegt die Verbindung von Taufe, Geist und Sohnschaft auf der Hand. Wie dem auch sei, die Geschichte will wenigstens sagen, daß Jesus alle anderen Menschen, auch Johannes den Täufer, um mehr als Haupteslänge überragt und daß er vom Anfang seines Auftretens an als der messianische König von Ps 2,7 handelt und redet, wobei aber auffällt, daß hier im Gegensatz zu Apg 13,33 und Hebr 1,5 der zweite Teil des Psalmverses, «heute habe ich dich gezeugt», nicht miterwähnt wird. Darf man daraus Schlüsse ziehen? Vielleicht, daß die Erzählung über die Taufe die Bezeichnung Jesu als Sohn nicht aus einem Kontext der Blutsverwandtschaft und Abstammung verstanden haben will oder daß sie das erzählte Ereignis eher als ein Hinweisen auf Jesus als den Messias denn als eine Proklamation oder gar Inthronisation interpretiert. Wenn Jesus hier der geliebte Sohn Gottes genannt wird, dann macht das deutlich, daß er genau wie sein Vorvater David ein Mann nach dem Herzen Gottes ist (vgl. 1 Sam 13,14; Apg 13,22).

Die Versuchung Jesu

Auch die längere Erzählung über die Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,1–11 par.) ist bestimmt älter als das älteste Evangelium. Zwei der konkreten Versuchungsversuche des Teufels fangen mit den Worten an: «Wenn du Gottes Sohn bist...». Da in Mt 4,8–9 Jesus die Weltherrschaft angeboten wird, darf man wohl annehmen, daß in den beiden längeren Versionen der Versuchungsgeschichte die Bezeichnung «Gottes Sohn» auch eine messianische Bedeutung hat. Die Tatsache aber, daß Jesus «in der Wüste» erprobt wurde, macht deutlich, daß Jesus hier auch für all das steht, was Israel als der erwählte Sohn Gottes sein soll, der hier in der Wüste die Chance bekommt zu zeigen, daß er in Übereinstimmung mit Gottes Willen leben will (siehe vor allem Dt 8, ein Kapitel, von dem hier, Mt 4,4 par., Vers 3 zitiert wird).

Das Gleichnis von den bösen Winzern

Mk 12,1–12 parr. ist eine Erzählung, die von einer Hauptperson dieser Erzählung selbst innerhalb der größeren Erzählung, die jedes Evangelium ist, erzählt wird. Es ist wahrscheinlich, daß der erste Evangelist, der Verfasser des Markusevangeliums, dieses Gleichnis außer einigen kleineren Details aus Erzählungen seiner Zeit entnommen hat. Die Geschichte schildert u.a., wie der Besitzer eines Weinberges, nachdem er vergeblich seine Knechte geschickt hatte, um die Pacht einzuziehen, schließlich (*éschaton*) seinen Sohn sendet. Die Tatsache, daß es sein einziger Sohn ist und daß die Pächter mit den Knechten nicht gerade freundlich umgegangen sind, macht das Unternehmen risikoreich. Es endet dann auch dementsprechend damit, daß der Sohn umgebracht wird. Kein christlicher Zuhörer oder Leser kann hier die Pointe verfehlen: Die Geschichte erzählt von Jesus selbst. Die damals mit dem Wort «Sohn» verbundenen Assoziationen werden mit Elementen bereichert, die nicht dem Alten Testament, sondern der Lebensgeschichte Jesu und der Interpretation, die die Jünger Jesu und wahrscheinlich auch Jesus selbst dieser Lebensgeschichte gaben, entnommen sind: Der Sohn läutet die Endzeit ein, er ist maßgebender als alle seine Vorgänger, denn er wird von Gott als der letzte und wichtigste einer langen Reihe von Gottgesandten geschickt. Bei dem Unternehmen steht sein Leben auf dem Spiel, das dann auch schließlich nicht geschont wird. Es handelt sich hier um Bedeutungskomponenten, die auch in den Schriften von Paulus und Johannes oft vorkommen.

Der Geburtszyklus von Jesus und Johannes

Aus dem Geburtszyklus über Jesus und Johannes (Lk 1–2) stammt aller Wahrscheinlichkeit nach wenig von Lukas selbst. Die beiden aufeinander bezogenen Teilerzählungen wollen offensichtlich zum Ausdruck bringen, daß Jesus größer als der Täufer war. Dieser wird «*Prophet* des Höchsten» genannt (1,76), Jesus selbst aber heißt mit den Worten, die wir inzwischen schon aus dem zitierten aramäischen Qumranfragment kennen, «*Sohn* des Höchsten» (1,32). Hier hat der Ausdruck sehr wohl eine eindeutige messianische Bedeutung: Gott wird Jesus den Thron seines Vaters David geben, und er wird für immer über das Haus Jakob herrschen

(1,32–33). Weiter sagt die Geschichte allerdings auch, daß er aufgrund seiner wunderbaren Geburt ohne Zutun eines Mannes, aber durch die Überschattung des Heiligen Geistes «Sohn Gottes» genannt wird (V. 35). Aber gerade dieser Vers weist eine ungewöhnlich hohe Anzahl von Worten auf, die für den Sprachgebrauch von Lukas selbst typisch sind[2]. Diese Feststellung genügt zwar nicht, um auszuschließen, daß die von Lukas übernommene Geschichte nicht etwas Ähnliches aussagte, dennoch verhindert sie, diesen Vers als Beleg dafür zu betrachten, daß die vorlukanische Tradition hier eine Verbindung zwischen der Benennung Jesu als Sohn Gottes und seiner jungfräulichen Geburt sah, die auch in Mt 1,20 – dort ohne die Bezeichnung Jesu als «Sohn Gottes» – vorausgesetzt wird.

Älteres Material in den Paulusbriefen

Nicht nur in den Evangelien, auch in den Briefen sind ältere Traditionen, seien sie auch anderer Art, bewahrt geblieben. Es handelt sich hier um Glaubensbekenntnisse, Kirchenlieder und ähnliches mehr. Zwei von diesen Texten sind hier wichtig.

«... bekehrt, um ... seinen Sohn zu erwarten»

Den ersten Text finden wir in dem vermutlich ältesten Brief von Paulus, dem ersten Brief an die Thessalonicher, wo es 1,9–10 heißt: «Ihr habt euch von den Götzen zu Gott bekehrt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt.» Wie ziemlich allgemein angenommen wird, handelt es sich hier um ein implizites Zitat einer Formel, die im Glaubensunterricht der Heiden verwendet wurde. Jesus wird hier nicht wie an anderen Stellen dieses Thessalonicherbriefes «Herr», «Christus» bzw. «Messias» genannt, sondern er wird – und dies nur an dieser einen Stelle des Briefes – mit Gott als «sein Sohn» in Zusammenhang gebracht. Er wird also «Sohn» genannt als der Auferstandene, der nach seiner Auferstehung im Himmel, bei Gott, ist und der beim Strafgericht am Ende der Zeiten als Retter derjenigen auftreten wird, die an ihn geglaubt und dem einen lebendigen Gott gedient haben. Der «Sohn» ist hier eine eschatologische Gestalt, die erst am Ende der Zeiten, wenn das Endgericht anfängt, wieder tätig werden wird. So übt er dieselbe Funktion aus, die z. B. in Mk 14,62 und vor allem 8,38 dem «Menschensohn» zugeschrieben wird.

«... als Sohn Gottes eingesetzt»

Auch beim zweiten Text, Röm 1,3–4, handelt es sich um ein implizites Zitat. Als Apposition zu «von seinem (= Gottes) Sohn» nimmt Paulus eine alte Formel auf, die wie folgt lautet: «*der aus dem Samen Davids geboren ist* dem Fleische nach, *der in Macht als Sohn Gottes eingesetzt ist* nach dem Heiligen Geist *bei der Auferstehung von den Toten*, Jesus Christus (= Messias), unser Herr...» Wenigstens die kursiv gedruckten Worte dieses Textes, möglicherweise aber auch die anderen sind älterer Herkunft. «Sohn Gottes» ist hier die Bezeichnung des messianischen Königs aus dem Geschlecht Davids. Jesus ist dies aber nicht seit seiner Geburt oder seit dem Augenblick, als er in der Öffentlichkeit auftritt. Sondern, wie hier gesagt wird, er wurde als solcher bei der Auferstehung von den Toten eingesetzt. In dieser Formel wird nicht, wie naheliegen würde, explizit auf Ps 2,7 und 2 Sam 7 verwiesen. Dennoch ist es, wenn man der Bedeutung dieser Stellen im sonstigen Neuen Testament Rechnung trägt, deutlich, daß sie diesen Text mitinspirierten. Möglicherweise bietet 2 Tim 2,8 eine noch ältere Version, in der es einfach hieß: «Jesus Messias, von den Toten auferweckt, aus dem Samen Davids»[3]. Wenn das stimmt und man also die ältere Version 2 Tim 2,8 mit der jüngeren Röm 1,3–4 vergleicht, ist es interessant festzustellen, daß der Hoheitstitel «Sohn Gottes» erst in zweiter Instanz dem Bekenntnis hinzugefügt und in Zusammenhang mit der Auferstehung gebracht worden ist. Jedenfalls kann man als ganz sicher gelten lassen, daß Jesus nach seinem Tod von seinen jüdischen Jüngern als der auferstandene Messias aus dem Geschlecht Davids, dem auch rechtens der Titel «Sohn Gottes» zukam, bekannt wurde.

Die Anrede Jesu an den Vater

Können wir noch weiter zurückgehen, als es die Analyse der schon erwähnten Texte zuläßt? Diese reichen ja nicht weiter zurück als in die Zeit zwischen dem Hinscheiden Jesu und der Entstehung der ältesten neutestamentlichen Schriften. Wir gelangen hier also zu der Frage, ob es schon

vor dem Sterben Jesu in dem, was sich zwischen ihm und seinen Jüngern abspielte, Ansätze für die spätere Benennung Jesu als «Sohn Gottes» gab. Gerade wenn «Sohn Gottes» keine gebräuchliche Bezeichnung für den Messias aus dem Hause Davids war und er sich übrigens der Frage gegenüber, ob er der Messias sei, mehr als zurückhaltend verhielt, fragt man sich, weshalb er dann später so genannt wird. Die Meinung, Jesus habe sich selbst vor seinem Tod als Sohn Gottes bezeichnet (vgl. Mk 13,32 parr. und Mt 11,27 par.)[4], findet überhaupt keine breite Zustimmung, weil an der historischen Authentizität dieser Worte ernsthafte Zweifel bestehen. Man kann also keine unmittelbare, eindeutige Linie von einer Selbstbezeichnung Jesu zum Hoheitstitel der Gemeinde nachweisen.

Es gibt allerdings eine indirekte Linie. In den ersten drei Evangelien spricht Jesus oft von Gott als von seinem Vater und redet ihn auch als solchen an. Das war sicher nicht ganz ungewöhnlich. «Unser Vater im Himmel» war eine normale Anrede in jüdischen Gebeten, wobei gerade das «im Himmel» eine zu große Vertraulichkeit ausschloß, weil gerade dieser Zusatz den unüberbrückbaren Abstand zwischen denen, die hier auf Erden beten, und dem, an den sie sich wenden, unterstreicht. Es war aber nicht üblich, Gott mit dem einfachen Wort «Vater» allein anzureden, wie Jesus das tat. Die christliche Tradition bewahrte sogar das aramäische Wort, das er dazu verwandte. Wir finden dieses Wort «Abba» nicht nur in einem Evangelium (Mk 14,36), sondern auch an zwei Stellen der Paulusbriefe. Man kann nicht bezweifeln, daß wir hier auf den authentischen Sprachgebrauch von Jesus selbst stoßen und daß dieser von dem damals üblichen abwich[5]. Die Tatsache, daß dieses Wort bis in die Briefe von Paulus durchdrang, weist darauf, welch großen Eindruck es gemacht haben muß. Wer in der Zeit Jesu Gott so anredete, zeigte dadurch eine unerhörte Vertrautheit und einen engen Umgeng mit Gott. Denn wenn dieses Wort zwar als eine besonders respektvolle Anrede gebraucht wurde, so gehörte es jedenfalls nicht zu den üblichen Bezeichnungen, mit denen man zu Gott sprach.

Jesus hat dementsprechend seinen Vater auf eine Weise erfahren, für die es im Judentum, soweit wir wissen, keine Präzedenzfälle gibt. Die Erinnerung daran wird nach der Auferstehung Jesu das Bekenntnis, daß er Gottessohn ist, erleichtert haben. Zudem gibt die durch das Wort bezeugte enge Verbundenheit Jesu mit Gott der Behauptung, er sei Gottes Sohn, einen sehr hohen und beeindruckenden Wahrheitsgehalt.

Die drei ersten Evangelien

Das Markusevangelium

Das *Markusevangelium* unterscheidet sich von den anderen nicht durch die Häufigkeit, mit der Jesus «Sohn» und «Sohn Gottes» genannt wird[6], sondern dadurch, daß diese Bezeichnungen an strukturell wichtigen Stellen des Evangeliums stehen. So wird Jesus schon in der ersten Zeile, die eine Art Überschrift des gesamten Buches ist, so genannt. Schon bevor die Geschichte Jesu überhaupt anfängt, weiß der Leser, daß es sich hier um Jesus Christus, den Sohn Gottes (Mk 1,1), handeln wird. Vorläufig bleibt dieses Wissen dem Leser und Jesus selbst vorbehalten: Die Gestalten, die in der Geschichte selbst außer Jesus erscheinen, wissen noch nichts.

Nachher erscheint die Bezeichnung an drei wesentlichen Stellen. Erstens teilt eine Stimme aus dem Himmel Jesus mit, daß er Gottes Sohn ist (1,11), so daß Jesus von Anfang an in den über ihn erzählten Geschichten als solcher auftritt. In der Mitte des Evangeliums teilt ebenfalls eine Stimme aus dem Himmel den vertrautesten Jüngern Jesu dasselbe mit, was ihm schon bei der Taufe mitgeteilt wurde (9,7). Und gegen das Ende des Buches, als Jesus am Kreuz exekutiert worden ist und die Stimme aus dem Himmel trotz des verzweifelten Bittens Jesu (15,34) stumm blieb, übernimmt eine menschliche Stimme in einem ersten menschlichen Bekenntnis die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes (15,39).

Schon die erste dieser drei Stellen ist für die Feststellung der Bedeutung von «Sohn Gottes» sehr wichtig. Der Täufer, der selber im Evangelium als der zurückgekommene Elija identifiziert wird (1,2.6; vgl. 6,14–15; 8,28; 9,13; 15,35) und der so der letzte der Propheten ist und als solcher die Endzeit einläutet, kündigt an, daß nach ihm jemand kommt, der stärker ist als er. In der konkreten Erzählung wird das, was er ankündigt, auch unmittelbar verwirklicht: Jesus läßt sich taufen, und beim Auftauchen aus dem Wasser wird er mit dem Heiligen Geist ausgestattet. Der Leser hört die Stimme, die zu Jesus sagt: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden» (1,9–11). Mit Gottes Geist ausgestattet, ist Jesus nicht nur stärker als Johan-

nes der Täufer, sondern er ist auch stärker als die bösen Geister, die vor ihm weichen müssen (siehe auch 3,27), so daß sie in ihm den Sohn Gottes erkennen (3,11; 5,7). Die weitere Frage, ob die Stimme aus dem Himmel hier im Markusevangelium Jesus als den messianischen König bezeichnet, müssen wir hier zurückstellen, bis wir weiter in dieses Evangelium eingedrungen sind.

Die drei Jünger, die ungefähr in der Mitte des Evangeliums zu hören bekommen, daß Jesus Gottes Sohn ist (9,7), haben eben zuvor von ihm selbst vernommen, daß er durch die Obrigkeit exekutiert werden wird (8,31) und daß er sich dem nicht entziehen darf. Heißt dies: man versteht erst dann, was es bedeutet, daß Jesus Gottes Sohn ist, wenn man außer der Größe und Herrlichkeit Jesu auch seine Verletzbarkeit kennengelernt hat? Oder könnte es so sein, daß erst dann, wenn das Leben Jesu in Gefahr ist, die wirkliche Größe und Kraft dieses Lebens sichtbar wird, weil Jesus nicht vor der Bedrohung weicht, die das herrschende Regime bedeutet? Wer Mk 10,32 liest, wie unerschrocken Jesus seinen ängstlichen Jüngern zu dem Ort seiner Hinrichtung vorausging, ahnt, daß hier nicht die Verletzbarkeit als solche in diesem Evangelium betont wird, sondern die Stärke und Kraft, die Jesus gegenüber der Bedrückung und Unterdrückung zeigt. Denn dort, wo die Ohnmacht Jesu am deutlichsten wird, zeigt sich auch seine Kraft am meisten. Dies gilt an erster Stelle für sein Stehen vor seinen Richtern, die seine Liquidierung als Justizmord betreiben werden. Auf die Frage, «Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?», antwortet er mit einem unumwundenen «Ja», aber er fügt auch sofort hinzu, daß die Rollen umgekehrt sein werden, wenn er zur Rechten der Macht sitzen wird und er mit den Wolken des Himmels kommt, um sie zu richten (14,61–62).

Dasselbe Zusammengehen von Ohnmacht und Kraft wird dargestellt, wenn Jesus am Kreuz hingerichtet wird. Vorbeigehende, Schriftgelehrte und Hohepriester, verhöhnten ihn mit den Worten: «Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Der Messias! Der König von Israel! Er soll doch jetzt vom Kreuz herabsteigen» (15,29–32). Die Leser wissen, daß Jesus das tun könnte. Sie wissen aber auch, daß er das nicht tun wird, denn er ist ja nicht gekommen, um sich selbst zu retten, sondern um andere zu retten und zu befreien.

Als dann der Tod Jesu eintritt, zeigt sich die Kraft und Macht des Hingerichteten ungebrochen: Der Vorhang des Tempels reißt von oben bis unten entzwei. Dann ergreift der heidnische Hauptmann das Wort und spricht zum ersten Mal das Glaubensbekenntnis: «Wahrhaftig dieser Mensch war Gottes Sohn.» Die Stimme aus dem Himmel wurde auch von anderen als Jesus selbst gehört und bekam im menschlichen Echo eine menschliche Antwort.

Was ist jetzt aber der Inhalt des Bekenntnisses, daß Jesus Gottes Sohn ist? Bestimmt *nicht* mehr, daß Jesus der messianische König sei. Im Evangelium gibt es keinen Hinweis, daß die Bezeichnung «Messias» auf geeignete Weise zum Ausdruck bringt, wer Jesus wirklich ist. Besonders die mit dem Wort Messias verknüpfte Vorstellung, dieser Messias sei der König Israels, wird vom Evangelium zurückgewiesen. «König Israels» wird Jesus nur von denjenigen genannt, die ihn martern, verhöhnen und hinrichten (15,2.9.12.18.26.32). Jesus selbst läßt den Titel denjenigen, die ihn gebrauchen, nimmt ihn aber selbst nicht in den Mund (15,2). Auch das Wort «Messias» allein ist nicht so sehr Ausdruck des Glaubens als Anlaß für Unverständnis (Mk 8,29–33)[7].

In diesem Kontext erhebt sich die Frage, ob «Sohn Gottes» bei Markus andere Wurzeln im Alten Testament hat als die soeben von uns zurückgewiesene Vorstellung des Messias als Sohn Gottes. Auf alle Fälle soll hier auf das 2. Kapitel des Buches der Weisheit hingewiesen werden, wo der verfolgte Gerechte gerade damit verhöhnt wird, daß er sich selbst Sohn Gottes nannte und geprahlt habe, Gott sei sein Vater (Weish 2,13.16–20). An diesen Text erinnert uns besonders die Verhöhnung Jesu am Kreuz. Auch Matthäus war das unverkennbar deutlich: Er folgt hier getreu dem Markustext, den er kaum ändert, abstrahiert man von einigen kleinen Ergänzungen, die noch deutlicher auf Weisheit 2 verweisen (Mt 27,40.43).

Dennoch ist hier noch nicht alles gesagt worden. Dies zeigt sich nicht nur in dem, was oben schon über Mk 1,9–11 ausgeführt wurde. Jesus wird dort mit der Reihe der Propheten als derjenige, der Sohn Gottes und größer und stärker ist als die Propheten, die ihm vorangingen, in Zusammenhang gebracht. In dieser Hinsicht ist die Parabel von den Winzern wichtig, auf die wir schon oben eingingen. Indem Markus zum Wort «Sohn» in 12,6 das Wort «geliebter» (*agapetós*)

hinzufügt, unterstreicht er dort, daß dieser Sohn derselbe ist wie der, von dem schon in 1,11 und 9,7 die Rede war. Im Gesamtkontext des Markusevangeliums ist diese Geschichte eine Schlüssel- oder «Spiegel»-geschichte: sie «widerspiegelt» die narrative Struktur der Gesamtgeschichte und faßt diese zusammen. Auch die Bezeichnung Jesu als «Sohn Gottes» hat eine solche Schlüsselfunktion, denn dadurch wird er in der Geschichte, die das Evangelium erzählt, als ein Mensch qualifiziert, den Gott als den letzten der Propheten gesandt hat (2,17; 9,37; 10,45), der aber deutlich erkennbar größer und stärker als alle Vorgänger ist.

Wie sehr ist er größer und stärker? So sehr, daß er Gott gleich ist? Zwar galt in jüdischer Sicht, daß derjenige, der mit einer Botschaft betreut wurde, dem, der ihn sandte, gleich war[8], aber dabei handelte es sich nur um eine juridische Gleichheit (vgl. 9.37). Nicht nur kann bei Markus von einer Art Wesensgleichheit zwischen Jesus und Gott keine Rede sein, sondern er gibt sogar deutlich eine andere Auffassung wieder. Auch wenn Gottes geliebter Sohn Gott näher steht als jeder andere, so besteht dennoch eine Ungleichheit und eine Spannung zwischen dem, was beide wissen (10,39), und auch zwischen dem, was beide wollen (14,36). In seiner Reaktion auf jemanden, der ihn «guter Meister» nannte, betont der Jesus des Markusevangeliums in 10,18 zudem, daß er nicht mit Gott identifiziert werden will: «Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen.» Jesus weiß, daß er mit Gottes Autorität handelt, wie es seine Gegenfrage zeigte, mit der er die Frage, mit wessen Autorität er die Kaufleute und Geldwechsler aus dem Tempel getrieben hatte, parierte (11,27–32). Jesus steht Gott näher und wird mehr von Gott geliebt als alle anderen Menschen. Seine Stelle ist denn auch an Gottes rechter Hand, nicht aber auf dem Thron Gottes selbst.

Das Matthäusevangelium

Im Evangelium von Matthäus kommt die Bezeichnung «Sohn Gottes» öfter als im Markusevangelium vor, wird dort aber nicht auf solch typische und profilierte Weise verwandt wie im Markusevangelium. Im Gegensatz zu Markus wird die Bezeichnung in der Mehrzahl auch für andere Menschen als Jesus gebraucht (5,9.45). Es kommen zwar Stellen hinzu, die die Einmaligkeit der Beziehung zwischen Jesus und dem Vater unterstreichen (11,27), aber gleichzeitig können wir feststellen, daß Matthäus mehr als Markus innerhalb des vorgegebenen Rahmens der alttestamentlichen Denkmodelle bleibt und diese Modelle dann auf Jesus anwendet.

So würde man aus Mt 16,16, der Stelle, wo Petrus Jesus als «den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes» bekennt, folgern können, daß bei Matthäus beide Bezeichnungen gleichwertig oder synonym seien. Der Verfasser des Evangeliums hat mit der Auffassung, Jesus sei als der König der Juden geboren, auch keine Schwierigkeiten (2,7). Er unterstreicht, daß der Einzug Jesu in Jerusalem als ein königlicher Triumphzug interpretiert werden muß (21,5). Auch bei der Versuchungsgeschichte muß man an eine messianische Bedeutung der Bezeichnung «Sohn Gottes» (4,3.6) denken.

Nicht nur die messianische, auch die anderen alttestamentlichen Bedeutungen von «Sohn Gottes» kommen bei Mt vor. Mt 2,15 bezieht Hos 11,1 auf Jesus und will so hervorheben, daß sich in Jesus die Geschicke Israels, Gottes geliebten Sohnes, wiederholen, ein Gedanke, der auch in der Matthäusversion der Versuchungsgeschichte eine Rolle spielt.

Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß in der Erzählung von der Hinrichtung Jesu bei Matthäus die Thematik von Weisheit 2 deutlicher aufgenommen und schärfer artikuliert wird, als dies bei Markus der Fall war.

Wenn wir also im Vergleich zu Markus bei Matthäus eine Verschiebung in der konkreten Bedeutung, die «Sohn Gottes» hat, feststellen können, dann knüpft Matthäus deutlicher an die Bedeutungen an, die «Sohn Gottes» im Alten Testament hat. Ich kann also nirgendwo eine Bedeutungsverschiebung auf Chalkedon und seine Definitionen hin feststellen. Wenn Petrus nach seinem Bekenntnis 16,16 zu hören bekommt, daß nicht Fleisch und Blut ihm das offenbart haben, sondern Jesu Vater im Himmel (16,17), dann braucht dies noch nichts Genaues über die konkrete Tragweite dessen, was Petrus sagte, auszusagen. Auch die oft trinitarisch genannte Taufformel in 28,19 bezeugt noch nicht eine Bedeutungsverschiebung auf Chalkedon hin, denn sie beabsichtigt nicht, etwas über Jesus zu sagen. Und auch wenn sie eine solche Absicht hätte, dann bedeutet der Auftrag, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen, noch gar nicht, daß diese drei untereinander gleich seien[9].

Die Lukasschriften

Einiges von dem, was wir hier über Matthäus bemerkten, gilt auch für das Evangelium nach *Lukas*. Die Tatsache, daß in diesem Evangelium ältere Geschichten über die Geburt Jesu aufgenommen wurden, weist darauf hin, daß auch für den Verfasser dieses Evangeliums «Sohn Gottes» seine messianische Bedeutung nicht verloren hat. Wenn aber darüber hinaus Lk 1,35 tatsächlich von Lukas' eigener Hand stammt, dann könnte es sein, daß er dem Ausdruck «Sohn Gottes» dadurch eine weitergehende Bedeutung gab, daß er ihn auf die Geburt und die Abstammung Jesu bezog. Dennoch sollte man einer solchen Feststellung keinen übertriebenen Wert beimessen, wie aus dem Stammbaum, der 3,23–28 übernommen wurde, deutlich wird. Dieser fängt mit den Worten an: «... Jesus ..., der, wie man meinte, der Sohn war von Josef, von Eli, von Mattat...» und endet mit den Worten: «... von Enosch, von Set, von Adam, von Gott». Obwohl Lukas 1,34ff Josef die Vaterschaft Jesu nimmt, läßt er andererseits Jesus über Josef von David (3,31), von den Erzvätern (3,34) und über Adam von Gott abstammen. Durch dieses «... von Adam, von Gott» werden nebenbei auch alle Erwähnten als Gottessohn qualifiziert.

In der Apostelgeschichte kommt der Ausdruck «Sohn Gottes» nur zweimal vor: in 9,20 als Zusammenfassung der Jesuspredigt des Paulus und in 13,33 auch wieder in einer Rede von Paulus, in der Ps 2,7 zitiert und gesagt wird, daß dieses Schriftwort bei der Auferstehung Jesu in Erfüllung gegangen ist. Die Verkündigung des Paulus über Jesus wird so durch Lukas in Übereinstimmung mit der von Paulus Röm 1,4 übernommenen Formel, in der «Sohn Gottes» eine messianische Bedeutung hatte, zusammengefaßt.

Die Briefe des Paulus

Es steht wohl fest, daß Lukas so mit seiner Vorstellung Paulus nicht gerecht wird. Auch Röm 1,3–4 bringt nicht voll zum Ausdruck, was «Sohn Gottes» für Paulus selbst beinhaltet. Denn es ist wohl deutlich, daß in der Sicht des Paulus Jesus nicht erst bei der Auferstehung Gottes Sohn wurde und daß er dies auf eine Weise war, die weiterreicht als eine nur messianische Funktion Jesu als Sohn Gottes.

Der Sohn und die Söhne

An erster Stelle verdient es die Aufmerksamkeit, daß im Zusammenhang mit dem Sohnsein Jesu auch diejenigen, die an ihn glauben, Söhne und Töchter Gottes in einer Bedeutung genannt werden, die die Art und Weise, wie das Alte Testament Menschen «Sohn» oder «Söhne Gottes» nennt, übersteigt. Jesus ist denn für Paulus auch der Erstgeborene von vielen Brüdern (Röm 8,29), und sie alle werden «Söhne (und Töchter: 2 Kor 6,18) Gottes» genannt (Röm 8,14.19; Gal 3,26). Dennoch besteht ein Unterschied zwischen dem Erstgeborenen und allen, die nach ihm geboren sind. So werden wohl letztere, niemals aber Jesus selbst, «Kinder (*tékna*) Gottes» genannt (Röm 8,16–17.21). Auch wiederum wird nur für die anderen, nicht aber für Jesus der Begriff «Adoption» verwandt (*hyiothesía*: Röm 8,15,23; Eph 1,5). Sie werden durch den Geist, den sie bei der Taufe empfangen, als Kinder Gottes angenommen. Durch diesen Geist Jesu werden die Menschen verändert, und er läßt sie zu Kindern Gottes werden, die genau wie Jesus selbst zu Gott «abba», Vater, rufen. Sie tun es genau so wie Jesus, aber offensichtlich nicht aus den gleichen Gründen und mit demselben Recht. Während die Christen adoptierte Kinder Gottes sind, ist Jesus Gottes Sohn auf andere Weise. Wie denn? Um das feststellen zu können, sind drei Bedeutungskomponenten, deren zwei erste schon in den behandelten neutestamentlichen Stellen zur Sprache kamen, deren dritte neu ist, sehr wichtig.

Die Sendung des Sohnes

Die erste Komponente ist die der Sendung des Gottessohnes: Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen eigenen Sohn, um uns frei zu machen (Röm 8,3ff; Gal 4,4–6). Man hat zu beweisen versucht, daß Paulus hier auf ein vorgegebenes Denkmodell und möglicherweise sogar auf eine bestehende Formel zurückgriff, die die Präexistenz Jesu voraussetzen würden[10]. In diesem Fall müßte man ernsthaft die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß auch Paulus selbst an einen präexistenten Sohn Gottes denkt. Mir aber scheinen die Argumente, die für diese Auffassung vorgebracht werden, nicht auszureichen. Es liegt ohne weiteres auf der Hand, daß das Senden des Sohnes vor dem Hintergrund der Sendung der Propheten vor ihm verstanden werden muß. Die

Absicht ist dann zu sagen, daß Gott sich nicht länger damit begnügt, einen weiteren Propheten zu senden, sondern daß er seinen Sohn sendet, der die Propheten übertrifft.

Schickt er diesen Sohn aus dem Himmel? Im Gegensatz zu Weish 9–10, wo das von der Weisheit behauptet wird, wird das nicht ein einziges Mal vom Sohn gesagt. Auch wird von ihm nicht behauptet, daß er «zuvor» bei Gott war, wie es dagegen wohl von der Weisheit in Weish 9,9 behauptet wird. Im Gegenteil: Der Sohn, der gesandt wurde, ist unter dem Gesetz, d. h. zu einer Zeit, da die Thora schon galt, aus einer Frau geboren, als die Zeit erfüllt war (Gal 4,4). Was Paulus also über eine Sendung des Sohnes sagt, bezieht sich nicht auf eine Situation vor dem Anfang der Geschichte, sondern auf ein Ereignis, das der Geburt Jesu folgte und seiner Auferstehung voranging. Von Gott gesandt, hat Jesus mehr über Gott geoffenbart und mehr von Gottes Absichten verwirklicht als jeder Prophet vor ihm oder gar als alle Propheten zusammen.

Der nicht geschonte Sohn

Die Insistenz, mit der Paulus von Gottes *eigenem* Sohn redet, finden wir auch bei der zweiten Komponente, die mit dem gewaltsamen Ende des Lebenslaufes und der Lebensarbeit Jesu zu tun hat. Diejenigen, die die Propheten getötet haben, nahmen auch Jesus das Leben (1 Thess 15). Der Sohn wurde nicht davor verschont, daß man auch ihn liquidierte. In deutlicher Anspielung auf Gen 22,12.16, wo erzählt wird, wie Gott, nachdem Abraham sich bereit zeigte, seinen Sohn zu opfern, schließlich den Jungen schont, schreibt Paulus, daß Gott seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat (Röm 8,32). Man darf diesen Satz nicht ausgehend von den späteren Satisfaktionstheorien zu verstehen suchen. Die Tatsache, daß Gott für uns seinen Sohn preisgegeben hat, ist für Paulus ein Beweis der unerhört großen Liebe, die Gott für uns zeigt (Röm 5,8; 8,31; 14,15; 1 Kor 8,11), ein Thema, das bei Johannes wiederkehrt (Joh 3,16; 1 Joh 4,10).

Der Sohn als «Bild Gottes»

Eine dritte wichtige Komponente ist kennzeichnend für die Theologie des Paulus. Er bringt das Thema von Jesus als Gottessohn mit einem anderen theologischen Motiv in Zusammenhang, das am deutlichsten mit dem Wort «Bild Gottes» zum Ausdruck gebracht wird. Dieses Motiv spielt an unterschiedlichen Stellen der Paulusbriefe eine Rolle. Für uns ist hier wichtig, daß an verschiedenen dieser Stellen Jesus gerade als Sohn Gottes auch Bild Gottes genannt wird (Röm 8,29; 2 Kor 4,4–6; Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3) und dies an anderen Stellen wenigstens implizit vorausgesetzt wird (2 Kor 3,18). Der Sohn Gottes ist für Paulus das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes.

Vielleicht kann man behaupten, daß sich gerade hier zeigt, in welcher Hinsicht Jesus die Propheten übertrifft. Mit ihnen verbindet ihn die Tatsache, daß er eine Botschaft verkündete, daß man ihn wegen solcher unwillkommenen Botschaft mundtot machte und exekutierte. Durch die Vorstellung, daß Jesus Bild Gottes ist, wird dem überwiegend auditiven Moment seiner Sendung auch ein visuelles Element hinzugefügt (2 Kor 4,4–6; Kol 1,15; 2 Kor 3,18): der unsichtbare Gott wird in dem, was Jesus tut und was mit ihm geschieht, erkennbar. Als Bild, Metapher, Gleichnis, Spiegel läßt der Sohn sehen, wer und wie Gott ist und was er in seiner Liebe für uns zu tun und zu geben bereit ist. Wie das auch sonst nicht ungewöhnlich ist, zeigt auch hier der Sohn die Gesichtszüge seines Vaters.

In dieser dritten Komponente geht die Theologie des Paulus über die der synoptischen Evangelien hinaus. Dennoch kann man in seinen Briefen nichts über die Präexistenz des Sohnes oder seine Wesensgleichheit mit dem Vater finden. Im Gegenteil: Eine Annahme der Wesensgleichheit steht in einer bestimmten Spannung zu dem Gedanken, daß Jesus das Ebenbild des Vaters ist. Nur einmal scheint man in dieser Hinsicht zu einem anderen Befund kommen zu können: Es handelt sich um Röm 9,5, wo Jesus nach einer bestimmten Interpunktion von Paulus als Gott (*theós*) bezeichnet sein soll. Wäre es dann eine Verlegenheitslösung, wenn man das Problem dieser Diskrepanz mit den sonstigen Auffassungen von Paulus über Jesus dadurch zu lösen versucht, daß man sich für eine andere, grammatikalisch und syntaktisch genauso gut mögliche Interpunktion entscheidet? Ich glaube nicht, denn die alten Majuskelhandschriften hatten keine Interpunktion.

Zusammenfassend: Der Sohn Gottes macht mehr von Gott sichtbar und hörbar als jeder andere und alles andere und ist dann auch der Erstgeborene der gesamten Schöpfung (Kol

1,15). So ist er auch mehr als jedes andere Geschöpf. Aber er bleibt geringer als Gott. Wenn Paulus in 1 Kor 15,27 die Psalmworte «alles hat er ihm zu Füßen gelegt» auf den Sohn Gottes bezog, dann wird Gott selbst dabei ausdrücklich ausgenommen, und die Überlegung endet: «Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.»

Das Evangelium nach Johannes und der erste Johannesbrief

Die Bezeichnung «der Sohn Gottes» kommt in den Johannesschriften sehr oft vor und nimmt dort eine profilierte Stelle ein. Das zeigt sich z. B. im ursprünglichen Epilog des Evangeliums (Joh 20,31) und in den Schlußsätzen des ersten Johannesbriefes (5,19–20). Das Jesusbekenntnis besteht vor allem darin, daß man sich zu Jesus als dem Sohn Gottes bekennt (1,34.49; 11,27; 20,31; 1 Joh 4,15; 5,5.10.13). Ausdrücklich wird sowohl im Evangelium als auch im ersten Johannesbrief thematisiert, daß dieser Glaube an Jesus als den Sohn Gottes die entscheidende Trennungslinie ist: «Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen» (Joh 3,36; vgl. 3,18; 6,40). «Wer leugnet, daß Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, daß er der Sohn ist, hat auch den Vater» (1 Joh 2,23; vgl. 3,23; 4,11–15; 5,5.11–12). Oft wird die Bezeichnung Jesu als Gottessohn mit der Benennung Jesu als «König Israels» (1,49) oder als «Messias» (11,27) verbunden. Das geschieht dann aber durch den Mund von Juden, die glauben.

Sendung und Herkunft des Sohnes

Johannes hat mit Paulus gemein, daß er wiederholt davon spricht, daß Gott seinen Sohn gesandt hat, damit wir an ihn glauben und durch diesen Glauben das Leben haben (Joh 3,17.34; 5,36–38; 6,29.57; 7,28.29; 8,42; 10,34–36; 11,28.42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21; 1 Joh 4,9-10). An einer Stelle redet Johannes nicht davon, daß Gott seinen Sohn gesandt, sondern daß er ihn «gegeben» hat (Joh 3,16). Aus dem Kontext (vor allem V. 14–15) wird deutlich, daß es sich dabei um den Tod Jesu handelt. Sonst wird allerdings dieser Aspekt kaum im Zusammenhang mit der Bezeichnung Jesus als Gottessohn berührt (vgl. aber auch noch 1 Joh 4,9–10).

Viel wichtiger sind in den Johannesschriften die Orte, von denen gesagt wird, daß Jesus von dort oder dorthin gesandt wurde. Der Ort, wohin Jesus gesandt wird, wird durchgehend als «die Welt» bezeichnet (Joh 3,17; 10,36; 17,18; zusammen mit dem Wort «kommen» auch noch: Joh 1,9; 3,19; 6,14; 9,39; 11,27; 12,46; 18,28). Jetzt ist es zwar möglich, daß jemand, der schon in der Welt ist, in diese Welt hinaus, d. h. in die weite Welt hinausgeschickt wird. Aber von Jesus wird wiederholt gesagt, daß er gerade nicht aus dieser Welt kommt (Joh 8,23; 17,14.16). Er kommt vom Himmel (3,13–16.31–36; 6,30–51, hier vor allem V. 38–40), d. h. er kommt von Gott (6,46; 8,38.42.47; 14,10–11; 16,27–28; 17,5). Was heißt das, daß Jesus von Gott kommt? Heißt das tatsächlich, daß Jesus Gott so seinen Vater nannte, daß er sich damit Gott gleichstellte (vgl. 5,18)? Hatte es etwas von einer Gotteslästerung, daß Jesus sich Gottes Sohn nannte (vgl. 10,36)?

Jedenfalls betont der Jesus des vierten Evangeliums, daß er durch seine Herkunft Gott näher steht als jeder andere und Gott auch eng verbunden bleibt. Als der, der von oben, aus dem Himmel kommt, steht er über allen anderen (3,31). Dort oben hat er Gott gehört und gesehen (1,18; 3,11.32; 6,46). So kennt er auch denjenigen, der ihn gesandt hat (7,28.29; 8,14.55; 17,25). Als Gesandter des Vaters spricht er dann auch nicht aus sich selbst, sondern er sagt, was er gesehen und gehört hat (3,11; 7,16; 8,26.28.38; 14,24), spricht die Worte Gottes (3,34) und tut die Werke, die der Vater ihm zu tun aufgetragen hat (5,36; 9,4; 10,32.37).

Die enge Verbundenheit zwischen Vater und Sohn beschränkt sich nicht auf die Herkunft des Sohnes. Das Hören und Sehen dessen, was der Vater sagt und tut, dauert noch immer an (5,19; 8,55). Vater und Sohn sind eins (Joh 10,30; 17,11.21–23). Der Vater ist so bei Jesus, und Jesus als Sohn ist so bei Gott, daß der Vater nicht von dem Sohn getrennt werden kann und man zwischen den Werken und dem Reden des einen und denen des anderen nicht unterscheiden kann (14,10.11.20; 17,21–23). Wer den Sohn sieht und kennt, sieht und kennt auch den Vater; wer den Sohn nicht kennt, kennt auch den Vater nicht (8,19; 14,7–9).

Der Sohn: aus dem Vater geboren?

Weil das Wort in ihm Fleisch wurde, war Jesus im Anfang und von Anfang an bei Gott (Joh 1,1.14). Andere geheimnisvolle Worte weisen auf ein eigenes Vorausbestehen Jesu hin (1,15; 8,58; 12,31). Dieses Vorausbestehen reicht bis auf die Zeit vor Abraham zurück (8,58).

Hier sind wir nur noch einen Schritt von der Behauptung, daß dieser Sohn, der vom Vater herkommt, auch von Anfang an aus dem Vater geboren ist. Ein solcher weiterer Schritt ist bei einer Weiterentwicklung des metaphorischen Redens über Vater und Sohn fast selbstverständlich. Bedeutet das, daß bei Johannes dieser Schritt auch getan wird? Nein. Denn sogar vom *lógos* wird merkwürdigerweise nicht gesagt, daß er aus Gott hervorgegangen ist. Wird dieses dann vom «Sohn» gesagt? Auch nicht: Zwar kommt der Ausdruck «aus Gott geboren werden» regelmäßig vor, er wird aber nur für die Christen gebraucht (Joh 1,13; 1 Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18) und niemals für den Sohn Jesus, auch 1 Joh 5,18 nicht[11]. So werden auch nur Christen «Kinder» (*tékna*), niemals aber «Söhne» Gottes genannt (Joh 1,12; 11,52; 1 Joh 3,1.2.10; 5,2). Dagegen wird Jesus niemals «Kind», wohl aber «Sohn» Gottes genannt. Zwar heißt er einige Male der Eingeborene (*monogenés*: Joh 1,14.18; 3,16.18), das Schwergewicht liegt dabei aber eher auf dem ersten als auf dem zweiten Teil des Wortes, das als Ganzes sagt, daß Jesus Gottes einziger Sohn ist.

Es bleibt dann nur noch eine bestimmte Übersetzung von Joh 1,18, die wie folgt lautet: «Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Gott, der *im Schoß des Vaters* verbleibt, er hat kund getan.» Eine solche Übersetzung ist eindeutig verkehrt und bringt etwas zum Ausdruck, das nicht im Originaltext steht, denn dort wird vom Sohn gesagt, daß genau wie der Lieblingsjünger Jesu beim Abendmahl an der Brust Jesu lag (13,23), so auch Jesus selbst an der Brust des Vaters liegt, sein liebster Freund ist («Busenfreund»), daß er derjenige ist, der dem Vater am Herzen liegt.

Man muß dann auch zu der Schlußfolgerung kommen, daß in den Johannesbriefen nicht ein einziges Mal von einer Herkunft oder einer Geburt des Sohnes aus dem Vater die Rede ist. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß solches aber wohl von den Christen ausgesagt wird, müssen wir feststellen, daß Johannes es vermeidet, solche Ausdrücke auf Jesus oder auf den Sohn zu beziehen. Heißt das, daß Johannes hier eine bestimmte Grenze nicht überschreiten wollte?

Der Sohn als Gott

Eine andere Grenze hat er jedenfalls unverkennbar überschritten. Jesus wird auf eindeutige Weise «Gott» genannt (Joh 1,18; 20,21; 1 Joh 5,20). Nur: Ist dieses Reden wirklich so eindeutig? Denn wenn man meint, daß die Verwendung des Prädikats «Gott» für Jesus wirklich die Gleichheit von Vater und Sohn dartut, dann sollte man auch die anderen Stellen beachten, die genauso deutlich eine Ungleichheit zum Ausdruck bringen (z. B. 5,26; 17,3). Wenn Johannes Jesus nach seiner Auferstehung sagen läßt: «Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott», bedeutet das dann nicht unverkennbar, daß Johannes Jesus eher an der Seite von uns Menschen als jemand, der mit uns dem Vater gegenübersteht, sieht? Joh 14,28 heißt es unverblümt: «Der Vater ist größer als ich.» Heißt das, daß das Prädikat «Gott» für Jesus, den Sohn Gottes, zurückgenommen wird? Nein. Aber die Doppeldeutigkeit, die dadurch entsteht, sollte klar daran erinnern, daß derjenige, der Jesus Gott nennt, genauso sehr und vielleicht noch mehr in Bildern spricht als derjenige, der ihn Lamm, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, Weinstock und Brot nennt.

Schlußbemerkung

Zum Schluß werfen wir einen kurzen Blick auf die Zeit vor und die Zeit nach dem Neuen Testament. Was fällt am meisten auf, wenn wir die neutestamentliche Verwendung von «Sohn Gottes» vor dem Hintergrund des Alten Testamentes betrachten? Nach meiner Meinung ist das die Tatsache, daß dieser Titel erst durch eine Lebensgeschichte konkret mit Inhalt gefüllt wird. Das ist dann gerade die Geschichte, die durch das Gleichnis von den bösen Winzern zum Ausdruck gebracht wird. Gerade in dieser Parabel wird der Übergang zwischen den vorgegebenen Bedeutungen und dem, was an neuer Bedeutung hinzukommt, vollzogen: Der Sohn Gottes ist der von Gott Gesandte, der letzte Bote, der aber auf eine andere Weise gesandt ist und einer anderen Ordnung angehört als diejenigen, die ihm vorangingen. Er gleicht Gott mehr und ist

auch mehr mit ihm verbunden als jeder andere, obwohl er dennoch oder vielleicht gerade deswegen nicht verschont wird und man ihm das Leben nimmt. Gott rächt und bestätigt ihn aber: Er wird in der neuen Heilsordnung Gottes der Eckstein.

Es entzieht sich unserem Wissen, wer diese Geschichte zuerst erzählt hat. Möglicherweise war das sogar Jesus selbst. Wenn das aber nicht so wäre, dann bedeutet das noch nicht viel, denn jedenfalls hat Jesus diese Geschichte gelebt und ist in ihrer Konsequenz gestorben.

Wenn wir auf die Zeit nach dem Neuen Testsmanet eingehen wollen, dann müßten wir das eigentlich für die Zeit bis heute tun. Weil hier aber Beschränkung geboten ist, wollen wir nur die Zeit bis Chalkedon in Betracht ziehen. Von dem Neuen Testament kommend, habe ich, in dem Bewußtsein, daß ich nicht die Kompetenz besitze, als Fachmann etwas über die Glaubensdefinition von Chalkedon zu sagen, dennoch diese Glaubensdefinition nochmals aufmerksam gelesen. Ehrlich gesagt: Meine Reaktion war und ist Entsetzen und Schrecken. Die Sprache, die dort gebraucht wird, steht meilenweit von dem entfernt, was mit Erfahren und Erleben zu tun hat. Die abstrakten Worte (Gottheit, Menschheit, vernünftige Seele, wesensgleich, untrennbar, Person, Hypostase) weisen darauf hin, daß man eine Art philosophische Genauigkeit und Eindeutigkeit angestrebt hat. Vielleicht hat das auch tatsächlich Gewinn gebracht. Ich fürchte aber, daß dies auch einen großen Verlust mit sich brachte. Denn eine solche Sprache macht es faktisch unmöglich, die Aussage «Jesus ist der Sohn Gottes» noch als ein Bild zu verstehen, was sie aber – so meine ich – im Neuen Testament unwiderlegbar ist. Und selbst wenn die Väter von Chalkedon nichts anderes sagen wollten, als daß Jesus zugleich wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott ist, dann brächte diese vereinfachte Aussage dennoch große Probleme mit sich. Sie würde uns ja nahelegen, daß beide Prädikate «wahrhaft Gott» und «wahrhaft Mensch» denselben linguistischen Status haben, und würde uns dadurch vergessen lassen, daß das Prädikat «Gott» nur metaphorisch oder tautologisch gebraucht werden kann.

[1] Mehr darüber bei E. Schweizer, Art. «hyiós ktl.»: ThWNT (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament) VIII 367–380.

[2] Siehe H. Schürmann, Das Lukasevangelium (Herders Theol. Komm. zum NT III/1, Freiburg u.a. 1969) 55 Anm. 109, dort mit weiteren Verweisen.

[3] So U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Ev. Kath. Komm. zum NT VI/1, Zürich u.a. 1978) 59–60.

[4] B. van Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden [2]1964).

[5] G. Vermes, Jesus the Jew (London 1973) 210–211 verneint, daß Jesus hier vom allgemeinen Sprachgebrauch abgewichen sein soll. Der Text, auf den er sich hierzu beruft, war schon länger bekannt und rechtfertigt seine Schlußfolgerung nicht.

[6] Diese zwei Titel haben keine unterschiedliche Vorgeschichte. S. dazu B. van Iersel, «Der Sohn» (s. Anm. 4) 191.

[7] In Mk 1,1 bedeutet «Christos» meiner Meinung nach nicht mehr «Messias», sondern ist schon zu einem festen Bestandteil des Namens von Jesus geworden.

[8] Siehe hierüber vor allem K.H. Rengstorf, Art. «apóstolos»: ThWNT I 414–420.

[9] Eine andere Meinung vertritt Th. de Kruijf, Der Sohn des lebendigen Gottes (Rom 1962) 112–115.

[10] So E. Schweizer aaO. 376–378.

[11] Für die Argumente s. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders Theol. Komm. z. NT XIII/2, Freiburg 1953) 251–252. Siehe für Joh 1,13 aber P. Hofrichter, Nicht aus Blut, sondern aus Gott geboren (Würzburg 1978): Hofrichter hält *egennéthe* für die ursprüngliche Lesung.

Literatur

Die meisten wichtigen neueren Untersuchungen werden im Anmerkungsteil zitiert bei J.M. McDermott, Jesus and the Son of God Title: Gregorianum 62 (1981) 277–318. Als Ergänzung hierzu sollten auch noch folgende neuere Arbeiten erwähnt werden: M. de Jonge, Stranger from Heaven and Son of God (Missoula 1977); J. Hick (Hg.), The Myth of God Incarnate (London 1977), hierin besonders die Beiträge von F. Young und M. Gouldner; M. Vellanickal, The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings (Rom 1977); B. Byrne, «Sons of God» – «Seed of Abraham» (Rom 1979); C.M. Kazmierski, Jesus the Son of God (Würzburg 1979); G. de Ru, Jesus, de Zoon van God: Theologia Reformata 23 (1980) 78–92.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

BAS VAN IERSEL

1924 in Heerlen (Niederlande) geboren. Mitglied der Gesellschaft der Montfortanermissionare. 1950 Priesterweihe. Studium an den Universitäten Nimwegen und Löwen. Doktor der Theologie. Derzeit Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Nimwegen. Redaktionsmitglied der «Tijdschrift voor Theologie» und der Zeitschrift «Schrift». Von seinen Veröffentlichungen sei nur genannt: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (1961). Anschrift: Mgr Suyslaan 4, Heilig Landstichting, NL–6564 BV Nijmegen, Niederlande.

Geoffrey Wainwright

«Sohn Gottes» in liturgischen Doxologien

I. Systematische Fragen

Die rechtgläubigen Christen sowie die Arianer und weitere christologische Reduktionisten sind übereinstimmend des Glaubens, daß Christus im Heilswerk und Kult der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist: Er vermittelt den Menschen die Gnadenerweise Gottes und übermittelt Gott die Danksagung der Menschen. Die entscheidende Frage ist die, ob und in welchem (vielfachen) Sinn Christus ebenfalls – und vielleicht zuvor – rechtmäßiger Empfänger von Doxologie ist. Erschöpft sich seine Person in seinem unangezweifelten Menschsein, so daß man, wenn man ihm göttliche Ehren erweist, förmlich in Anbetung eines Geschöpfs, in Idololatrie fällt? Oder war und ist seine Mittlerschaft von solchem Charakter, daß sie Gott veranlaßt hat und die Christen veranlaßt, Christus einen göttlichen Status zuzuerkennen, der von uns seine Anbetung erheischt und in ihr zum Ausdruck kommt? Oder ist die Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen so geartet, daß sie sich ontologisch bloß aus seinem Gottsein ergeben konnte und daß er somit kraft ewigen Rechts Anbetung empfängt?

Was die Bezeichnung «der Sohn Gottes» in der liturgischen Doxologie betrifft, so stellt sich die Frage: Ist der Titel bloß «funktional» gemeint, so daß «dem Sohn» kein Lobpreis im eigentlichen Sinn gebühren, sondern dem Menschen Christus aus seiner Mittlerrolle beim Heil und Gebet irgendwie zuwachsen würde? Oder handelt es sich um einen Titel, der einer Adoption, einer Erhebung Christi zu göttlicher Würde entspräche? Oder ist «der Sohn» die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit, die für uns Menschen und zu unserem Heile Mensch geworden ist und jetzt die Anbetung der Gläubigen empfängt?

Lauschen wir auf das liturgische Zeugnis der Kirche und merken wir uns das theologische Verständnis, das mit den Kultformularen Hand in Hand ging. Auf diesem Wege können wir die Gegebenheiten zusammenbringen, die uns das Prinzip «Lex orandi, lex credendi» bietet, und somit zu einer Antwort auf die systematischen Fragen in bezug auf den Titel «Sohn Gottes» gelangen.

II. Die apostolische Kirche

Nach dem Römerbrief ist Gott als «Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus» zu preisen (15,6). In Röm 1,8 dankt Paulus Gott «durch Jesus Christus» (*diá* + Genetiv). Die gleiche Konstruktion wird in der Doxologie von Röm 16,27 verwendet, die vielleicht nicht ursprünglich ist, und im Amen-Sagen von 2 Kor 1,19f, wo Christus «Sohn Gottes» genannt wird (vgl. Röm 1,9). Die Exegeten streiten sich darüber, ob Röm 9,5 so zu interpunktieren ist, daß Paulus den göttlichen Namen Christi preist, obwohl der *consensus patrum* den Vers in diesem Sinn auffaßte[1]. Die Exegeten diskutieren auch darüber, wie weit der Satz, wonach Christus «eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten» (Röm 1,3f) vom Apostel selbst sowie im liturgischen Text, aus dem er zitiert, in einem adoptianistischen Sinne verstanden worden ist. Die Aussage «Gott sandte seinen Sohn» in Röm 8,3 spricht mehr für eine Präexistenz Christi. Gewiß ist sein «eigener Sohn», den «Gott... nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben hat», jetzt unser Anwalt im Himmel (Röm 8,31–34). Durch den «Geist, der zu Söhnen macht, rufen wir: Abba, Vater!» (Röm 8,14–17; Gal 4,4–7). Wir sind jetzt *filii in Filio* (vgl. Gal 3,26), und in diesem Sinn ist der Sohn Gottes zum «Erstgeborenen von vielen Brüdern geworden» (Röm 8,29).

In 1 Tim 2,1–8 wird im Lauf einer Aufforderung zum Gebet «der Mensch Christus Jesus» der «einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen» genannt, weil er «sich als Lösegeld hingegeben hat für alle». Der Verweis auf das Menschsein Christi ohne Erwähnung seiner Gottheit hielt Papst Pius XII. nicht davon ab, zu Beginn seines Rundschreibens «Mediator Dei» über die christliche Liturgie diesen Text zu übernehmen. Im christologischen Hymnus von 1 Tim 3,16 wird die Präexistenz Christi zumindest angedeutet; man sollte wenigstens «der» (Masculinum) und nicht «das» (Neutrum) lesen, und in einigen Handschriften steht denn auch: «Gott wurde geoffenbart im Fleisch...». In 2 Tim 4,18 handelt es sich beim «Herrn», dem Ehre erwiesen wird, möglicherweise um Chri-

stus. In Tit 3,4–7 hat Gott «durch Jesus Christus, unseren Retter» den Heiligen Geist über uns ausgegossen.

Dem Epheserbrief zufolge hat Gott «in Christus» «uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet» (1,3–14). «Durch Christus» haben wir «in dem einen Geist Zugang zum Vater» (2,18). Gott soll «verherrlicht werden in der Kirche und in Christo Jesu» (3,21). Der Kolosserbrief dankt in einer eucharistischen Stelle dem Vater dafür, «daß er uns in das Reich seines geliebten Sohnes aufgenommen hat, an dem wir die Erlösung haben» (1,12–14). Und gemäß dem darauf folgenden Christushymnus ist alles durch Christus und auf Christus hin geschaffen, «denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles mit sich zu versöhnen» (1,15–20).

Im ersten Petrusbrief wird Gott gepriesen für das, was er durch Christus für uns getan hat (1,3ff). Wir sollen «Gott durch Jesus Christus geistige ‚Opfer darbringen» (2,5). Beim Gebrauch von Charismen «wird Gott verherrlicht durch Jesus Christus» (4,11). Gemäß dem zweiten Petrusbrief gebührt «unserem Herrn und Retter Jesus Christus» die Herrlichkeit (3,18).

Im Hebräerbrief erscheint Christus vor allem als der Hohepriester, der das Opfer des Gehorsams dargebracht hat und dann als unser Vorgänger und Anwalt in den Himmel eingetreten ist. Wir können jetzt «durch» Christus «vor Gott hintreten» (7,25; 10,19–22; 13,15). Jesus, unser erhabener Hoherpriester, ist «der Sohn Gottes» (4,14). Er ist der Sohn, durch den Gott in dieser Endzeit zu uns gesprochen hat (1,2) und «durch den er auch die Welt erschaffen hat» (ebd.). Er ist der «Abglanz der Herrlichkeit» Gottes (1,3). In einem Zitat aus Psalm 45 wird er selbst als «Gott» bezeichnet (1,8)[2]. In 13,20f ist es ungewiß, ob der Lobpreis auf den Vater oder auf Christus bezogen wird.

Im vierten Evangelium lehrt Jesus die Jünger, in seinem Namen zu beten (15,16; 16,23f; vgl. 14,13f; 16,26f). Nach seiner Auferstehung ruft Thomas ihm zu: «Mein Herr und mein Gott!» (20,28). Im hymnischen Prolog wird er *theós* genannt (1,1); alles ist durch ihn erschaffen (1,3). Der einzige Sohn, (in einzelnen Handschriften steht «Gott»), der «am Herzen des Vaters ruht», hat Kunde von Gott gebracht (1,18). Er hat Gott auf Erden verherrlicht und bittet am Schluß: «Verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war» (17,4f). In der Offenbarung des Johannes wird ihm von der Kirche als einer königlichen Priesterschaft und von jeder Kreatur Verherrlichung zuteil (1,5f. und 5,11–14).

Wir können somit schließen, daß die Kirche des Neuen Testaments Christus nicht nur als den Mittler in Heil und Kult zwischen Gott und den Menschen gekannt hat, sondern auch selbst mannigfach als Gegenstand kultischer Verehrung. Dieser letztere Status wurde ihm zuerkannt, sobald der Titel Kyrios in dem Sinn gebraucht wurde, der in Phil 2,5–11 in ihn hineingelegt wird, und schon im Aramäischen konnte der Titel «Mar» (wie in Maranatha von 1 Kor 16,22) Gott selbst bedeuten[3]. Wir sind auch auf genügend Stellen gestoßen, die im Sinn einer Präexistenz Christi sprechen, um sicher zu sein, daß die apostolische Kirche sich nicht länger mit einer Sprechweise zufriedengeben konnte (falls sie sich überhaupt je damit zufrieden gab), wonach Christus nur ein von Gott adoptierter Mensch gewesen wäre.

III. Vor Arius

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß patristische und liturgische Doxologien von Abschreibern verändert werden konnten; wir werden am besten tun, wenn wir einige repräsentative Muster verwenden[4].

In der Didache (9 und 10) wird dem Vater dankgesagt für die Wohltaten, die er uns «durch dein Kind (*paîs*) Jesus» erwiesen hat, und zumindest in 9,4 wird Gott Verherrlichung erwiesen «durch Jesus Christus». Bei seinem Martyrium betete Bischof Polykarp folgende *eucharistía*: «Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten und gebenedeiten Kindes Jesus Christus, durch den wir dich lieben gelernt haben..., dich lobe ich für alles, ich preise dich und verherrliche dich durch deinen ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, dein geliebtes Kind, durch den dir (mit ihm und dem Heiligen Geiste) Ehre sei jetzt und in alle Ewigkeit» (Martyrium Polycarpi, 14). Und in der sogenannten Apostolischen Tradition Hippolyts heißt es zu Beginn der eucharistischen Anaphora: «Wir sagen dir Dank, o Gott, für deinen vielgeliebten Sohn (*puer*) Jesus Christus, den du uns in den letzten Zeiten gesandt hast als Heiland, Erlöser und Boten deines Willens. Er ist dein untrennbares Wort, durch das du alles geschaffen hast, an dem

du dein Wohlgefallen hast. Du hast ihn vom Himmel entsandt in den Schoß einer Jungfrau. In ihrem Mutterschoß hat er Fleisch angenommen. Er hat sich als dein Sohn geoffenbart...» Und der Schluß lautet: «So wollen wir dich loben und verherrlichen durch deinen Sohn (*puer*) Jesus Christus. Durch ihn seien dir Ruhm und Ehre dargebracht, (dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geist, in der heiligen Kirche) jetzt und in Ewigkeit.»

In beiden Fällen streiten sich die Fachgelehrten über die Authentizität der eingeklammerten trinitarischen Formel, doch sagen einige, daß die Ausdrücke im zweiten Fall mit der Theologie Hippolyts und seinem sonstigen Sprachgebrauch übereinstimmen. Die trinitarische Formulierung klingt mit dem Typus überein, den (zur freudigen Überraschung des hl. Basilius ein Jahrhundert später) Dionysius von Alexandrien um 262 verwendet hat: «Da wir von den Presbytern, die uns vorausgingen, eine Formel und Regel erhalten haben, schließen wir diesen unseren Brief mit den Worten, mit denen wir wie sie unsere Danksagung machen: Gott dem Vater und dem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, seien mit dem Heiligen Geist Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.»

Daß Christus Kult nicht nur übermittelt, sondern auch empfängt, wird von Origenes theoretisch mißbilligt. Wie er in seinem Traktat über das Gebet und in der Schrift «Contra Celsum» sagt, wird in strikter Redeweise (*kyriolexía*) Gebet – «durch» Christus – einzig dem Vater dargebracht. Falls Gebet in uneigentlichem Sinn (*katachrestikōs*) Christus dargebracht wird, dann dazu, daß der Sohn und Hohepriester es dem Vater übermittelt. Dies entspricht der streng subordinationistischen Sicht des Origenes, wonach Christus wohl *theós*, nicht aber *ho theós* ist. Doch Origenes schloß seine eigenen Predigten mit Doxologien, die sich an Christus richteten. Der Prediger kam hier dem Frömmigkeitsleben der Kirche näher[5]. Dem Beispiel des Stephanus (Apg 7,59) folgend, beteten die Märtyrer zu Christus[6]. Mit der Zeit werden Hymnen an Christus gerichtet, so z. B. der Hymnus, womit Klemens seinen «Paidagogós» schließt, und auch der berühmte Hymnus «*Phōs hilarón*»:

«Heiteres Licht vom herrlichen Glanze
deines unsterblichen, heiligen, sel'gen
himmlischen Vaters: Jesus Christus.
Dich verherrlichen alle Geschöpfe.

Siehe, wir kommen beim Sinken der Sonne,
grüßen das freundliche Licht des Abends,
singen in Hymnen Gott dem Vater,
singen dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Würdig bist du, daß wir dich feiern
zu allen Zeiten mit heiligen Liedern,
Christus, Sohn Gottes, Bringer des Lebens,
dich lobpreise die ganze Erde»

(nach der Übertragung im «Stundenbuch». D.Übs.).

IV. Nach Arius

T.E. Pollard hat aufgezeigt, welche Spannung bei Origenes bestand zwischen seiner mittelplatonischen Lösung für das metaphysische Problem, Gott und den erschaffenen Kosmos, den Einen und das Viele aufeinander zu beziehen – was ihn dazu veranlaßte, den Logos zum Regulativbegriff für Christus zu nehmen –, und auf der anderen Seite seiner religiösen und theologischen Auffassung über den Sohn. Infolge des Irrtums des Arius war der Generation des Athanasius die Aufgabe gestellt, den Sohn – nun eher als soteriologisches denn als kosmologisches Postulat – zum Regulativbegriff zu machen. Darin ist, wie Pollard sagt, «Athanasius letzten Endes der Verteidiger nicht des Origenismus des rechten Flügels, sondern des – in der *regula fidei* und der katechetischen Unterweisung verkörperten – ‹einfachen Glaubens› der Kirche an Jesus Christus als den ewigen Gottessohn, der für die Menschen vollbracht hat, was einzig Gott tun kann, indem er sie von ihren Sünden erlöste, in ihnen das verunstaltete oder zerstörte Bild Gottes wiederherstellte und sie mit Gott dem Vater versöhnte. Nur wer von Ewigkeit her Gott und gleichzeitig wirklich als Mensch inkarniert ist, kann die Menschheit erlösen.»[7]

In seinen soteriologischen Argumenten gegen die arianischen Ansichten über den Sohn und den Geist berief sich Athanasius auf den dreifaltigen Namen, der in der Taufe, dem Sakrament des Heils, bekannt und ausgesprochen wird[8]. Er argumentierte ferner vom liturgischen Leben der Kirche aus, indem er behauptete, daß der Christuskult der Kirche Abgötterei wäre, falls der Sohn nicht Gott sei[9]. Doch auch die Arianer beriefen sich zur Stützung ihrer Position auf die

katholische Liturgie. So behauptete ein Arianer aus Norditalien oder dem Donaugebiet[10]: «Die Katholiken selbst stellen in ihren Oblationen den Vater dem Sohn voran, indem sie sagen: Es ist recht und billig, dir hier und überall dankzusagen, heiliger Herr, allmächtiger Gott, und es gibt niemanden, durch den wir zu dir Zugang haben, zu dir beten, dir ein Opfer darbringen können außer dem, den du gesandt hast...» Die klassische Antwort seitens der Rechtgläubigen wurde von Basilius in seinem Traktat über den Heiligen Geist gegeben.

Basilius desavouiert die Doxologie, die sich durch (*diá*) den Sohn im (*en*) Heiligen Geist an den Vater richtet, nicht. Da Gottes Gnadenerweise durch den Sohn im Geist zu uns niedersteigen, ist es angebracht, daß unsere Danksagung im Geist durch den Sohn zum Vater emporsteigt. Doch der Unteilbarkeit des Wirkens Gottes in der Welt entspricht in der Lehre der Kappadozier die gegenseitige Einwohnung der drei göttlichen Hypostasen. Wenn Gott in sich selbst betrachtet wird, ist es deshalb richtig, den Vater mit (*metá*) dem Sohn samt (*syn*) dem Heiligen Geist zu verherrlichen. Basilius verteidigt seinen eigenen Gebrauch dieser Form gegenüber den Mazedoniern[11].

Einige der liturgischen Präzedenzfälle, auf die sich Basilius beruft, gehen noch in die Zeit vor der arianischen Kontroverse zurück. Besonders interessant ist sein Bericht, daß die Christen von Mesopotamien aus sprachlichen Gründen genötigte waren, «die Doxologie durch die Silbe ‹und› darzubringen». Der syrische Beleg geht auf die Didascalia Apostolorum im dritten Jahrhundert zurück: «Wir haben festgesetzt und bestimmt, daß man den allmächtigen Gott (den Vater) und Jesus (seinen Sohn), den Christus, und den Heiligen Geist anbeten soll.»[12] Eine vollständig koordinierte Form wurde in der byzantinischen Liturgie allgemein üblich, z. B.: «Denn du bist ein guter, wohlgesinnter Gott, und dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit.»

Die Niederlage des Arianismus wird die Einführung von Hymnen, welche Christus verherrlichen, in die Hauptliturgie der Kirche erleichtert haben. Aus dem späten vierten Jahrhundert stammen z. B. das Gloria in excelsis (der arianisierende Autor der «Apostolischen Konstitutionen» richtet den Hymnus als ganzen an den Vater Christi, doch wahrscheinlich stellt der sich an Christus richtende zentrale Teil den ursprünglichen Kern des Hymnus dar[13]) und das Te Deum mit seinem Mittelteil:

«Du bist der König der Herrlichkeit, Christus.
Du bist des Vaters allewiger Sohn.
Du hast der Jungfrau Schoß nicht verschmäht,
bist Mensch geworden, den Menschen zu befreien...»

Die Byzantiner führten den Hymnus *Monogenés*, der dem Kaiser Justinian zugeschrieben wird, in die Eröffnung der Liturgie ein:

«O einziggeborener Sohn und Wort Gottes, Unsterblicher, der du freiwillig um unseres Heiles willen wolltest Fleisch annehmen aus der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria: Ohne dich zu verändern, wurdest du Mensch. Und gekreuzigt, Christus, unser Gott, hast du im Tod den Tod bezwungen, du, einer der Heiligsten Dreifaltigkeit. Gleichverherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geiste: errette uns.»

In den monophysitischen Kirchen wurden selbst Teile der Anaphora an den Sohn gerichtet, wenn auch Cyrill von Alexandrien, den die Monophysiten als einen der ihren beanspruchten, dem menschlichen Geist Christi, wie T.F. Torrance aufgezeigt hat, eine wichtige Rolle zuschrieb; er ermögliche es Christus, die Anbetung der Kirche in seine eigene Anbetung des Vaters hineinzunehmen[14].

Im Westen wurde die römische Messe weiterhin «durch Christus, unseren Herrn» dargebracht, und Christus wurde auch fernerhin als der Vermittler der göttlichen Gnadenerweise an die Menschen angesehen, so z. B. im «per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis» am Ende des Kanons. Die Doxologie nach den Psalmen erfolgte in der Form «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto», wozu die Synode von Vaison im Jahre 529 das «sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum» hinzufügte zur Widerlegung der Arianer, die der «blasphemischen» Ansicht waren, daß der Sohn «einen Anfang gehabt» habe und nicht «allezeit mit dem Vater gewesen» sei. Aus ähnlichen Gründen erhielt die Schlußformel «per Jesum Christum (Filium tuum) Dominum nostrum» am Ende der Orationen den Zusatz «qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti». Der Arianismus lebte bei den Goten in Spanien und Gallien weiter, und

gegenüber dieser Gefahr und einem wiederkehrenden Adoptianismus enthalten viele mozarabische und gallikanische Liturgien eine Reihe von Vorstehergebeten, die sich an den Sohn richten, selbst in Teilen des eucharistischen Hochgebetes[15]. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis ist im Westen verfaßt worden: «Dies ist der katholische Glaube, daß wir in der Dreifaltigkeit den einen Gott und in der Einheit die Dreifaltigkeit anbeten...»

Die Reformation änderte am Bild, daß Christus zugleich Mittler und Gegenstand der Anbetung ist, wenig, doch richtete das anglikanische «Book of Common Prayer» z. B. ein paar Gebete an den Vater statt an den Sohn[16]. Dank dem meisterlichen Werk von J.A. Jungmann, «Die Stellung Christi im liturgischen Gebet»[17], hat die moderne liturgische Bewegung von neuem betont, das Gebet sei durch Christus an Gott den Vater zu richten. Jungmanns löbliches Bestreben war es, die soteriologische und liturgische Bedeutung der Menschennatur Christi zurückzugewinnen (statt daß man sie in paraliturgischen Andachten zur Nebensache werden läßt), und es wäre ein Unrecht, wollte man ihn oder die autorisierten Überarbeiter der offiziellen Liturgien des christologischen Reduktionismus verdächtigen. Doch solange Arianer und Adoptianer weiterhin lebendig und am Werke sind, wäre es unweise, den Instinkt der Kirche, Lobpreis und Gebet an Christus wie an den Vater zu richten, zu zügeln.

V. Systematische Schlußfolgerungen

Im Licht des Zeugnisses der Liturgie wird «der Sohn» am besten als die äußerste Hingabe Gottes an die Welt gesehen. So mit den Worten der ältesten Form der Anaphora des hl. Basilius: «In dieser Endzeit offenbartest du uns, die wir in Finsternis und Todesschatten saßen, deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn und Gott und Heiland Jesus Christus... Er liebte die Seinen, die in der Welt waren, und gab sich um unseres Heiles willen in den Tod...» oder in der byzantinischen Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus: «Heilig bist du, heilig und allheilig, und wunderbar ist deine Herrlichkeit. So sehr hast du die Welt geliebt, daß du deinen eingeborenen Sohn dahingabst, damit niemand, der an ihn glaubt, verloren gehe, sondern damit er das ewige Leben habe.»

Als die äußerste Selbsthingabe Gottes an die Welt wird der Sohn mit Recht als der Mittler auch aller anderen Wohltaten Gottes an uns betrachtet. Da wir nur als *filii in Filio*, erlöst und umgestaltet, Gott die gebührende Anbetung zu erweisen vermögen, kann es gar nicht anders sein, als daß Christus auch der Mittler unseres Lobpreises und unserer Gebete ist. Und weil der Sohn gegenüber der Welt und in der Trinität Gott als Selbsthingabe ist, hat die Kirche ihm göttliche Ehren erwiesen. Der sich selbst schenkende Vater bleibt, kappadozisch gesprochen, «der Urquell der Gottheit»[18].

[1] Zu einer Exegese in diesem Sinn vgl. B.M. Metzger, The punctuation of Rom. 9:5, in: B. Lindars/S. Smalley (Hg.), Christ and Spirit in the New Testament (Cambridge 1973) 95–112.

[2] Zu dieser Exegese vgl. R.E. Brown, Jesus God and Man (Milwaukee 1967).

[3] M. Black in Lindars/Smalley, aaO. 189–196.

[4] Vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité Bd. 2 (Paris 1928) 618–630 (und schon 174–247); F. Cabrol, La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles: Rech. Sc. Rel. 18 (1928) 9–30: J.M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte (Rom 1959) 343–370; ders., La liturgie d'Hippolyte (Rom 1970) 167–259; A. Stuiber, Doxologie: Realenzyklopädie für Antike und Christentum Bd. IV (Stuttgart 1959) 210–226.

[5] Vgl. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle: Revue d'Histoire Eccl. 19 (1923) 481–506 und 20 (1924) 5–37.

[6] K. Baus, Das Gebet der Märtyrer: Trierer Theol. Zeitschrift 62 (1953) 19–32.

[7] T.E. Pollard, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius: Studia Patristica II (Berlin 1957) 282–287. A. Heron äußert den Gedanken, daß der Durchgang durch die Logos-Theologie der Apologeten behilflich war, den Begriff «Sohn» zu entmythologisieren: Logos, Image, Son: some models and paradigms in early christology, in: R.W.A. McKinney (Hg.), Creation, Christ and Culture (Edinburgh 1976) 43–62.

[8] Beispielsweise Athanasius, Briefe an Serapion I,24 und 29f (PG 26, 597–600); vgl. Basilius, Über den Heiligen Geist, 24–26. 28. 34–36.

[9] Beispielsweise Athanasius, Ad Adelphium 3 (PG 26, 1074–1077).

[10] G. Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Rom 1902) 45–71.

[11] Zum Unterschied zwischen beiden Formen und zu der Berechtigung beider vgl. vor allem die Abschnitte 16, 63 und 68.

[12] R. H. Connolly (Hg.), Didascalia Apostolorum (Oxford 1929) 204f.

[13] B. Capelle, Le texte du Gloria in excelsis: Revue d'Histoire Eccl. 44 (1949) 439–457.

[14] T.F. Torrance, Theology in Reconciliation (London 1975) 139–214: The mind of Christ in worship: the problem of apollinarianism in the liturgy.

[15] J.A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 3–86: Die Abwehr des germanischen Arianismus... Pollard, aaO. stellt treffend fest, daß Arius eigentlich nur «den Adoptianismus des Paulus von Samosata auf die vorweltliche Sphäre überträgt».

[16] J. Dowden, The Workmanship of the Prayer Book (London ^{2}1904) 127–129; ders., Further Studies in the Prayer Book (London 1908) 286–295.

[17] Münster 1925; ^{2}1962.

[18] Die systematische Position wird ausführlicher entwikkelt in meinem Buch: Doxology (London und New York 1980) Kap. 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GEOFFREY WAINWRIGHT

1939 in Yorkshire, England, geboren. Nach Studien in Cambridge, Genf und Rom Professor der systematischen Theologie an der Protestantischen Fakultät für Theologie in Yaoundé, Kamerun (1967–73). Sodann Professor am Queen's College in Birmingham, England. 1979 Berufung an das Union Theological Seminary, New York, als Roosevelt Professor für systematische Theologie. Er veröffentlichte u.a.: Christian Initiation (1969), Eucharist and Eschatology (1971; ^{4}1981) und eine systematische Theologie: Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life (1980). Mitherausgeber von *The Study of Liturgy* (1978), Herausgeber von *Studia Liturgica* und beratender Herausgeber von *One in Christ*. Er ist Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Anschrift: Union Theological Seminary, 3041 Broadway at Reinhold Niebuhr Place, New York City 10027, USA.

Tarsicius van Bavel

Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute

Wie die Geschichte lehrt, ist jedes Konzil ein Kompromiß. Jedes Konzil mündet in einen Einheitstext, der Zugeständnisse an verschiedene theologische Strömungen macht, die in einem gegebenen Augenblick innerhalb der Kirche lebendig sind. Deshalb darf man Konzilsentscheidungen niemals glätten oder globalisieren, sondern man muß die ursprüngliche Spannung, die darin beschlossen liegt, respektieren. Die Spannung ist ja nichts anderes als der Ausdruck des menschlichen Verständnisses von Glaubenserfahrung; sie enthüllt das Ringen der menschlichen Vernunft mit den Glaubensfakten. Der Vernunft gelingt es nicht, das Glaubensgeheimnis vollständig in Begriffe unterzubringen und zu beherrschen. Deshalb ist das Entdecken einer solchen Spannung nicht schädlich, sondern für den Glaubensakt eher heilsam.

1. Die Spannung innerhalb der Konzilsformulierung von Chalkedon

Es ist genügend bekannt, daß sich die Bischöfe auf dem Konzil von Chalkedon heftig gegen den Willen der kaiserlichen Kommissare gewehrt haben, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen. Sie sahen die Bekenntnisse von Nikäa und Konstantinopel I für ausreichend an. Als sie dann schließlich doch dazu gezwungen wurden, taten sie das bestimmt mit der Absicht, die Glaubenseinheit zu sichern, «weil inzwischen Menschen aufgestanden waren, deren Lehre über Jesus Christus das Heilsgeschenk antastete». Wir wollen zuerst ihre Erklärung in einer möglichst wörtlichen Übersetzung in Erinnerung rufen:

«1. In der Nachfolge der heiligen Väter,
2. ein und denselben Sohn zu bekennen,
3. unseren Herrn Jesus Christus,
4. lehren wir das alle einstimmig:
5. denselben vollkommen in (seiner) Gottheit,

6. denselben auch vollkommen in (seiner) Menschheit,
7. wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch,
8. denselben mit einer vernünftigen Seele und einem Leib,
9. eins im Wesen mit dem Vater nach der Gottheit,
10. denselben auch eins im Wesen mit uns nach der Menschheit,
11. in allem uns gleich außer in der Sünde;
12. vor aller Zeit geboren aus dem Vater nach der Gottheit,
13. aber am Ende der Tage
14. derselbe um unsres Heiles willen (geboren)
15. aus der Jungfrau Maria, der Mutter Gottes, nach der Menschheit,
16. ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborener
17. in zwei Naturen
18. ohne Vermischung, ohne Veränderung, unteilbar und untrennbar erkannt werdend;
19. niemals wird der Unterschied der Naturen aufgehoben bei ihrer Vereinigung,
20. vielmehr wird die Eigenart jeder der beiden Naturen gewahrt,
21. auch in der Zusammenkunft in einer Person und einem Wesen
22. nicht geteilt oder geschieden in zwei Personen,
23. sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn:
24. Gott, Wort, Herr Jesus Christus,
25. wie schon die Propheten von altersher über Ihn
26. und Jesus Christus selbst uns gelehrt haben
27. und wie das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat.»

Um diese Definition zu verstehen, müssen wir uns wohl kurz auf historisches Gebiet begeben. Da ist zunächst der lange Werdegang der Konzilsthematik von Chalkedon: die Reduzierung der Menschheit Jesu auf eine Scheinwirklichkeit (Doketismus, Gnostizismus), die Leugnung der Wesensgleichheit mit dem Vater (Arianismus) und die Ablehnung der Gegenwart eines menschlichen Geistes in Jesus (Apollinarismus). Die eigentliche Vorgeschichte beginnt mit dem Konzil von Ephesus im Jahre 431. Gegen Nestorius wurde dort die volle Betonung auf die Einheit des Sohnes Gottes gelegt. Nestorius wollte die Geburt aus dem Vater nicht in eine Linie setzen mit der Geburt aus Maria. Ebensowenig wollte er das «eins im Wesen» mit dem Vater und mit uns gleichsetzen. Die Geburt aus Maria kann man deshalb nicht dem göttlichen Wort als solchem zuschreiben. Ephesos stellt dem gegenüber fest, daß Jesus Christus nicht in zwei Subjekte aufzuteilen ist. Dieser Akzent auf der Einheit des Christus hebt aber gleichzeitig das Problem des Konzils von Chalkedon in seiner vollen Schärfe hervor: Kann ein Mensch, der der eine Sohn Gottes ist, wohl noch Mensch sein? Wird der Jesus der menschlichen Erfahrung nicht von der Göttlichkeit absorbiert?

Diese Problematik wurde noch verschärft durch die Lehre des Eutyches und des Dioskoros von Alexandrien, die der unmittelbare Anlaß für das Konzil von Chalkedon war. Wir wollen absehen von der Frage, ob Eutyches von seinen Zeitgenossen wohl richtig verstanden wurde. Sicher haben sie ihm vorgeworfen, daß er der vollen Menschheit Jesu nicht gerecht wurde. Nach ihm war Christus nicht wesensgleich mit uns; Christus hatte wohl einen menschlichen Leib, aber dieser sei nicht aus unserer Substanz hervorgegangen. Eutyches und Dioskoros waren gefangen in dem alexandrinischen Schema «vor der Menschwerdung sind zwei Naturen, aber danach ist nur noch eine Natur». In einem Prozeß des Jahres 448 wurde Eutyches verurteilt. Damals wurde entschieden, daß man auch nach der Menschwerdung zwei Naturen bekennen muß. Aber schon ein Jahr später wurde Eutyches unter dem Druck seines mächtigen Protektors rehabilitiert, und die Antiochener wurden ausgeschaltet und des Nestorianismus beschuldigt. Aber der Bischof von Rom, Leo der Große, wehrte sich mutig gegen Dioskoros und den Kaiser. Seine Beharrlichkeit brachte die Wende; das ist sein großes Verdienst. Beeinflußt durch die viel klareren Begriffe, mit denen die westliche Christologie arbeitete (vor allem die Christologie des Augustinus), war er auch imstande, eine klarere Formulierung vom Unterschied der Naturen und der Einheit der Person in Jesus Christus zu geben. Als die Väter beim Konzil von Chalkedon sich weigerten, eine neue Formulierung abzufassen, standen sie vor dem Dilemma: Leo oder Dioskoros. Das ließ die Waagschale zur Seite Leos ausschlagen, zumal Dioskoros schon verurteilt war.

Inhaltlich bedeutet das für Chalkedon folgendes: Obwohl die wichtigste Inspirationsquelle bei der alexandrinischen Christologie zu suchen ist (vor allem bei Kyrill von Alexandrien), wird diese doch von antiochenischem und westlichem

Gedankengut durchkreuzt, wenn auch in ganz bescheidenem Maße. Die Sorge in Chalkedon war zweifellos, das Menschsein Jesu sicherzustellen. Es ist wahr, daß die Definition von einem Bekenntnis zu ein und demselben Herrn Jesus Christus ausgeht. Dieses bis zu dreimal wiederholte «ein und derselbe» (s. 2,16,23) schließt das ganze Corpus der Definition ein. Aber ein fast ebenso deutlicher Akzent (im Verhältnis von 9 zu 10) wird auf die Unterscheidung der Naturen gelegt. Das Bemerkenswerteste in der Definition sind die wenigen «Korrekturen» an der herrschenden alexandrinischen Terminologie. Welches sind die Korrekturen? Zunächst der Ersatz von «aus zwei Naturen» durch «in zwei Naturen». Man verwarf «aus zwei Naturen», eine Formulierung, die so gut wie sicher in einem ersten Entwurfstext vorkam. Diesem «aus zwei Naturen» wurde mit Recht sehr mißtraut, weil es leicht zum Nachteil des Menschseins Jesu ausgelegt werden konnte: In Jesus gibt es nur eine einzige Natur, und das ist die göttliche (Monophysitismus). Ferner die Verse 19 – 21, in denen man neben einem Zitat aus einem Text des Kyrill von Alexandrien auch ein Zitat aus einem Text Leos des Großen wiedererkennt: «Vielmehr wird die Eigenheit einer jeden der beiden Naturen bewahrt, auch im Zusammenkommen in einer einzigen Person und in einer einzigen Wesenheit (Hypostase).» Und schließlich wird der erste Entwurf durch die Hinzufügung von vier Adverbien verstärkt: «ohne Vermischung, ohne Veränderung, unteilbar und untrennbar». Obwohl diese sowohl den Unterschied wie auch die Einheit ausdrücken, ergibt sich doch eine bemerkenswerte Verschiebung im Vergleich zu Ephesos. Da kam die erste Stelle dem «ungeschieden» zu, während Chalkedon mit dem «unvermischt» beginnt. Damit haben wir die Spannung innerhalb der Formulierung des Konzils von Chalkedon skizziert.

2. *Die Grundabsicht von Chalkedon*

Während Nikäa Christus als den Sohn Gottes bekannte, der eins ist im Wesen mit dem Vater, und Ephesos bekannte, daß es nur einen einzigen Christus gibt, tritt in Chalkedon die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur des Christus in den Vordergrund. Der eigene Beitrag des Konzils von Chalkedon ist, daß die zwei Naturen ihren spezifischen Unterschied bewahren, obwohl dieser Unterschied in ein und demselben Jesus Christus zusammenfließt, nicht nur in seiner äußeren Manifestation (*prósopon*), sondern auch in seinem eigentlichen (tieferen) Wesen (*hypóstasis*). So erscheint Chalkedon als eine Verschmelzung von zwei Sichten: der alexandrinischen und der antiochenischen. Die Alexandriner hatten mit aller Macht gegen den Arianismus gekämpft, der aus der Menschwerdung den Schluß gezogen hatte, daß der Sohn nicht wahrhaft Gott sein könne. Außerdem hatten sich die Alexandriner als verbissene Widersacher des Nestorianismus erwiesen, der – in ihren Augen wenigstens – die Einheit des Christus opferte, um seine Menschheit vor Verstümmelung zu bewahren. Die Antiochener ihrerseits hatten sich immer gegen alle Formen von Scheinmenschlichkeit gewehrt, und ihnen war alles daran gelegen, die These zu verteidigen, daß Jesus wirklich einer von uns war.

Chalkedon mußte sich über die Frage aussprechen, wie sowohl Einheit wie Unterscheidung in Christus verstanden werden muß. Die größte Schwierigkeit dabei war die Terminologie; aber es wird deutlich sein, daß sich dahinter eine bestimmte theologische Besorgnis verbarg. Der Kompromiß lief darauf hinaus, daß die Alexandriner ihre Ein-Natur-Formel preisgeben mußten und die Antiochener beweisen mußten, daß sie keiner Zwei-Personen-Lehre anhingen. So wurde es möglich, einen ebenso starken Akzent auf den Unterschied von Göttlichem und Menschlichem in Christus wie auf die Einheit des Subjekts zu legen. Wir meinen, daß man Chalkedon am besten im Gegensatz zu der Formel des Kyrill von Alexandrien von «der einen Natur des fleischgewordenen Wortes» sehen kann. Seine Christologie war ganz und gar auf den göttlichen Logos konzentriert; die göttliche Natur wird bei ihm nie der menschlichen «gegenüber»-gestellt. Seine Christologie ist ausschließlich eine herabsteigende Christologie: Das ewige Wort Gottes steigt zu unserer Wirklichkeit herab. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die große Gefahr dabei eine übertriebene Vergöttlichung der Menschheit Jesu ist. De facto denken auch die Antiochener nach Chalkedon weiterhin in dem Schema von einem herabsteigenden Gott, der Mensch wird. Es ist kein Unterschied in der Gottesauffassung zu spüren. Der Unterschied zu den Alexandrinern liegt darin, daß sie die göttliche und die menschliche Natur in Christus mehr «nebeneinander» stellen, um so Christi Wesensgleichheit mit uns stärker betonen zu können. Sie

fassen die Menschheit Jesu selbständiger auf als die Alexandriner. Deshalb war Chalkedon eine Wiederentdeckung des Menschlichen in Christus. Es war ein Schritt in die Richtung der Vollmenschlichkeit Jesu Christi. Darin liegt die Bedeutung des Konzils von Chalkedon.

3. Die von Chalkedon nicht aufgelöste Spannung

Konzilien haben immer einen polemischen Charakter. Es geht um ganz bestimmte umstrittene Fragen, und deshalb sind die Antworten eines Konzils notwendig nur Teilantworten und begrenzt. Die Konzilsteilnehmer in Chalkedon hatten nicht die Absicht, alles über Christus zu sagen, was gesagt werden konnte. Sie sahen es ebensowenig als ihren Auftrag an, Metaphysik zu unterrichten. Die Begriffe, die sie gebrauchten, wurden nicht mit einem genau umschriebenen fachlichen Inhalt gebraucht, sondern eher in populärer philosophischer Art. Die gebrauchten Begriffe hatten noch fließende Bedeutung. Viele Bischöfe, die am Konzil teilnahmen, haben denn auch die Terminologie als eine Art Ballast empfunden. Sie erklärten ausdrücklich, das vierte Konzil könne keine Grundlage für die Taufkatechese geben. Sie meinten, die Formulierung sollte vornehmlich gegen Irrlehren gebraucht werden. Die neuen Begriffe sollten nicht zur Hauptsache werden. Darin sehen wir schon eine Warnung, daß spätere Generationen die Terminologie von Chalkedon nicht überschätzen sollten.

Die Ungenauigkeit der Lehre von Chalkedon zeigt sich nach A. de Halleux in folgenden Punkten: a) es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß Christus eine einzige Wesenheit ist, wohl aber daß die eine Hypostase (Wesenheit) sich am Endpunkt des Zusammenkommens der Naturen befindet; b) es wird nicht gesagt, daß diese Wesenheit als Person im modernen Sinn des Wortes verstanden werden muß; c) es wird ebensowenig ausdrücklich behauptet, daß diese Person der göttliche Logos ist.

Solche Schlüsse sind später wohl aus den Sätzen von Chalkedon gezogen worden. Aber es wird klar werden, daß dies schon eine Interpretation des Textes von Chalkedon ist. Auf dem Konzil selbst aber ist die größte Mehrdeutigkeit stehen geblieben, nämlich die des Begriffs Hypostase (Wesenheit), so daß jede theologische Schule daraus schöpfen konnte, was ihr dienlich schien. Ein anderer schwacher Punkt ist die Formulierung «erkannt in zwei Naturen». Diese geht ganz und gar in die Richtung einer Unterscheidung durch logische Abstraktion, wie Kyrill es gern darstellte. Aber wenn es nur um einen «gedachten» Unterschied ginge, würde die Realität des Menschen Jesus doch bedroht. wie es sich nicht nur bei Kyrill selbst zeigt, sondern auch in der ganzen späteren Überlieferung. Natürlich kann man dem Konzil von Chalkedon nicht vorwerfen, daß es sich griechischer Begriffe bediente. Was hätten die Teilnehmer sonst tun sollen? Man kann vorbringen, daß die Begriffe zeitgebunden und nicht adäquat waren, aber welche Begriffe sind nicht zeitgebunden bzw. sind adäquat?

3.1. Chalkedon wollte eine Formulierung für die «innere Konstitution» des Christus Jesus finden: Wie verhalten sich seine göttliche und menschliche Dimension zueinander? Dabei blieb ein ganz wichtiger Teil der Christologie außer Betracht. Mit Ausnahme eines Hinweises auf die Geburt aus der Jungfrau Maria wird das geschichtliche Leben Jesu nicht erwähnt. Sein öffentliches Auftreten, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung kommen nicht zur Sprache. Dadurch bekommt man eine ganz andere Perspektive auf Jesus Christus als im Neuen Testament, wo Jesu Identität vor allem erschlossen wurde durch die konkrete Befreiung, die man in seinem Leben und Auftreten erfuhr.

Es ist das gute Recht eines Konzils, sich zu beschränken; aber gibt es nicht auch Beschränkungen, die unbewußt geschehen? Chalkedon verlegt den Schwerpunkt der Besinnung auf Jesus Christus im Augenblick der Menschwerdung. Ich kann mich nicht des Eindrucks erwehren, daß dies zu tun hat mit einer Vorliebe der griechischen Mentalität für die Beschreibung des Wesens der Dinge. Das Bewegende, das Verändernde, das Faktische und das Geschichtliche werden nicht so hoch gewertet wie das unbewegliche und feststehende «Sein».

So wird Jesus zunächst von der Person des göttlichen Logos her angesehen. Das ist der Brennpunkt. Von daher steigt man hinab zu dem Menschen Jesus. Dabei aber erhebt sich die große Frage: Ist die Geschichte Jesu dann noch in ihrem rechten Wert zu würdigen? Das Menschsein Jesu wird nur noch als wichtig angesehen, soweit es die Welt des Göttlichen in unsere menschliche Wirklichkeit durchscheinen läßt oder insofern Jesus die Transparenz Gottes ist. Aber kann man dann noch genug Auge haben für den inneren Wert und die innere Würde von Jesu menschli-

chem Dasein? Droht dabei keine zu große Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen? Der Akzent des Konzils von Chalkedon auf der Menschwerdung hat Folgen; denn in dem Modell von Chalkedon scheint alles schon in dem Augenblick geschehen zu sein, da sich das Göttliche und das Menschliche vereinigen. Der Rest von Jesu irdischem Leben tritt in den Hintergrund. Deshalb muß Chalkedon mit Sicherheit aus der konkreten Heilsgeschichte aufgefüllt werden. Wie die Formel jetzt vor uns liegt, ist sie und bleibt sie zu abstrakt und zu statisch.

3.2. Auch die Formel «in zwei Naturen» drückt eine Unterscheidung nach Art einer statischen Nebeneinanderstellung aus. Die lebendige und dynamische Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kommt nicht zur Sprache. Das kann, ganz gegen die Absicht des Konzils, leicht zum Anlaß werden, an zwei Subjekte nebeneinander zu denken, wenn diese auch durch ein Netzwerk von Verbindungen verbunden sind. Die Dualität gleitet fast unbemerkt in eine Form von Dualismus ab: Die göttliche und menschliche Natur werden nicht *in*einander, sondern *neben*einander gedacht. Denn in dem Zwei-Naturen-Schema behalten die Naturen ihre spezifischen Aktivitäten. Das führt in der ganzen Überlieferung, von den Kirchenvätern bis in unsere Zeit, zu Aussagen wie: Jesus ist betrübt nach seiner menschlichen Natur, er wirkt Wunder durch seine göttliche Natur. Menschliche Schwächen und göttliche Glorie werden auf die zwei Naturen verteilt. Das führt unvermeidlich zu einem praktischen Dualismus, weil jede der Naturen in solchem Sprachgebrauch tatsächlich – nicht theoretisch – ein eigenes Leben führt.

3.3. Spielt im Hintergrund der Formel von Chalkedon nicht eine bestimmte Gottesauffassung mit, die das Ganze schwer belastet? Und diese Gottesauffassung verbirgt sich sowohl hinter dem Begriff «göttliche Person» wie auch hinter dem Begriff «göttliche Natur». Der Gottesbegriff von Chalkedon trägt unvermeidlich das Kennzeichen des damaligen Denkens, worin die göttliche Wirklichkeit als erhaben über unsere menschliche Situation und als dieser Situation entgegengesetzt erfahren wurde. Seinem Wesen nach ist Gott ewig, allmächtig, unveränderlich, unabhängig, nicht leidensfähig und unbeweglich. Diesen Gottesbegriff, der in scharfem Gegensatz steht zu unserem modernen Verständnis von einem «leidenden» oder «mitleidenden» Gott und von einem Gott «in Bewegung», begegnet man sowohl bei Alexandrinern wie bei Antiochenern. Auch die Antiochener sahen in dem «Unverändert» der Naturen eine Art und Weise, den Logos gegen alle Leiden und irdischen Erfahrungen zu beschützen. «Jesus litt, während er leidensunfähig blieb» wird dann ein Axiom. Man fragt sich aber, was bei einer unveränderlichen göttlichen Natur von der Wirklichkeit der «Selbstentäußerung» übrigbleibt, von der Phil 2,7 spricht. Wird hier das «in allem uns gleich» wohl ernst genug genommen?

Außerdem hat diese Sicht zu einer vorschnellen Vergöttlichung des Menschlichen in Jesus geführt. Die menschlichen Eigenschaften Jesu werden sozusagen unterschlagen und verdrängt durch die göttlichen Eigenschaften. Jesus verträgt in dieser Sicht keine Abhängigkeit, Traurigkeit, Angst, Entwicklung, Veränderung, Unwissenheit, Verlassenheit oder Glauben. Dem hat auch die Zuschreibung der Eigenschaften der beiden Naturen an ein und dieselbe Person, die «communicatio idiomatum», nicht abhelfen können. Wir können das aus der Tatsache ablesen, daß die Psychologie des Menschen Jesus jahrhundertelang für die Christologie der große Stolperstein geblieben ist. Man hat das volle Menschsein Jesu mit all den Begrenzungen einer menschlichen Daseinsweise nicht verstehen können. Trotz seiner eigenen Formulierung hat das Konzil von Chalkedon es an der Beschreibung Jesu als Person von menschlicher Freiheit gegenüber dem Vater fehlen lassen. Jesus erscheint nicht genügend als ein Mensch, der in seinem Leiden, seiner Angst, seiner Hingabe und Treue, seinem Glauben und Gehorsam und in seiner Erhöhung auch seinem Vater gegenübersteht. Wir können das Verhalten Jesu zu seinem Vater nicht allein seiner menschlichen Natur zuschreiben oder es darauf beschränken. Nicht eine Natur hat sich dem Vater übergeben, sondern Jesus selbst. Daß es der Mensch Jesus selbst ist, der Sohn Gottes ist, kommt in Chalkedon nur mangelhaft zum Ausdruck. Die «communicatio idiomatum» ist eher ein abstrakter Versuch, die Einheit der Person Christi sicherzustellen. Sie bleibt zu sehr auf der gedanklichen Ebene, ohne allzu große Folgen für das Göttliche. Man kann das Menschsein und Gottsein Jesu nicht zeitlos «nebeneinander» stellen. Eher sollte man sagen dürfen, daß Gott «in» dem Menschen Jesus geschieht. Es sind die Ereignisse des konkreten

Lebens Jesu, die die geheimnisvolle Einheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesus verkündigen. Gerade Jesu irdische Geschichte enthüllt ihn als Gottes Sohn.

4. Die Bedeutung von Chalkedon heute

Das Konzil von Chalkedon war eine Bake für die Fahrrinne, die die Christologie danach zurückzulegen hatte. Ihr Auftrag war, Einheit und Unterscheidung in Jesus Christus miteinander zu versöhnen, um eine existentielle Identität in einer durchgehaltenen Unterscheidung zu bestätigen. Sie war ein Lichtpunkt auf dem Wege zur Vollmenschlichkeit Jesu. Chalkedon verkündet für die Christen aller Zeiten eine doppelte Warnung. Man darf das Menschliche Jesu im Göttlichen nicht aufgehen lassen, aber ebensowenig darf man den Menschen Jesu von seinem Sohn-Gottes-Dasein losreißen. Weder zur einen noch zur anderen Seite hin darf übertrieben werden, weil man dann die Menschwerdung Gottes antastet. Mit Worten unserer Zeit ausgedrückt: Christologie darf nicht zur Jesuologie zusammenschrumpfen, aber andererseits gibt es ohne den Menschen Jesus keine Christologie. Es geht immer um «diesen Menschen Jesus und mehr»! In Jesus begegnet uns mehr als ein begnadeter Mensch, mehr als einer von den Großen der Menschheit. Er ist nicht zu verwechseln mit einem der vielen Propheten, die die Menschheit gekannt hat; denn in ihm geschieht etwas Entscheidendes, was seinen Ursprung in Gott selbst findet. Von alters her ist das u.a. ausgedrückt in dem Bekenntnis: In Jesus hat uns Gott seinen eigenen Sohn geschenkt, jemanden, der zum «Selbst» Gottes gehörte. In dieser Sohnschaft leuchtet die letzte Tiefe Jesu auf. Auch das Konzil von Chalkedon will von diesem Bekenntnis Zeugnis geben mit der Formulierung «eine einzige Person in zwei Naturen».

Die ursprüngliche Bedeutung einer dogmatischen Aussage kann im Laufe der Zeit dunkel werden. Dann muß man fragen: Was wollte Chalkedon eigentlich sagen? Und dann drängt sich auch die Frage auf: Können wir mit genau denselben Worten noch dasselbe sagen? Schlägt der Funke von Chalkedon noch über in unsere Zeit, wenn wir von Jesus Christus als einer einzigen Person in zwei Naturen reden? Ich meine, die katechetische und pastorale Erfahrung lehrt, daß dies absolut nicht mehr der Fall ist. Es hatte schon seinen Grund, daß bereits auf dem Konzil von Chalkedon mehrere Bischöfe vor dem lehrhaften Charakter der Formulierung zurückschreckten. Weist das nicht auf eine gewisse Spannung zwischen Lehre und Verkündigung hin, zwischen Reflexion und Glaube? Nicht eine abstrakte Lehre macht uns zu Christen, wohl aber unsere Lebensantwort auf den Anruf, der Jesus ist. Das Christentum ist nicht auf eine Lehre zu reduzieren. Es geht um die Bedeutung Jesu für unser konkretes Leben; die Verkündigung muß Einfluß haben auf unser tägliches Handeln. Wenn eine Formel nicht mehr anspricht und keine Auswirkung mehr hat, müssen wir den Mut aufbringen, die Botschaft auf eine andere Weise in Worte zu fassen. Es ist selbstverständlich, daß dies auch heute nur tastend geschehen kann, zumal auch wir das Unsagbare nicht endgültig aussprechen können.

Der Buchstabe einer Definition fällt nicht ganz und gar mit der anvisierten Wahrheit zusammen; oder besser gesagt: Die anvisierte Wahrheit bleibt immer größer als das, was man in Begriffen ausdrücken kann. Man könnte sagen, daß Chalkedon *eine* Wahrheit ist, die für *die* Wahrheit freimacht. In diesem Zusammenhang scheint es besser, von der Absicht des Konzils von Chalkedon zu sprechen als von seinem Inhalt. Es ist ja sehr die Frage, ob Inhalt und Begriff voneinander zu scheiden sind. Es so darstellen, daß man genau denselben Inhalt mit verschiedenen Begriffen wiedergeben kann, ist sehr problematisch. Chalkedon «als solches» läßt sich nicht übersetzen. Andere Begriffe müssen einen anderen Inhalt und Wert haben. Aber beim Gebrauch anderer Begriffe kann wohl die Grundabsicht einer Aussage respektiert werden.

So bedeutet der Begriff menschliche Natur für den heutigen Menschen mehr die konkrete menschliche Daseinsbedingung, die ein lebendiges Geschehen ist und deshalb immer in Entwicklung ist. Gerade dieses Gefühl für historische Dynamik, für das menschliche Dasein, das sich in der Geschichte abspielt, fehlt in Chalkedon. Chalkedon hat auch nicht sehen können, daß die Menschwerdung des göttlichen Logos ein Werden in Gott voraussetzt. Wenn die Person oder das Wesen des Sohnes Gottes Mensch wird, dann geht es um eine vermenschlichte Person und wird es für moderne Ohren unmöglich, den Menschen Jesus unpersönlich zu nennen. Immer mehr Theologen sind der Meinung, daß die These «Jesus ist *auch* eine menschliche

Person», in der heutigen Bedeutung des Wortes, nicht im Widerspruch zu Chalkedon steht. Christus hat keine menschliche Persönlichkeit, die von seiner göttlichen Persönlichkeit getrennt ist, sondern er «ist» eine menschliche Person, weil der persönliche Sohn Gottes wahrhaft Mensch geworden ist. Heutigentags kann man einfach nicht mehr sagen, daß Jesus keine menschliche Person ist. Das wäre dasselbe, als wenn wir sagten, er sei kein vollwertiger Mensch, was gegen die Absicht des Konzils von Chalkedon verstieße. In unserer Zeit ist die Personwürde des Menschen eine Umschreibung seines Menschseins selbst. Hinter Ausdrücken wie «als Person behandelt werden, persönliche Beziehungen haben, Person-Wachstum und persönliche Freiheit» steckt eine aktuelle kulturelle Besorgnis, woran man nicht achtlos vorbeigehen kann. Wenn wir die Linie von Chalkedon bis in unsere Zeit weiterziehen wollen, werden wir Jesus mitten unter uns stellen müssen: mit einem persönlichen menschlichen Antlitz, in dem sich jeder erkennen kann. Aber gleichzeitig werden wir ihn bekennen müssen als den einen Sohn Gottes, in dem sich Gott selbst uns auf unwiederholbare Weise mitteilt.

Bibliografische Anmerkungen

Bei diesem Artikel habe ich mich vor allem auf folgende Forschungsberichte gestützt:

A. de Halleux, La définition christologique à Chalcédoine: Rev. Théol. de Louvain 7 (1976) 3–23. 155–170.

A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I (Freiburg 1979).

Ders., Christ in christian tradition I (London ^{2}1975).

Ders., Mit ihm und in ihm (Freiburg 1975).

Th. Šagi-Bunić, «Deus perfectus et homo perfectus» a Concilio Ephesino ad Chalcedonense (Rom 1965).

B. Studer, Consubstantialis Patri – consubstantialis matri: une antithèse christologique chez Léon le Grand: Rev. des Et. Augustiniennes 18 (1972) 87–115.

P. Smulders, Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie (Mysterium Salutis III/1, Einsiedeln 1970) 389–476.

W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (München 1976).

F.J. Van Beeck, Christ proclaimed: Christology as rhetoric (New York 1979).

B. Sesboüé, Le procès contemporain de Chalcédoine: Rech. de Science Relig. 65 (1977) 45–79.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

TARSICIUS VAN BAVEL

1923 in Tilburg, Niederlande, geboren. Mitglied des Augustinerordens. Studium der Theologie in Freiburg i. Ue., Schweiz. Spezialisiert in Patrologie. Lehrte Theologie an verschiedenen Instituten in Belgien und in den Niederlanden. Seit 1969 Ordentlicher Professor an der Katholischen Universität Löwen mit Lehrauftrag für Christologie und Patrologie. Direktor des Historischen Instituts des Augustinerordens in Heverlee. Veröffentlichungen: Recherches sur la christologie de saint Augustin (Freiburg i.Ue. 1954); Répertoire bibliographique de saint Augustin (Den Haag 1963); Eenheid en liefde: Augustinus' Preken over de eerste Brief van Johannes (Heverlee 1969); Augustinus: Van liefde en vriendschap (Baarn 1970) (= Christ in dieser Welt: Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit, Würzburg 1974); De kern van het religieuze leven (Tielt-Utrecht 1973). Außerdem viele Beiträge in Zeitschriften. Anschrift: Pakenstraat 109, B–3030 Heverlee-Leuven, Belgien.

Verständigung mit nichtchristlichen Kulturen

Aloysius Pieris

Sprechen vom Sohn Gottes in Asien

I. Die beiden christologischen Perspektiven im heutigen Asien

1. Im Hinblick auf die Religionen

Jede christologische Untersuchung im Rahmen der asiatischen Kulturen stößt sehr bald auf die Tatsache, daß weder Jesus noch die von ihm ins Leben gerufene Religion in Asien einen umfassenderen Widerhall gefunden hat. Gotama, der Buddha, und der Prophet Mohammed sind im Osten die einheimischen, vertrauten Namen. Doch Jesus wird von der großen Mehrheit unseres Volkes von Sri Lanka (über 97%) kaum genannt. Und doch war Jesus nicht minder ein Asiate als die Gründer des Buddhismus und des Islams. Doch selbst von den wenigen, die an ihn glauben – wer erinnert sich von ihnen schon daran, daß Gottes Wort bei seiner Menschwerdung sich entschieden hat, ein Asiate zu werden? Ja wie kommt es, daß die ersten Asiaten, die ihn gehört haben für uns und zu unserm Vorteil, und die uns die maßgeblichen Interpretationen seiner Gottessohnschaft gaben, zwar einen bedeutsamen Durchbruch im Westen erzielten, dagegen nicht in nennenswerter Weise in das komplexe kulturelle Ethos Asiens Eingang gefunden haben?

Zu dieser anfänglichen Entfremdung kommt zweifellos noch die spätere Enttäuschung Asiens mit dem «kolonialen Christus». Doch zeigte sich auch, daß Christus in unseren Kulturbereichen nur in dem Umfang überhaupt verständlich gemacht werden konnte, wie wir die soteriologische Sprache von «nichtchristlichen» Religionen verwenden. Wir folgern das aus der Tatsache, daß, wenn Jesus in den Kontinent seiner Geburt zurückkehrte als Stammesgottheit der weißen Kolonialherren, mit dem Streben nach Einflußnahme auf das asiatische Pantheon, häufig gerade die nichtchristlichen Religionen die kulturelle Persönlichkeit der unterworfenen Nationen in ihrem Zusammenstoß mit den christlichen Mächten weckten, so daß nach vierhundert Jahren Kolonialherrschaft Asien kaum 2% seiner Bevölkerung an das Christentum verloren hatte. Und wenn die Philippinen dem Christentum zufielen, dann nur weil keine andere der größeren asiatischen Religionen vor ihm dort ihre institutionellen Wurzeln in den Boden gesenkt hatte. Die schnelle Christianisierung in Südamerika sowie im zeitgenössischen Afrika und in Ozeanien – im Gegensatz zu der bleibend ablehnenden Haltung Asiens der christlichen Verkündigung gegenüber – bestätigt unsre These: *daß die Türe, die einst Christus in Asien verschlossen geblieben ist, die einzige Tür ist, die ihn heute einlassen kann, nämlich der soteriologische oder der Befreiung verheißende Kern verschiedener Religionen, die unsren Kulturen Gestalt und Festigkeit gegeben haben.*

Wir unterstreichen die Worte *«soteriologisch»* und *«Befreiung verheißend»*, denn es gibt auch eine *«Sündigkeit* und *Versklavung wirkende»* Dimension in der asiatischen Religiosität. In einer theologischen Abhandlung wie dieser muß man daher den authentischen Kern einer asiatischen Religion von ihren verfälschten Formen unterscheiden. Das erstere liefert uns die heimische Sprache für ein sinnvolles Sprechen von Christus in Asien. Diese Unterscheidung aber hat man nicht gemacht, und daher kommt es letztlich, daß wir in der heutigen asiatischen Kirche zwei vorherrschende christologische Perspektiven haben: die einer Theologie (westlicher Inspiration) eines *Christus-gegen-die-Religion* und die eines *Christus-der-Religion,* die in dialektischer Form in drei aufeinander folgenden Versionen aufgetaucht ist.

Die Theologie des Christus-*gegen*-die-Religionen tauchte in ihrer gröbsten Form auf, als die Kolonial-Christen Asiens Seele durch das Instrument einer westlichen Kultur von der Herrschaft des Aberglaubens befreien wollten. Selbst De Nobili, Ricci und andere gaben dieser «Christologie» nur eine geringfügige Kursänderung, indem sie die «heidnische» Kultur selbst als Mittel gebrauchten, um die Asiaten von ihren Religionen fort zur christlichen zu ziehen. Doch Indiens dreihundert Jahre währendes Suchen nach einem nicht-kolonialen Christus[1], woran auch die Hindus teilnahmen (siehe weiter unten!), kulminier-

te in dem, was man heute «Indische Christologie» nennt, eine falsche Bezeichnung für eine Theologie eines «Christus-*der*-Religionen» im Hinblick auf den Hinduismus[2] – eine Konzeption, die die Erfüllungs-Theorie der Lambeth Konferenz von 1930 und das Vatikanische Konzil 1962 vorausnahm: Christus wirkt in allen Religionen als letzte Erfüllung allen menschlichen Suchens nach Erlösung.

Diese Theorie hat jedoch inzwischen schon eine Bumerangwirkung auf die asiatische Kirche erzielt. Von den Buddhisten bekommt sie zu hören, daß Jesus nur *ein* «bodhisattva (ein nach der Erleuchtung Strebender)» sei, während Gotama *der* Buddha sei; von den Muslimen, er sei *ein* Prophet, wenngleich einer besonderen Ranges, während Mohammed eben doch *der* Prophet bleibe. So ist ihre eigene Behauptung, daß Jesus *der* Sohn, *der* Christus, *der* Herr ist, dem gegenüber andere Religionsgründer nur Propheten und Vorläufer seien, gerade ein mit den anderen konkurrierender Anspruch. Selbst Rahners «anonymes Christentum» ist im Hinduismus antizipiert, insofern dieser die Tendenz entwickelt, andere Religionen unter dem Schirm seiner eigenen Heilsbotschaft zu versammeln, unter Neutralisierung ihrer Einzigartigkeit. Nach einer neuen Formulierung des Hinduismus sind alle Religionen «untereinander wechselnde Absoluta» mit einem einzigen, ungeteilten Ziel, gleich den Radien eines Kreises, der einen einzigen Mittelpunkt hat[3]. Für den Durchschnittshindu kann der Hinduismus nur der Gesamtkreis sein, wenngleich ein Christ hoffen kann zu beweisen, daß Christus der Mittelpunkt dieses Kreises ist. Die Buddhisten haben sich in ähnlicher Weise auf ihren Glauben an die «isolierten Buddhas» *(Pacceka buddha)* berufen, um damit zu postulieren, daß auch der Nichtbuddhist das Nirwana erreichen kann, außerhalb der Wahrheit, die Buddha entdeckt hat[4].

2. *Die Betrachtung aus dem Zusammenhang heraus*

Die Erfüllungs-Theorie versagt aber auch, insofern sie die unbehagliche Frage der *Armut* ignoriert, die ebenso eine Komponente asiatischer Religiosität wie des asiatischen Kontextes schlechthin darstellt. Ist überdies nicht die Geschichte Jesu ganz vornehmlich die Geschichte Gottes-*mit*-den-Armen, des-Gottes-*der*-Armen und Gottes-*für*-die-Armen? Als das Problem neu überdacht wurde, speziell in den sechziger Jahren, wurden die beiden christologischen Perspektiven erneut zur Hilfe gezogen. Die neokolonialistische Schule vertrat den Standpunkt, die nichtchristlichen Religionen seien ein positives Hindernis für die Humanisierung Asiens und die Aufgabe der Überwindung der Armut in diesem Kontinent, eine Aufgabe, die allein das Christentum mit seinem eigenen (westlichen) Entwicklungsmodell bewältigen könne[5]. Ich erinnere daran, daß dies geradezu als «Prä-Evangelisation» dargestellt wurde, als ein Vorspiel für das Auftreten Jesu auf der Bühne.

Doch wurde von den christlichen Ashrams eine Gegenthese aufgestellt, in der eine kontemplative Erfahrung mit Gott-in-Jesus gemacht wurde, um Asiens eigenes *religiöses* Verständnis der *Armut* widerzuspiegeln. Nach der östlichen Askese der Loslösung wäre die *selbstgewählte* Armut das erlösende Heilmittel für die Gewinnsucht, die Sünde ist und ihrerseits *aufgezwungene* Armut erzeugt. Indem er diesen befreienden Werten asiatischer Religiosität und asiatischen Armutsverständnisses eine Gemeinschaftsorientierung gab durch Gemeinschaftsleben und Solidarität mit den Armen rund umher, reifte der christliche Ashram zu einer lebendigen christologischen Formel heran, durch die Jesu gedacht wurde als des «arm-gewordenen-Gottes» und mit der man ihn feierte als den «Göttlichen Guru», der innere Befreiung von Habgier anbietet und die *im religiösen Sinne Armen* um sich sammelt zu einem erlösten und erlösenden Volk: das Bild einer kulturell integrierten Kirche.

Doch war dieser ashramische Christus von dem gewaltigen Ärgernis des aus religiöser Billigung erwachsenen organisierten Gewinnstrebens betroffen? Wie verhält es sich mit der Religiosität und der Armut unter dem Aspekt der Sünde? Glauben die Verfechter der kulturellen Integration, daß freiwillige Armut, wenn sie von dem *befreienden* Wesen asiatischer Religiosität gelöst ist, als *prophetische* Haltung und *politische* Strategie gegen erzwungene Armut dienen könnte, wie es bei Ghandi der Fall war? Wir hegen daher Sympathie dafür, wenn die asiatischen Vertreter einer Theologie der Befreiung besonders betonen, daß der *Gott-Mensch* Jesus dadurch erlöst, daß er zugleich *menschliches* Opfer und *göttlicher* Richter des institutionalisierten Elends Asiens ist (Mt 25,31 ff). Sie fordern, daß ein authentisches Christentum, das diese revolutionäre Tätigkeit des Sohnes Gottes verkörpert,

sich dazu verstehen muß, seinen eigenen versklavenden Institutionalismus zu bekämpfen. Doch betrachten sie es als erwiesen, daß auch die asiatischen Religionen solche prophetisch-politischen Kräfte besitzen, die eine christliche Minderheit sich aneignen müßte. Die Begegnung mit Christus, die sie ganz richtig in Asiens Kampf für ein volles Menschsein erblicken, schließt für sie daher eine Verwerfung asiatischer Religiosität *insgesamt* ein. Sie vertreten eine Theologie des Christus-*gegen*-die-Religionen, die ihre kolonialistischen und neokolonialistischen Versionen der Vergangenheit in ein kryptokolonialistisches Finale mitschleppt. Denn sie ersetzt die Begriffe «Kultur» und «Entwicklung» der voraufgegangenen Perioden durch eine strukturelle «Befreiung», die nach Asien importiert worden ist, ohne daß man Asien zuvor gestattet hat, diesen Begriff von seinem restriktiven Verständnis von «Religion» zu befreien, einem Verständnis, das sich aus drei außerasiatischen Quellen herleitet: (a) der von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen schon früh vertretenen einseitigen Verwerfung von Religion als menschlicher Entfremdung – einer Verwerfung, die ihrerseits basiert auf (b) einer unverändert übernommenen, von Karl Marx stammenden Analyse der Religionen aus dem 19. Jahrhundert und (c) einer aus dem Westen kommenden biblischen Interpretation von Religion(en) (z.B. von Karl Barth) als Antithese zu Glauben.

Zwischen der Theologie des Christus-*der*-Religionen, wie sie von den Vertretern der Inkulturation verfochten wird, und jener anderen eines Christus-*gegen*-die-Religionen der Befreiungstheologen kam es schon 1979 auf der Konferenz von Theologen der Dritten Welt[6] zu einem offenen Konflikt. Während wir die Polarität «Religiosität-Armut» als Kontext asiatischer Theologie[7] zugrundelegen wollten, haben einige Theologen allzu eilfertig Religiosität auf «Inkulturation» und Armut auf «Befreiung» reduziert. Daher treten wir erneut, wie schon in der sich anschließenden Diskussion[8], dafür ein, die Inkulturation-Befreiung-Diskussion aufzugeben, da Religiosität und Armut in ihrem inneren Zusammenhang sowohl den kulturellen Kontext wie den auf Befreiung gerichteten Impuls bieten, wie er für jegliche asiatische Christologie erforderlich ist. Sind das überdies nicht die beiden Perspektiven, aus denen Jesus selbst seinen ersten asiatischen Jüngern seine Gottessohnschaft offenbarte?

II. Zwei Perspektiven einer Christologie für das heutige Asien

1. Rückkehr zu Jesus

Einige westliche Missiologen waren sehr betroffen durch die Nachricht, daß eine Anzahl asiatischer Theologen sich weigert, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit Christi anzuerkennen. Nicht allein «Christus» sondern auch das Wort «Christologie» werden hier ausschließlich als konventionelle Begriffe verwendet, wie sie unverzichtbar sind in einer theologischen Diskussion zwischen den Kirchen. Doch ist es eine Tatsache, daß «Christus» (ebenso wie «Sohn Gottes» oder «Herr») nur ein Titel ist, eine menschliche Kategorisierung, durch die eine einzelne Kultur versucht hat, das in der Person und Lehre Jesu den Menschen mitgeteilte unaussprechliche Geheimnis der Erlösung zu vereinnahmen. Was absolut und einzigartig ist, ist nicht der Titel, sondern was alle größeren Religionen, die einen in theistischer, andere in nichttheistischer Formulierung seit Jahrhunderten verkünden als das Mysterium der Erlösung, das sich zumindest in dreigliedriger – wenn nicht trinitarischer – Form kundtut:

1. Erlösung als *erlösungwirkendes «Jenseits»*, das für die menschliche Person zum *erlösungwirkenden «Innerhalb»* wird (z.B. Jahwe, Allah, Tao, Nirwana, Tathatā, Brahman-Atman),

2. dank einer *erlösungwirkenden Mittlerschaft*, die ihrem Charakter nach gleichzeitig offenbarend ist (z.B. Tao, Marga, Dharma, Dabar, Ebenbild), und

3. eine (gegebene) menschliche *Erlösungsfähigkeit* und bzw. oder *Erlösungskraft*, die paradoxerweise der menschlichen Person innewohnt (purusa, citta, ātman, usw.), obwohl sie ein reines «Nichts», nur «Staub», «seelenlos (anātma)», Teil einer geschaffenen «Illusion (māyā)», eingesenkt in dieses kosmische «Tal der Tränen (samsāra)» ist, aus dem man sich nach vollkommener Erlösung sehnt.

Ob wir dies nun irgendwie benennen (Gott-Logos-Pneuma; Vater-Sohn-Geist) oder ihm keinen Namen geben, ist nicht unsre eigentliche, nächstliegende Frage, sondern daß dies «dreieine» Mysterium eine fundamentale soteriologische Gegebenheit in vielen unserer religiösen Kulturen ist; daß die Bedeutung des Sprechens vom «Sohn-Gottes» in einem solchen Kontext abhängig ist von der Entdeckung *der empfindsamen und ansprechbaren Stelle im Herzen des*

Asiaten, an der Jesus, indem er uns seine Geschichte nacherzählen läßt, die geeignete Sprache finden dürfte, um seine einzigartige Identität innerhalb jenes dreidimensionalen Mysteriums mitzuteilen; und daß diese empfindsame Stelle sich entdecken läßt durch einen Nachvollzug der Schritte, die Jesus selbst in seinem Bemühen unternommen hat, seine Person in dem asiatischen Kontext von Religiosität und Armut zu offenbaren.

Wir erkennen deutlich, daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung entfaltete durch sein «baptismales Eintauchen» in die Realität Asiens. Richten wir unsre Aufmerksamkeit auf die beiden repräsentativen Momente dieses Eintauchens: seine erste prophetische Geste am Jordan und seine letzte prophetische Geste auf Golgotha, die beide in den Evangelien als «Taufe» bezeichnet sind[9]. Jesu sich selbst auslöschende Geste am Jordan läßt eine vorausgehende Einsicht in das erkennen, was in der Religiosität Israels versklavend und was befreiend war. Die enge Ideologie der Zeloten, der sektirerische Puritanismus der Essener, der sich selbst rechtfertigende Legalismus der Pharisäer und die Mentalität der begüterten Klasse, wie die Sadduzäer sie an den Tag legten, hatten ihn nicht beeindruckt. Er optierte für das *politisch gefährliche* Feuer des *prophetischen Asketentums*, wie es von Johannes dem Täufer gelebt wurde. Als er in den Jordan hineinschritt, um sich zu identifizieren mit den religiös Armen aus der Landbevölkerung, und die Initiation unter jenem großen asiatischen Guru suchte, – da offenbarte er seine eigene erlösende Rolle dem Volk: als Lamm/Knecht Gottes, als geliebter Sohn (Gottes), als Wort, auf das gehört werden muß, als Geber des Geistes...wie es die zeitgenössische Kultur formulierte. Indem er in den soteriologischen Kern seiner Kultur eintrat, offenbarte er seine Erlösersendung.

Doch der Jordan war nur der Anfang von Golgotha. Die erste Taufe sollte bald zu der zweiten führen. Kann es eine echte Religiosität geben ohne schmerzliche Teilnahme an den Konflikten der Armut? Eine Vater-Erfahrung ohne einen Kampf gegen den Mammon? Praktisch konspirierte die vom Geld befleckte Religiosität seiner Zeit mit der fremden Kolonialmacht – jene althergebrachte Allianz zwischen Religion und Mammon, die in Asien bis zum heutigen Tag vorhanden ist –, um das Kreuz aufzurichten, an dem allein Jesus seine wahre Identität offenbaren konnte: Das war wirklich der Sohn Gottes (Mk 15,39).

Eins ist gewiß: Wenn die Offenbarungs- und Mittlerdimension des Erlösungsmysteriums (das niemals aufgehört hat, wie eine nicht untergehende Sonne über dem soteriologischen Horizont Asiens zu leuchten) sich in unzweideutiger Weise in dem menschlichen Ereignis Jesu kundtun sollte, dann ist dieses Ereignis vorrangig der Bogen, der *heute* den Jordan der Religiosität Asiens mit dem Golgotha von Asiens Armut verbindet. Hier werden die asiatischen Kulturen ihren Schatz an Titeln, Symbolen und Formeln öffnen, um ihrer neuen Entdeckung Ausdruck zu geben. Dann aber wird die Kirche Asiens ihrem Bräutigam und Herrn nicht einen, sondern tausend neue Gesänge singen.

2. *Die neue Formel Asiens*

Die erste bedeutungsgeladene christologische Formel – eine, die zugleich homolog und kerygmatisch sein würde, das heißt eine, die für Christen und Nichtchristen gleicherweise einen Sinn haben würde – ist eine authentisch asiatische Kirche, die sichtlich weit entfernt wäre von jener esoterischen Gemeinde, die sie heutzutage darstellt, die, wie es derzeit der Fall ist, in einer geheimen Sprache der kolonialistischen Gründer redet, so daß sie nur von den Initiierten verstanden werden kann. Um sich aus dieser *Isolation* herauszubringen, muß ihr die Zeit gelassen werden, in das Taufwasser asiatischer Frömmigkeit und Religiosität zu treten und durch Leiden und Kreuzestod asiatischer Armut hindurchzugehen. Solange diese *ekklesiologische Revolution* nicht abgeschlossen ist, wird es keine asiatische Christologie geben. Statt dessen werden wir uns begnügen müssen mit reinen «christologischen Reflexionen», die ihre Aufmerksamkeit entweder auf das Problem der «Armen» richtet (Kappan, Balasuriya usw.) oder auf die «Religionen» (Kadowaki, Abhishiktananda); oder wir werden, wie im Falle der ausführlichen indischen exegetischen Arbeit zum Vierten Evangelium[10], zufrieden sein mit den «politischen» Standpunkten und den «mystischen» Perspektiven unserer Theologen. Doch diese können nicht mehr sein als die Erschütterungen eines viel tiefer reichenden Verlangens, Jesu wesentliches Herantreten an Askese und Politik, an die Religionen und die Armen zu sehen, das die Christologien aus den soteriologischen Tiefen unsrer Kulturen ableitet.

Eine solche Möglichkeit liegt nicht in unerreichbarer Ferne. Denn die so ersehnte *ekklesiologische Revolution* hat in den Randbezirken der Kirche bereits begonnen, wo kleine Versuchsstationen der Hoffnung – vorerst noch wenige und weit voneinander entfernt liegend – um den Eintritt ins Leben ringen. Wenn sie sich an der Peripherie der zentralen Kirchen befinden, dann weil sie in das eigentliche Zentrum der Realität Asiens vorgestoßen sind. Ihre Ambition einer Verschmelzung von Politik und Asketentum, von Engagement mit Introspektion, von Klassenanalyse mit Selbstanalyse, von marxistischem *Laborare* mit monastischem *Orare*, einer militanten Ablehnung des Mammon und einer mystischen Beziehung zu ihrem Abba, ihrem Vater, hat sie in die Befreiung suchenden Strömungen von Religiosität und Armut getaucht. Wir hoffen, daß ihre *Partizipation* (baptismales Eintauchen) an der zweifältigen asiatischen Realität bald zu einer spontanen *Ausfaltung* («christische Apokalypse») der vielen verborgenen Theologien erblühen wird, die aus den soteriologischen Prämissen asiatischer Religionen hervorgehen. Das ist die Art und Weise, wie auf unsrem Kontinent Christologien geboren werden. Es ist die Geschichte Jesu, die nacherzählt wird von denjenigen asiatischen Christen, die gewagt haben, Jesu eigenen Weg vom Jordan bis nach Golgotha zu durchmessen.

Zweifellos bedarf dieses Herantreten an die asiatische Christologie durch *Partizipation-Ausfaltung* einer Ergänzung durch ein parallellaufendes Suchen nach jener Sensibilitätszone in der Seele Asiens, in der Asiens eigene charakteristische Antwort auf Jesus der Erschließung harrt. Wir möchten anregen, daß nichtchristliche Weise aufgefordert werden, *ihre eigene* Geschichte von Jesus zu erzählen. Wir denken nicht an Intellektuelle mit ihrer «Theorie der Religionen», die wir schon in einem früheren Abschnitt unserer Untersuchung fallen lassen haben. Wir sprechen vielmehr von solchen *religiösen* Suchern, die sich entschieden haben, *arm* zu sein in ihrem Suchen nach der erlösenden Wahrheit, und während ihrer Pilgerfahrt Jesus begegnen möchten in ihren eigenen soteriologischen Perspektiven.

Das ist keineswegs ein Traum, sondern eine Realität, die bereits eineinhalb Jahrhunderte Geschichte hinter sich hat. Um etwa 1820 haben sich etliche überzeugte Hindus mit dem Mysterium Jesu auseinandergesetzt. Wie man auch auf ihre gnostischen Interpretationen reagieren mag, man kann in ihnen spüren, wie Jesus hier seinen Einzug hält in ein bestimmtes asiatisches Ethos. Manche von diesen Hindus mögen Jesus als Erlöser anerkannt haben (z.B. Subha Rao), während andere „ihm aus der Ferne folgten" wie Petrus (z.B. Raj Ram, Mohan Roy, Keshab Chandra u.a.)[11]. Selbst trinitarische Spekulationen waren in ihren «Christologien» zu finden. Doch schon die Tatsache, daß ihr Interesse an Jesus während der hinduistischen Renaissance wuchs, verdient Aufmerksamkeit. Während das Selbstbewußtsein des Hinduismus durch die Herausforderung eines politisch extravaganten westlichen Christentums geweckt wurde, mögen *manche* dieser Pilger der Wahrheit in Jesus «das sozio-politische Gewebe der Heiligkeit» gefunden haben, nach dem sie Ausschau hielten. Das Ziel ihres Suchens war vermutlich nicht eine «ontologische Einheit» von Gott und Mensch in der einen Person Jesu, sondern der «moralische Imperativ» der harmonischen Abstimmung von *Gott-Erfahrung* und *menschlicher Betroffenheit* in einem identischen Erlösungsvorgang. Man versteht, weshalb Ghandi Jesus als Modell des *Satyagrāhin*, des leidenden Knechtes der Wahrheit, betrachtete, wenn ich hier einen «christologischen Titel» prägen darf, der den Christus Ghandis umschreiben könnte. Die Wahrheit (Gott) triumphierte durch das von Jesus erduldete Leiden. Die hinduistische Lehre von der Entsagung läßt das Kreuz als den Höhepunkt der Offenbarung des Göttlichen in Jesus aufleuchten. Was den Juden ein Ärgernis und den Griechen Torheit war, könnte für einen Hindu Weisheit sein! Wo heute in Asien innere Freiheit der Seele und die strukturelle Emanzipation der sozio-politischen Ordnung (heute in ideologischer Polarisierung) ein bedeutungsvolles und sinnreiches Beispiel der *Entsagung* (frei gewählte Armut) braucht, um den menschlichen Kampf für eine totale menschliche Befreiung im Sinne einer erlösenden Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit zu rechtfertigen, könnte man berechtigterweise fragen, ob nicht der am Kreuz erhöhte Jesus dieses vorbildhafte Beispiel sein könnte.

Natürlich gibt es noch andere Punkte der Sensibilität in anderen Bereichen, wo Jesus Zugang zum Ethos Asien finden kann unter anderen Namen und anderen Titeln, durch andere Parabeln und Beispiele. Wir vermuten daher, daß ein sinnvolles Sprechen vom «Sohn Gottes» in unseren Kulturen hauptsächlich durch einen in der

Tiefe vor sich gehenden Dialog zwischen *jenen* an der Peripherie stehenden christlichen Gemeinden und *jenen* nichtchristlichen Jüngern Christi zustandekommt, die versuchen, einander die Geschichte Jesu nachzuerzählen im Geist und Sinn jenes einen absoluten dreieinen Mysteriums der Erlösung.

[1] Für eine Liste der einschlägigen Schriften zwischen 1600 und 1965 siehe K. Baago, Library of Indian Christian Theology, A Bibliography (Christian Literature Society, Madras 1969).

[2] Als Zusammenfassung siehe R. H. S. Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology (Christ. Lit. Soc., Madras 1969); K. Baago, Pioneers of Indigenous Christianity (Bangalore 1969).

[3] K. Sivaraman, Resources in Hindu Morality and Religion = S. J. Samartha (Hg.), Towards World Community: the Colombo Papers (Weltkirchenrat, Genf 1975) 28.

[4] K. N. Jayatilleke, The Buddhist Attitude to Other Religions (Public Trustee Department, Ceylon 1966) 16.

[5] Die ausführlichste und klarste Darlegung dieser These in den sechziger Jahren findet sich bei A. Th. Van Leeuwen, Christianity in World History: the Meeting of Faiths of East and West (Edinburgh House Press, London 1964). Doch fand die Theorie auch noch in den siebziger Jahren weitere Verbreitung, vgl. P. Gheddo, Why is the Third World Poor? (Orbis, New York 1973) 30–37 und an mehreren Stellen.

[6] Vgl. die bedeutsamen Dokumente in V. Fabella (Hg.), Asia's Struggle for Full Humanity (Orbis, New York 1980).

[7] AaO. 75–95.

[8] Vgl. Voices from the Third World, Bd. II, Nr. 1, Juni 1979.

[9] Mt 3,13–17 und Parallelstellen; Mk 10, 38. 39; Lk 12, 50. Als theologische Abhandlung zu diesem Thema siehe meine Arbeit «The Mission of the Local Church and the Major Religious Traditions», ein Vorlesungsscriptum aus dem *The Sedes Seminar* (März 1981, Rom), derzeit im Druck (Orbis, New York).

[10] Vgl. M. R. Spindler, Recent Indian Studies of the Gospel of John: Puzzling Contextualization: Exchange Bd. IX, Nr. 27, Dezember 1980, 1–56.

[11] Eine ausgezeichnete Untersuchung über diese «Christologien» bietet M. M. Thomas, The Aknowledged Christ of Indian Renaissance (SMC, London 1969) und S. J. Samartha, Hindus vor dem Universalen Christus = Beiträge zu einer Christologie Indiens (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ALOYSIUS PIERIS

1934 geboren. Aus Sri Lanka stammend. Jesuit. Gründer und Leiter von TULANA, einem buddhistisch-christlichen Forschungs- und Begegnungszentrum in Kelaniya, einem Vorort von Colombo. Fachmann für klassische Indologie mit Spezialisierung in Buddhologie. Derzeit mit einem weitgespannten Forschungsprojekt über mittelalterliche philosophische Pali-Literatur (buddhistisch) befaßt. Mit der Veröffentlichung einer Reihe von Arbeiten zu diesem Themenbereich wurde schon begonnen. Außerdem Veröffentlichungen zur «Kontextualisierung» der Theologie in Asien. Mitherausgeber von *Dialogue*, einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen (herausgegeben vom Ecumenical Institute in Colombo). Früher Lehrtätigkeit an verschiedenen Hochschulen in Europa und in den USA (u. a. Päpstliche Universität Gregoriana, Rom, und Graduate Theological Union, Berkeley). Derzeit Professor für Asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Worker's Fellowship in Sri Lanka während der letzten 13 Jahren mit der Organisation von buddhistisch-marxistisch-christlichen Dreiergesprächen und Begegnungen befaßt. Anschrift «TULANA», St. Joseph's Estate, Nungamugoda, Kelaniya, Sri Lanka.

Statt eines Schlußwortes

Karl Rahner

Christologie heute

Die Herausgeber dieses Heftes, J. B. Metz und E. Schillebeeckx, haben mich bedrängt, ich solle zu diesem Heft so etwas wie ein Schlußwort schreiben. Aber ich weiß nicht, wie ich diesem Wunsch nachkommen soll. In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen in der Christologie kann man noch keine Schlußbilanz ziehen, selbst wenn eine solche überhaupt einmal möglich wäre. So etwas ist erst recht in ein paar Seiten am Ende eines kleinen Heftes nicht möglich. Schließlich weiß ich wirklich nicht, ob es mir selber in der Christologie noch möglich ist, etwas zu sagen, was ich nicht schon längst gesagt habe. Wie soll ich also dem Wunsch meiner Freunde nachkommen? Ich ziehe kein Fazit dieses Heftes, ich sage nur ein paar Dinge, die mir mehr am Herzen als an der rationalen Vernunft liegen.

1.

Zunächst meine ich, daß auch heute ein katholischer Theologe nicht an den klassischen Formulierungen der katholischen Theologie vorbeigehen soll. Ein Dogma und seine traditionelle und kirchenamtliche Formulierung sind zwar nicht einfach dasselbe. Aber mindestens einmal im Fall der Christologie ist auch die traditionelle Formulierung des Dogmas nicht so überholbar, daß wir jetzt einfach auf sie verzichten könnten. Wir können nicht zu eigenen Formulierungen so gelangen, daß wir auf der Ebene der Verkündigung und der Aussage unseres eigenen persönlichen Glaubens gar nichts mehr mit der alten Formulierung zu tun haben bzw. diese höchstens noch als Aussage betrachten, die allein in die vergangene, wenn auch so für den reflektierenden Theologen normative Geschichte des Glaubensverständnisses gehört.

Seien wir Theologen von heute doch nüchtern und selbstkritisch uns selber gegenüber, seien wir solche, die aus der Geschichte des Glaubens nicht nur meinen, gelernt zu haben, sondern auch immer noch lernen wollen! Wie könnten wir dann einfach die alten christologischen Formulierungen zugunsten unserer eigenen Neuformulierungen beiseite lassen wollen? Selbst einmal angenommen, es gebe dafür in der Zukunft einmal durch epochale Sprachwandlungen eine Legitimation, die christologische Wirklichkeit ganz anders auszusagen (und in der Verkündigung noch ganz anders), dann ist sachlich und geistessoziologisch diese Zukunft gewiß noch nicht gekommen. Wer aber als Theologe meint, ein Vorreiter für die Kirche in diese Zukunft hinein sein zu müssen, der gebe acht, daß er den Zusammenhang mit dem nachfolgenden Gros der Gläubigen und auch der Bischöfe nicht verliert. Diese Sorge nämlich gehört auch zu einer wirklich katholischen Theologie wesentlich dazu, auch wenn dann das Tempo des Marsches in die Zukunft des Glaubens für Ungeduldige etwas langsamer ist.

Allerdings muß ebenso gesehen werden, daß auch die heiligsten und bleibenden Formulierungen des Glaubens erklärt werden müssen, daß zu ihnen also unweigerlich andere Aussagen hinzutreten müssen, auch wenn diese selber sehr verschiedene Grade der Verbindlichkeit haben. (Johannes Paul II. insistiert auf dem Wort «Transsubstantiation» in der Eucharistielehre. Aber ich armer Theologe muß doch fragen und sagen, was mit dem Wort «Substanz des Brotes» und mit «Wesensverwandlung» hier wirklich gemeint ist, weil man sich da vieles denken kann, was nicht richtig ist und einem modernen Physiker von heute mit Recht als unsinnig erscheint.) Wenn man aber die dogmatisch verbindlichen Sätze erklärt, wenn man sich nicht einbildet, solche Erklärungen seien einfach und klar oder könnten nicht in die Irre laufen, wenn man dabei nicht nur ein klein wenig, sondern nach Kräften möglichst weit denkt, dann kommt man gerade von den alten Formulierungen her und im Gehorsam gegen sie unter Umständen zu Aussagen in der Christologie, die viele verwundern werden, die bisher in beruhigter Gewohnheit die alten Formeln hörten und meinten, verstanden zu haben, was sie sagen. (Es gibt doch vom Dogma der wahren Menschheit Jesu her, wie es immer verkündigt wurde, Einsichten, z. B. über die geschichtliche Bedingtheit des Bewußtseins Jesu und über die Möglichkeiten auch einer religiösen Entwicklung dieses Bewußtseins, Einsichten, die früher von den Erklärern dieses Dogmas übersehen oder sogar geleugnet wurden.)

Der katholische Dogmatiker sollte also immer *auch* (nicht nur!) von den alten Formulierungen der Christologie her die neuen Einsichten zu gewinnen suchen, die für seine heutige Christologie in einem positiven Verhältnis zur heutigen Mentalität (samt kritischer Exegese usw.) wichtig und unerläßlich scheinen. Er kann auch so seine neuen Formulierungen erreichen, und sie brauchen die alten nicht zu beseitigen und brauchen nicht gewonnen zu werden durch eine bloß negative Kritk oder Abschaffung der klassischen Formulierungen der Christologie. Wie sich dann bei einer solchen Koexistenz von alten und (durchaus notwendigen und legitimen) neuen Formulierungen das konkrete Glaubensbewußtsein der Kirche entwickeln wird hinsichtlich der genaueren «Dosierung» der alten und neuen Aussagen im Glaubensbewußtsein des normalen Christen und der kirchenamtlichen Verkündigung, das läßt sich natürlich nicht genau programmieren und kann getrost der künftigen Glaubensgeschichte überlassen werden.

Es ist aber selbstverständlich, daß auch in der Christologie die Geschichte nicht zu Ende ist und die wahre Orthodoxie nicht in einer bloßen (verzweifelt eigensinnigen) Repetition der alten christologischen Formulierungen besteht, die in der Geschichte geworden sind und auch weiterhin in der Geschichte bleiben, aber gerade darum von uns nicht einfach mit Stillschweigen übergangen werden dürfen, als hätten sie für uns keine normative Bedeutung mehr. Ein Exeget soll seine Exegese und Bibeltheologie betreiben und als solcher sonst nichts. Aber ich habe kein Verständnis für einen katholischen Exegeten, bei dem man nicht merken kann, daß er vom Konzil von Chalkedon schon einmal etwas gehört hat. Man muß die Vergangenheit in echter Weise mitnehmen, will man der Christologie eine Zukunft erobern. Man soll in Rom wahrhaftig über die Reinheit der Christologie wachen und den normativen Charakter der alten kirchenamtlichen Christologie betonen. Aber wenn dies so geschähe, daß man dabei eigentlich kein Bedürfnis nach neuen christologischen Formulierungen erkennen könnte, dann wäre das ein Verrat an der Aufgabe der Verkündigung von morgen.

Man kann dem Satz des Johannes-Prologs mit der Festigkeit des Glaubens zustimmen, der bis zur Todesbereitschaft absolut ist, man wird diesen Satz immer als einen der Ausgangspunkte der eigenen Theologie gültig und lebendig sein lassen, man wird entschlossen und fröhlich sich von der hellen Finsternis der Offenbarung Gottes überwältigen lassen und kein schlauer Rationalist sein wollen, aber man darf auch so erzittern im Grunde des Geistes und Herzens, wenn man liest: «Und das Wort ist Fleisch geworden», und darf sich fragen, was das eigentlich und was es nicht heißt, wenn man gleichzeitig die Unbegreiflichkeit und Unermeßlichkeit des Gottes eines ungeheuerlichen Kosmos denkt, wenn man ebenso glaubend daran festhält, daß dieser Gott in sich unveränderlich ist und bleibt, daß er über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann (also auch über Jesu geschaffene Wirklichkeit), unaussprechlich erhaben ist, daß Jesu menschliche Seele als eine solche in Anbetung aus einem unendlichen Abstand der Kreatürlichkeit auf die auch für sie bleibende Unbegreiflichkeit Gottes blickt. Bei all dem bleibt es wahr, daß das Wort Fleisch geworden ist.

Aber ich weigere mich, in dem Augenblick, da ich diesen Satz des Glaubens denke, die anderen Sätze des Glaubens zu vergessen, um es mir leichter zu machen. Darum muß immer neu gefragt werden, was die Christologie eigentlich sagen will und was nicht, auch wenn für dieses Fragen die klassische Christologie immer neu einer der Ausgangspunkte bleiben muß. Die neueren Angebote in der heutigen Christologie in allen Kirchen brauchen bei diesen neuen Aussagen nicht immer glücklich zu sein. Aber man sollte sie mit Respekt und Liebe prüfen und nicht zu schnell in einer dann letztlich steril bleibenden Orthodoxie sich über sie erhaben dünken. Wenn vor einiger Zeit ein Professor in Rom seine Vorlesung mit der Feststellung begann, Schillebeeckx' Christologie sei häretisch und darum werde er über sie nicht reden, dann verurteilt sich eine solche Christologie selber dazu, bei den Menschen von heute ungehört zu bleiben und nur noch die Binnenideologie einer immer kleiner werdenden Gruppe zu sein.

2.

Jede Christologie von heute muß auch eine «*Aufstiegschristologie*» sein. Es kommt nicht auf das Wort an. Aber eine katholische Theologie, die an der Notwendigkeit und Bedeutsamkeit einer Fundamentaltheologie festhält, die die Geschichte ernst nimmt als Ort der Offenbarung, die heute unweigerlich eine intensivere Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik verwirklichen muß, muß bei dem konkreten

Jesus von Nazaret der Geschichte anfangen. Bei diesem Anfang sind die Nachrichten der Geschichte über Jesus nicht zunächst als dogmatische, in Offenbarung inspirierte Sätze zu lesen. Denn für einen normal-sachlichen Aufbau der Theologie geht der Glaube an Jesus der Überzeugung von der Kirche, ihrem Lehramt und der Inspiration des Neuen Testamentes voraus. Man braucht ein gewisses *gegenseitiges* Bedingungsverhältnis aller Momente des einen christlichen Glaubens nicht zu bestreiten, das ändert aber letztlich doch nichts daran, daß Jesus von der Kirche und der Schrift überzeugt und fundamental nicht umgekehrt. Bei einer solchen Aufstiegs-Christologie sind durchaus berechtigterweise Sätze über die Bedeutung Jesu «für uns» (die natürlich eine Wirklichkeit «an sich» aussagen) zuerst zu sagen, weil eine Aussage über ein reines «an sich», deren Bedeutung für uns erst hinterdrein expliziert wird, mindestens einmal vom Menschen von heute nicht angehört wird und nicht ankommt. Das «propter nos» des Credos darf ruhig am Anfang gesagt werden. Wenn dies richtig geschieht, stellt sich von selbst heraus, daß, was höchst anthropozentrisch zu sein scheint, einen Menschen meint, der nur zu sich selber findet, wenn er sich in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein aufgibt. Am Anfang der Christologie steht die Frage: Was bedeutet er für uns, und dann die Frage, wer er sein müsse, um diese Bedeutung für uns zu haben.

Man kann diese Bedeutung sicher auf die verschiedenste Weise aussagen, und danach wird gewiß auch der Nachweis dieser Bedeutung auf verschiedene Weise zu führen sein. Immer aber von der Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus her und mit dem (selber «transzendental» als berechtigt und notwendig erwiesenen) Mut, alle die unvermeidlichen Schwierigkeiten durchzustehen, die mit der Herkunft einer absoluten Entscheidung von einer geschichtlichen Wirklichkeit her gegeben sind. Alle solchen Nachweise der absoluten Bedeutung Jesu für uns werden, als jeweils und unvermeidlich endliche im Expliziten eines solchen Nachweises, das eine deutlich machen, das andere nur undeutlich aussagen, das dritte vielleicht übersehen und vergessen. Die konkreten Konturen solcher Nachweise werden verschieden sein, je nach den Menschen, den Kulturen, Epochen. Es wäre nicht löblich, sondern beschwerlich und alarmierend, wenn diese Nachweise in der Kirche zu uniform ausfallen würden.

3.

Unter dem Vorbehalt der strengen Geltung eines solchen notwendigen Pluralismus der Zugangswege und der Aspekte der Bedeutung Jesu für uns möchte ich aber doch zu sagen wagen, daß diese Zugangswege und Aspekte (beides in einem) doch unvermeidlich *zwei fundamentale Einsichten* bedeuten, wobei es mir letztlich gleichgültig ist, ob mit deren Hervorhebung «meine» Christologie charakterisiert ist oder jede orthodoxe Christologie überhaupt.

3.1. Erstens muß mir Jesus durch seine Wirklichkeit und durch sein Wort erscheinen als der unüberholbare Zugang zu der Unmittelbarkeit Gottes in sich selbst, und zwar nicht nur als Zugang zu dieser Unmittelbarkeit als Idee und Möglichkeit, sondern als von sich selbst her siegreiche Verheißung der Verwirklichung dieser Unmittelbarkeit. Ich versuche, das eben Gesagte etwas zu verdeutlichen, wobei die Frage dahingestellt bleibe, wie weit das als Forderung einer absoluten Religion Aufgestellte nur erst an ihm selber abgelesen werden kann oder die Idee davon auch sonst verständlich ist und nur noch deren Verwirklichung gerade durch und an Jesus erkannt werden muß.

Die absolute und grundsätzlich unüberbietbare Unmittelbarkeit zu Gott, wie sie sich in der *visio beatifica* vollendet, ist die Voraussetzung für eine wirkliche *Universalität* einer Religion. Ohne eine solche kann eine Religion nur regional, partikulär, völkisch, kulturell begrenzt usw. sein, weil sie es ja nur mit einem endlichen Heilsgut zu tun haben kann, neben dem es *per definitionem* andere gibt. Diese Nähe kann als Gott in sich selber engagierende nur als Gnade aus der liebenden Freiheit Gottes heraus verstanden werden. Als solche ist sie denkbar entweder im Modus eines gewissermaßen neutralen Angebotes an die Freiheit des Menschen oder im Modus des von Gott her kommenden tatsächlichen Sieges dieses Angebotes, das sich in und durch die Freiheit des Menschen von sich selber her durchsetzt (oder natürlich – theoretisch – im Modus der Ablehnung von seiten des Menschen als einer endgültigen Katastrophe der Menschheitsgeschichte).

In Jesus (und letztlich nur so) erfahren wir (durch sein Leben und sein Wort), daß die Geschichte des Angebotes einer unüberholbaren und absoluten Selbstmitteilung Gottes an die

Menschheit in die Phase eingetreten ist (die man mit Recht sowohl als Endphase der Freiheitsgeschichte der Menschheit wie auch als deren erst eigentlichen Beginn interpretieren kann), in der der von Gott her und nicht bloß aposteriorisch durch die Faktizität der Freiheit des Menschen bewirkte Sieg dieses Selbstangebotes an die Menschheit unwiderruflich geworden ist. Jesus ist die essentiell absolut unbegrenzte und existentiell in eine eschatologische Unwiderruflichkeit eingetretene Selbstzusage Gottes an die Menschheit.

Es ist hier nun nicht die Aufgabe, diese Interpretation Jesu geschichtlich zu verifizieren. Sie ist aber darin gegeben, daß Jesus die Ankunft des Reiches Gottes durch sich, seine Botschaft und sein Werk proklamiert, wenn man versteht, daß das Reich Gottes, soll es wirklich endgültig und mehr als ein irdisches Reich sein, mit Gott an sich selber identisch sein und das Schema eines Verhältnisses sprengen muß, in dem Gott nur der Schöpfer und Garant einer von ihm verschiedenen Welt mit ihren Möglichkeiten und Zielen ist. Unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß Heilsgeschichte so ist, daß sie Wirklichkeit auch durch Wort und als Wort, das sich als Wirklichkeit ereignet, ist, wage ich zu sagen: *Die Aussage, daß Jesus das irreversible Zusagewort des Gottes ist, der sich selbst und nicht eine von ihm geschaffene Wirklichkeit als Inhalt und Ziel der Geschichte mitteilt, ist der Sache nach dekkungsgleich mit der klassischen Aussage der Christologie über die «hypostatische Union»*. Das soll hier nun nicht genauer dargetan werden. Aber wenn diese Deckungsgleichheit wirklich gegeben ist (wovon ich überzeugt bin), dann ist eine «orthodoxe» christologische Aussage möglich, die einerseits von vornherein eine «Christologie für uns» bedeutet, andererseits aber neben der klassischen christologischen Formulierung steht und so eine kritische Instanz gegen mögliche (besonders monophysitische, auch heute noch virulente) Mißverständnisse der klassischen Christologie bedeutet, wenn natürlich auch umgekehrt ein solches kritisches Verhältnis von der klassischen Christologie zu der eben angebotenen Formulierung besteht.

3.2 Wir müssen aber zweitens in einem Punkt das bisher Gesagte präzisieren und vertiefen. Wenn Jesus die siegreiche Selbstzusage Gottes in der Geschichte sein soll, dann ist die geschichtliche Gegebenheit und Erscheinung dieses Sieges nur denkbar, wenn dieser Sieg als unwiderrufliche *Annahme* dieses göttlichen Selbstangebotes in Jesus erscheint. Diese geschichtlich erscheinende definitive und unwiderrufliche Annahme der göttlichen Selbstzusage kann aber nur als durch das geschehend gedacht werden, was wir christlich *Jesu Tod und Auferstehung* nennen. Eine Theologie der Freiheit könnte zeigen, daß (wie immer auch verschieden der konkrete Vollzug der Freiheit auf ihre Endgültigkeit durch «Tod» hindurchgedacht werden mag) der Tod das Ereignis der Endgültigwerdung der Freiheitsentscheidung ist und nur er. Auch wenn die konkrete Weise des Sterbens Jesu durchaus auch wesentlich zur Heilsgeschichte gehören mag, fundamental ist Jesu Tod heilsgeschichtlich darum von Bedeutung, weil er die Endgültigkeit der Annahme des Selbstangebotes Gottes an Jesus (und in ihm an die Menschheit) ist. Natürlich müßte an sich hier oder an einem andern Punkt unserer Überlegungen verständlicher gemacht werden, warum und wie Jesus und sein Schicksal in einer unlösbaren Solidarität mit der Menschheit steht, so daß die Selbstzusage Gottes an ihn und seine Annahme dieser Selbstzusage durch ihn in seinem Tod wirklich die göttliche Selbstzusage an die Menschheit überhaupt ist. Aber dies ist hier nicht mehr möglich.

All das Gesagte bedeutet nur ein paar sehr vereinzelte und dürftige Andeutungen für eine Christologie, wie sie heute sein müßte. Es wäre unendlich mehr zu sagen. Es würde nicht schaden, wenn eine heutige Christologie die Thematik eines Teilhard de Chardin deutlicher und klarer aufgreifen würde, auch wenn bei ihm nicht gerade besonders klar wird, welcher Zusammenhang verständlicher und orthodoxer Art besteht zwischen Jesus von Nazaret und dem kosmischen Christus, dem Punkt Omega der Weltevolution.

Eine solche Christologie von heute und morgen müßte aber vor allem auch viel mehr als bisher über das ganz persönliche liebende Verhältnis des einzelnen Menschen zu Jesus von Nazaret sagen. Dieses könnte vielleicht sehr einfach und doch radikal so beschrieben werden, daß die ganze klassische Christologie eigentlich darin schon enthalten ist, so daß dann diese klassische Christologie ihre Befremdlichkeit verliert, die sie doch auch oft für den Christen von unbedingter Gläubigkeit heute hat. Wenn dieses Verhältnis des einzelnen zu Jesus von vornherein und deutlich verstanden würde als *ein Mitsterben*

mit Jesus (in absoluter Hoffnung) in die Unbegreiflichkeit des ewigen Gottes hinein, dann würde die Christologie (angesichts der übrigen Weltreligionen und des sonstigen Menschheitsverlangens nach Gott) nicht mehr den Eindruck machen, mit ihr sei doch nur eine partikuläre Religion möglich, die nicht die aller Menschen sein könne.

Vorwort

Norbert Greinacher / Virgil Elizondo

Zwischen Anpassung und Verweigerung

Der schwierige Weg der Kirche in der Zweiten Welt

Es gibt relativ wenige fundierte Publikationen über die Situation der Kirche in der Zweiten Welt – Zweite Welt hier verstanden als die Nationen Osteuropas mit marxistisch-leninistischen politischen Systemen. Der «Eiserne Vorhang» ist seit Jahren durchlässiger geworden in ökonomischer, politischer, kultureller und wissenschaftlicher Hinsicht. Der Reiseverkehr zwischen der Ersten und Zweiten Welt hat zugenommen: Nicht nur der Tourismus hat Schranken durchbrochen, auch individuelle und familiäre Beziehungen wurden intensiviert über den «Eisernen Vorhang» hinweg, sicher leichter in Richtung West-Ost denn in der Gegenrichtung. Aber die Kommunikation zwischen den Kirchen der Zweiten Welt und den Kirchen in den anderen Erdteilen ist relativ schwach. Man weiß zu wenig voneinander.

Sicher: Es gibt Besuche und Gegenbesuche von Bischöfen – etwa zwischen Polen und der Bundesrepublik Deutschland. Es gibt Verbindungen zwischen Theologischen Fakultäten hüben und drüben. Es gibt Kontakte zwischen einzelnen Gemeinden und einzelnen Gruppen. (Eine sehr erfreuliche Tatsache ist die solidarische Hilfe von Christen aus der Bundesrepublik Deutschland an die Christen in Polen in den letzten Monaten. Dadurch wurden ganz unverhofft neue Brücken der Versöhnung geschlagen: Hilfe in der Not kann auch diese erfreuliche Nebenerscheinung haben!) Aber wirklicher Austausch von Erfahrung, ein permanenter Dialog von Theologen und kirchlichen Amtsträgern, eine breite Information über die Praxis der Kirchen in der Zweiten Welt fehlten weithin. Die Katholizität der Kirche scheint noch immer am «Eisernen Vorhang» aufzuhören. Dies gilt für das Verhältnis der Kirchen in der Ersten Welt zu den Kirchen in der Zweiten Welt. Es gilt aber in noch stärkerem Maße für das Verhältnis der Kirchen in der Dritten Welt zu den Kirchen in der Zweiten Welt. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß im Rahmen des Weltkirchenrates eher noch etwas mehr an Kommunikation verwirklicht wird als in der katholischen Kirche, wo es vom Anspruch und den zentralistischen Strukturen her doch näherliegen würde.

Um dieses Informationsdefizit zwischen den Kirchen etwas abbauen zu helfen, wurde das Thema dieses Heftes gewählt. Es sei nicht verschwiegen: Es war schwierig, dieses Heft zu konzipieren und vor allem den entworfenen Plan zu verwirklichen. Wer von intakten Kommunikationsstrukturen in der Ersten Welt ausgeht, macht sich keine Vorstellungen, welche abenteuerlichen Methoden notwendig waren, um mit Autoren in der Zweiten Welt zu kommunizieren, um die einzelnen Beiträge aufeinander abzustimmen und – in einigen Fällen – um die fertigen Manuskripte zu erhalten. Den vielen ungenannten Personen, die zum Teil mit erheblichen Risiken Vermittlungsdienste leisteten, sei an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt. In einigen Fällen mußte der Autor durch ein Pseudonym geschützt werden. Einige Artikel sind von einem relativ partiellen und in diesem Sinne parteilichen Standpunkt aus verfaßt (wie z. B. der Artikel über die Situation in Rumänien). Wen wundert dies bei der Vielschichtigkeit der zu behandelnden Themen?

Die Herausgeber sind sich der Tatsache voll bewußt, daß es angesichts der vorgegebenen Schwierigkeiten unmöglich war, in einem einzigen Heft die Situation von Religion und Kirche in Osteuropa umfassend darzustellen. Es wurde hier vielmehr der bescheidene Versuch unternommen, *exemplarisch* im Hinblick auf einige Aspekte der Gesamtsituation einige – hoffentlich charakteristische – Züge und Tendenzen darzustellen. Wir sind uns bewußt, wie fragmentarisch dieser Versuch bleiben mußte.

Die Herausgeber gehören nicht der Kirche der Zweiten Welt an. Doch wollen sie hier – als Außenstehende – den Versuch wagen, auf der Grundlage der hier abgedruckten Beiträge und aufgrund ihrer sonstigen Informationen und Erfahrungen einige *hypothetische Bemerkungen* im Hinblick auf die Situation von Religion und Kirche in Osteuropa zu machen.

1. Die Tatsache, daß in den Ländern Osteuropas in den letzten sechzig Jahren, verstärkt vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, marxistisch-

leninistische politische Systeme entstanden sind, kommt nicht von ungefähr. Alle diese Länder haben eine christlich und kirchlich mitgeprägte Geschichte. Wenn es dennoch – zum Teil: deswegen? – zu einem Machtwechsel, zu einem atheistischen, antireligiösen politischen System kam, müssen sich die Christen, müssen sich die Kirchen die Frage gefallen lassen, ob und in welchem Maße und in welcher Hinsicht sie an dieser Entwicklung mitschuldig geworden sind. Es hat nicht den Anschein, als ob die Kirchen in Osteuropa sich dieser so dringend notwendigen «Trauerarbeit» bereits gestellt hätten. Eine solche selbstkritische, umkehrbereite Aufarbeitung und Bewältigung der Geschichte ist aber unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Kirchen den Platz in einer sozialistischen Gesellschaft einnehmen, welcher dem Anspruch der Sache Jesu und den Herausforderungen der augenblicklichen Situation gerecht wird.

2. Wenn irgendwo der Satz gilt, daß die Situation der Kirche in jedem Lande unterschiedlich sei, dann in Osteuropa. Die Situation der katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen ist eben tatsächlich weithin verschieden von der Situation der katholischen Kirche in Rumänien oder in der Deutschen Demokratischen Republik. Diese Vielgestaltigkeit der Kirche in den einzelnen Ländern hat verschiedene Ursachen: unterschiedliche Geschichte und Tradition, verschiedene ökonomische, politische, kulturelle Strukturen, Vielgestaltigkeit der nationalen Eigenarten, unterschiedliche kirchliche Tradition usw. Diese Vielgestaltigkeit macht es auch so außerordentlich schwierig, über die Kirchen in der Zweiten Welt zu schreiben und ihre Positionen zu analysieren. Aber gerade diese Vielgestaltigkeit sollte auch als ein Positivum betrachtet werden: als eine Herausforderung und Chance, sozusagen als kollektive Charismen, die es einander mitzuteilen gilt. Es hat allerdings nicht den Anschein, als wäre die Kommunikation zwischen einzelnen Kirchen sozialistischer Nationen so intensiv, daß sie durch ihre verschiedenen Erfahrungen sich gegenseitig bereichern. Informierte und reisende Christen aus der Ersten Welt sind oft über das Schicksal der Kirchen in den anderen sozialistischen Ländern besser informiert als benachbarte Christen und Gemeinden.

3. Der Säkularisierungsprozeß scheint ein weltweiter Vorgang zu sein. Wir sind uns bewußt, wie problematisch dieser Begriff der Säkularisierung ist. Wir wenden ihn hier im Sinne einer Entwicklung an, die dazu führt, daß im Verlaufe eines Differenzierungsprozesses der Gesellschaft immer weniger Bereiche in immer geringerem Maße von religiösen und kirchlichen Werten bestimmt werden und immer weniger Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft ihr individuelles und kollektives Leben an religiösen und kirchlichen Werten orientieren. Es zeigt sich immer deutlicher, daß dieser – hier nur grob umschriebene – Säkularisierungsprozeß im Westen wie im Osten wirksam ist. Selbst nationale Gesellschaften wie Polen und Ungarn, die vor dreißig Jahren in fast allen Segmenten der Gesellschaft noch weithin katholisch geprägt waren, sind heute auf intensive Weise durch diesen Säkularisierungsprozeß gekennzeichnet. Natürlich spielen dabei die antireligiösen und antikirchlichen Maßnahmen der politischen Systeme eine bedeutsame Rolle. Aber es wäre wohl falsch, das Ausmaß und die Ursache dieses Säkularisierungsprozesses *allein* diesen politischen Systemen zuzuschreiben. Vielmehr scheint es so zu sein, daß *darüber hinaus* ökonomische und soziologische Mechanismen im Spiele sind, welche der Ersten und Zweiten Welt gemeinsam sind (wie z. B. Segmentierung der Gesellschaft, Industrialisierung, Urbanisierung, Verbreitung der Bildung in quantitativer und qualitativer Beziehung usw.).

4. Trotz der eben getroffenen Feststellungen und trotz aller marxistischen Prognosen ist festzustellen, daß in Rußland nach gut sechzig Jahren einer marxistisch-leninistischen Revolution und in den übrigen sozialistischen Ländern Osteuropas nach gut dreißig Jahren des machtpolitischen Umschwungs Religion lebendig ist, zum Teil dynamischer denn je. Die Thesen von dem Absterben von Religion in sozialistischen Gesellschaften wurden – zumindest bis heute – falsifiziert. Mit dieser Feststellung soll die Marxsche Religionskritik nicht apologetisch und vorschnell ad absurdum geführt werden. Jede Begründung von Religion im allgemeinen und Christentum im besonderen wird sich nach Marx seiner Herausforderung zu stellen und sich mit seiner Religionskritik gründlicher auseinanderzusetzen haben. Auch nicht nur in den Ländern der Dritten, sondern auch in den Völkern der Ersten Welt hat sich gezeigt, daß Religion und gerade auch christlicher Glaube eben *nicht nur* «Ausdruck des wirklichen Elends» und «Opium des Volkes», *sondern auch* «Protestation gegen das wirkliche Elend», «Seufzen der bedrängten

Kreatur», «das Gemüt einer herzlosen Welt», «der Geist geistloser Zustände» sein kann (Karl Marx). Mit anderen Worten: Religion und christlicher Glaube haben in manchen Situationen das Vermögen und die Kraft, revolutionär zu wirken zugunsten einer menschlichen Gesellschaft.

5. Was einem Außenstehenden dennoch auffällt, ist der weithin fehlende Dialog zwischen Christen und Marxisten, zwischen christlichen Theologen und marxistischen Theoretikern in den sozialistischen Ländern Osteuropas. Das ist auf der einen Seite verständlich, wenn man bedenkt, wie die marxistischen Theoretiker oft – nicht immer – korrumpiert sind durch das herrschende System, wie sehr die Christen – und vor allem auch die christlichen Intellektuellen – oft zu leiden haben unter den repressiven Maßnahmen der marxistisch-leninistischen politischen Systeme. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß es zu solchen Dialogen in der Vergangenheit kam (etwa in Polen, in der Tschechoslowakei und in Jugoslawien) und wie solche Gespräche sicher auch heute noch stattfinden (meistens unter Ausschluß der Öffentlichkeit). Dennoch fällt dem Außenstehenden auf, wie es in der Ersten und Dritten Welt öfter – und manchmal auch in institutionalisierter Form – zu solchen Dialogen zwischen Marxisten und Christen kommt als in der Zweiten Welt. Wie gesagt: Es gibt viele einsehbare Gründe für diese Feststellung – und dennoch stellt sich die Frage, ob die Christen in der Zweiten Welt hier nicht eine Herausforderung und Chance ungenützt vorübergehen lassen. Ob die kirchlichen Amtsträger sich gegenüber einem solchen Dialog zu unsicher fühlen? Ob die Theologen zu wenig vorbereitet sind auf einen solchen Dialog? Wie auch immer: Vielleicht wird hier ein «kairos» verpaßt.

6. Das zentrale Problem der christlichen Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas besteht wohl darin, wie sie ihren äußerst schwierigen Weg finden zwischen totaler Anpassung an das herrschende politische System und totaler Verweigerung. So formulierte es Bischof Albrecht Schönherr, Vorsitzender des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, in einem Vortrag vor der Synode dieses Bundes im September 1981 in Güstrow. Er sagte dort im Hinblick auf den erstrebenswerten Ort der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft: «Nicht eingeigelt, aber auch nicht das Sammelbecken einer Opposition, nicht ein Stück Anti-Gesellschaft.» Für diese Standortbestimmung der christlichen Kirchen in den sozialistischen Gesellschaften prägte er den Begriff der «Kirche in der sozialistischen Gesellschaft». Das scheint uns – es sei wiederholt: als Außenstehenden – die christlich geforderte Ausrichtung zu sein. Diese gefährliche Gratwanderung ist allen Christen und allen christlichen Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas aufgetragen. Daraus ergeben sich keine Rezepte für alle Herausforderungen, mit welchen einzelne Christen, christliche Gemeinden und christliche Kirchen konfrontiert werden. Diese Ausrichtung kann für einzelne Christen, für christliche Gemeinden und Kirchen auch unsagbares Leid und Verfolgung, furchtbare repressive Maßnahmen bis hin zur Folter bedeuten. Und wir verneigen uns in Ehrfurcht vor den unzähligen Opfern totalitärer politischer Systeme, die für ihren christlichen Glauben Zeugnis gegeben haben. Und dennoch, dies scheint uns die einzig mögliche christliche Antwort auf die Herausforderung von Christen durch die sozialistischen Gesellschaften zu sein. Einerseits unterliegen Christen und christliche Kirchen in Osteuropa der permanenten Gefahr, durch Anpassung an die totalitären Systeme ihren christlichen Auftrag preiszugeben. (Allerdings: Wer würde es wagen, den ersten Stein gegen solche angepaßte Christen und kirchliche Amtsträger zu werfen?) Andererseits ist es genauso falsch, in einen blinden Antikommunismus, in eine totale Verweigerung zu verfallen, auch wenn dies vielen Christen und kirchlichen Amtsträgern als einziger Ausweg erscheint.

Ist dies nun nur ein Problem der Christen und Kirchen in der Zweiten Welt? Dietrich Bonhoeffer, ein christlich motivierter deutscher Widerstandskämpfer gegen das nationalsozialistische Regime, schrieb am 21. Februar 1944 aus dem Gefängnis an einen Freund: «Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell und nicht zu bestimmen: Aber es muß beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln. Nur so können wir die jeweilige gegenwärtige Situation durchhalten und fruchtbar machen.» Die Frage nach Widerstand und Ergebung, nach Anpassung und Verweigerung stellt sich für jeden Christen in jeder Situation – allerdings für die Christen in der Zweiten und Dritten Welt lebensbedrohlicher und existenzgefährdender als für die Christen in der Ersten Welt, für diese aber der Sache nach

genauso dringlich. Und wir sollten voneinander lernen.

Damit greifen wir zum Schluß einen hier bereits geäußerten Gedanken noch einmal auf: Die Christen und christlichen Gemeinden und christlichen Kirchen müssen mehr als bisher miteinander kommunizieren. Zwar sind die ökonomischen, politischen, kulturellen und historischen Umstände in den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten der Welt außerordentlich verschieden; indessen können wir voneinander lernen, wie Christen in verschiedenen Situationen verschiedene Erfahrungen machen. Vor allem aber auf den Christen in der Ersten Welt lastet die moralische Verpflichtung, den ihnen zukommenden finanziellen und politischen Freiraum voll auszuschöpfen, um mit den Christen in der Zweiten Welt in Verbindung zu treten: durch Reisen, Briefe, Austausch von Gruppen, Veranstaltung von theologischen Symposien, Verwirklichung von Patenschaften von Gemeinde zu Gemeinde usw. und *last but not least* durch solidarische materielle Hilfe. Die Katholizität der Kirche steht auf dem Spiel.

Beiträge

Maria Raksay

Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in Ungarn vor dem Zweiten Weltkrieg

I. Einleitung

Um die gesellschaftliche und politische Entwicklung Ungarns zu verstehen, müssen einige historische Fakten in Erinnerung gerufen werden. Die Länder Ost- und Mitteleuropas sind in der Zeit nach der Völkerwanderung, d. h. in etwa in den ersten drei bis vier Jahrhunderten dieses Jahrtausends, endgültig Teilnehmer der christlichen Völkergemeinschaft und der europäischen Kultur geworden. Die wirtschaftliche Größe, politische Bedeutung oder auch die Bewohnerzahl z. B. Polens oder Ungarns standen kaum hinter denen der meisten Reiche der westlichen Hälfte Europas zurück. Diese Blüte des Ländergürtels zwischen der Ostsee, der Adria und dem Schwarzen Meer fand Ende des 15. / Anfang des 16. Jahrhunderts ein jähes Ende. Die großen Entdeckungen verliehen den Seefahrer-Nationen eine Vormachtstellung. Die Entstehung neuer Reiche im Osten, so Rußlands und des Osmanischen Reiches, brachten Ost- und Mitteleuropa militärisch in Bedrängnis. Im Kampf um die nationale Existenz, jedoch auch um die christliche Kultur, ist Ungarn fast ausgeblutet. Jahrhunderte hindurch stand die wirtschaftliche wie auch die gesellschaftliche Entwicklung still.

Die Kriegsführung zehrte an den wirtschaftlichen Ressourcen. Gleichzeitig hat sie auch im physischen Sinne die Entstehung und Expansion der Städte, des Handwerks und einer Bürgerschaft verhindert. Im System der Gesellschaft begünstigte der Kampf ums Dasein die Bedeutungszunahme und die zentrale Position einer Kriegerschicht, des Adels, der in Ungarn eine zahlenmäßige Stärke von einem Zehntel der Bevölkerung hatte. Die genannte politische Konstellation behinderte die Differenzierung zwischen der Organisation der Verteidigung und der Verwaltung. Sie verwischte auch die Grenzen zwischen weltlicher und religiöser Herrschaft.

II. Verflechtung der Kirche mit der Gesellschaft

In der frühen Feudalperiode diente die christliche Missionierung Ost- und Mitteleuropas als Vehikel der europäischen Kultur im allgemeinsten Sinne. Klöster und Bistumszentren führten Schulen, pflegten die Armen und die Kranken, halfen in der Verbreitung neuer Techniken in der Landwirtschaft und des Handwerks. Um diesen Aufgaben besser entsprechen zu können, erhielt die Kirche großzügige Schenkungen, die ihr und ihren Tätigkeiten die wirtschaftliche Unabhängigkeit sicherten. Dieselbe wirtschaftliche Macht hat auch den politischen Einfluß der Kirche erhöht und eine Interessengemeinschaft zwischen der Kirche und der führenden Schicht des Landes geschaffen.

Mangels Bürgertum und ohne bürgerliche Entwicklung kam es auch nicht zur Säkularisation der Güter und Institutionen der Kirche. Es gab ja keine soziale Gruppe, die die von der Kirche erfüllten Aufgaben hätte wahrnehmen können. Im Gegenteil: Die Macht der staatstragenden Schichten und die Wahrung des Status quo schienen mindestens bis Anfang oder Mitte des 19. Jahrhunderts gerade durch diese Verbindung von religiösen und profanen Tätigkeiten der Kirche garantiert zu sein. In den letzten hundert Jahren änderte sich das Bild insoweit, als der kulturelle oder politische Einfluß der Kirche zwar häufig kritisiert, an eine grundsätzliche Änderung der gesamten Struktur des kulturellen und sozialen Bereiches aber, schon aus wirtschaftlichen und organisatorischen Gründen, nie ernstlich gedacht wurde.

Die Kirche hatte also mindestens aus drei Quellen eine immense soziale und politische Bedeutung gehabt. Ihre Tätigkeiten, ihre Besitztümer und ihre gesellschaftliche Stellung sicherten der Kirche eine einzigartige Position, die eine aktive Mitgestaltung der Geschicke des Landes miteinschloß. Der Preis dieser Rolle war allerdings die Akzeptierung der Grundlagen, manchmal auch der aktuellen Praxis der gesellschaftlichen und politischen Ordnung.

Die Tätigkeiten der Kirche erstreckten sich von rein religiösen Aktivitäten über die Beherrschung des Bildungswesens und eine gewichtige Teilnahme am Sozialwesen bis zu direkten politischen Aufgaben. Die Begründung dieser Tätigkeiten geschah auf doppelte Weise. Einerseits sind die Bedürfnisse nach mehr Schulen, mehr Krankenhäusern usw. von anderen Instanzen

kaum erkannt und erfüllt worden; es fanden sich weder genug profane Träger noch Personal für kulturelle oder soziale Einrichtungen. Andererseits konnte die Kirche durch diese Institutionen auch den Glauben verbreiten und Caritas üben. Die Verbindung der beiden Argumente förderte aber die Konzentration der Glaubensverbreitung und der karitativen Tätigkeit in den genannten Einrichtungen. Damit tappte die Kirche in eine Falle, weil sie von da an gezwungen war, für diese Institutionen zu kämpfen, soweit sie gut ihren Pflichten der Verkündigung und der Caritas entsprechen wollte. Ein Angewiesensein auf die Institutionen kam einem Ausgeliefertsein an kirchenfremde Kräfte gleich. Die katholische Kirche Ungarns hatte im Jahre 1937–1938 etwa die Hälfte der Schulen (2995 Elementarschulen, 88 Fach- und Weiterführende Schulen, 45 Oberschulen, 3 Kindergärtnerinnenschulen, 33 Lehrerausbildungsanstalten, 23 Hochschulen), viele der Krankenhäuser und sonstiger Pflegeheime geführt[1]. Wie weit sie zu einem Streitobjekt und zu einem Hemmschuh für die Kirche werden konnten, hat erst die Zeit nach 1945 demonstriert.

III. Die ökonomische Basis

Die ökonomische Basis der Kirche ist durch vielfache königliche Schenkungen gelegt worden. Ihre Ländereien ermöglichten der Kirche die Finanzierung ihrer Organisation von den Bischöfen und Erzbischöfen bis zu den Pfarrern und Vikaren, ohne noch zusätzlich Kirchensteuer erheben zu müssen. Derselbe Landbesitz und einige größere Stiftungen dienten den Institutionen der Kirche als eine erste Grundlage. Mit zunehmender Zahl der Bildungs- und Sozialeinrichtungen wuchs aber die Bedeutung staatlicher Subventionen. Das führte wieder zu einer zweifachen Abhängigkeit. Zur Erhaltung der Kirchenorganisation und der kirchlich geführten Institutionen war die Kirche auf ihren Großgrundbesitz angewiesen. Sie besaß zwischen den beiden Weltkriegen 504900 ha, etwa 5,4 Prozent der gesamten landwirtschaftlichen Anbaufläche des Landes[2]. In einem Land mit extremer Armut provozierte solch ein Besitzstand scharfe Konflikte, wobei die Kirche auf der Seite der Herrschenden stand, durch die Situation dazu prädestiniert, die gegebene Vermögensverteilung mit moralischen und auch mit Machtmitteln zu verteidigen.

IV. Kirche und Staat

Reichtum und Kontrolle der Bereiche der Bildung und des Gesundheitswesens hätten der Kirche auch dann eine hohe Position im Staatsgefüge garantiert, wenn der Staat die moralische und weltanschauliche Tätigkeit der Kirche nicht als wertvoll geschätzt hätte. Ungarn hat sich aber als einen christlichen Staat verstanden. So erhielt die Kirche in der staatlichen Organisation sowohl für ihre religiöse Bedeutung als auch für ihre profanen Leistungen wichtige Posten. Im Oberhaus des Parlaments hatten alle Diözesanbischöfe und drei Ordensobere einen Sitz. Im Ministerium für Kultus und Bildung standen mehrere Hauptabteilungen unter der Leitung eines Geistlichen. Bis zum Jahre 1867 hatten viele Diözesanbischöfe die oberste staatliche Aufsicht in ihrem Bezirk. Nach 1867 wurden die Bischöfe vor Ernennung des höchsten Beamten häufig konsultiert. Vor der Ernennung des Justiz- und des Kultusministers wurde in der Regel die Meinung des Primas eingeholt[3].

Die Kirche war also durch ihre Institutionen, durch ihre Besitztümer und durch die Ämter, die sie im Staat besetzen konnte, fest in der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnung der Vorkriegszeit verankert. Rolle und Ansehen der Hierarchie waren auf diese Weise fest umrissen. Allzu offensichtlich nahm die Kirche an der Herrschaft teil. Der Erwerb schon des niedrigsten kirchlichen Amtes bedeutete den Aufstieg in die herrschende Klasse. Die Kirche übte über die religiöse Motivation hinaus eine Anziehungskraft auf alle aus, die zwar bestrebt waren, auf der gesellschaftlichen Rangleiter aufzusteigen, aber sonst nicht die Chance dazu hatten.

Der Einfluß der Kirche war also nur zu einem kleinen Teil religiöser Natur. Dieser Einfluß wurde noch dazu nicht durch menschliche Beziehungen und nur wenig durch ihre moralisch-weltanschauliche Autorität, umso mehr aber durch all die genannten formalen Bindungen gestützt. Diese Losgelöstheit vom Volk mußte sich später in einer raschen Entkirchlichungswelle entladen, als die oben genannten tragenden Strukturen zusammenstürzten.

V. Bischofsernennungen

Es wäre aber fehl am Platze, die Macht der Kirche als eine Teilung der staatlichen Autorität deuten zu wollen. Der Staat war vom Anfang an

bemüht, seine völlige Unabhängigkeit Rom gegenüber und die vollkommene Herrschaft über die Kirche im eigenen Lande zu sichern. Das wichtigste Mittel dafür war die Ernennung der Bischöfe durch den König bzw. später das Vetorecht des Königs bei den Bischofsernennungen. Diese Praxis ist erst nach 1920 durchbrochen worden, als Ungarn keinen König mehr hatte. Nach einem einzigen Präzedenzfall kamen der Vatikan und die ungarische Regierung zu einer Übereinkunft, wonach die Nominierung eines Bischofs aufgrund der Vorschläge der ungarischen Regierung zwischen der Regierung und dem Vatikan ausgehandelt werden sollte.

Die Regierung versuchte das Verhalten der Bischöfe dem Vatikan gegenüber durch strikte Anweisung unter Kontrolle zu halten, so z. B. vor und während des Ersten Vatikanums. Die Bekanntgabe der Beschlüsse des Konzils war genehmigungspflichtig, und eine Zeit lang ist sie auch verboten gewesen. Die meisten Bischöfe beugten sich dem Verbot.

VI. Beginnende Differenzierung

Die Kirche hat die staatliche Kontrolle spätestens in der liberalen Zeit als lästig empfunden, als die Gesetzgebung die zivile anstelle der kirchlichen Matrikel einführte, die Ehescheidung erleichterte und über die Konfessionszugehörigkeit der Kinder aus gemischten Ehen entschied. Doch bei der Undifferenziertheit von Staat und Kirche gab es keine Mittel, spezielle Interessen der Kirche oder der Katholiken dem Staat oder Andersdenkenden gegenüber zu artikulieren und durchzusetzen. Zuerst mußten also solche Mittel erprobt und zur Geltung gebracht werden.

Eine erste Bestrebung wollte eine «katholische Autonomie» erkämpfen, vergleichbar der organisatorischen und rechtlichen Lage der Evangelisch-Lutherischen und der Kalvinistisch-Reformierten Kirchen. Der Versuch scheiterte, nicht zuletzt am Widerstand der Bischöfe, die Bedenken gegen gewählte Gremien hatten und ein Mitspracherecht der Laien in der Kirche auf jeden Fall ablehnten.

Die Gründung einer katholischen Partei war auch keine langdauernde Lösung, zumal ein Großteil der katholischen Bauern kein Wahlrecht besaß, auch weil sich diese Partei nur in sehr wenigen Fragen profilieren konnte.

Der christliche Sozialismus der Jahrhundertwende, wie er von namhaften Priestern vertreten wurde, hätte einen Wandel herbeiführen können, wenn er von der Kirche akzeptiert worden wäre. Das war aber nicht der Fall. Nachträglich kann eher von einer Episode mit wenigen Spielern als von einem umfassenden Versuch gesprochen werden.

Erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts gab es Kräfte in der Kirche, vor allem einige Orden, die konsequent an der Verselbständigung der Kirche gearbeitet haben. Im religiösen Bereich führte das zu einem «renouveau catholique». Im kulturellen Bereich entstand ein unabhängiges christliches Presse- und Verlagswesen. Im politisch-organisatorischen Bereich wurden christliche Arbeiter- und Bauernorganisationen in deutlicher Distanz zur staatlichen Linie aufgebaut. Diese Organisationen hatten 1942–1943 eine Million Mitglieder bei einer Gesamtbevölkerung Ungarns von – damals – 14,6 Millionen[4]. Die eigenen Heime, Schulungszentren, Volkshochschulen und Zeitschriften dieser Vereine begünstigten eine eigenständige Entwicklung. Diese Wertung wird durch die Spannungen und Konflikte bestätigt, die diese Organisationen mit traditionellen Kräften der Kirche und mit dem Staat auszutragen hatten. Ein weiterer Hinweis zur Beurteilung des politischen Standortes und der Bedeutung dieser Organisationen ist ihr rasches Verbot nach der Machtübernahme der Volksfront nach 1945.

Zum ersten ernsten Zusammenstoß zwischen Staat und Kirche kam es erst Mitte der vierziger Jahre. Die zunehmende Diskriminierung der Juden veranlaßte die Kirche zu immer schärferen Protesten. Die Konfrontation wurde Ende 1944 zur offenen Gegnerschaft, als das ungarische Staatsoberhaupt von den Deutschen verhaftet und eine Naziregierung eingesetzt wurde. Diese neue Regierung ließ auch Priester und einen Bischof gefangennehmen. Zwei Ordensschwestern sind für das Verstecken von Juden erschossen worden[5].

In der moralischen Begründung und der Praxis der Politik sind also die Wege der Kirche und des Staates auseinandergegangen. Die tieferreichende Verflechtung in der Sozialordnung und in der Organisation des Staates ist aber damit nicht aufgehoben worden. Mechanismen, die religiöse Belange politischem Kalkül untergeordnet haben, blieben bestehen. Profane Funktionen der Kirche belasten weiterhin jegliche Neugestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche und auch eine Verselbständigung des innerkirchlichen Lebens[6].

[1] Nach Statistiken des Ministeriums für Kultus und Bildung.

[2] Csizmadia, Andor, Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944 (Budapest 1971).

[3] Adriányi, Gabriel, Fünfzig Jahre ungarische Kirchengeschichte 1895–1945 (Mainz 1974).

[4] András, Emmerich/Morel, Julius, Bilanz des ungarischen Katholizismus (München 1969); außerdem: Adriányi, aaO.

[5] Lévai, Jenö, Geheime Reichssache. Papst Pius XII. hat nicht geschwiegen (Köln 1966), sowie Adriányi, aaO.

[6] Tomka, Miklós, Le rôle des Églises instituées de Hongrie dans un contexte de changement: Social Compass (1981) 93–111.

MARIA RAKSAY

ist ein Pseudonym.

Emmerich András

Das «Cultural Lag» von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit

I. Die Situation nach dem Kriege

Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges entsprach das wirtschaftliche, gesellschaftliche und kirchliche Leben Ungarns im großen und ganzen jenem der übrigen Länder Europas. Die Entwicklung hinkte zwar – gemessen an der Entwicklung in den westlichen Ländern – um etwa 50 Jahre nach, nahm aber im wesentlichen denselben Verlauf. Infolge der politischen Veränderungen nach dem Krieg erfuhr dann die Entwicklung in den genannten Bereichen eine starke Abweichung von jener der westlichen Länder, zum Teil ging sie sogar völlig neue Wege. Gleichzeitig mit den politischen Veränderungen machten sich indessen auch jene nach dem Krieg allgemein auftretenden Faktoren bemerkbar, welche in den westlichen Gesellschaften zu einem explosionsartigen Aufschwung der Industrie sowie zur sogenannten Wohlstandsgesellschaft führten und die «informierte Gesellschaft» schufen.

Die in Ungarn nach dem Krieg eingeführten die Wirtschaft und Gesellschaft revolutionierenden Maßnahmen hielten sich an die Richtlinien der sogenannten wissenschaftlichen marxistisch-leninistischen Ideologie und wandten im allgemeinen diktatorische Methoden an. Die noch unerfahrenen Architekten der neuen Ordnung richteten sich bei der Erstellung ihrer Pläne formalistisch nach der Ideologie; und die politische Führung versuchte dann die Durchführung dieser Pläne auf administrativem Wege zu erreichen. Die Folge davon war u. a., daß die Veränderungen sich nicht nur den Erfordernissen der organischen Entwicklung nicht anpaßten, sondern häufig sogar die grundlegenden Gegebenheiten unberücksichtigt ließen. So konnte zwar die angehende sozialistische Reform eine ganze Reihe von Scheinerfolgen aufweisen, indem sie Bestehendes zerstörte und oberflächlich vieles neu organisierte; echte, tiefgreifende Erneuerungen aber brachte sie kaum. Die anfängliche Entwicklung bewirkte vor allem bei jenen eine arge Enttäuschung, die für die Verwirklichung der Reformen zum Teil beträchtliche Opfer auf sich genommen hatten. Die fortlaufenden Mißerfolge zwangen die politische Führung zu einem Zickzack-Kurs; die dauernde Suche nach einem jeweiligen Sündenbock und die Ablösung der verantwortlichen Politiker wuchs sich zu einem ständigen Problem aus. Die unter der Devise «Klassenkampf» angewendeten administrativen Methoden zwangen eine Reihe bewährter Fachkräfte in die Verbannung und trafen in mehr oder weniger verminderter Form sogar solche Personen, die ansonsten mit den Reformen konform gingen.

Demgegenüber befanden sich die westlichen Gesellschaften in einem zweifachen Vorteil: Sie machten weder abenteuerliche Experimente mit irgendwelchen für sie neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prinzipien noch mußten sie Mißerfolge, so wie Ungarn sie reihenweise erlebte, in Kauf nehmen.

II. Die Veränderungen in der Wirtschaft

Was die Formung des *Wirtschaftslebens* betrifft, wurde das bis dahin zum überwiegenden Teil landwirtschaftlich orientierte Land gleichsam übergangslos auf Industriekurs geschaltet, wobei man sich in erster Linie auf die Schwerindustrie konzentrierte. Dieser Weg führte bereits 1953 zu schweren wirtschaftlichen Problemen, die man mit einem kurzfristigen Korrektionskurs zu bereinigen trachtete. Erst nach dem politischen Erdbeben durch den Volksaufstand 1956 wurden bei der sozialistischen Industrialisierung die nationalen Eigenheiten des Landes genügend berücksichtigt. Die in der Folge angewendete reale Wirtschaftspolitik führte dann auch zu einer raschen Konsolidierung des Wirtschaftslebens, welche die Möglichkeit für zwei umfassende, nicht im voraus geplante strukturelle Wirtschftsreformen schuf, die man tatsächlich als erfolgreich bezeichnen konnte: die völlige Kollektivierung der Landwirtschaft, die wiederum eine zeitgemäße Entwicklung der landwirtschaftlichen Betriebe zeitigte, sowie das 1968 eingeführte Industrie-Lenkungs-System, den sogenannten «neuen Wirtschaftsmechanismus», der eine weitgehende Aufhebung der bislang zentral gelenkten Planwirtschaft mit sich brachte.

Solche Beispiele aus dem Wirtschaftsleben könnten in beliebiger Zahl angeführt werden. Die neue Wirtschaftsplanung gründete sich in erster Linie auf eine Wiedergutmachung der Fehler früherer Perioden und deren nachteilige Folgen, allerdings unter formell deklarierter Beibehaltung der sogenannten sozialistischen Errungenschaften. Im Zuge dieser Wiedergutmachung machten sich die Führer des ungarischen Wirtschaftslebens in einer sozialistischen Abwandlung die gleichen Prinzipien zu eigen, deren sich der Westen nach dem Kriege fortlaufend bediente.

III. Die Veränderungen in der Gesellschaft

Infolge der oben erwähnten Veränderungen erfuhr auch die innere Struktur der ungarischen *Gesellschaft* eine grundlegende Wandlung. In der früheren Gesellschaft stand einer im Verhältnis zur Bevölkerungszahl relativ großen Oberschicht die gewaltige Masse der zur unteren Schicht zählenden Bevölkerungsteile gegenüber, während die Mittelschicht – vorwiegend aus Beamten bestehend – nur einen ganz geringen Anteil der Bevölkerung ausmachte. Charakteristisch für die Wandlung in der neuen sozialistischen Gesellschaft ist die Tatsache, daß die Oberschicht verschwunden ist und etwa zwei Drittel der derzeitigen Intellektuellen nicht aus Akademiker-Familien, sondern aus den unteren Bevölkerungsschichten kommen. Der Anteil der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerungsteile ist stark gesunken, wogegen die Einwohnerzahlen in den Städten zugenommen haben. Ungarn verzeichnet auch eine hohe Zahl von Pendlern, d. h. solchen Werktätigen, die von ihrem Wohnsitz zum Arbeitsplatz – meist mit dem Zug – eine längere Strecke zurücklegen müssen.

Veränderungen wirken sich in einer Gesellschaft im allgemeinen belebend aus, inbesondere, wenn sie einem natürlichen Trend folgend verlaufen und nicht erzwungen werden. Auf erzwungene Veränderungen reagiert die Gesellschaft entweder mit dem Zerfall ihrer bisherigen Struktur oder aber mit einem übertrieben substanzwahrenden Konservatismus. Innerhalb der eher labilen ungarischen Gesellschaft sind neben einem in relativ geringem Maße feststellbaren Konservatismus weitgehende Zerfallserscheinungen zu registrieren (Generationenkonflikt, mangelnde Disziplin, sinkende Arbeitsmoral u. a. m.).

IV. Veränderungen im kirchlichen Leben

Aber die größten und tiefgreifendsten Veränderungen erfuhr das *kirchliche Leben* bzw. das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Vor dem Krieg stellte der Katholizismus in Ungarn eine Staatsreligion dar; die Bischöfe waren von Amts wegen Mitglieder der Gesetzgebenden Versammlung. Diese Jahrhunderte hindurch ausgeübte Rolle in der Öffentlichkeit stellte für die Kirche nachträglich nicht nur aus dem Grunde eine Belastung dar, weil das neue Regime bei seinen kirchenfeindlichen Maßnahmen sich auf diesen Umstand berief, sondern auch deswegen, weil die Kirche sich von alters her auf ein harmonisches Verhältnis zu den führenden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens eingestellt hatte und somit über keinerlei Erfahrung verfügte, wie sie sich im Falle eines anhaltenden Konfliktes mit dem Staat verhalten sollte.

Als es dann zur Konfliktsituation kam, setzten die Glübigen ihre ganze Hoffnung auf die Kirche, welche in der Folge – auch wenn sie dies nicht beabsichtigte – zur institutionalisierten

Opposition wurde. Die damaligen – aus der Moskauer Emigration heimgekehrten – Staatsführer sahen im Widerstand eine Bestätigung und Rechtfertigung des von ihnen eingeschlagenen kirchenfeindlichen Kurses. Mit ener Reihe von Maßnahmen wollten sie die kirchliche Präsenz im Leben des Landes systematisch abbauen: Sie verfügten die Auflösung sämtlicher katholischer Vereinigungen, womit den aktivsten religiösen Schichten und Gruppen ihr Tätigkeitsgebiet entzogen wurde, verstaatlichten die katholischen Verlage und die Presse wie auch die Konfessionsschulen und kirchlich-sozialen Institutionen und erließen schließlich noch ein Gesetz, wonach der in allen Schulen verpflichtend vorgeschriebene Religionsunterricht zum Wahlfach erklärt wurde; damit wurde dieser schlagartig auf einen Bruchteil des bisherigen Standes reduziert. Gleichzeitig bemühte sich der Staat, eine Vereinbarung zwischen Kirche und Staat durchzusetzen, welche all jene Bedingungen beinhalten sollte, unter denen der Staat bereit war, den Fortbestand und das weitere Wirken der Kirche zu akzeptieren.

V. Der Kampf gegen die Kirche

Im Dezember 1948 wurde Kardinal Mindszenty, das Oberhaupt der katholischen Kirche, verhaftet und zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Innerhalb der Priesterschaft versuchte man, eine Spaltung herbeizuführen. Nachdem der Versuch, eine ungarische Nationalkirche zu gründen, fehlgeschlagen war, organisierte man eine kircheninterne Bewegung, die Friedenspriesterbewegung, um die Bischöfe unter Druck zu setzen. Gleichzeitig wurden mit Berufung auf eine polizeilich notwendige Maßnahme insgesamt 3500 Ordensleute interniert. So kam dann schließlich am 30. August 1950 ein Abkommen zustande.

Der Kampf gegen die Kirche ging indessen auch in der Folge weiter: Die Tätigkeit der religiösen Orden wurde mit wenigen Ausnahmen verboten, mehrere Bischöfe unter Hausarrest gestellt. József Grősz, Erzbischof von Kalocsa, der das Abkommen unterzeichnet hatte, verurteilte man zu 15 Jahren Gefängnis. Der Staat gründete eine eigene Institution, das «Staatliche Kirchenamt», und setzte in die Ordinariatskanzleien staatliche Funktionäre ein; die personelle Besetzung der Kirchenämter bedurfte nunmehr jeweils der staatlichen Zustimmung. Die Knabenseminare wurden aufgelöst, die Zahl der Priesterseminare von dreizehn auf sechs reduziert.

VI. Die Koexistenz

Mit Ende der Stalin-Ära, d. h. etwa ab 1953, begann das Zeitalter der Koexistenz. Die Öffnung des Vatikans zum Osten hin durch Papst Johannes XXIII. führte zu einer Lockerung der erstarrten kirchenpolitischen Fronten. Die Ergebnisse und Auswirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezogen die bis dahin isolierte Kirche Ungarns in die Blutkreisbahn der Weltkirche ein. Papst Paul VI. nahm 1963 – völlig ohne Einschaltung der ungarischen Bischöfe – Verhandlungen mit der ungarischen Regierung auf, um eine Besserung der Lage der Kirche herbeizuführen. Als erstes Ergebnis dieser Verhandlungen kam ein Teilabkommen zustande, das am 15. September 1964 unterzeichnet wurde. Der Heilige Stuhl setzte neue Bischöfe ein, und zwecks Regelung der noch zu lösenden Probleme vereinbarte man regelmäßige Verhandlungen. Für die ungarische Kirchenpolitik bedeuten die sechziger Jahre eine Periode der Konsolidierung zwischen Kirche und Staat, in der die Kirche Ungarns ihren Platz innerhalb des Sozialismus gefunden hat. Mit der Ernennung von Dr. László Lékai zum Erzbischof von Esztergom und damit zum Primas von Ungarn im Februar 1976 konnte man schließlich die Periode des offenen Kirchenkampfes als beendet ansehen.

Der ständige Druck, den der Staat auf die Kirche ausübte, bewirkte in deren Leben inzwischen allerdings eine regelrechte Renaissance josefinistischer Praktiken, welche von seiten des Staates durch eine geschickte politische Führung geradezu zu einer kirchenpolitischen Konditionierung kultiviert wurde. Mit der Zeit ging man innerhalb der Kirche bei jeder seelsorglichen und kirchlich-administrativen Frage von der Überlegung aus, wie sich der zuständige Staatsbeamte wohl dazu stellen werde und wie man sein Einverständnis werde erringen können. Solcherart war es relativ einfach, die kirchlichen Führer dazu zu bringen, in Erklärungen und politische Gesten einzuwilligen, die den allgemeinen Bestrebungen des Staates entsprachen. Eine zusätzliche Erleichterung dieser Funktionalisierung der Kirche stellte außerdem auch noch der traditionell starke Klerikalismus dar, welcher das ungarische Kirchenverständnis kennzeichnete, nämlich die allgemein vertretene Anschauung, es sei

in erster Linie der Klerus, der die Kirche verkörpere. Als logische Folgeerscheinung dieser Einstellung hatte sich ein übersteigertes Autoritätsprinzip entwickelt, welches dann solche Begleiterscheinungen zeitigte, daß z. B. bei Entscheidungen nicht die sachlichen Gegebenheiten ausschlaggebend waren, sondern die jeweilige Stellung innerhalb der Hierarchie. Diese Einstellung kam der Kirchenpolitik des Staates, welche eine «Einpersonen-Führung» innerhalb der Kirche anstrebte, durchaus entgegen. Der Staat anerkennt die Bischöfe als die Vertreter der Kirche, erwartet aber gleichzeitig von ihnen, daß sie Sorge tragen, daß innerhalb der Kirche nichts geschieht, das geeignet sein könnte, das im Sinne des Staates «gute Verhältnis» in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu stören.

VII. Innerkirchliche Probleme

Der Druck, den die anhaltende, gleichsam spannungsgeladene Aktualität der Frage bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat verursacht, belastet die Kirche intern in einem derartigen Ausmaß, daß sie von ihren ursprünglichen – evangelisationsbezogenen – Aufgaben weitgehend abgelenkt wird. So ist auch jene immer wieder geäußerte, nicht ganz unbegründete Kritik an den Verantwortlichen der ungarischen Kirche, d. h. an den Bischöfen und Priestern zu verstehen, daß sie in der Pflege des religiösen Lebens, in der Seelsorge, nicht einmal jene Möglichkeiten zur Gänze ausschöpfen, die ihnen im Grunde genommen zur Verfügung stehen.

Immerhin hat die Wiederherstellung des kirchenpolitischen Friedens – der allerdings in keinem Verhältnis zu der dafür aufgewendeten Energie steht – der Kirche Ungarns eine relative Ruhe gesichtert, sodaß diese ihren Rückstand gegenüber der Entwicklung der Weltkirche einigermaßen aufholen kann; auch hat sie einige beachtliche Versuche unternommen, ihr Antlitz neu zu gestalten. Beispiele dafür sind die erfolgreiche Einführung der volkssprachigen Liturgie, das dynamische Leben einer Reihe – von manchen Bischöfen allerdings noch nicht ganz verstandener und vom Staat mißtrauisch und nur ungern geduldeter – kirchlicher Kleingruppen (sogenannter Basisgemeinschaften), die – entsprechend dem Bedürfnis und der Suche nach einer lebendigen Kirche – in Ungarn in erfreulich großer Zahl vertreten sind, u. a. m. Als Beispiel für das Aufholen gegenüber der Weltkirche kann man auch die unverkennbare Entwicklung auf dem Gebiet der Theologie nennen.

VIII. Theologie

Zum besseren Verständnis letztgenannter Tatsache muß man wissen, daß die Unterrichtssprache an den theologischen Hochschulen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges Latein war. Der erste bedeutende Schritt, eine theologische Sprache auf ungarisch zu schaffen, erfolgte 1923, als die erste ungarischsprachige Dogmatik erschien. Bis ein zweiter Versuch auf diesem Gebiet gestartet wurde, vergingen vierzig Jahre.

Im Ungarn der Vorkriegszeit erschienen in der Landessprache lediglich volkstümliche theologische Werke; eine anspruchsvolle theologische Literatur hätte wohl auch kaum eine Leserschaft gefunden. Die theologische Kommunikation höheren Niveaus erfolgte fremdsprachig, in erster Linie unter jenen Theologen, die ihre Studien in den im Ausland etablierten Institutionen der ungarischen Kirche (Rom, Wien) absolviert hatten. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen orientierte sich die ungarische Theologie ziemlich einseitig an der theologischen Entwicklung im deutschsprachigen Raum. Das hatte zum Teil historische, zum Teil geographische Hintergründe, erwies sich aber für die Entwicklung der ungarischen Theologie in zweierlei Hinsicht als nachteilig. Auf der einen Seite ließ diese einseitige deutsche Orientierung die ungarische Kirche an den von der französischen wie auch von der englischen Kirche ausgehenden überaus bedeutenden Richtungen nicht teilhaben. Auf der anderen Seite sonderte sich die deutsche Theologie mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus ihrerseits von den anderen ab, womit die ungarischen Theologen nun gänzlich in die Isolation gerieten.

In einer besonders schwierigen Lage befanden sich nach dem Krieg die Theologieprofessoren. Mangels entsprechender Einkünfte lebte eine Reihe von ihnen in ausgesprochen ärmlichen Verhältnissen. Noch mehr aber als unter der finanziellen Not litten sie geistig. Die grundlegenden Voraussetzungen für ein geistiges Leben waren ihnen praktisch völlig versagt: Sie durften nicht publizieren. Die Ergebnisse ihres Forschens blieben somit ohne Widerhall. Gleichzeitig mußten sie nun auch die gesamte Administration, die in den Lehrinstituten der Kirche anfiel,

selber erledigen. Diesbezüglich zeichnete sich erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre eine Erleichterung ab. Zu dieser Zeit erhielt die ungarische Kirche auch erstmals wieder die Möglichkeit, alljährlich einige junge Priester zu Studienzwecken ins Ausland zu schicken. Und auch hier wiederum war die Wahl nicht immer sehr glücklich getroffen; vielfach kommen auch heute noch Gesichtspunkte zum Tragen, die mit der theologischen Bildung absolut nichts zu tun haben. Aber ungeachtet dessen zeitigt die Möglichkeit eines Auslandsstudiums im Hinblick auf die Weiterentwicklung des theologischen Denkens, der Antworten auf all die neuen Fragen, die sich der Kirche stellen, unverkennbar positive Auswirkungen.

IX. Neues kirchliches Selbstverständnis

Die wichtigste Frage, auf welche die ungarische Theologie Antwort geben muß, wird der Kirche, die heute ohne ihre ehemalige Rolle im öffentlichen Leben dasteht und an die Peripherie des Lebens gedrängt wurde, von der marxistischen Religionskritik gestellt: Welche Rolle kommt der Kirche im heutigen (sozialistischen) Ungarn zu? Die Forderung nach einer eindeutigen und bindenden Antwort auf diese fundamentale Frage hat in den Überlegungen, als was sich die Kirche Ungarns in der heutigen Zeit verstehe, eine wahrhafte Krise hervorgerufen. Eine klare Antwort gibt es auch heute noch nicht.

Eine grundlegende Wende im Selbstverständnis der ungarischen Kirche trat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein, vor allem im Zusammenhang mit den Diskussionen, die durch die Konstitution «Gaudium et spes» entfacht wurden. Hier hat die Weltkirche nämlich eine Antwort auf die der Kirche Ungarns gestellte Frage gegeben – eine Antwort, die allerdings erst an die spezifisch ungarischen Gegebenheiten angepaßt werden muß, um sie in Anwendung bringen zu können. Die Wirkung, welche das Konzilsdokument in Ungarn ausübte, wurde noch dadurch verstärkt, daß der Abschluß jenes bereits erwähnten Teilabkommens zwischen dem Heiligen Stuhl und der ungarischen Regierung, welches für die Neugestaltung des ungarischen kirchlichen Lebens eine wirklich bedeutende Rolle spielte, gerade 1964 zustandekam, d. h. eben zu jener Zeit, als diese Diskussionen im Gange waren.

In Ungarn bezeichnet man den Argumentationsaustausch zwischen Kirche und marxistischer Religionskritik gerne – wenn auch nicht ganz zu Recht – als Dialog. Es ist dies allerdings ein Dialog, der zwischen den im marxistischen System lebenden Theologen und den an der Macht befindlichen Marxisten geführt wird. Und hier bestätigen die ungarischen Erfahrungen eine wichtige Erkenntnis: Was die Marxisten unter Dialog verstehen, ist vor allem an dem Verhalten zu ermessen, das sie in jenen Ländern gegenüber den Christen an den Tag legen, in denen sie an der Macht sind.

Die Entwicklung der ungarischen Kirche der Nachkriegszeit muß – im Vergleich zu jener der westlichen Kirchen – zumindest als «Leidensweg der Wandlung» bezeichnet werden. Dies resultiert zum Teil aus den traditionellen spezifischen Eigenheiten der ungarischen Kirche, zum Teil aus jenen Ereignissen, welche ihr nach dem Kriege eine eigene Entwicklung aufgezwungen haben. Ihr Rückstand ist unverkennbar. Die Ereignisse haben ihr indessen auch gewisse Lasten der Vergangenheit abgenommen. Gleichzeitig ermöglichten sie einen zögernden Neubeginn gemäß den Richtlinien der konziliaren Beschlüsse: zwei Umstände, die als Ausgangspunkte für eine wahrhaft erneuernde Entwicklung durchaus geeignet erscheinen.

EMMERICH ANDRÁS

Geboren 1928 in dem kleinen Komitatssitz Csikszereda (Siebenbürgen, Rumänien). Mittelschule ebendort. Nach der Matura (1947) Eintritt in den Jesuitenorden in Budapest. Nach dem Noviziat 1949–56 Philosophie- und Theologiestudien in Szeged und Budapest. Zeitweilig – infolge des Verbotes der religiösen Orden in Ungarn – als Elektrotechniker in Budapest werktätig. 1957–60 Abschluß der Theologiestudien, Priesterweihe, Soziologiestudien in Innsbruck. 1961 Pastoral-Ausbildungsjahr in St. Andrä (Kärnten). Seit 1961 Mitarbeiter, seit 1962 Leiter des Ungarischen Kirchensoziologischen Institutes in Wien. Während dieser Zeit soziologische, geschichtliche und volkskundliche Studien an der Universität Wien. Abschluß dieser Studien mit dem phil. Doktorat. Dissertation über ein Ungarn betreffendes soziologisch-geschichtliches Thema. Seit 1962 Mitglied der Internationalen Religionssoziologen-Vereinigung – Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR) mit Sitz derzeit in Brüssel. Seit 1974 Mitglied der Groupe Européenne S. J. de Sciences Sociales mit Sitz derzeit in München. Seit 1979 Direktonsmitglied dieser Vereinigung. Wissenschaftliche Tätigkeit: Publikationen als Autor bzw. Herausgeber von «Veröffentlichungen des UKI»; Vortragstätigkeit, Beratungstätigkeit. Anschrift: Ungarisches Kirchensoziologisches Institut, Linzerstraße 263/III/18, A-1140 Wien.

Władysław Piwowarski

Das Problem der Volkskirche in Polen

I. Einführung

Aufgrund der Entwicklung des gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes, in dem die Kirche lebt, und der Veränderungen innerhalb der Kirche selbst, hat auch der Begriff «Volkskirche», der einst von M. Weber und E. Troeltsch in die Soziologie eingeführt wurde[1], selber einige Entwicklungen erfahren.

In dem hier vorliegenden Aufsatz wollen wir uns mit der katholischen Kirche beschäftigen, wie diese unter den spezifischen Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft des marxistisch-leninistischen Typs funktioniert. Sowohl von einem historischen Gesichtspunkt ausgehend als von der heutigen Lage dieser Kirche her betrachtet, ist sie ganz sicherlich eine Volkskirche. Dennoch stimmen die typischen Merkmale der polnischen Kirche nicht mit dem Modell einer Volkskirche überein, das die oben erwähnten klassischen Soziologen entwickelt haben.

Wenn wir in diesem Kontext versuchen, etwas sorgfältiger auf die Wirklichkeit der polnischen Kirche einzugehen, dann können wir folgende wichtige Charakteristika feststellen:

a) Die polnische Kirche ist *eine offene Kirche* in dem Sinne, daß sie nicht nur den polnischen Katholiken, sondern allen Polen dient, auch wenn diese Atheisten sind oder der Religion gleichgültig gegenüber stehen. Sie ist eine religiös-nationale Organisation oder noch genauer: Sie ist die Nationalkirche.

b) Sie ist *eine Kirche der Massenseelsorge*, denn sie bietet Dienste für die Massen an, die sich an den Durchschnittspolen als Angehörigen der Nation wenden. Wir wollen damit sagen, daß sich in dieser Kirche eher allgemeine Formen des kirchlichen Dienstes entwickeln, die für alle gelten und auf die man auch immer neu zurückgreift, als solche Formen, die auf die aktuellen religiösen und moralischen Bedürfnisse und Probleme unterschiedlicher Kategorien und Gruppen eingehen.

c) Sie ist *eine hierarchische und klerikale Kirche*. Das geht auf Kosten eines Kirchenverständnisses, nach dem alle für diese Kirche verantwortlich sind, und kommt einerseits in einer Wertskala, nach der Einheit, Gehorsam und Uniformität in Denken und Handeln hoch angeschrieben stehen, und andererseits in der Aktivität des Klerus und einer entsprechenden, beträchtlichen Passivität der Laien zum Ausdruck. In diesem Kontext sind Konflikte mit der Hierarchie vorprogrammiert, wenn größere religiöse Bewegungen wie «Oasis», der inzwischen etwa hunderttausend Mitglieder angehören sollen, entstehen.

d) Sie ist *eine Kirche des Rituals*, die die Massen auf der Basis von Religion und Ritual an sich binden will. Dazu setzt sie auch die traditionellen Formen ihrer Anwesenheit in der Gesellschaft fort und fördert das traditionelle kollektive Frömmigkeitsbrauchtum wie z. B. die Krönung von Marienbildern oder die Wallfahrten zum wundertätigen Bild der Lieben Frau von Tschenstochau. Dem liegt ein Verständnis der Religiosität als einer Form ritualistischer Frömmigkeit zugrunde, die nicht genügend mit dem moralischen Leben der Betroffenen verbunden ist.

e) Trotz der kommunistischen Ideologie des Staates ist sie *eine Kirche, die das Bündnis zwischen Thron und Altar nicht aufgegeben hat*. Für die Kirche bedeutet das, daß sie auf der Basis eines von beiden Seiten akzeptierten Grundwertes, nämlich der Nation, den Dialog mit dem Staat sucht. Für den Staat bedeutet das, daß er versucht, sich die Kirche als gesellschaftliche Institution beim Aufbau des Sozialismus zunutze zu machen.

Das sind natürlich nicht alle Charakteristika der polnischen Volkskirche, denn wenn es auch anders erscheinen mag, ist sie in ihrer Struktur doch sehr differenziert, und so sind die Funktionen, die sie erfüllt, sehr vielfältig. Dennoch dürften die oben erwähnten Charakteristika der polnischen Kirche ziemlich adäquat Platz und Rolle der polnischen Kirche in der polnischen Gesellschaft wiedergeben. Dank ihrer straffen und starken Leitung und dank der Tatsache, daß die gesamte Priesterschaft in der ganzen Nation die Richtlinien der Leitung mitträgt, hat sie ihren traditionell hohen gesellschaftlichen Status und ihre beträchtliche gesellschaftliche Macht bewahrt. Das wurde auch dadurch erleichtert, daß fast die gesamte Nation sehr an ihrer Religion hängt, denn auch in den Fällen, in denen diese für

den einzelnen keine unmittelbare persönliche oder emotionale Bedeutung hat, bleibt sie ihm doch meistens ein wichtiger Bestandteil der nationalen Kultur und so auch des allen Polen gemeinsamen nationalen Erbes. Wenn man das gesellschaftliche Gewicht von Kirche und Religion verstehen will, sollte man zudem den konkreten Einfluß der sehr vielen Priester, sowohl des Diözesanklerus als der Ordensgeistlichkeit, nicht unterschätzen. Sie wissen um die Bedürfnisse der Gläubigen und entfalten wertvolle eigene Initiativen. Nur selten trägt man diesem letzten Faktor gebührend Rechnung, wo er doch sowohl dafür, daß die Kirche heute ihren gesellschaftlichen Status aufrechterhält, als auch für die Zukunft, sogar für den Fall, daß eventuell seitens der höheren Ebenen der Hierarchie eine starke Führung fehlen würde, von entscheidender Wichtigkeit ist.

Mit diesen allgemeinen Charakteristika der polnischen Kirche vor Augen wollen wir uns hier eingehender mit einigen ihrer Aspekte beschäftigen. Erstens werden wir den sozio-kulturellen Bedingungen, unter denen die Kirche ihre Position und ihre Rolle in der Gesellschaft konsolidierte, unsere Aufmerksamkeit widmen. Dann werden wir uns der konkreten Funktion der Kirche in der polnischen Gesellschaft zuwenden und dabei besonders auf die gesellschaftsintegrierenden, auf die gesellschaftskritischen und auf die allgemeinmenschlichen Aspekte ihrer Tätigkeit achten. Schließlich werden wir einen Ausblick auf die Weiterentwicklung der Volkskirche in Polen zu geben versuchen.

II. Die politischen und sozio-kulturellen Voraussetzungen

Wir wollen hier nicht auf die Position und Rolle der polnischen Volkskirche in der neueren Geschichte der polnischen Nation eingehen, sondern uns auf die Zeit etwa seit 1945 beschränken, um für diese Zeit auf die vielen unterschiedlichen Veränderungen hinzuweisen, die Position und Rolle der Kirche heute beeinflussen.

1. Die «Revolution von oben»

Diese Veränderungen in Polen sind nicht das Ergebnis spontaner Faktoren und Prozesse, die sonstwo zu dem Übergang von einer traditionellen Gesellschaft zu einer vollentwickelten, modernen Gesellschaft führten: Säkularisierung, Industrialisierung, Urbanisierung usw., sondern sie standen mit der zielgerichteten Einführung eines neuen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Systems im Zusammenhang. Es handelt sich hier um eine «Revolution von oben». Die «Volksdemokratie», die dadurch verwirklicht werden sollte, bedeutete konkret den Aufbau eines weltlichen, gar atheistischen Staates, wie man diesen in der Geschichte der polnischen Nation nie gekannt hatte. Eine solche Vorstellung von «Volksdemokratie» kehrte sich notwendigerweise gegen eine «geschlossene» katholische Gesellschaft, die sich selbst als eine Nation oder noch genauer als eine Art «Nationalstaat» sah, der für seine Eigenexistenz und seine Selbstbestimmung, für Unabhänigkeit und Freiheit kämpfte. Auch die Kirche, die seit undenklichen Zeiten religiöse mit nationalen Werten verband und beides zusammen als ein unzertrennbares Ganzes verteidigte, befürwortete einen solchen Nationalstaat.

Unter den neuen sozio-politischen Voraussetzungen war die Trennung von Kirche und Staat unvermeidlich, und mehr noch: Der Staat nahm die sogenannte «gelenkte Säkularisierung», d. h. die «Atheisierung» der Gesellschaft in Angriff. Aber schon bei diesem ersten Zusammenstoß zwischen dem weltlichen Staat und der Volkskirche zeigte sich, daß die Kirche ihren Einfluß nicht verlieren würde. Der neue marxistisch-leninistische Staat dagegen stand vor dem Zwang, sich gegenüber der polnischen Nation zu legitimieren und zu einer polnischen Identität zu finden. Dies fand seinen Ausdruck in einer ambivalenten Haltung der staatlichen Autorität gegenüber der Kirche in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. So suchte der Staat u. a. nach Wegen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit, und dies führte im Jahre 1950 zu einem Vertrag zwischen Kirche und Staat. Besonders um das gesellschaftliche Leben in den nach dem Zweiten Weltkrieg zurückgewonnenen Gebieten normalisieren zu können, brauchte der Staat die Hilfe der Kirche. Ohne die organisatorischen Möglichkeiten der Institution Kirche wäre es nicht möglich gewesen, das Leben in diesen Gebieten zu normalisieren und sie voll in das heutige Polen zu integrieren.

Später, als der Prozeß der «Revolution von oben» voranschritt, stärkte der weltliche Staat indirekt die Position der Volkskirche in der polnischen Gesellschaft. Denn die Unterdrükkung der sogenannten illegalen und der bis dahin

legalen Opposition, die Abschaffung kirchlicher Organisationen, der Bruch des Konkordates mit dem Vatikan: All das führte, ob der Staat dies wollte oder nicht, dazu, daß sich wenigstens implizit die Volkskirche als die einzige wirkliche Opposition gegenüber dem Staat etablieren konnte. Diese Opposition konnte vom Staat nicht übersehen werden. Der polnische Episkopat, der sich dessen bewußt war, und besonders Kardinal Wyszyński, betrachteten und äußerten sich in diesem Kontext als Sprecher nicht nur für die Katholiken, sondern für die gesamte Nation. Als Beispiel hierfür kann der Brief des polnischen Episkopats von 1965 an den deutschen Episkopat gelten, denn in diesem Brief sprachen die Bischöfe im Namen der polnischen Nation, was heftige Reaktionen seitens des Staates auslöste.

Trotz den Schikanen und Einschränkungen seitens der staatlichen Verwaltung und dem Kampf dieses weltlichen Staates mit der Kirche wußte dieser doch die Position und die Rolle der Kirche in der polnischen Nation zu würdigen und zu schätzen. Mehr noch: Die unterschiedlichen Regierungen brauchten die Hilfe der Kirche und nahmen sie auch an. In den Unruhen der Jahre 1956, 1968, 1970, 1976, 1980–1981 haben der polnische Episkopat und besonders Stefan Kardinal Wyszyński nach vorangehenden «Spitzengesprächen» zwischen der Regierung und der kirchlichen Hierarchie die Nation zu Nüchternheit und Realismus gemahnt. Es ist typisch, daß die Kirche dabei das Handeln und die Beweggründe des Staates nicht in Frage stellte. Auch wenn sie verschiedene Formen der Mißachtung der Menschenrechte und konkreten Unrechts kritisierte, ging sie doch nicht gegen das herrschende politische System an.

Man kann also im allgemeinen behaupten, daß vom politischen Standpunkt – trotz aller Verschiedenheit der Ziele von Staat und Kirche – der Staat diese Kirche wegen des wichtigen Platzes, den sie in der Gesellschaft einnahm, und wegen der Möglichkeit, über sie die Nation zu beeinflussen, anerkannte: Die Kirche behielt nicht nur die traditionelle Autorität, die sie in der Gesellschaft besaß, sondern diese Autorität wurde sogar gefestigter und stärker.

2. Der sozio-kulturelle Pluralismus

Neben den politischen Voraussetzungen sollte man auch den besonderen sozio-kulturellen Kontext, in dem die Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft lebt, nicht außer Betracht lassen, denn dieser Kontext bedingt den konkreten Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft.

Es handelt sich dabei auch um die Frage nach dem sozio-kulturellen Pluralismus. In der westlichen Soziologie kann man auf eine Unterscheidung der möglichen Gesellschaftsformen in pluralistische und sozialistische Gesellschaftsformen stoßen[2]. Aus dieser Unterscheidung könnte man schließen, daß sozialistische Gesellschaften monistisch oder höchstens dualistisch sind, je nachdem, ob in einer solchen Gesellschaft eine Ideologie oder zwei Ideologien vorherrschen. Letzteres wäre dann z. B. für Polen der Fall, wo eine religiöse und eine materialistische Ideologie miteinander konkurrieren. Allerdings zeigt sich heute, daß eine solche Unterscheidung nicht ädaquat ist. Auch in einem sozialistischen Staat wie Polen gibt es durchaus Pluralismus. Wenn wir die nicht besonders genaue Unterscheidung des Pluralismus in einen gesellschaftlichen und einen kulturellen Pluralismus akzeptieren würden, dann müßten wir betonen, daß es in Polen schon ziemlich lange einen kulturellen Pluralismus gegeben hat und daß sich in letzter Zeit auch ein gesellschaftlicher Pluralismus bemerkbar macht.

Für den letzteren muß man darauf hinweisen, daß es im Prinzip in einem sozialistischen Staat keinen Platz für einen Pluralismus gibt, der beinhalten würde, daß verschiedene gesellschaftliche Gruppen und Institutionen auf der Basis ihrer Autonomie und ihrer Eigenart und bezüglich ihrer grundsätzlichen Interessen, ihrer Wertvorstellungen und ihrer Ziele zueinander in Gegensatz stehen und miteinander konkurrieren und rivalisieren[3]. Ein sozialistischer Staat ist totalitär und versucht deshalb, alle Aspekte des Lebens und der menschlichen Tätigkeit der zentralen Kontrolle von Entscheidungszentren, die selber wieder im Dienst einer genau umschriebenen Ideologie stehen, zu unterwerfen. Unter diesen Voraussetzungen verlieren soziale Gruppen und Institutionen ihre Autonomie, und ihre Aufgaben und Ziele werden denen des sozialistischen Staates untergeordnet. Bestenfalls sind sie «Beauftragte» des Staates, die die ihnen «anvertrauten» Aufgaben so gut wie möglich innerhalb des vorgegebenen globalen Rahmens der Gesellschaft erfüllen sollen. Oder, um es anders zu sagen: Der totalitäre Staat vernichtet alle Strukturen, die zwischen dem Individuum und dem Staat bestehen, und schafft eine Art Massenge-

sellschaft, in der es keine Interaktionen auf den unterschiedlichen Ebenen mehr gibt. In einer so konzipierten Gesellschaft kann es natürlich keinen Platz für einen gesellschaftlichen oder strukturellen Pluralismus geben.

Die polnische Volkskirche wußte seit den Anfängen des sozialistischen Staates, worauf dieser hinaus wollte. Daher bezog sie ihre Aktivität weniger auf die bestehenden gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen, die dem Staat untergeordnet wurden, sondern organisierte ihre Tätigkeit auf breiterer Ebene in den schon erwähnten allgemeineren Formen des kirchlichen Dienstes. Gerade weil in Polen kein Raum für einen gesellschaftlichen Pluralismus gegeben war, war dies dort sowohl möglich als auch notwendig. Das erklärt auch, weshalb die ebenfalls schon erwähnte «gelenkte Säkularisierung» unter den Voraussetzungen der polnischen Gesellschaft keine nennenswerten Ergebnisse verbuchen konnte. Der Einfluß der unterschiedlichen staatlichen Organisationen in dieser Richtung wurde durch den Einfluß der Kirche auf die gesamte Gesellschaft neutralisiert. Sogar Marxisten geben das zu[4].

Für den kulturellen Pluralismus als eine Situation, in der verschiedene Sinnsysteme und Weltanschauungen miteinander wetteifern, liegen die Dinge anders[5]. Ein solcher Pluralismus verbreitet sich unter dem Einfluß der nunmehr spontanen Säkularisierung und anderer damit einhergehender Faktoren wie Industralisierung, Urbanisierung und Rationalisierung... auch in Polen. Im Gegensatz aber zu den Gesellschaften in der westlichen Welt, wo dieser Pluralismus von spezialisierten Subsystemen und sozialen Institutionen getragen wird, besitzt er in Polen nicht in einem solchen Maße institutionelle Unterstützung und äußert sich daher eher auf der Ebene des persönlichen, individuellen Bewußtseins. Da dieser kulturelle Pluralismus also kaum gesellschaftliche Ausdrucksmöglichkeiten besitzt, kann er sich denn auch gesellschaftlich kaum artikulieren und bleibt eine Angelegenheit der Individuen. Dieses Phänomen zeigt sich auch darin, daß die Lebenseinstellung und praktische Lebensphilosophie der Polen kaum etwas mit Staat und Kirche und ihren Institutionen zu tun hat oder von ihnen beeinflußt wird.

Allerdings entsteht in letzter Zeit in Polen ein ausgeprägtes Streben danach, institutionelle Formen und Äußerungsmöglichkeiten für einen kulturellen Pluralismus zu finden, der sich immer deutlicher und pronunzierter zeigt und dadurch in eine neue Phase eintritt. Hier kann man auf sozio-politischer Ebene auf verschiedene gesellschaftliche Bewegungen wie die bestimmter linker Gruppierungen und vor allem die Gewerkschaft «Solidarität» hinweisen. Besonders diese «Solidarität» und die typische große Spontaneität, die sie entstehen ließ und sie trug, sind ein Beweis für die Bedeutung von Wertvorstellungen und Verhaltensweisen, die bisher im öffentlichen Leben nicht gebührend zum Ausdruck gebracht werden konnten, die aber Gemeingut der Gesellschaft geworden sind. Auch die schon erwähnte Suche nach institutionellen Ausdrucksformen und institutioneller Absicherung ist ein Indiz dafür, wie sehr ein kultureller Pluralismus entsteht und sich auch tatsächlich durchsetzt. Allgemein kann man behaupten, daß sich die polnische Gesellschaft in eine pluralistische Gesellschaft verwandelt.

Auch in der Kirche artikuliert sich inzwischen ein bestimmter Pluralismus sowohl in der Entstehung neuer Substrukturen in dieser Kirche, d. h. in neuen Bewegungen und Vereinigungen, als auch in der Form einer selektiven Religiosität, die sich weder mit der traditionellen Volksreligiösität noch mit der von der Kirche als Institution approbierten offiziellen Religiösen deckt. Unter der Voraussetzung eines zunehmenden Wohlstandes und einer entsprechenden Gewöhnung an einen konsumorientierten Lebensstil wie auch durch eine Intensivierung des Säkularisierungsprozesses, hier besonders der spontanen im Gegensatz zur «gelenkten» Säkularisierung, könnte sich dieser Pluralismus in der Kirche weiterentwickeln und stärken.

Die erwähnten politischen und sozio-kulturellen Faktoren bestimmten nicht nur in der Vergangenheit und bestimmen nicht nur in der Gegenwart die Position und die Rolle, die die Volkskirche in der polnischen Nation einnimmt, sondern sie werden das auch in Zukunft tun.

III. Die Funktionen der Volkskirche

In der polnischen Gesellschaft, die sich einer christlichen Tradition, die über tausend Jahre alt ist, rühmt, stehen christliche und nationale Werte an erster Stelle. Sie werden fast von allen allgemein bejaht und inspirieren auf religiöser und nationaler Ebene das Denken und Handeln der Nation. Die katholische Kirche, die seit Menschengedenken ein wichtiger Faktor zur Integration der Nation und zur Konstituierung

ihrer Identität war, spielt auch heute eine wichtige Rolle, wenn es darum geht, die obengenannten Werte zu bestimmen und sie zu bewahren. Im Zusammenhang damit erfüllt sie unterschiedliche Funktionen. Wir wollen hier zuerst auf ihre Funktion bei der Integration der polnischen Gesellschaft eingehen.

1. Die Integration der Gesellschaft

Soziale Integration als engerer Zusammenschluß in der Gesellschaft wird immer dann verwirklicht, wenn einerseits Mitglieder einer sozialen Gruppe über Werte und Normen, die ihr Denken und Handeln orientieren und ihnen Sinn geben, Übereinstimmung erreichen und wenn andererseits auch die konkrete Solidarität zwischen den Mitgliedern einer solchen Gruppe zunimmt und gefestigt wird, d. h. wenn das soziale Band gestärkt wird. Sowohl in ihrer Verkündigung als in der religiösen Praxis, die sie förderte und verteidigte, trug die polnische Kirche diesen beiden Faktoren sozialer Integration Rechnung. Dennoch war es vor allem die religiöse Praxis, die zur sozialen Integration und zur nationalen Identität beitrug.

In ihrer Verkündigung predigte die Kirche nicht nur das Evangelium, sondern sie unterstützte gleichzeitig auch den Patriotismus der Nation. Das zeigt sich sowohl in Briefen des polnischen Primas und des polnischen Episkopats, als in gelegentlichen Predigten, als auch systematisch im Religionsunterricht. Es dürfte dabei bemerkenswert sein, daß den Adressaten eher die patriotischen Elemente dieser Verkündigung denn die eigentlichen dogmatischen Lehrinhalte wichtig waren. Denn wie verschiedene Meinungsumfragen bestätigten, war es gerade die patriotische Dimension der kirchlichen Verkündigung, die, wenn die Gesellschaft durch harte Zeiten ging, zu der Hoffnung und der Stärke ermutigen konnte, die nötig waren, um in diesen Zeiten zu bestehen. Zudem ist diese Arbeit der kirchlichen Verkündigung stark emotional gefärbt, und dies begünstigt die Identifizierung der Adressaten mit ihrem Vaterland und mit der Kirche, die der Nation in diesem Vaterland dient. All dies fördert die soziale Integration der polnischen Gesellschaft.

Dabei ist es kennzeichnend, wie sich im Lauf der Zeit die Gewohnheit entwickelte, daß die Menge applaudierte, in die Hände klatschte und auch gemeinsam Lieder sang, wenn ein hoher offizieller Vertreter der Kirche sein Wort an sie richtete. Es scheint sogar, daß der Empfang, der Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in Polen bereitet wurde, eher patriotisch als religiös erklärt werden muß und daß er eine wichtige Rolle für den polnischen Nationalismus und Patriotismus spielte und spielt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hängen Entstehen und Bestehen der «Solidarität» nicht zuletzt auch mit der Tatsache zusammen, daß es einen polnischen Papst gibt. Auch wenn bei den Polen Unglauben und Gleichgültigkeit gegenüber der Religion bestehen und viele sich eher selektiv gegenüber den offiziellen Lehrinhalten und Moralvorstellungen verhalten, akzeptiert dennoch fast jeder als Frucht der unterschiedlichen Formen der kirchlichen Verkündigung verschiedene religiös-nationale Werte, die zu der ideologischen Substanz dessen gehören, worin alle Polen übereinstimmen.

Was diese Integration der Nation und ihre Identität betrifft, spielte die Kirche durch die verschiedenen Formen der religiösen Praxis eine noch wichtigere Rolle als durch ihre Verkündigung. Hier sollte man besonders die Wichtigkeit der groß organisierten kollektiven religiösen Ereignisse wie der Wallfahrt zum wundertätigen Bild der Lieben Frau von Tschenstochau und anderer Pilgerfahrten und großer religiöser Zusammenkünfte unterstreichen. Dadurch durchbrach die Kirche die Schranken und Barrieren, die zwischen den verschiedenen Teilen Polens bestanden. Auch gelang es ihr, gegen eine zu große regionale Verschiedenheit von paraliturgischen Formen der religiösen Praxis anzugehen und Elemente der religiösen Folklore zum Teil zu verwandeln und zum Teil in eine nationale Kultur aufzunehmen. Man kann feststellen, wie gerade dank dieser großen Ereignisse, an denen die gesamte Nation Anteil hatte, das nationale und patriotische Bewußtsein in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg zunahm. Wenn auch, wie es scheint, diese Ereignisse wenig zur Stärkung und Intensivierung der Religiosität gegenüber Gott und der spezifisch religiösen Beziehungen zwischen den Gläubigen beitrugen, auf jeden Fall stärkten sie den nationalen und gesellschaftlichen Zusammenhalt, und sie förderten die Indentifizierung der Polen mit ihrer Nation.

2. Die gesellschaftskritische Funktion

Neben ihrer Funktion als gesellschaftsintegrierender Faktor erfüllt die Kirche auch eine gesell-

schaftskritische Aufgabe gegenüber dem sozio-politischen System. An erster Stelle stellt sie die ideologischen Voraussetzungen der «gelenkten Säkularisierung» und so auch der atheistischen Propaganda des Staates in Frage. Unter anderem weist sie darauf hin, wie sehr diese Propaganda im Widerspruch mit der Tradition und der Kultur der Nation steht. «Diese Säkularisierung», so schreiben die polnischen Bischöfe, «will Gott aus dem Denken und Handeln des Menschen entfernen. Sie will ein solches Programm des privaten Lebens der einzelnen und des Lebens der Gesellschaft entwerfen, als ob Gott nicht existiere, als ob der Mensch keine Verpflichtungen ihm gegenüber hätte, als ob nur diese ‹Welt› – die Welt des materiellen Besitzes und des weltlichen Habens – zählte... Die Säkularisierung der Gesellschaft ist noch immer das offizielle Programm des Staates und wird als ein Schritt auf die endgültige Atheisierung der Nation hin verstanden.»[6] Von den 184 offiziellen Briefen des polnischen Episkopats in den Jahren 1945–1975[7] verurteilen 102 diese «gelenkte Säkularisierung». Indem sie die atheistische Propaganda des Staates angreift, verteidigt die Kirche auch religiös-patriotische Werte.

Zu dieser gesellschaftskritischen Funktion der Kirche kann man auch ihren Protest gegen verschiedene Formen konkreten Unrechts und gegen die Mißachtung der Rechte der Familie, der Arbeiter und der Bauern und der Menschenrechte zählen. Es ist typisch für die polnische Kirche, daß sie in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, als sie selber diskriminiert und unterdrückt wurde, sich nicht auf die Verteidigung des eigenen Besitzes beschränkte, sondern daß sie immer das Wohl der Kirche mit dem Wohl der Nation verband und in ihrem Kampf für die Rechte der Kirche und der Nation auch nicht die in der Gesellschaft bestehenden Übel übersah, die physisch der Nation schaden und moralisch ihren Charakter verderben. So trug die Kirche unter den spezifischen Bedingungen eines sozialistischen Staates zur Zunahme und Steigerung des polnischen Nationalethos bei. Eine der Folgen dieses gesellschaftlichen Beitrags der Kirche ist sowohl die Entstehung als die Weiterentwicklung der Gewerkschaft «Solidarität».

3. Die «humanistische» Funktion

Mit der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche hängt auch ihre «humanistische», «profan-menschliche» Funktion als Kirche einer entwickelten und pluralistischen Gesellschaft zusammen. Wenn die Kirche nicht abseits vom gesellschaftlichen Leben stehen will, um sich, wie man so sagt, «in der Sakristei einzuschließen», muß sie sich gegenüber den Problemen der Gesellschaft und den in dieser Gesellschaft angestrebten Zielen offen zeigen und offen sein. Sie erfüllt diese humanistische Aufgabe, indem sie solche Aktivitäten initiiert, unterstützt, gutheißt und motiviert, die dem allgemeinen Wohl der gesamten Gesellschaft dienen und in denen alle Mitglieder der Gesellschaft unabhängig von ihrer Lebenseinstellung und Weltanschauung übereinstimmen. Trotz der spezifischen Eigenart des sozialistischen Staates, in dem sie lebt, zögerte die polnische Kirche nicht, diese ihre gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen, und sie trat für solche nationalen und universalen Werte ein wie Menschenwürde, Gerechtigkeit, Solidarität, Unantastbarkeit des Erbes der nationalen Kultur, Friede usw. Diese Werte spalten nicht das Volk, sondern vereinigen es und sind so eine Basis für den Dialog zwischen all denjenigen, die guten Willens sind.

Man darf annehmen, daß besonders diese Funktion der Verantwortung gegenüber der gesamten Gesellschaft in der Zukunft die Rolle und Position der polnischen Kirche in der polnischen Gesellschaft bestimmen wird. Dabei sollte man davon ausgehen, daß der Sozialismus demokratisiert werden muß und daß dies zu einem Klima des Dialogs und zum Pluralismus führen wird.

Die verschiedenen Funktionen und Aufgaben, auf die wir hinwiesen, machen deutlich, welch große Rolle die Volkskirche in der polnischen Gesellschaft spielt. Das wäre ihr aber unter den jetzigen Bedingungen des Sozialismus nicht möglich, wenn sie nicht ihre historisch gewachsene gesellschaftliche Position verteidigt und gefestigt hätte.

IV. Ausblicke auf die Zukunft der Volkskirche

Verschiedene Soziologen und Spezialisten in Sachen Politik haben über die Zukunft der polnischen Volkskirche geschrieben[8]. Einige gingen dabei von allgemeinen politischen Annahmen oder von Annahmen einer relativ großen Gruppe politisierender polnischer Katholiken und nicht von der tatsächlichen Wirklichkeit der polnischen Kirche aus. In dem, was folgt, wollen wir zwei miteinander konkurrierende Hypothesen

über die Zukunft dieser Kirche vorstellen, die sich allerdings beide auf die bis heute durchgeführten sozio-religiösen Untersuchungen berufen können.

1. Die Hypothese einer relativen Unveränderlichkeit der Volkskirche

Man kann tatsächlich die Fortdauer des heute von der polnischen Kirche erreichten Status quo in einer voraussehbaren Zukunft annehmen, wenn bestimmte Faktoren, die die heutige Position der Kirche und ihre Rolle in der polnischen Gesellschaft begünstigen, weiterhin gegeben sein werden. Es handelt sich hier um die folgenden Faktoren:

a) *Die Fortdauer der Einheit zwischen Familie und Kirche:* In Polen, wo religiöse Organisationen fehlen und wo religiöse Vereine und Bewegungen nicht weit verbreitet sind, kommt besonders der Familie in der Bewahrung und Weitergabe der religiösen und nationalen Traditionen eine besondere Rolle zu. So kann man sagen, daß es nach dem zweiten Weltkrieg die Familie war, die Kontinuität garantierte. Sie sichert nicht nur von Generation zu Generation, daß die religiösen und nationalen Traditionen weitergegeben werden, sondern, was für unser Thema wichtiger ist, sie tut das in enger Verbundenheit und Zusammenarbeit mit der Kirche.

So besteht über verschiedene Formen religiösen Lebens und religiöser Praxis ein Netz der Kontakte zwischen der Familie und der Pfarrgeistlichkeit. Die Kirche und konkret die Pfarrgeistlichkeit genießen in dieser Beziehung eine sehr große Autorität. Die vielfachen Mahnungen und Ratschläge der Priester für die Familien, relativ häufige Formen kirchlicher Kontrolle z. B. im Falle der privaten Frömmigkeitsübungen, bei der Osterkommunion oder durch die Weihnachtsbesuche und auch die direkten Kontakte beweisen, wie sehr diese Autorität von den Familien akzeptiert wird. Man sollte hinzufügen, daß die Kirche auch immer die Familie etwa gegen den Staat verteidigt hat und daß sie in letzter Zeit sogar ihr Eintreten für die Familie durch neue Formen des kirchlichen Dienstes, etwa im Fall der sogenannten «Familien der Familien», intensiviert.

Auch wenn die Soziologen verschiedene Veränderungen in der Struktur und in den Funktionen der polnischen Familie feststellen mögen, gibt es in der religiösen Situation und Funktion dieser Familie im Sinne ihrer Zusammenarbeit und Einheit mit der Kirche wenig Veränderung. Es ist vorauszusehen, daß auch in Zukunft die polnische Familie zusammen mit der Kirche, konkret der Pfarrgemeinde, ein wichtiger Faktor bei der Weitergabe der religiösen und nationalen Traditionen bleiben wird.

b) *Das Netz von Kirchengebäuden:* Ohne Kirchengebäude kann man sich kaum ein aktives kirchliches Leben vorstellen: Sie sind die Basis der verschiedenen kirchlichen Dienste. Weil sie aber mancherorts in Polen fehlen, werden dort auch die Bande mit der kirchlichen Institution lockerer. Dies zeigt sich besonders in städtischen Gebieten, wo es in vielen neuen Stadtgebieten keine Kirche gibt. Wenn schon 1966 die Hälfte der polnischen Bevölkerung in Städten lebte, kann man sich vorstellen, was das Fehlen der Kirchen in neuen Stadtgebieten bedeutet. Eine Statistik der polnischen Pfarreien kann das erläutern: Von den 6392 polnischen Pfarreien im Jahr 1972 lagen 72,9 % in ländlichen Gebieten, 17,7 % waren gemischt, d. h. waren zum Teil ländlich und zum Teil städtisch, und nur 9,4 % waren städtisch[9]. Die einzige Ausnahme ist die Diözese Przemyśl, wo in den letzten 16 Jahren 120 Kirchen ohne die Erlaubnis der staatlichen Behörden gebaut und weitere 60 erneuert wurden. Neuerdings hat sich allerdings auch die Situation in anderen polnischen Diözesen verbessert, und das gibt uns Anlaß zu der Hoffnung, daß in Zukunft die Kirche in ihrer kirchlichen Tätigkeit alle Katholiken besser erreichen und dadurch auch ihre Position und ihre Rolle in der polnischen Gesellschaft festigen und stärken kann.

c) *Die verschiedenen Typen des kirchlichen Dienstes im Kontext der für Polen typischen Religiosität:* Obwohl die polnische katholische Kirche immer auch als Nationalkirche auf der Ebene der ganzen Nation tätig war, löste sie sich doch erst in der Zeit nach dem letzten Weltkrieg mehr und mehr von den unterschiedlichen regionalen Traditionen, um intensiver zu der Entstehung einer nationalen religiösen Kultur beizutragen. Ein Beispiel hierfür mag das religiöse Ritual sein. Dies wurde im Zusammenhang mit der Massenbeteiligung an den großen Zusammenkünften auf der Ebene der Diözesen und darüber hinaus beträchtlich entwickelt. Dieses Ritual entspricht der Mentalität der Polen, die in ihm den eigentlichen Bereich des Religiösen und des

religiösen Lebens sehen. Wie wir schon andeuteten, ist das religiöse Ritual in diesem Kontext Quelle der religiösen und nationalen Identität. Es ist sicher, daß es auch in Zukunft ein wichtiger Faktor für das Weiterbestehen der Volkskirche in Polen sein wird.

d) *Das sozialistische System:* Wie die Erfahrung lehrt, begünstigt dieses System keinen materialistischen, konsumorientierten Lebensstil, der, wie es die westlichen Gesellschaften zeigen, eher die Bande der Katholiken mit der Kirche und mit der Tradition lockert. In Polen, wo die wirtschaftliche Situation sehr schwierig ist und in voraussehbarer Zukunft auch schwierig bleiben wird, ist das sozialistische System ein wichtiger Faktor, der die Volkskirche in ihrer Position und in der konkreten Rolle, die sie spielt, stärkt. Auch die Schikanen und Behinderungen seitens der staatlichen Verwaltung, die im Prinzip immer möglich bleiben, stärken eher die Volkskirche, als daß sie sie schwächen.

Wir haben die oben erwähnten Faktoren so dargestellt, daß wir zeigten, wie sie eine Volkskirche stützen können, die eine religiöse und nationale Organisation ist und die als solche sehr umfassende Aufgaben und Funktionen auf der Ebene der gesamten Nation erfüllt, sowohl solche, die sich auf die Religion beziehen, als auch andere, vor allem ihre Rolle als gesellschaftsintegrierender Faktor.

Es könnte aber sein, daß unter pluralistischeren Voraussetzungen die Dinge sich anders entwickeln und daß auch in Polen Veränderungen stattfinden, die die Fortdauer des heutigen Status der Volkskirche nicht so begünstigen würden. Daher wollen wir uns auch mit einer anderen Hypothese beschäftigen, die im Gegensatz zu der ersten steht.

2. *Die Hypothese einer Veränderung des Status der Volkskirche als solcher*

Wir wollen hier unsere Aufmerksamkeit auf einige Faktoren richten, die sich in der polnischen Gesellschaft stark bemerkbar machen und die ihre Zukunft und die Zukunft der Kirche in ihr auf Veränderung hin beeinflussen:

a) *Der sozio-kulturelle Pluralismus:* Schon oben sprachen wir davon, daß dieser Pluralismus sich sowohl in der Gesellschaft als in der Kirche zeigt. Er schwächt den Einfluß der Tradition und der Kirche als religiöser Institution. Auch in dem Fall, in dem man die Kirche noch akzeptiert, betrachtet man sie nur als eine wichtige gesellschaftliche Institution, die zur Verteidigung nichtreligiöser Werte wie der Nation, des Sozialismus, universaler menschlicher Werte ... benützt werden kann. Dieser Pluralismus hat keinen breiten Einfluß, aber er besteht sowohl in Regierungs- als in bestimmten Intellektuellenkreisen.

Pluralismus entwickelt sich auch aus dem Dialog der Kirche mit anderen gesellschaftlichen und religiösen Gruppen. In diesem Fall ist die Kirche nicht Faktor der gesellschaftlichen Integration, sondern sie wird zu einem Subsystem, das als gleiches zu anderen Subsystemen in Beziehung steht. Wegen der unterschiedlichen sozialen und religiösen Bewegungen, die zahlreicher und varierter zu entstehen anfangen, wird sich eine solche Situation, in der die Kirche als Partner neben anderen Partnern steht, allmählich mehr und mehr entwickeln. Nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Sozialismus findet hier ein Prozeß der «Säkularisierung» statt: die Entwicklung auf eine moderne, weltliche Gesellschaft hin. In einer solchen Situation wird die Position und Rolle der Kirche zu einem großen Teil von ihrer Fähigkeit abhängen, im Geiste des Dialogs und der Partnerschaft ihre humanistische, allgemeinmenschliche Verantwortung voll auf sich nehmen.

b) *Das Modell der Religiosität:* Es war ein traditionelles Modell der Religiosität, das in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschte, das heute aber unterschiedlichen Verschiebungen und Veränderungen unterliegt. Wichtig und bemerkenswert für unser Thema ist hier die schon erwähnte selektive Religiosität, die sich deutlich auf eine nichtinstitutionelle Religiosität hin entwickelt. Verschiedene soziologische Untersuchungen haben eine unterschiedliche Verbreitung dieses Typs der Religiosität festgestellt; im allgemeinen aber nimmt man an, daß, abstrahiert man von den Atheisten und denjenigen, die der Religion gleichgültig gegenüberstehen, etwa dreißig Prozent der Katholiken diesem Typ zuzuordnen sind[10]. Hier bekommt man dann eine Bestätigung dafür, daß das Modell der traditionellen Religiosität sowohl einer beträchtlichen Entwicklung unterliegt, als auch daß es in bestimmten Kreisen und sozialen Schichten noch immer vorherrscht. Jedenfalls wird die Weiterentwicklung der traditionellen Religosität auf eine selektive Religiosität hin auch die Zukunft der Volkskirche beeinflussen und diese vor die

Aufgabe stellen, neue Wege und Mittel der Kommunikation mit dem Volk zu finden.

c) *Die evangelische Sendung der Kirche:* Indem sie ihre Aktivität auf Formen des kirchlichen Dienstes konzentrierte, die eher auf die Allgemeinheit der Gläubigen und den Normalfall hin orientiert waren, erreichte die Kirche einen breiten Einfluß auf nationaler Ebene. Dennoch gehören diese Formen des kirchlichen Dienstes eher der Vergangenheit an, als daß sie den Nöten und Erfordernissen unserer Zeit und vor allem der Zukunft genügend entgegenkämen. Neue Bedürfnisse und neue religiöse und moralische Fragen und Probleme fordern eine neue Antwort seitens der Kirche. Wichtige Aufgaben sind hier: die traditionelle Religiosität, die in ihrer heutigen Gestalt kaum überleben kann und die also überdacht und vertieft werden muß; die Auseinandersetzung damit, daß der Konsens über religiöse Lehrinhalte, konkret über das Dogma und die moralischen Normen, oft fehlt; das Finden solcher religiöser Strukturen, die auch auf Dauer religiöse Sozialisation ermöglichen und sichern. Wenn die Volkskirche nicht bereit ist, sich diesen und anderen Anforderungen zu stellen, und wenn sie in ihrem priesterlichen Dienst nicht auf die besonderen Probleme und Bedürfnisse der unterschiedlichen Gruppen eingeht, wird es für sie schwierig sein, ihren jetzigen Einfluß aufrechtzuerhalten.

d) *Die Laien:* Seit Menschengedenken spielen die Laien keine wichtige Rolle in der polnischen Volkskirche. Nach dem Zweiten Weltkrieg verschlechterte diese Lage sich sogar noch zusätzlich, da fast alle Kirchenvorstände und sonstigen Pfarräte zu existieren aufhörten: Sie waren die letzte Möglichkeit der Laien gewesen, in den Pfarreien eine aktive Rolle zu spielen. So wurde der Klerikalismus in der Kirche noch weiter verstärkt.

Die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die Aktivität der Laien in der Kirche betonten, stießen daher in Polen auf ein Vakuum: auf eine Situation, in der der einzelne Katholik ganz passiv und als Einzelindividuum isoliert der Pfarre gegenüberstand und es keine Ebene der wirklichen Kommunikation und des Austauschs gab. Hinzu kommt, daß es ein gegenseitiges Mißtrauen und gegenseitige Vorurteile zwischen der gebildeten Laienschaft und den Priestern gibt. So besteht heute das ernsthafte Problem, wie die Passivität der Laien überwunden werden kann und wie diese Laien am kirchlichen Apostolat beteiligt werden können. Eine solche Beteiligung ist aber unbedingt notwendig, will die Kirche ihren Einfluß auf ihre soziale Umwelt und auf verschiedene Gruppen der Bevölkerung erhalten. Davon aber wieder wird die Zukunft der Kirche in Polen beträchtlich abhängen.

Schlußfolgerungen

Wenn man verschiedene Aspekte der Volkskirche in Polen so betrachtet, wie wir es taten, muß man zum Schluß betonen, daß eine solche Volkskirche aufgrund der besonderen politischen und soziokulturellen Bedingungen, unter denen sie lebt, noch immer einige Chancen hat, ihre Position und ihre Rolle in der polnischen Gesellschaft aufrechtzuerhalten und so ihren Status in der Nation zu bewahren. Unabhängig aber von den Absichten und Zielen der Kirche kann sich dennoch der jetzige Status quo ändern. Wenn die Kirche plötzliche und unangenehme Überraschungen vermeiden will, muß sie zu einem neuen Bewußtsein ihres Wesens und ihrer Aufgabe finden, muß sie sich den «Zeichen der Zeit» öffnen und muß sie auf angemessenere Weise auf die Veränderungen reagieren. Hier ist es besonders wichtig, daß sie ihre Position und ihre Aufgabe in der polnischen Geellschaft neu zu definieren sucht.

Jede Situation, jede Wirklichkeit stammt von Gott. Daher muß die Kirche sich in ihrer Gesamtheit dieser Wirklichkeit öffnen, sie im Vertrauen auf sich nehmen und sie nach dem Geist des Evangeliums umwandeln.

[1] Für genauere Informationen s. O. Schreuder, Die strukturellfunktionale Theorie und die Religionssoziologie: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2 (1966) 99–134, dort 118ff.

[2] Vgl. P. M. Zulehner, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch (München 1977) 47.

[3] Vgl. I. Fetscher, Die entideologisierte Gesellschaft: E. Kellner (Hg.), Religionslose Gesellschaft (Wien 1976) 47.

[4] Vgl. E. Ciupak, Kultura obyczájowa społeczeństwa polskiego (Wałbrzych 1978) 14.

[5] Vgl. P. Berger/Th. Luckmann, Secularization and Pluralism: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2 (1966) 73–86.

[6] Aus dem Hirtenwort der polnischen Bischöfe vom 16.11.1980 über die Anbetung und Verehrung Jesu Christi als des Herrn.

[7] Vgl. die gesammelten Hirtenworte des polnischen Episkopates aus den Jahren 1945–1975, die 1975 in Paris herausgegeben wurden.

[8] Vgl. z. B. L'Eglise de Pologne (= Pro Mundi Vita. Dossier, Brüssel, Juli-August 1980) passim.

[9] Kościół Katolicki w Polsce 1945–1972 (Warschau 1978) 19.

[10] Vgl. W. Piwowarski, Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (Warschau 1977) 363.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

1929 in Mokrzyska bei Brzesko, Polen, geboren. 1949–1958 Studium der Philosophie und Theologie am Theologischen Institut in Tarnów und an der Theologischen Hochschule «Hosianum» in Allenstein und Studium der Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität Lublin. 1959 Assistent für Religionssoziologie an dieser Universität. 1961 Promotion zum Dr. phil. 1961–1967 Lehrauftrag für Religionssoziologie an der Universität Lublin. 1967 Habilitation im Bereich der Religionssoziologie. Seit 1970 Ordinarius für Religionssoziologie an der Universität Lublin. 1976/1977 Senior Research Fellow an der Divinity School der Yale University in New Haven, USA. Veröffentlichungen: Praktyki religijne diecezji Warmińskiej. Studium socjograficzne (Religiöse Praxis in der Diözese Ermland. Eine soziographische Studie) (ATK, Warschau 1969); Religijność wiejska w warunkach urbanizacji (Ländliche Religiosität unter dem Einfluß der Urbanisierung) (Warschau 1971); Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (Städtische Religiosität im Industriegebiet) (Warschau 1977); des weiteren zahlreiche Artikel und Abhandlungen in den Bereichen Religionssoziologie, Soziologie der Moralität, Sozialphilosophie und katholische Soziallehre. Anschrift: ul. Wieniawska 6/31, PL-20-071 Lublin, Polen.

Robert Bacsvary

Nationale Minderheiten und römisch-katholische Kirche in Rumänien

1. Der rumänische Staat und seine Minderheitenpolitik

Im Hinblick auf die großen ethnischen Minderheiten (der Ungarn und der Deutschen), die gleichzeitig seine religiösen Minderheiten (Katholiken und Protestanten) bilden[1], versucht der rumänische Staat – unter Berufung auf seine Verfassung und die eingegangenen internationalen völkerrechtlichen Verpflichtungen – seine gesetzestreue Gesinnung unter Beweis zu stellen.

Trotzdem zeigt die rumäniche Verfassungswirklichkeit ein zu den offiziellen rumänischen Verlautbarungen diametral im Gegensatz stehendes Bild. Durch systematische Unterwanderung und Zersetzungsarbeit und mit allen ihm verfügbaren Mitteln versucht der Staat, die nationale Identität der Minderheiten zu zerstören. Um diesen Prozeß der Liquidierung zu beschleunigen, entschloß sich der Staat zu einer Politik der «kleinen Schritte», deren Ziel «die Einheit des rumänischen Volkes»[2] ist. Analysiert man diese Minderheitenpolitik, wird man dabei verschiedene Methoden unterscheiden.

1.1 Umdeutung und Verleugnung der Geschichte

Die Ungarn in Rumänien – heute in der Minderheit – sind seit dem zehnten Jahrhundert Bewohner des innerhalb der Gebirgskette der Karpaten liegenden historischen Siebenbürgens und der Tiefebene der Region Banat. Im 13. Jahrhundert setzte der ungarische König Andreas II. die Siebenbürger Sachsen zur Verteidigung der Grenzen des Landes ein. Erst nach dem ersten großen Tatarenzug (1233) fing die langsame Einsickerung der «walachischen» Wanderhirten an, die, aus den Gegenden der nordalbanischen Gebirgswälle Mati-Gau kommend, sich in verschiedenen Richtungen auf die balkanischen Berglandschaften verteilten. Am Südhang der Karpaten, unter der Schutzherrschaft der ungarischen Könige, haben sie im Laufe der Geschichte die Anfänge ihres Staatswesens entfaltet[3]. Zwar hat

Siebenbürgen, besonders in dem «Szeklerland»[4], während der Tatarenangriffe und Türkenkriege viel von seiner Bevölkerung verloren[5], trotzdem war das ungarische Element bis zum 18. Jh. in Siebenbürgen zahlenmäßig überlegen.

Dennoch versuchen die auf die ideologische Linie der Partei gestellten rumänischen Historiker mit Hilfe der willkürlich konstruierten «Kontinuitätstheorie»[6], die Geschichte derartig zu manipulieren, wie wenn dieses Land schon immer rumänisch gewesen wäre. Dabei sind die Rumänen als die Geschichte mitprägende Nation erst im 19. Jahrhundert in Siebenbürgen aufgetreten[7]. Bis zu dieser Zeit war das kulturelle und politische Erbe Siebenbürgens eindeutig Ergebnis der Deutschen und Ungarn des Landes[8]. Wie weit die rumänischen national-kommunistischen Historiker in der Umdeutung der Geschichte gegangen sind, zeigen uns ihre neueren Veröffentlichungen: In der «Istoria Romaniei» (Bukarest 1973) spielt Siebenbürgen als Träger des Rumänentums die zentrale Rolle. Das Buch widmet inhaltlich von seinen 430 Seiten nur etwa eine halbe Seite den Sachsen. In der «Istoria Patriei» (Bukarest 1977) werden die Sachsen und die Ungarn (Szekler) zusammen mit elf Zeilen erwähnt[9]. Aus dieser Haltung abgeleitete Folgerungen sind für die Deutschen und Ungarn in Rumänien verhängnisvoll.

1.2 Unterdrückung der Kultur

Die objektive Geschichtsschreibung spricht mit anerkennenden Worten über die Uneigennützigkeit der Ungarn und Deutschen im Hinblick auf die geistige und kulturelle Bildung der Walachen, die sich erst später Rumänen nennen. Auch national konnten sich diese erst mit ihrer Hilfe entfalten und sich – besonders durch die Union mit Rom (1697) – an die abendländische Gemeinschaft anschließen[10]. Liest man aber die Rede des heutigen rumänischen Staatspräsidenten, so heißt es dort: «Es ist eine bekannte Tatsache, daß diese Völker (Ungarn und Deutsche; Anm. d. Vf.) keine stärkere Zivilisation gehabt haben, sondern im Gegenteil hier eine fortschrittliche Zivilisation vorfanden, die sie sich aneigneten, so daß diese einen vorrangigen Faktor in ihrer Entwicklung und bei ihrer Hebung auf eine soziale Stufe bildete.»[11]

Als Folge dieser Politik wurden die kulturellen Verbindungen der Minderheiten zu ihrem Mutterland unterbrochen. Der freie Verkauf der ungarischen Presse wurde eingestellt. Die Universitätsbibliothek in Klausenburg verschließt den großen Teil ihrer ungarischen Bestände vor der Öffentlichkeit.

Trotz der «Europäischen Kulturkonvention» will die rumänische Kulturpolitik die nichtrumänischen Volksgruppen zur Aufgabe ihrer Muttersprache zwingen. Die frühere Doppelsprachigkeit wird immer mehr liquidiert. Im offiziellen Verkehr wird die Benützung der Minderheitssprache allmählich verboten. In den letzten Jahren wurden zahlreiche kulturelle Institutionen der Deutschen und Ungarn aufgelöst. Besonders hart traf die Minderheiten die Unterdrückung ihrer eigenen Schulen. Nach der Verstaatlichung der konfessionellen Schulen (1948) wurden auch die staatlichen ungarischen und deutschen Schulen zum Untergang verurteilt[12]. Der Staat macht Angebote: Eltern der Nationalitäten, die ihr Kind in eine rumänische Schule einzuschreiben bereit sind, erhalten einen monatlichen finanziellen Zuschuß. Vom Volk wird dies «Blutgeld» genannt.

An den mittleren und höheren Schulen ist die Lage noch schlechter. Man schloß ganze ungarische und deutsche Schulen ohne rationale Begründung. Die berühmte ungarische «Bólyai-Universität» in Klausenburg ist schon lange aufgelöst. Dasselbe geschah mit dem ungarischen Medizinischen und Pharmazeutischen Institut in Neumarkt. Es wird ein Klima geschaffen, das tiefe psychologische Auswirkungen in der Bevölkerung zurückläßt: «Rumänien gehört den Rumänen und nur den Rumänen, da hier nur Rumänen leben, auch wenn von ihnen manche in anderen Sprachen sprechen» (Ceausescu)[13]. Die Folge davon ist, daß die Jugend der Minderheiten so eingeschüchtert wird, daß sie oft auch in ihrer Freizeit und zu Hause untereinander rumänisch spricht.

1.3 Zerstörung der nationalen Tradition

1974 wurde durch ein Gesetz das ganze kulturhistorische Erbe der nationalen Minderheiten (aus privatem und institutionellem Besitz) beschlagnahmt[14]. Vielerorts wurden aus den Friedhöfen die alten Grabsteine hinausgeworfen, die historischen Grüfte übermalt[15].

In ihren Schulbüchern lernen die ungarischen und deutschen Kinder, daß ihre Nationalhelden und die Großen ihrer Kulturgeschichte eigentlich Rumänen waren. Zu Hause am Fernsehschirm hören sie wieder, daß die Deutschen und

Ungarn als Nation der «Fremden» und der «Eindringlinge» abgestempelt werden[16].

Mit allen diesen und ähnlichen Maßnahmen möchte die rumänische «Kulturpolitik» in den Angehörigen der Minderheiten Minderwertigkeitskomplexe und Unsicherheitsgefühle wekken, um damit ihr Nationalbewußtsein zu zerstören. Man will nicht nur die Entfaltung der nationalen Identität der jungen Generation verhindern, sondern sie in einen ihr fremden Kulturbereich zwangsintegrieren.

1.4 Planmäßige Zerrüttung der Minderheiten

Die totale Assimilierung der Minderheiten geschieht nach einem langfristigen Plan. In der ersten Stufe wurde eine Reihe von Institutionen von Angehörigen der Minderheiten gesäubert[17]. Nach dieser Selektion sind in den homogensten Siedlungsgebieten der Minderheiten rumänisches Lehrpersonal, rumänische Gemeinde-, Gerichts- und Verwaltungsangestellte und natürlich rumänische Polizisten eingesetzt worden. Meist kamen sie alle aus dem «Regat» ohne Sprachkenntnisse der Minderheiten.

Die wichtigsten Städte in dem Gebiet der Minderheiten sind für die weitere Niederlassung der Ungarn und Deutschen gesperrt. In die hier errichteten Industriezentren siedelt die Regierung lieber – durch lockende Angebote – unqualifizierte Rumänen aus dem Regat an, als daß sie qualifizierte Ungarn oder Deutsche (aus der Nachbarschaft) dafür nimmt. Durch diese rumänischen Arbeitersiedlungen wurde die planmäßige Rumänisierung eingeleitet[18]. Ungarische Intellektuelle versetzt man in die nördliche Moldau oder nach Oltenien, um an ihre Stelle dann rumänische Intellektuelle zu bringen. Über diese und über viele andere Maßnahmen darf sich aber niemand äußern. Mit Androhung von polizeilichen Maßnahmen ist es überhaupt in Rumänien verboten, von der Erhaltung des Deutschtums oder Ungarntums zu sprechen[19].

1.5 Diskriminierung

In den rumänischen Schulen Siebenbürgens werden Kinder der Nationalitäten wegen ihrer Abstammung verspottet, lächerlich gemacht, gedemütigt. Abiturienten – mit vorzüglichen Zeugnissen – werden aus nationalistischen Gründen bei der Aufnahmeprüfung an der Universität hinter ihren schwächeren rumänischen Kollegen eingestuft. In dieser Atmosphäre der allgemein geschürten Intoleranz ist es auch keine Seltenheit, daß Menschen auf ihrem Arbeitsplatz und in ihrer Wohnung – als Mitglieder einer Minderheit – belästigt, provoziert und verfolgt werden[20].

Mit welchen Methoden die Minderheiten erpreßt werden, zeigt das Beispiel einer deutschen Gemeinde bei Hermannstadt. Einige Dorfbewohner stellten dort den Antrag auf die Schließung der deutschen Ortsschule. Niemand prüfte nach, ob dies den Wunsch der Gemeinschaft repräsentiert oder nicht. Ein letztes Asyl des Deutschtums wurde dadurch «auf eigenen Wunsch» ausgelöscht[21].

Es wäre ein Kapitel für sich, wollten wir auf Einzelheiten der Lage der ungarischen katholischen Tschangoś (die seit dem 14. Jahrhundert in der Moldau ansässig sind) eingehen. Das «Annuario Pontificio 1977» gibt ihre Zahl mit 221.335 an. Ihre letzte ungarische Schule wurde 1958 geschlossen. Mit dieser Maßnahme und mit Hilfe eines durch administrative Mittel durchgeführten «Entnationalisierungsprozesses» vollzieht sich der Prozeß ihrer nationalen Auflösung.

Dem im März 1965 verstorbenen Parteichef Gheorghiu-Dej wird die Äußerung zugeschrieben: «Die deutsche Volksgruppe ist eine Volksgruppe in der Liquidation.»[22] Wenn Gheorghiu-Dej seine Aggression damals nur gegen die deutsche Minderheit richtete, so dehnte dies sein Nachfolger auf die noch größere Minderheit der Ungarn aus: «Wir (müssen) ständig an die Notwendigkeit denken, ... auf eine immer ausgeprägtere Homogenisierung der Gesellschaft, sowohl in sozialer als auch in nationaler Hinsicht, auf dem Wege der Schaffung einer einheitlichen kommunistischen Ordnung hinzuarbeiten.»[23]

In Verletzung des im Artikel 7 der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» ausgesprochenen «Grundsatzes der Nichtdiskriminierung» wird damit die gewaltsame Assimilierung als Regierungsprogramm bestätigt. So werden etwa 2,5 Millionen Menschen (etwa 2,1 Millionen Ungarn und 359.000 Deutschen) ihre Grundrechte vorenthalten, und es wird ihre nationale Identität zerstört.

2. Funktion der Kirche im Leben der Minderheiten

Im heutigen Rumänien ist die Kirche in ihrer Sendung, die Botschaft und Gnade Christi den

Menschen nahezubringen und die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen, massiv behindert. Und doch versucht die Kirche, ihre gesellschaftspolitische Verantwortung wahrzunehmen. Andernorts haben wir versucht, dokumentarisch darzulegen, wie die heutige konkrete Unterdrückung der Kirche in Rumänien Funktion des minderheitspolitischen Konzeptes des rumänischen Nationalkommunismus ist[24]. In diesem Beitrag geht es uns darum aufzuzeigen, wie die Kirche im Rahmen der nationalen Minderheiten im Hinblick auf die Gesellschaft ihre integrierende und identitätsstiftende Funktion wahrnimmt[25].

2.1 Evangelisation und Humanisation

Die Zahl der römisch-katholischen Gläubigen in ganz Rumänien beträgt (laut Angaben des «Annuario Pontificio» 1977) 1.485.619; davon sind etwa 1.445.000 Ungarn und Deutsche[26]. Ihre Kirche ist, verglichen mit den protestantischen Kirchen[27], heute die ärmste von allen. Infolge der rumänischen Maßnahmen der Kirchenverfolgung wurde sie aller ihrer Institutionen (Schulen, Organisationen, Krankenhäuser usw.) beraubt. Die katholische Kirche besitzt keine Presse. Sie lebt ohne vom Staat anerkannte «Statuten» unter der Kontrolle des Kultus-Departements (staatliches Kirchenamt), von administrativen Maßnahmen gefesselt und unterdrückt.

Der Religionsunterricht wurde aus den Schulen hinausgedrängt. Trotz des Umstandes, daß der Unterricht freiwillig ist und die gläubigen Eltern oft Schikanen ausgesetzt sind, ist die Zahl der Kinder im Religionsunterricht verhältnismäßig hoch (besonders auf dem Lande und in den Kleinstädten). Der Religionsunterricht ist gleichzeitig ein Teil des nationalsprachigen Unterrichts geworden. Hier lernt die Jugend parallel zu den Glaubenswahrheiten auch ihr nationales Erbe, Tradition und Liedergut – als Ausdruck ihrer geistigen Identität – kennen.

Mancherorts sind aufgrund von Eigeninitiativen von Pastoren und Lehrern kleine Jugendgruppen entstanden, die in ihrer Freizeit in verschiedenen Gegenden des Landes die Volksüberlieferung, besonders die Volksdichtung (religiöses Gesangsgut, Balladen) erforschen.

Diese Tätigkeiten und die dabei gewonnenen Erfahrungen haben viel dazu beigetragen, daß durch die Entdeckung der nationalen sowie sakralen Volkstradition und der sprachlichen Schönheiten der Volksdichtung die nationale Selbsterkenntnis und der Gemeinschaftsgeist in breiten Kreisen geweckt und bewußt gemacht wurden. Dies desto mehr, da besonders die ungarische Volkskultur Rumäniens mit der tausendjährigen Vergangenheit des gesamten ungarischen Kulturgutes eng verbunden ist.

2.2 Verantwortlich für das Volk

Durch seine gelebte Schicksalsgemeinschaft mit den Minderheiten hat sich in Siebenbürgen ein Priester-Typus geformt, der sich seiner geschichtlichen Sendung wohl bewußt ist. Da mehr als ein Fünftel der Kinder an überhaupt keinem elementaren Unterricht der ungarischen Sprache teilnimmt, lernen diese Kinder oft mit dem Katechismus-Unterricht auch das Alphabet der nationalen Sprache.

Diese Priester helfen den Menschen auch in ihren zeitlichen Bedürfnissen, verteidigen ihre Freiheit und Rechte, setzen sich für sie ein und machen gerade dadurch ihre Bemühung um das Heil des Menschen glaubwürdig. Viele von diesen Männern werden deshalb vom Geheimdienst (Securitate) ständig beschattet und belästigt. Sie leben aber so, wie es ihr Bischof Aron Márton formuliert hat: «Priester sein heißt heute: verantwortlich für sein Volk zu sein!»

2.3 Laien als Träger der Kirche

Das Engagement der Laien ist nicht neu, sondern die Fortführung der Tradition der Siebenbürger katholischen Laien. Vierhundert Jahre lang haben sie durch den «Siebenbürger Römisch-Katholischen Status» – als einzigartige autonome Selbstverwaltungs-Institution – für die organisatorischen, disziplinären, schulischen und wirtschaftlichen Belange der Kirche selbst gesorgt[28]. Damit haben sie gute Erfahrungen gemacht. Zwar hatte der rumänische Staat den «Status» gesetzlich aufgelöst, das Vermögen verstaatlicht, doch den Geist, der ihn schuf, kann niemand in Fesseln werfen.

So liefern viele siebenbürgische Intellektuelle, besonders Schriftsteller und Journalisten, bewußt ihren Beitrag für eine echte Volksbildung und für die damit verbundene geistig-moralische Aufrüstung. Ihre Dramaturgen schöpfen aus dem breiten Spektrum der Volksseele ihre Bilder, oft in historischen Kleidern, um sich auf solche

Weise mit Problemen der Gegenwart auseinanderzusetzen. Die epischen Themen ihrer Dichter sind die tragischen Erlebnisse der Menschen, ihre Sehnsucht, Erinnerungen, Klagen, aber auch ihre Hoffnungen. In der Bedrängnis und Verzweiflung klammern sie sich wie Job an Gott. Die Werke ihrer Maler und Bildhauer tragen denselben Geist. Sie sind geprägt von der Konfrontation mit dem Tod und mit dem menschlichen Leiden, um dabei nur den «Klausenburger Christus» und das «Siculicidium» – die siebenbürgische Pietà – zu erwähnen. Das Schicksal des Volkes inspirierte die größten religiösen musikalischen Werke von Zoltán Kodály und die Kompositionen von Béla Bartók. Diese Laien nehmen den geistigen Kampf auf sich, um die Interessen des Volkes zu verteidigen.

2.4 Zufluchtstätte der Minderheiten

Bleibende Formen der geistigen Erweckung und Erneuerung des Volkes sind die Wallfahrten. Zwar behindern die Behörden sie regelmäßig, organisieren Gegenveranstaltungen, sorgen für verschiedene Störungen, versuchen, die jüngere Generation mit allen verfügbaren Mitteln davon fernzuhalten, doch mit geringem Erfolg.

An die großen Heiligtümer der Gottesmutter (Csiksomlyó in Siebenbürgen und Maria-Radna im Banat) knüpft sich die ganze geschichtliche Vergangenheit der hier lebenden Ungarn und Deutschen. Tausende und Zehntausende ziehen jährlich zu den Gnadenorten, um bei der «Trösterin der Betrübten» zu beten und für ihr schweres Schicksal neue Kräfte zu sammeln. Hier vollzieht sich oft – inmitten der konkreten Lebenssituation – ein seelischer Prozeß, in dem der Mensch sich zurechtfindet und Entlastung und Befreiung erfährt. Ich denke hier an kurze, doch oft erschütternde Hilferufe von namenlosen Menschen, die ihre existentiellen Nöte, auf Papier geschrieben, auf den Altar der Kirche legen. Das ganze «Kaleidoskop» der tragischen Schicksalsgemeinschaft der Minderheiten öffnet sich in diesen «Glaubensdokumenten» des Volkes. Es geschieht aber an diesen Orten Gottes noch etwas. In der versammelten Volksmenge der Gläubigen vollzieht sich ein gruppendynamischer Prozeß. Der Einzelne wird sich seiner Zusammengehörigkeit mit seinem Volk bewußt. Der gemeinsame Kreuzweg, die Lichterprozession und die Feier der Eucharistie befestigen ihn in seiner Treue zur Kirche und zu seiner Nation. Die Verfolgten finden sich hier selbst.

2.5 Integrierende Kraft

Aufgrund ihres jahrhundertelangen Ringens um ihre Existenz haben diese Menschen gelernt, daß sie selbst «lebendige Steine» der Kirche sind. Sie wissen, daß sie nur dann, wenn sie auf ihren Fundamenten stehen, ihre Identität für die Zukunft bewahren. Als mit Gott verbundene, moralisch gesunde, lebenstüchtige Gemeinschaft können sie nicht untergehen. Dies ist die unumstößliche Lehre ihrer Geschichte.

Diese Gesinnung spricht aus dem letzten Hirtenbrief des greisen Oberhirten ganz Siebenbürgens, als er sich – im Frühjahr 1980 – an seine ungarisch- und deutschsprachigen Gläubigen wandte: «Der gläubige Mensch soll seinen Mitmenschen als Kind Gottes und wie seinen eigenen Bruder betrachten, auch denn, wenn er anders denkt als er, eine andere Sprache spricht und vielleicht andere Wünsche und Ziele hat ... Nur so werden wir Verständnis und den wahren Frieden finden, wenn wir zueinander aufrichtig sind, wenn wir voreinander keine Angst haben und uns gegenseitig bei der Erfüllung unserer Lebensaufgaben helfen.» A. Márton setzte sich – trotz Bedrohungen durch das Regime – erneut für die Wiederherstellung der Kirche der rumänischen Unierten ein. Er erhob sich konsequent auch gegen jede Ungerechtigkeit, die die Menschenrechte und die nationalen Interessen der Minderheiten traf, und appellierte bis an die höchsten Stellen des Staates. Darum haben in ihm die Protestanten nicht weniger als die Katholiken den geistigen Führer des Volkes gesehen. So lernte ihn unwillkürlich auch das Regime zu achten.

3. Identitätsfindung

Unabhängig von ihrem kirchlichen Engagement sind alle katholischen Deutschen und Ungarn sich darin einig: Sie sehen in der Kirche ihre letzte Hoffnung und den einzigen Garant ihrer Existenz. Solange ihren Kindern das Evangelium in ihrer Muttersprache verkündet wird, solange noch eine muttersprachliche Glaubensunterweisung erteilt wird, solange sie noch in ihren Kirchen deutsch oder ungarisch beten und singen können, bewahren sie ihre Identität und sind dadurch auch als Volk miteinander verbunden.

[1] Laut Angaben der rumänischen Volkszählung (1977) liegt die Zahl der Gesamtbevölkerung des Landes bei 21.559.416; davon Ungarn (Szekler) 1.706.874, Deutsche (Siebenbürger Sachsen und Banater Schwaben) 358.732. Diese Zahlen wurden in Frage gestellt. Nach Schätzungen liegt die Zahl der Ungarn in Rumänien bei 2,1 Millionen. Die ethnischen Rumänen sind ausnahmslos Mitglieder der Orthodoxen Kirche; die Zahl der Mitglieder der 1948 mit Gewalt in die Orthodoxie «zurückgeführten» griechisch-katholischen bzw. unierten Kirche betrug 1,5 Millionen.

[2] H. Elischer, Der lautlose Mord: Politische Studien Nr. 259 (Nov.-Dez. 1980) 611–18.

[3] G. Stadtmüller, Geschichte Südosteuropas (München 1950). Mitte d. 14. Jh. lebten in Siebenbürgen nach Schätzungen ca. 310.000 Ungarn, 21.000 Sachsen und 18.000 Walachen.

[4] Ungefähr ein Drittel der in Rumänien lebenden Ungarn bekennt sich als «Szekler». Der Ausdruck «siculi» bezeichnet das Volk und gleichzeitig ihren Beruf: Grenzwache im Osten.

[5] Zahlenmäßige Verluste: nur zwischen 1438–1658 ca. 220–250.000 Personen. Annähernd 100.000 Szekler kamen Anfang d. 18. Jh. durch die Pest um.

[6] Die «Kontinuitätstheorie» ist die Theorie des geschichtlichen Kontinuitätsrechtes der Rumänen. Das «Recht» will sich auf den Mythos der Abstammung der Rumänen von dem dakischen König Burebista (vor angeblich 2050 Jahren) stützen und in ihm die Begründung ihres Anspruchs auf Siebenbürgen sehen.

[7] Diese Ansicht vertreten auch anerkannte internationale Geschichtsforscher, u. a. M. Bernath, Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationsbildung (Leiden 1972); O. Mittelstrass, Beiträge zur Siedlungsgeschichte Siebenbürgens im Mittelalter (München 1961).

Die staatliche Unabhängigkeit «Alt-Rumäniens» (des sog. «Regats») besteht seit 1877 durch die Vereinigung der Fürstentümer Moldau und Walachei. Das heutige «Groß-Rumänien» wurde erst nach dem Ersten Weltkrieg (1918) proklamiert. Durch den Friedensvertrag von Trianon (1920) erhielt Rumänien von Ungarn (mit Siebenbürgen und den angeschlossenen Gebieten) territorial 102.181 km^2 mit 5.236.305 Bewohnern als einer ethnisch sehr heterogenen Einwohnerschaft.

[8] H. Elischer, aaO. 614.

[9] W. König, Korrespondenzblatt des Arbeitskreises für Siebenbürger Landeskunde, III. Folge (Köln/Wien 1977) 122.

[10] Vgl. die Bibliographie der von den Ungarn gedruckten alt-rumänischen Bücher: E. Veress, Erdélyi Muzeum 3/1910; bezüglich der Sachsen: H. Menschdorfer, Verlagswesen der Siebenbürgener Sachsen (München 1979).

[11] N. Ceausescu, Rede auf der Beratung mit den Kadern (Bukarest 1976) 7.

[12] Näheres: Documentation Catholique v. 20. 9. 1953; Südostdeutsche Vierteljahres-Blätter 15 (1966) 206. Im Sinne der Verordnungen kann in einem Dorf der Minderheit eine ungarische oder deutsche Klasse nur dann eröffnet werden, wenn es dort 26 gleichaltrige Kinder gibt; doch kann dort wegen eines einzigen Kindes eines rumänischen Polizisten eine rumänische Klasse eröffnet werden, wo dann vielleicht 25 nichtrumänische Eltern ihre Kinder einschreiben müssen.

[13] Dieses Prinzip wird konsequent durchgeführt. So liest man in dem vom Rumänischen Schriftstellerverband herausgegebenen «Literatur-Lexikon» unter dem Namen von angesehenen deutschen und ungarischen Schriftstellern: XY sei ein «sich deutsch (ungarisch) ausdrückender rumänischer Schriftsteller».

[14] Südostdeutsche Vierteljahres-Blätter 25 (1976) 81.

[15] F. Kunszabó, Moderner Völkermord: Neuer Horizont (ung.: Uj Látóhatár) 4–5 (1978) 344.

[16] Aussagen des «Hora unirei» (Rundtanz der Vereinigung), womit die rumänische Fernsehanstalt ihr tägliches Programm schließt.

[17] Vgl. W. Oberleitner, Die Presse, 14/15. 1. 1978, 5.

[18] American Transylvanian Federation (Hg.), Aus Siebenbürgen wird gemeldet (ung.: Erdélyböl jelentik) (New York 1977) 61–75.

[19] Amnesty International, Rumänien, Zur politischen Verfolgung (Baden-Baden 1978) 36.

[20] AaO. 80.

[21] Südostdeutsche Vierteljahres-Blätter 26 (1977) 298.

[22] H. Hartl, Nationalitätenprobleme im heutigen Südosteuropa (München 1973) 101.

[23] N. Ceausescu, Bericht auf der Landeskonferenz der KPR v. 19. 7. 72, zit. nach: Osteuropa (Aachen) 5/1979.

[24] Vgl. St. Bethlen, (Hg.), Religionsverfolgung im Ostblock (München 1981) (im Druck).

[25] Von der gegebenen Situation her wird es vielleicht verständlich sein, wenn wir in den weiteren Ausführungen gezwungen sind, uns vom Geist der Diskretion leiten zu lassen

[26] Von der Gesamtzahl der Katholiken (1.485.619) ist die Zahl mehrerer kleiner katholischer Volksgruppen anderer Nationalitäten (ca. 40.000) abzuziehen, somit ergibt sich eine Gesamtzahl von 1.455.000 Ungarn und Deutschen. Die Zahl der katholischen Ungarn beträgt 1977 ca. 1.235.000, der katholischen Schwaben (Banat) 180.000; zu diesen Zahlen sind noch ca. 30.000 Deutsche in der Diaspora zu rechnen. Seit der kommunistischen Machtergreifung sind allerdings keine konfessionellen Statistiken mehr vorhanden. In der Moldau leben laut «Annuario Pont. 77» 221.335 Tschangós (Diöz. Jassy). Sie gehören ethnisch zum katholischen Ungarntum. Dies bestätigt der Rumäne R. Rosetti, Die Ungarn und ihre katholischen Bistümer in der Moldau (rumänisch: Unguri si episcopiile catolice in Moldovas/Bukarest 1905).

Von der Gesamtzahl der Tschangós sind schätzungsweise etwa 100.000 sprachlich rumänisiert. Diese Rumänisierung wurde historisch hauptsächlich durch die Kirchenpolitik der Habsburger unter der bedauerlichen Mitwirkung der «Congregatio de Propaganda Fide» eingeleitet, da sie trotz ihrer Bitten keine ungarisch sprechenden Seelsorger erhielten.

[27] Zusammensetzung der Protestanten: 950.000–1.000.000 Ungarn und 150.000 Deutsche (Sachsen).

[28] Der «Siebenbürger Römisch-katholische Status» (Status Catholicus Transsylvaniae) wurde noch im 16. Jahrhundert in den Zeiten der Reformation von führenden Katholiken zur Verteidigung der Kirche ins Leben gerufen, wenngleich das Wort «Status» erst etwa ab 1640 gebraucht wird. Er hielt fast 400 Jahre stand (bis zu seiner gewaltsamen Aufhebung im Jahre 1945). Es handelte sich dabei um eine vom Siebenbürger Landtag wie von Rom durchaus anerkannte moderne Institution, die ihrer Zeit durch ihre Autonomie und demokratische Selbstverwaltung weit vorausging. Ihre Leitung war zu zwei Dritteln aus Laien, zu einem Drittel aus Klerikern zusammengesetzt mit dem Bischof an der Spitze.

In den schicksalsvollen Zeiten der Geschichte Siebenbürgens (mit einer sehr stark dezimierten Zahl von Priestern; zwischen 1601–1713 auch ohne Bischof) haben diese Laien die Interessen der Kirche verteidigt und dafür gesorgt, daß

der Glaube im Volk lebendig blieb. In Notzeiten tauften sie, hielten Glaubensunterweisung, Wortgottesdienste, teilten die Kommunion aus, bestatteten ihre Toten usw.

In den Zeiten der Konsolidierung verwaltete der Status das Vermögen der Kirche und trug überhaupt für die kulturellen und materiellen Angelegenheiten des Siebenbürger Katholizismus Sorge; Schulen, Kollegien, Druckereien, Verlagstätigkeit usw. gehörten zu seinen Tätigkeitsbereichen.

Der Rumäne Onisifor Ghibu schrieb Anfang des 20. Jahrhunderts über den «Status»: «Der Katholizismus ist in allen benachbarten Ländern mehr oder weniger geschwächt worden, in Ungarn ist er ungebrochen; seine ungebrochene Erhaltung in den Gebieten Siebenbürgens ist dieser autonomen Organisation (Status; Anmk. d. Vf.) zuzuschreiben.» (Cf. Ch. Onisifor, Das Leben und die Organisation der ungarischen und Siebenbürgischen Kirchen / rumänisch: Viata si organizatia bisericeasca in Transilvania si Ungeria, Bukarest 1915).

ROBERT BACSVARY

1922 in Budapest geboren. Mitglied der Gesellschaft Jesu. Studium der Philosophie, Theologie, Geschichte, Byzantinistik und orthodoxen Theologie in Zagreb, Wien und München. Promotion zum Doktor der Philosophie. Tätigkeiten: zeitweilige Lehrtätigkeit, Seminare, Konferenzen, Exerzitien und Vorträge. Mitarbeit beim Rundfunk, Beiträge in zahlreichen Zeitschriften. Veröffentlichungen u. a.: Bücher aus dem Leben (kroatisch: Knjižice iz života) I–VII. (1962–65); Hg. u. Mitverfasser: Geschichte des Königtums Christi (kroatisch: Povijest kristovog kraljevstva) I–II. (1963–64); Kritik der Naturphilosophie von P. Beron (1974); Die Katholische Kirche in der SR Rumänien (1981). Anschrift: Seestraße 14, D-8000 München 40.

Georgius Frater

Zur Trennung von Staat und Kirche in sozialistischen Gesellschaften Osteuropas

Die inneren Spannungen in der Kirche, besonders zwischen den Gläubigen mit ihrer wenig formalisierten Sozialorganisation und der Amtskirche mit ihrer hochgradig formalisierten Struktur, können kaum als eine räumlich begrenzte Besonderheit angesehen werden. Diese Spannungen entspringen vielmehr der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Auf der einen Seite ist die Kirche als Organisation in das System der bürgerlichen und politischen Institutionen, vor allem des Staates, eingeflochten. Auf der anderen Seite ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft nehmen teil an Leben und Aktivitäten ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Diese Teilnahme richtet sich erfahrungsgemäß nicht immer und schon gar nicht notwendigerweise nach den Erfordernissen bestimmter Institutionen oder des Status quo.

Zwei gegensätzliche Prinzipien charakterisieren die Kirche: das erneuernde und das bewahrende, das gemeinschaftliche und das organisierte, das charismatische und das institutionelle Prinzip. Der damit verbundene Konfliktstoff ist sowohl für die historische Betrachtung wie auch für die Gegenwart von Bedeutung. Es gibt allerdings unzählige Varianten dieser Spannung. Ein besonderer Fall ergibt sich aus den Verhältnissen in totalitären und vielleicht auch in zentralistischen Staaten. Die innerkirchliche Spannung wird hier häufig durch jene Spannung erhöht, die zwischen der zentral gelenkten Organisationsstruktur des Staates und den bürgerlichen Emanzipationsbestrebungen besteht. Die ideologisch und politisch einheitlichen Grundsätze der Religionspolitik der sozialistischen Staaten sorgen sogar für eine rechtliche und organisatorische Verankerung der genannten Vervielfachung des Problems. Dadurch wird die Praxis der sozialistischen Staaten, trotz allen nationalen Abweichungen, zu einem Modellfall für das Verhältnis von Kirche und Staat.

I. Der Totalitätsanspruch des Staates

Die Ausgangspositionen sind durch zwei prinzipielle Aussagen, durch die rechtlich verankerte Trennung von Kirche und Staat und durch die

gleichfalls rechtlich oder gar verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit, gegeben. Die Ausführungsmodi werden durch die ideologische, politische, parteiliche Einheit des Staates bestimmt. Die Praxis der Religionsfreiheit gründet auf der Auffassung, daß die Religion eine Privatsache sei. Die gesellschaftlich-gemeinschaftliche Sphäre wird dabei dem organisatorisch Gefestigten untergeordnet bzw. nur zugestanden, soweit sie institutionell abgedeckt ist. Den religiösen Individuen und der religiösen Institution, den informellen Organisationen wie den Gruppen und der formalen Organisation der Amtskirche werden vom profanen Recht und von der Staatsordnung prinzipiell verschiedene Lebensbereiche zuerkannt. Dadurch wird eine latente innerkirchliche Spannung durch die staatliche Regelung religiösen und kirchlichen Lebens sanktioniert und multipliziert.

Der Totalitätsanspruch des sozialistischen Staates erfordert die Eingliederung auch der religiösen Organisationsformen ins Gesamtgefüge der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen. Im Interesse dieser Eingliederung ist der hierarchische Aufbau der Kirche erwünscht: Er wird begrüßt und verstärkt – auch bei Religionsgemeinschaften mit einer andersgearteten Tradition. Bei der pyramidenförmigen Organisation werden höhere Instanzen für alle unteren verantwortlich gemacht. Entsprechend wird von unteren Instanzen eine vollkommene Unterordnung bis hin zum Verlust der Selbständigkeit erwartet. Informationsfluß und Befehlswege sind dabei übersichtlich. Anstelle der unsicheren Spontaneität einzelner Individuen, Gruppen oder Teilbereiche soll eine gut geölte Mechanik das Funktionieren garantieren.

II. Die Bedeutung des Kults

Im hochgradig differenzierten Staat wird der Religion und den religiösen Institutionen ein eigener Platz zugewiesen. Sakral und profan werden administrativ getrennt. Die Trennung von Kirche und Staat bedeutet den Ausschluß der Kirche aus der Politik, aus dem öffentlichen Leben, aus der Erziehung, häufig aus dem Sozial- und Gesundheitswesen usw. Dagegen werden die interne Struktur und die Rangordnung der Kirche vom Staat anerkannt und dadurch mit einer zusätzlichen Form der Legitimität und manchmal sogar mit Finanzen ausgestattet. Die Kulttätigkeit wird als die ureigenste Aufgabe der Kirche angesehen. Sie kann die religiöse Versorgung der Kirchenmitglieder gewährleisten, öffentlich darf sie aber nicht dafür werben. Die Arbeit der «Kultdiener» wird vom Staat respektiert, sofern sie sich von den sogenannten nicht religiösen Bereichen fern halten. Zusätzlich zu der eigenen Betätigung als Liturge ist es dieser Respekt, welcher den Amtsträgern und vielen ihrer Vertreter die Gewißheit gibt, aus der Situation das bestmögliche herausgeholt zu haben, eine Gewißheit, die zur bedingungslosen Verteidigung dieses Status quo auch gegen Mitbrüder oder gegen amtslose Gläubige werden kann. Zur Legitimation der religiösen Institution und ihrer Organisationsformen bedient man sich eines aus der politischen und gesellschaftlichen Situation abgeleiteten Argumentes, wonach hic et nunc die gegenwärtige Lebensform die einzig mögliche des Christentums sei. Das liturgische und sakramentale Leben wird als höchstes Gut und wertvollste Leistung der Kirche verstanden.

Diese Interpretation führt zu einer gewissen Einseitigkeit. Das Kultische verliert den Zusammenhang mit dem Leben. Die Wahrung und Pflege der Liturgie stellt alle anderen möglichen Aufgaben und Funktionsweisen des Christseins in den Schatten. Die Liebe bleibt eine abstrakte Idee. Gegenwartsbezogene Begriffe wie Zeugnis und Gemeinschaft werden gar nicht in das Denken einbezogen. Folgerichtig besteht die Pastoral in der Versorgung des «christlichen Restes». Die zentrale Stellung des so verstandenen liturgischen und sakramentalen Lebens soll sogar das Vernachlässigen der Fernstehenden rechtfertigen, fast nach dem Motto: Ein Hirt verläßt seine Herde nicht, um sich um verlorene Schafe zu kümmern.

Die Festlegung auf Gottesdienst und Liturgie und der Rückzug aus der Welt erspart der Kirche viele Sorgen, wie z. B. die um die zunehmende Diskrepanz zwischen Kirche und Gesellschaft. Derselbe Rückzug ermöglicht auch viele Freuden, z. B. über die schönen neuen Fresken einer nicht besuchten Kapelle. Wir sind Zeugen eines prometheischen Versuches der Schaffung einer eigenen kleinen Welt inmitten einer zwar feindlichen, aber vernachlässigbaren Umwelt. Die Gesinnung, welche dies ermöglicht, ist vorkonziliären Ursprungs. Die Szenerie dazu wird vom staatlichen und gesellschaftlichen Milieu geliefert und legitimiert. Die Akteure sind eine schmale Priesterkaste, die in dieser isolierten Welt wieder zu Hauptrollen kommen kann.

III. Die kirchlichen Amtsträger

Die Trennung von Kirche und Staat, wie sie in den sozialistischen Staaten durchgeführt wurde, setzt der Kirche also ganz bestimmte Grenzen, sichert aber innerhalb dieser Schranken den Amtsträgern der Institution Rechte, nicht selten auch Privilegien. Die Amtsträger können in diesem umgrenzten Raum wirksam werden. Teilen sie das gezeichnete Kirchenbild, können sie auch ihrem eigenen Leben und Wirken konfliktfrei Sinn geben. Einem Leben im Dienste der Organisation der Kirche werden schließlich die wirtschaftlichen Bedingungen durch die konkreten Regelungen der Trennung von Staat und Kirche garantiert.

Aus der Sicht dieser Amtsträger mit einem traditionellen Kirchenverständnis spricht also vieles dafür, daß die Situation nicht erlitten, sondern eigentlich als günstig eingeschätzt werden soll. Eine solche Überzeugung kann zur Zusammenarbeit mit den Organen des Staates eine gute Grundlage abgeben, die sich wiederum in besseren Aufstiegschancen niederschlagen kann. Damit ist ein empirischer Beweis für die Nützlichkeit obiger Ansichten erbracht. Gleichzeitig wird über diese Mechanismen der Fortbestand dieses Modells gesichert. Die nach diesen Auswahlprinzipien aufgerückten Amtsträger mittlerer und höherer Ränge beschützen die Regelung vor allen Querulanten, die, wie man sagt, mit ihren eigensinnigen Auffassungen und Erwartungen von der Kirche das Gleichgewicht der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gefährden, die Kirche somit an den Rand des Abgrundes führen und die Hirten ihrer Lebensgrundlage berauben könnten. Solche Querulanten gibt es auch im Klerus genug; die wirklichen Widersacher sind aber die Laienchristen, deren religiöses Leben gerade aufgrund des vorhin gepriesenen Modells der Trennung von Kirche und Staat zu einem einzigen Konfliktfeld wird.

IV. Die Laien

Den Laien können wir hier mit einem einzigen Zug charakterisieren: Aufgrund seiner sozialen Stellung kann er sich nicht oder nicht völlig hinter die Schutzwälle der Kirche begeben. Sein Lebensraum wird durch die besprochene Trennung von Staat und Kirche in zwei Hälften, in eine profane und in eine religiöse geteilt. Die ihn betreffende Religionsfreiheit berechtigt ihn zu glauben, zu beten, die Kirche zu besuchen, die Sakramente zu empfangen. Diese Berechtigung betrifft aber nur ihn selbst, ihn als privates und nicht als soziales Wesen: Religion ist ja Privatsache. Religiosität ist somit einer zeitlichen, räumlichen und sozialen Begrenzung unterworfen. In der Öffentlichkeit, in der Welt der Arbeit, in der Gesellschaft ist sie unerwünscht, teils um Unentschiedene nicht zu verleiten, teils um Andersdenkende nicht zu verletzen.

Religion darf in Isolation erlebt und praktiziert werden. Bestimmte Menschen wie z. B. Erzieher oder leitende Funktionäre stehen aber in einem so intensiven Geflecht sozialer Beziehungen, daß dieses auch nicht vorübergehend außer Kraft gesetzt werden kann. Wo ein Rückzug ins Private unmöglich ist, dort ist die Bedingung der Religionsfreiheit nicht gegeben. Manche Mechanismen verhindern, daß religiöse Bewerber zu Berufen oder Stellen mit stärkerem Öffentlichkeitscharakter zugelassen werden.

Eine weitere Korrektur ergibt sich aus der festen und förmlichen Entscheidung des Staates für die marxistische Weltanschauung. Wissenschaftliche und erzieherische Institutionen, die praktisch nur vom Staat unterhalten werden, widmen sich satzungsgemäß der marxistischen Lehre und Forschung. Die Aneignung des Marxismus wird auch zum Kriterium der Vertrauenswürdigkeit, die im Laufe des beruflichen und sozialen Aufstieges zunehmend erwartet wird. Die marxistische Weltanschauung wird zum Qualifikationsmerkmal.

V. Privatheit der Religiosität?

Bis jetzt haben wir die Möglichkeit einer privaten Religiosität unkritisch akzeptiert. Diese Möglichkeit gibt es aber höchstens vorübergehend oder in Ausnahmefällen. Niemand kann längere Zeit hindurch ein Doppelleben führen, sofern er in seinen menschlichen Beziehungen ehrlich sein will. Wahrscheinlich muß auch die Religiosität verkümmern, wenn sie ohne jede Kommunikation «im Herzen» verschlossen bleibt. Der Versuch der Privatheit scheitert nicht zuletzt bei der Erziehung der Kinder. Durch die Vielzahl der Träger der Erziehung wird die Art des familiären Einflusses offenkundig. Die Kinder werden, gewollt oder ungewollt, ein Aushängeschild der Überzeugung der Eltern. Es bleibt die Wahl, entweder die Religion aus dem Bereich der Fami-

lie zu verbannen, also de facto aufzugeben, oder die Konsequenzen der Aufgabe des ausschließlich privaten Charakters der Religion zu tragen.

Die konkrete Ausführung der Trennung von Staat und Kirche und das Prinzip des privaten Charakters der Religion bilden für einen Teil der Laien keine besonderen Hindernisse. Jene, die ihrer sozialen Stellung entsprechend eine faktische oder bewußte gesellschaftliche und politische Abstinenz praktizieren und keine weiteren Aufstiegswünsche haben, werden von formalen Erwartungen wenig berührt. Nonkonformismus kann ihnen wenig Schaden antun. Andere aber, mit gesellschaftlichem Engagement und Ansprüchen, die nicht gewillt oder nicht fähig sind, ihre Religiosität in den Bereich ihrer Privatheit einzugrenzen, können gerade durch die Verlangsamung oder Verwehrung des beruflichen und sozialen Aufstiegs gleichfalls zur gesellschaftlichen Abstinenz gezwungen werden.

Die Art der Trennung von Staat und Kirche in den sozialistischen Ländern, wie sie auf der Organisationsebene praktikabel durchgeführt wurde, kann auf der Ebene der Gesellschaft nicht nachvollzogen werden. Die strikte Trennung des religiös-kirchlichen vom religions- und kirchenfreien Bereich, die in der formalen Organisation mindestens annähernd möglich ist, wird beim Individuum durch die Unaufteilbarkeit des Menschen unmöglich gemacht. In Gruppen wird sie durch die Vielfalt der Erfahrungen und Bedürfnisse verhindert. Dem mangelnden subjektiven Vollzug dieser Trennung steht allerdings die gesellschaftliche Realität der formalen Organisationen gegenüber, die von einem Teil der Christen als einengend empfunden wird. Jene nämlich, die sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewußt sind und in den jeweils eigenen, jedoch letztlich in allen Fragen, allen Lebenssituationen und allen Schichten aus christlichem Impuls Zeugnis ablegen wollen, müssen erfahren, daß das vielfach unmöglich ist, weil viele Fragen, Situationen und Sozialbereiche unter dem Prinzip der Zweiteilung der formal organisierbaren Welt vor ihnen verschlossen bleiben. Auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugung und des gesellschaftlichen Engagements, wozu sie von allen Seiten ermutigt werden, bleibt ihnen keine andere Alternative als die prinzipielle Infragestellung und praktische Ablehnung der Zweiteilung des Lebens. Damit wird allerdings an der organisatorischen Grundlage des Zusammenlebens von Staat und Kirche gerüttelt.

VI. Folgen für die Amtskirche

Die so entstandene Tendenz zum «religiösen Ungehorsam» ist für die Amtskirche eine doppelte Herausforderung. Der innerkirchliche Dissens über grundlegende Fragen von Mensch und Welt, von Christentum und Kirche kann nicht weiter verheimlicht oder bagatellisiert werden. Die Legitimität des von der Hierarchie bejahten Organisationsmodells wird anhand der Frohen Botschaft und der christlichen Tradition bezweifelt. Die nach dem Rückzug ins Kircheninnere noch verbliebenen Reste der führenden Rolle der Amtsträger werden grundsätzlich hinterfragt. Die eine Herausforderung liegt also im Problem, daß sich die Charismen durch Gesetze nicht fesseln lassen – auch durch von Staat und Kirche gemeinsam angenommene Regelungen nicht. Die Gleichsetzung der Nachfolge Christi mit dem blinden Befolgen einer Gesetzesordnung führt aber unweigerlich zur Frage nach der Korrektheit der Deutung der Lehre und des Beispiels Christi.

Eine zweite Herausforderung folgt aus dem Tatbestand, daß der Staat für die entstandene Störung der organisatorischen Regelung, der vorausgesetzten hierarchischen Ordnung der Kirche entsprechend, die Hierarchen verantwortlich macht. Jede Beeinträchtigung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist deshalb für die kirchlichen Würdenträger ein Akt, der die Gefährlichkeit jeder Relativierung dieser Ordnung demonstriert. Die Zeichen des Mißfallens des Staates geben also Anlaß dazu, anscheinend im Interesse der Kirche *law and order* zu hüten und gegen die Querulanten aufzutreten, die allerdings eine zahlenmäßig weit überlegene Mehrheit bilden.

An diesem Punkt beginnt eine neue Runde. Die Vertreter der Amtskirche haben sich selbst oder wurden in eine Stellung hineinmanövriert, wo ihnen kaum etwas anderes übrigbleibt als die Bestätigung und die Verteidigung des Bestehenden. Die Laien und alle jene, die die Probleme der Laien miterleben, sind aber derselben Situation zufolge gezwungen, sich gegen diesen Status quo aufzulehnen. Eine zunehmende Profilierung beider Positionen und eine Eskalation des Konflikts ist die Folge. Gleichzeitig findet eine Umwandlung des Konfliktbereiches statt. Eine Fixierung auf den Antipoden sichert die Legitimation des eigenen Handelns ausschließlich aus der Pflicht heraus, die andere Auffassung und Hand-

lungsweise bekämpfen zu müssen. Damit wird vom ursprünglichen Anlaß des Verhältnisses zur organisatorischen und sonstigen Umwelt abgelenkt. Das Problem Kirche versus Gesellschaft ist bereits in einen innerkirchlichen Konflikt verwandelt worden.

VII. Schluß

Abschließend müssen wir nochmals einige Worte über Geltungskriterien und Reichweite des skizzierten Konfliktmodells sagen. Der Tendenzcharakter des Modells sollte betont werden, aber ebenso die Abweichungen in verschiedenen Ländern unter verschiedenen Bedingungen. Der Grundkonflikt wird dadurch nicht relativiert. Doch hängt es von weiteren Faktoren ab, wie er ausgetragen wird, d. h. wie umfassend und mit welcher Stärke er in Erscheinung tritt. Zu den beeinflussenden Faktoren gehören vor allem die Bedeutung und Stärke von Religion und Kirche in einer konkreten Gesellschaft, die Tradition der Selbständigkeit oder Unterordnung der kirchlichen Institution und das Maß der organischen oder mechanistisch-formalen Organisation der Kirche.

Die zahlenmäßige Größe und die gesellschaftspolitische Relevanz der Kirche trägt nicht unwesentlich dazu bei, wie weit sie ihre Autonomie trotz der Einordnung in das institutionelle System des Staates wahren kann. Unser Modell gilt vor allem im «mittleren Bereich». Ganz kleine Kirchen können u. U. wegen ihrer relativen Bedeutungslosigkeit die Bindungen zu der Organisastion des Staates lose gestalten. Eine allgemein verwurzelte Religiosität und eine starke Kirche dagegen haben Eigengewicht genug, um ihre Ungebundenheit aufrechtzuerhalten. Beide Chancen fehlen den Kirchen, die nicht die Unterstützung der großen Mehrheit eines Volkes haben, doch groß genug sind, um vom Staat als eine politische Kraft eingestuft zu werden.

Diese Neigung zur Aufgabe der Selbständigkeit in Form der organisatorischen Eingliederung der Kirche in einen zentralistischen Staat ist sicherlich von der Tradition eines preußischen Staatskirchentums, eines Josephinismus der österreichisch-ungarischen Monarchie oder der jahrhundertelangen Verflechtung der staatlichen und kirchlichen Macht im Bereich der Orthodoxie beeinflußt. Es ist wohl kein Zufall, daß in diesem Raum jene Kirchen am ehesten der Eingliederung gegenüber resistent sind, die auch historisch nicht mit der politischen Macht liiert, sondern eher im Gegenteil unterdrückt oder in Opposition waren.

Schließlich kann sich dieses Modell nur dort einpendeln, wo die innerkirchliche Kommunikation schwach ist, wo Entscheidungsträger von den Betroffenen getrennt werden können und wo die Würdenträger der Amtskirche die Selbstsicherheit besitzen, auch ohne einen ständigen Kontakt mit der Basis dermaßen weitreichende Entscheidungen zu treffen. Ein regelmäßiges gegenseitiges Anhören und Abwägen der konträren Interessen und Argumente ließe eine starke Divergenz innerhalb der Kirche vermutlich nicht zu.

Der erste der drei beeinflussenden Faktoren, die zahlenmäßige Größe, ist eine Gegebenheit, wo kaum von Verantwortung oder moralischer Wertung gesprochen werden kann. Beim zweiten, dem geschichtlichen Faktor, handelt es sich zwar um Nachwirkungen der Vergangenheit, es geht dabei aber um die Tradition von Entscheidungen, wofür die Verantwortung kontinuierlich am Ort übernommen werden muß. Der dritte Faktor, die Struktur der Kirche, weist aber, mindestens bei der katholischen Kirche, über die Landesgrenzen hinaus. Die Auswahl, Einsetzung und Beförderung der Hierarchie und damit die Stärkung oder Umwandlung der Art der Organisation einer Lokalkirche hängt letztlich von Rom ab. Wahr ist allerdings, daß es zur Vermittlung der Vorstellungen und Lageburteilung der Hierarchen durchaus Kanäle nach Rom und an die Weltkirche gibt. Eine andersgeartete Auffassung des leidtragenden Teils der Kirche kann aber nur wenig publik gemacht werden.

GEORGIUS FRATER

ist ein Pseudonym.

Stephen Dunn und Ethel Dunn

Die russisch-orthodoxe Volksfrömmigkeit in der Sowjetunion

Die Aufgabe, das Ausmaß und den Charakter der russisch-orthodoxen Volksfrömmigkeit in der Sowjetunion zu bestimmen, wirft verwickelte Probleme auf, welche die Quellenbasis und die Methode der Analyse betreffen. Vor allem ist zu bestimmen, welche Phänomene unter den Begriff «Volksfrömmigkeit» fallen. In der englisch- und deutschsprachigen Literatur wird «Volk-» im allgemeinen auf die Kultur und das Brauchtum der bäuerlichen Bevölkerung bezogen. Auf eine komplexe industrialisierte und urbanisierte Gesellschaft wie die der Sowjetunion von heute trifft dieser Wortgebrauch nicht mehr ganz zu.

Im Folgenden werden wir Befunde bei der städtischen Bevölkerung miteinbegreifen, uns aber dabei sehr bemühen, Verschiedenheiten zwischen der Land- und der Stadtbevölkerung hervorzuheben, soweit die Quellenlage dies gestattet. Überdies nehmen wir an, daß der Ausdruck «Volksfrömmigkeit» sich auf das religiöse Verhalten der Bevölkerung im allgemeinen und nicht nur auf das der Bauernschaft oder der religiösen Fachleute bezieht.

Wenn wir die Auswirkung der Sowjetherrschaft auf die religiöse Situation in der Sowjetunion abschätzen wollen, ist es wichtig, uns eine Idee vom Ausgangspunkt dieser Entwicklung zu machen. Wie dies in den meisten Ländern Westeuropas seit ungefähr einem Jahrhundert der Fall war, hat das Rußland von 1917 eine beträchtliche Säkularisierung durchgemacht. Die orthodoxe Kirche verlor ihren Einfluß auf die städtische Arbeiterklasse und die Akademikerschaft; die Bauernbevölkerung, obwohl für gewöhnlich in Glauben und Lebensstil nicht säkularisiert, lag oft außerhalb der Reichweite des orthodoxen Einflusses. Dies gilt vor allem für die abgelegenen Gebiete des Reiches. Die Bischofssitze und das kirchliche Personal sind der westlichen Grenzregion entlang konzentriert, doch haben sogar in den westlichen Provinzen viele ländliche Regionen keinen ortsansässigen Klerus. Zudem wird der orthodoxen Kirche an manchen Orten von sektiererischen und altgläubigen Gruppen[1] starke Konkurrenz gemacht. Es wäre deshalb falsch, anzunehmen, daß den blühenden materiellen Verhältnissen vor der Revolution – mit ihrem ausgedehnten Landbesitz und weiteren Reichtümern, mit ihrem zahlreichen Klerus und ihren Ordensgemeinschaften – eine ebensolche ideologische Stärke entsprochen habe oder daß der jetzige Niedergang in ihrem Schicksal einzig die Folge der Aktionen und der Maßnahmen des Sowjetregimes sei.

Die Sowjetpolitik gegenüber der russisch-orthodoxen Kirche in der Zeit zwischen der Revolution und dem Ende des Zweiten Weltkriegs wies manche Widersprüche auf, die zum Teil jetzt noch andauern. Einerseits bekämpfte das Regime die Kirche sowohl durch direkte antireligiöse Propaganda als auch durch die Förderung von Dissidentenbewegungen in ihrem eigenen Schoße, während es sich andererseits mit der Kirche in gewissen entscheidenden Punkten arrangierte, zumal während des Zweiten Weltkriegs. Obwohl das Sowjetregime offiziell atheistisch ist, stellt die russisch-orthodoxe Kirche und in geringerem Maß die baptistische Bewegung die einzige nichtkommunistische Körperschaft dar, der gestattet wird, ihre Ideologie in der legalen Presse zu veröffentlichen.

Die Gesamtzahl der Gläubigen und ihre Zusammensetzung nach Geschlecht, Alter, Gesellschaftsstatus und weiteren Punkten zu bestimmen, ist äußerst schwierig. Nach den meisten Schätzungen machen diejenigen, die irgendwie der Religion anhängen, zwischen 10 und 35 % der Gesamtbevölkerung aus[2]. Dabei sind neben den Russisch-Orthodoxen auch die Sektenangehörigen und die Altgläubigen mitgerechnet. Doch nachdem die orthodoxe Kirche neuerdings ihr Anathema gegenüber den Altgläubigen zurückgenommen hat, sollten die Altgläubigen vielleicht in der Gesamtzahl der Orthodoxen miteinbegriffen werden. Man schätzt, daß 98 % der Gläubigen russisch-orthodox sind, doch vermutlich bezieht sich dies auf Gebiete mit slawischer Bevölkerung[3]. Die Situation wird noch dadurch verwickelt, daß in einem multinationalen Kontext das religiöse Bekenntnis manchmal zu einer Ausdrucksform der ethnischen Zugehörigkeit wird. Die Angehörigen der zentralasiatischen Völker z. B. bezeichnen sich gerne als Muslime, ohne daß die entsprechenden religiösen Überzeugungen vorhanden sind, und das

gleiche läßt sich in bezug auf Russen in einem nichtrussischen Milieu bemerken.

Die Zusammensetzung der Gläubigen nach Alter, Geschlecht, Gesellschaftsstatus, städtischem oder ländlichem Wohnsitz ist nicht klar bekannt. Die sowjetischen Forscher behaupten fast durchwegs, daß es sich vorwiegend um Landbewohner, Frauen und ältere Leute handelt. Doch ist schwer abzuschätzen, wie weit hierin ein Unterschied besteht. Einer Forschungsarbeit zufolge waren 62,4 % der erwachsenen Bevölkerung eines der ethnischen Räume innerhalb der russischen Föderation von religiösem Einfluß frei; 19,8 % betrachten sich als gläubig, und 17,8 % schwanken zwischen Glauben und Unglauben[4]. Man nimmt allgemein an, daß in städtischen Verhältnissen die Gläubigen weniger als 10 % der erwachsenen Bevölkerung ausmachen. Die Kategorie der «Schwankenden» bringt in einige Verlegenheit, weil der nichtsowjetische Leser nicht wissen kann, wer dazu gerechnet wird und welches die wirklichen Einstellungen dieser Personen sind. Sowjetautoren reihen oft Personen ohne «feste atheistische Überzeugung» in diese Kategorie ein. Wenn diese Autoren von «Ungläubigen» sprechen, scheinen sie in Wirklichkeit solche zu meinen, die an die offizielle Ideologie glauben, und solche als «Schwankende» zu bezeichnen, deren Verhalten inkonsequent ist, in vielen Fällen deshalb, weil sie an religiösen oder philosophischen Problemen im Grunde gar nicht interessiert sind.

Sowjetische Forschungen über die ideologische Stärke und den Einfluß der russisch-orthodoxen Kirche geben ein sehr unklares Bild von dem, was dem gewöhnlichen Volk gesagt wird, um es zu einem festen Glauben zu bringen. W. C. Fletcher zitiert aus einer sowjetischen Quelle eine Karfreitagspredigt, «die sämtliche Eigenschaften aufweist, die nötig sind, um auf das Innere einzuwirken: Verbindung von Denken und Fühlen, von Begriffsklarheit und Nähe zum Zuhörer, von Schönheit und Prägnanz». Fletcher bemerkt, es sei kein Widerspruch, daß «weltliche Ersatzlösungen sich nicht eines allgemeinen Erfolgs erfreuen»[5]. Wie Fletcher mehr als einmal sagt, gibt die Kirche auf das Todesproblem eine bessere Antwort als der Marxismus[6]; er ist sogar geneigt, den Schluß zu ziehen: «Eine Konzentration auf das Übernatürliche unter Vernachlässigung, ja Ausschließung des Weltlichen ist die einzige Form der Modernisierung (der Kirche), die in der Welt von heute Erfolg hat.»[7] Er zitiert eine Predigt, worin der Priester von der «schrecklichen Melancholie» spricht, «die auf der Erde liegt», wo weder Reichtum noch Ruhm noch Bildung noch Vergnügungen Befriedigung zu bringen scheinen. Fletcher zieht den Schluß, daß die russische Orthodoxie auf die mittlere und ältere und die gesellschaftlich benachteiligte Generation den größten Einfluß ausübt[8].

Das Material Fletchers wird zum Teil durch eine sowjetische Schrift bestätigt, die sich mit der Modernisierung der russisch-orthodoxen Lehre und den Grenzen befaßt, auf die diese Modernisierung stößt. Die Autoren betonen, daß die Lehre einerseits «zurechtgemacht» worden ist, um diejenigen Elemente auszuschalten, die im modernen Kontext als besonders rückständig, unmenschlich oder «unzivilisiert» erscheinen, während andererseits die Ideologie, die den Gläubigen vorgesetzt wird, weiterhin die von den Kirchenvätern vertretenen Werte in all ihrer ursprünglichen Strenge widerspiegelt. Beispielsweise stellt das «Žhurnal Moskovskoj Patriarchii» (Zeitschrift des Moskauer Patriarchates) seinen Lesern (in Zitaten aus den Werken Ephrems des Syrers) das Beispiel des Antonius des Einsiedlers vor Augen, «der stets fastete; seine Unterkleider waren aus Haaren gewoben und sein Oberkleid bestand aus Leder, und er trug es, bis es in Fetzen fiel. Er wusch sich nie den Schmutz vom Leibe und badete seine Füße nie, ja setzte sie nie ins Wasser, außer wenn dies notwendig war». Die Autoren bemerken, daß solche Aussagen «uns ganz und gar unsoziale Menschen schildern, die Träger reaktionärer Ideen sind. Man muß sehr überspannt sein, um religiösen Sowjetbürgern solche ‹Heilige› als Vorbilder zur Nachahmung vorzustellen».[9]

Ch. Lane macht darauf aufmerksam, daß die sowjetischen Gläubigen über das Dogma der Kirche in Unkenntnis und religiös schlecht informiert sind[10], was den Aberglauben aufkommen läßt. Diese Bemerkungen sind sicher zutreffend, doch besteht diese Situation nicht nur in der Sowjetunion, sondern auch in Südeuropa und Lateinamerika, wo die katholische Kirche nominell unabhängig ist und keinerlei Verfolgung zu erdulden hat.

Die orthodoxen Gläubigen, deren Aussagen in der Sowjetliteratur angeführt werden, werden im allgemeinen als ältere Menschen, Frauen, bäuerlich, als oft zurückgezogen und wenig gebildet taxiert. Ihre religiösen Ansichten seien wider-

sprüchlich und inkonsequent. Es wird der Eindruck erweckt, die russische Orthodoxie sei keine ernstzunehmende ideologische Konkurrentin des Marxismus-Leninismus. Das Material aus Emigrationskreisen hingegen weist darauf hin, daß die russische Orthodoxie auch auf die städtische, gebildete, jüngere Bevölkerung eine gewisse Anziehungskraft ausübt. «Die Hinwendung junger, gebildeter Menschen zur orthodoxen Kirche ist ein Phänomen von Großstädten und intellektuellen Kreisen, in den Provinzen aber haben die Sekten Zuwachs.»[11] Der gleiche Autor veranschaulicht diesen Punkt mit der Schilderung einer Diskussion, die 1974 von Pfarrer Dmitrij Dudko gehalten wurde, zu der «ein solch erstaunlicher Andrang war, daß man kaum glauben konnte, es handle sich nicht um einen Jugendklub. Hier war nichts von den ‹alten Weiblein Gottes› zu erblicken; hier waren fast nur junge Leute zugegen.»[12]

In der heutigen Zeit ist selbst die ältere Generation unter der kommunistischen Herrschaft aufgewachsen, und es ist deshalb nicht richtig, ihr religiöses Verhalten als ein Festhalten an vorrevolutionären Verhältnissen zu erklären (wie die meisten Sowjetautoren es tun). Andererseits gibt es Anzeichen dafür, daß der orthodoxe Einfluß unter jungen Menschen zumindest zum Teil eine Äußerung eines konservativen russisch-nationalistischen politischen Protestes ist. Über die Frage, wie weit dies wirklich der Fall ist, streitet man sich und veröffentlicht man viele Schriften[13], aber wir halten dieses Phänomen für einigermaßen wichtig, da die gebildete Klasse fähig sein kann, die Massen zu mobilisieren. Damit stellen sich viele Probleme, welche die sich wandelnde Gesellschaftsstruktur und die sich entwickelnde Sowjetkultur im Gegensatz zur russischen Kultur betreffen und über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinausgehen[14].

Es sind einige Daten greifbar, die den Inhalt der religiösen Ideologie unter den sowjetischen Gläubigen erhellen, doch müssen sie wie alle solchen Angaben vorsichtig aufgenommen werden. Beispielsweise gibt eine von E. Duluman in der Ukraine durchgeführte Umfrage Hinweise darauf, daß die meisten russisch-orthodoxen Respondenten im Gegensatz zu Mitgliedern nicht-orthodoxer Religionsgruppen eine konfuse, unklare Gottesvorstellung haben und daß das religiöse Verhalten im empirischen Sinn von theologischen Ansichten oder Überzeugungen weithin unabhängig ist[15]. Dies scheint die normale sowjetische Ansicht zu bestätigen, daß die russisch-orthodoxe religiöse Ideologie einen amorphen Charakter habe und daß das religiöse Verhalten bei den Gläubigen den Charakter einer bloßen Gewohnheit oder Konvention aufweise. Die russisch-orthodoxen Gläubigen werden allgemein als passiver und weniger engagiert als andere angesehen. Es lassen sich manche Indizien anführen, die diese Ansicht stützen: der prozentuale Anteil der Gläubigen, welche innerhalb oder außerhalb der Familie «religiöse Propaganda» betreiben; der prozentuale Anteil derer, die freiwillig an Sozialprojekten arbeiten (was im allgemeinen, jedoch nicht immer, im umgekehrten Verhältnis steht zu den religiösen Überzeugungen).

L. A. Tultseva hat vor kurzem die Haltung von Landbewohnern zu äußeren Bekundungen der russischen Orthodoxie – Ikonen im Heim, Tauf- und Ehezeremonien, Fasten und dgl. – erforscht. Sie führt als typische Antwort eines Landbewohners auf die Frage über die Haltung zu Ikonen die Bemerkung an: «Ikonen repräsentieren den zivilisierten Charakter unseres Lebens.» In dieser Bemerkung und in der Ansicht, daß Ikonen nun einmal zum Hausschmuck gehören, widerspiegelt sich eines der wichtigsten Kennzeichen einer russischen ethnischen Umgebung. Wie Tultseva behauptet, haben Ikonen und weitere religiöse Gebräuche ihren ausdrücklich religiösen Charakter größtenteils verloren. Religiöse Überzeugungen im engen Sinn sind nur ein Grund unter anderen, die für die Beibehaltung von Ikonen, für Tauffeiern, kirchliche Heirat, Prozessionen oder irgendeine andere der vielen religiösen Betätigungen angeführt werden. «Zur Hauptsache sind, von... religiösen Neigungen abgesehen, sämtliche (Beweggründe) ein Tribut an die Tradition.»[16]

Die Angaben, die Tultseva über die Einhaltung des Fastens gesammelt hat, sind von einigem Interesse. Das herkömmliche Mittwochs- und Freitagsfasten wird jetzt nur noch von wenigen gehalten. Die Bedeutung dieser Fasttage liegt darin, daß sie herkömmlicherweise die Reihe von Ausflügen junger Leute, die zur Werbungssitte auf dem Land gehören, modifizierten oder unterbrachen. Noch in den fünfziger Jahren war dies der Fall. Doch die ins einzelne gehenden Vorschriften über die Fastenzeit sind jetzt zumeist vergessen.

Auch ein noch so kurzer Bericht wäre unvollständig, würde er nicht die Rolle der Religion als

einer Art von Rekreation erwähnen, zumal für Angehörige von Gruppen, deren Bedürfnisse in dieser Hinsicht nicht anderweitig befriedigt werden.

Abschließend ist zu sagen: Die traditionelle gesellschaftliche Rolle der Religion ist in der Sowjetunion (wie ja auch in anderen Ländern) seit den ersten Jahren dieses Jahrhunderts stark geschwunden. Dem Sowjetregime ist es aber noch nicht gelungen, sich diejenigen gefügig zu machen, die nicht nur aus Gewohnheit, Tradition oder anderen äußeren Gründen, sondern aus innerer Gesinnung religiös sind. Es steht zu erwarten, daß die Volksreligion im herkömmlichen Sinn noch weiter zurückgehen und vielleicht gar verschwinden wird, doch ist nicht das gleiche zu erwarten in bezug auf eine persönliche Religion, die auf persönlicher Erfahrung und auf inneren Bedürfnissen beruht. Sofern diese persönliche Religion sich auf das Innere beschränkt und nicht auf Gesellschaftsveränderung ausgeht, wird sie von den Maßnahmen des Sowjetregimes nur wenig behindert, doch werden gewisse Personen sich damit nicht abfinden, nicht einmal was sie persönlich betrifft. Darin liegt das Grunddilemma der sowjetischen Religionspolitik.

[1] Unter «Sektierern» verstehen wir Gruppen, die sich gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus theologischen Gründen von der orthodoxen Kirche trennten. Die meisten dieser Gruppen weisen einen im Grunde protestantischen Religiositätstypus auf. Die «Altgläubigen» trennten sich von der orthodoxen Kirche zur Zeit der Nikonischen Kirchenreform (um die Mitte bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts) hauptsächlich deswegen, weil sie am herkömmlichen Ritus und Lebensstil festhalten wollten. Im allgemeinen war die Bewegung der Altgläubigen konservativ und nativistisch ausgerichtet, während sich die Sektierer als Reformer ansahen und neue Verhältnisse anstrebten.

[2] William C. Fletcher, Soviet Believers: The Religious Sector of the Population (Laurence/Kansas 1981) 69.

[3] Christel Lane, Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study (Albany/N.Y. 1978) 49.

[4] Fletcher, aaO. 69–70.

[5] Fletcher, aaO. 185.

[6] Vgl. z. B. William C. Fletcher, Backwards from Reactionism: The de-Modernization of the Russian Orthodox Church: Dennis J. Dunn (Hg.), Religion and Modernization in the Soviet Union (Boulder/Colorado 1977) 232.

[7] Fletcher, Backwards from Reactionism, aaO. 229.

[8] Fletcher, Soviet Believers, aaO. 84–95.

[9] N.S. Gordienko und P. K. Kurochkin, Osobennosti modernizatsii sovremennogo russkogo pravoslavija (Besonderheiten der Modernisierung der heutigen russischen Orthodoxie) (Moskau 1978); «Znanie» (Reihe: «Wissenschaftlicher Atheismus») 45.

[10] Lane, aaO. 56–57; vgl. auch das Sonderheft «Sociology of Religion in the U.S.S.R.» des Social Compass 21 (1974) Nr. 2, welches Übersetzungen (von Ethel Dunn) von Aufsätzen von Z. A. Tazhurizina, N. P. Aleksejev und V. C. Pivovarov über diesen Punkt enthält. Diese Autoren und Aufsätze werden von Fletcher und Lane im russischen Original zitiert.

[11] Anatolij Levitin-Krasnov, Religion and Soviet Youth: Religion in Communist Lands 7 (1979) 236.

[12] Ebd. Dudko wurde in der Folge aus seinen Pfarreien verwiesen und machte am 27. Juli 1980 einen interessant abgefaßten Widerruf seiner Anstrengungen, die russisch-orthodoxe Kirche wieder zu beleben: Keston College News (14. Nov. 1980) Nr. 110.

[13] Vgl. z. B. Philip Walters, A New Creed for Russians? The Ideas of the Neo-Slavophils: Religion in Communist Lands 4 (1976) 20–26, vgl. auch den Anhang 27–31; Alexander Yanov, The Russian New Right: Right-Wing Ideology in the Contemporary USSR (Berkeley 1978).

[14] Jeder für sich und zusammen haben wir, die beiden Autoren dieses Beitrags, den Problemen der ethnischen Beziehungen in der Sowjetunion, zumal was die Beibehaltung der Religion betrifft, große Aufmerksamkeit gewidmet. Vgl. Ethel Dunn, Family, Childhood, and Society; Problems of Social Change and Socialisation in the USSR (im Druck). Es handelt sich um einen Vortrag, der in «Garmisch '80» gehalten wurde.

[15] Bericht in Ethel Dunn und Stephen P. Dunn, Religious Behaviour and Socio-Cultural Change in the Soviet Union: Bohdan R. Bociurkiw und John W. Strong (Hg.), Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe (London 1975) (vgl. vor allem Tabelle 2, S. 135).

[16] L. A. Tultseva, Etnograficheskie aspekty izuchenija religioznogo povedenija (Ethnographische Aspekte der Erforschung des religiösen Verhaltens) (Sovjetskaija etnografija – Sowjetische Ethnographie 1979) 45.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

STEPHEN P. DUNN

ist Forschungsdirektor an der Highgate Road Social Science Research Station in Berkeley, Kalifornien, und Herausgeber der Übersetzungszeitschrift «Soviet Anthropology and Archelogy, and Soviet Sociology». Er ist Mitverfasser zahlreicher Aufsätze und dreier Bücher (eines davon in Druck) über verschiedene Aspekte der Sowjetgesellschaft. Er veröffentlichte, zusammen mit Ethel Dunn, auch «Introduction to Soviet Ethnography» (Berkeley 1974), eine zweibändige Sammlung übersetzter Aufsätze.

ETHEL DUNN

ist Exekutivsekretärin der Highgate Road Social Science Research Station in Berkeley, Kalifornien. Nach dem Erwerb des Master of Arts und eines Diploms am Russischen Institut der Columbia University in New York heiratete sie Stephen Dunn und praktiziert seitdem Anthropologie. Sie veröffentlichte zahlreiche Aufsätze über die Bauern im europäischen Sowjetrußland und übersetzte A.I. Klibanov, History of Religious Sectarianism in Russia (1861–1917) für die Pergamon Press ins Englische. Gegenwärtig arbeitet sie an einer Studie über die Lebensweise und Musik der Molokaner in Amerika.

Anschrift beider Autoren: Highgate Road Social Science Research Station, inc. 32, Highgate Road, Berkeley, California 94707, USA.

Herbert Vorgrimler

Zwischenbilanz des Dialogs von Christen und Marxisten

Eine Zwischenbilanz des Dialogs von Christen und Marxisten in den europäischen sozialistischen Ländern (Albanien immer ausgenommen) kann hier nur sehr pauschal versucht werden, da eine detaillierte Darstellung sogar den Rahmen eines Buches sprengen würde. Nicht nur die unterschiedliche Situation in den einzelnen Ländern ist zu berücksichtigen. Notwendig ist auch eine Verständigung darüber, was überhaupt unter «Dialog» zu verstehen ist.

Die Geschichtsschreibung registriert seit 1923 zahlreiche, von marxistischen Gremien beschlossene Angebote zu Dialog und Zusammenarbeit mit Christen. In diesem «offiziellen» Verständnis besteht der Dialog wesentlich in der gemeinsamen Untersuchung der Bereiche, in denen eine Kooperation von Marxisten und Christen möglich, ja im Interesse übergeordneter Güter (Schaffung gerechter Zustände, Erhaltung des Friedens) dringend notwendig ist. Er soll das Bündnis, die Aktionseinheit anbahnen. Dieser Dialog soll begleitet sein von der Erkenntnis, daß im Bereich der Philosophie, der Weltanschauung, der Ideen eine Konvergenz unmöglich ist. Hier sollen Konfrontation und geistige Konkurrenz herrschen.

Untersucht man die Haltung verschiedener christlicher Gremien zum Dialog seit dem Ende des Kalten Krieges, so z. B. des Ökumenischen Rates der Kirchen und des II. Vatikanischen Konzils, so wird eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der marxistischen «offiziellen» Position zum Dialog deutlich. Dennoch sieht die konkrete Situation des Dialogs anders aus. In einer leicht verallgemeinernden Hinsicht lassen sich vier verschiedene Regionen und auch Formen des Dialogs unterscheiden.

I. Der amtliche Dialog

Infolge der vorgegebenen Strukturen kann man vor allem im Hinblick auf die römisch-katholische Kirche von einem amtlichen Dialog mit marxistischen Gremien sprechen.

Paul VI. hat, wie der Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, A. Silvestrini, auf der Folgekonferenz der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa am 7. Oktober 1977 sagte, den «gegenseitigen Dialog» intensiviert. Sein Ziel war es, gegen die «Beschneidung freier Seelsorgetätigkeit» Einspruch zu erheben und den Verantwortlichen in den sozialistischen Ländern trotz ihres immerfort bestehenden Argwohns die soziale Unschädlichkeit, ja sogar den gesellschaftlichen Nutzen von Religion und Kirche zu beweisen. Johannes Paul II. nannte am 12. Januar 1979 (Ansprache an das diplomatische Korps) als Ziel des Dialogs nicht nur, den Gläubigen Bekenntnis- und Kultfreiheit zu verschaffen, sondern ihnen auch «als loyalen Bürgern den Zugang zur vollen Teilnahme am gesellschaftlichen Leben zu sichern».

Nach der Auffassung der beiden letzten Päpste, die eine eigene «Ostpolitik» entwarfen, hat der Dialog zwei Eckpfeiler: Zum einen muß der verbesserte, auch juristisch abgesicherte Modus vivendi «innerhalb des bestehenden Systems» gefunden werden; es darf von christlicher Seite keinen Widerspruch gegen die Struktur des Regimes, die sozialistische Gesellschaftsform geben. Zum andern hat die «hierarchische Verfassung und Struktur der Kirche» absoluten Vorrang (Ansprache am 15. Januar 1981 an die polnische Gewerkschaftsdelegation). Jedoch sagte Johannes Paul II. deutlicher als frühere Päpste, daß dieser Dialog kirchlicherseits nicht von Rom allein geführt werden soll: «Dazu, daß der Heilige Stuhl den Dialog mit den Staaten, den Regimen führen kann, muß die Lokalkirche der unmittelbare Partner des Dialogs sein, mit dem man rechnet» (Ansprache vor der polnischen Bischofskonferenz am 5. Juni 1979). Zweifellos ist es zu früh, um eine Zwischenbilanz dieses vielfachen Gefährdungen ausgesetzten Dialogs zu ziehen.

II. Der theoretische Dialog

Anders als die Ziele des amtlichen Dialogs lassen sich die Ziele des theoretischen Dialogs bestimmen, der in europäischen sozialistischen Ländern, jedenfalls in der Volksrepublik Polen, in der Ungarischen Volksrepublik und in der

ČSSR, viel früher in Gang gekommen war als in den kapitalistischen Ländern. Das Hauptziel des bei Studenten, in intellektuellen Clubs und Zirkeln, in Universitätsseminaren, in Akademien usw. geführten Dialogs war und ist auf marxistischer Seite bis zur Gegenwart, die Menschen, insbesondere die Intellektuellen, in der sozialistischen Gesellschaft zu *überzeugten* Vertretern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung zu machen. Das Hauptziel der christlichen Gesprächspartner war und ist, die marxistische Seite zu einer neuen Einschätzung der Religion zu bewegen. Die Vorbehalte, die der Marxismus gegen eine Religion als Jenseitsvertröstung, gegen die Kirchen als Nutznießer spätkapitalistischer Verhältnisse und gegen die Christen als Parteigänger von Militarismus und Imperialismus haben muß, wurden auf christlicher Seite verstanden. Aber ist Religion immer und zwangsläufig falsches, verkehrtes Bewußtsein der realen, materiellen Welt? Kann sie nicht auch richtige Sicht einer verkehrten Welt sein?

Diese Fragen stellen sich um so dringlicher, nachdem Christen in aller Welt unter dem Einsatz ihres Lebens bewiesen haben, daß Christentum nicht identisch ist mit weltanschaulichem Obskurantismus, Verteidigung von Klassenprivilegien und passiver Hinnahme ungerechter und friedloser Zustände. Der gemeinsame Kampf von Marxisten und Christen in nationalen Befreiungskämpfen und am Aufbau des Sozialismus legitimierte Christen zu der Frage, worin denn weiterhin ihr verkehrtes Bewußtsein zu sehen und sie deswegen einer intellektuellen und gesellschaftlichen Deklassierung ausgesetzt sein sollten.

Es gehört zu den Eigenarten der historischen Situation in den sozialistischen europäischen Ländern, daß dieser theoretische Dialog in begrenzten Kreisen und jedenfalls unter Ausschluß einer breiten Öffentlichkeit geführt wurde und wird. Einen begrenzten Zugang zu Kommunikationsmedien hat er nur in der Volksrepublik Polen und in der Ungarischen Volksrepublik. Seine Resultate äußern sich daher (vorerst) in einer indirekten, nicht leicht greifbaren Form. Für die beiden Seiten des Dialogs kann man vor allem folgende Einzelgegebenheiten als Zwischenbilanz des mehr theoretischen Dialogs festhalten:

1. Resultate auf christlicher Seite. Zunehmend wuchs und wächst die Einsicht in die diesseitige («materialistische») Dimension des Evangeliums, des Reiches Gottes; die Erkenntnis der Parteilichkeit Gottes und der Einheit von Gottes- und Menschenliebe gehört wesentlich zu dieser Einsicht. Der christliche Glaube gewinnt eine praxisorientierte und zugleich aufgeklärte Gestalt: Die negativen politischen Folgen naiver Gottesbilder treten zutage; die Jenseitsorientierung und Individualisierung von Frömmigkeit und Theologie werden reduziert. Deutlich wird aber auch, daß spiritualisierende und privatisierende Züge im Christentum von Anfang an (seit seiner ersten Theologengeneration) angelegt sind, so daß Glaube und christliche Praxis heute auch eine Entscheidung darüber zu treffen haben, für welche Gestalt von Christentum (und Theologie) sie sich engagieren wollen, für die alles und darum nichts sagende, weltenthobene «universalistische» oder für die auf integrale Befreiung orientierte «kontextuelle» Gestalt. Da die Kräfte des solchermaßen gespaltenen Christentums zu gering sind, um effektiv integrale Befreiung zu bewirken, und da das Christentum von sich her über keine konkreten Wegweisungen innerweltlicher Praxis verfügt, kommen die in dieser Befreiung aktiven Christen zu der Einsicht in die Notwendigkeit von Bündnissen mit nichtchristlichen humanistischen Kräften. Diese Ergebnisse eines Nachdenkens auf christlicher Seite, das wesentlich durch die Konfrontation mit dem Marxismus ausgelöst wurde, finden sich zunehmend im Bereich der reformierten und der katholischen Theologie und nichttheologischer Intellektueller auch in sozialistischen Ländern. Die Theologie vor allem in der Ungarischen Volksrepublik und in der Volksrepublik Polen, auf evangelischer Seite auch in der DDR und in der ČSSR, gewinnt zunehmend Profil und Problembewußtsein.

2. Resultate im «amtlichen» Marxismus? Der «amtliche», das heißt von den kommunistischen und Arbeiter-Parteien in der Sowjetunion und ihren Verbündeten vertretene Marxismus hat bisher keine eindeutige und befriedigende Antwort auf die oben genannten Anfragen von christlicher Seite gegeben. Immerhin sind in der Auseinandersetzung der marxistischen Philosophen mit der Religion in den letzten Jahren wesentliche neue Elemente zu registrieren. Ausgangspunkt dafür ist die Erkenntnis, daß Religion in einer sich entwickelnden sozialistischen Gesellschaft nicht einfach abstirbt. Dazu gehören auch Kontakte mit neuen, lebendigen Formen von Kirchen und Christengemeinschaften in

sozialistischen Ländern, die zu dem heute im Marxismus allgemein bestehenden Konsens beitrugen, daß mit einem Nebeneinanderexistieren von Religion und Marxismus noch in ganz langen Zeiträumen zu rechnen ist.

Zu den genannten neuen Elementen zählt in erster Linie seit Anfang der 60er Jahre, ausgehend von der Sowjetunion, eine zunehmende Beschäftigung mit Religionspsychologie und Religionssoziologie. Dabei zeichnet sich die Bereitschaft ab, die marxistische These von der Entstehung der Religion und ihrer Erhaltung allein aus den Klassengegensätzen zu überprüfen. So unterscheidet Suchow 1973 psychologische und gnoseologische Wurzeln der Religion; die gnoseologischen Wurzeln sind in der Struktur des Denkens (seiner komplizierten Abstraktionsfähigkeit und damit der Möglichkeit der Phantasie) begründet und werden daher auch in einer kommunistischen Gesellschaft fortbestehen (ähnlich Gorbatschew schon 1966). Als verbreitetste psychologische Wurzel der Religion wird die Angst angesehen, die auch im Sozialismus bestehen bleibt, ferner der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Ungewußten (Platonow) und schließlich der Regreß auf eine infantile Bewußtseinsstufe (Balewitsch). Diese psychologischen Wurzeln sind bestimmt von allgemein menschlichen Merkmalen der Psyche und daher durch gesellschaftliche Veränderungen nicht zu beseitigen.

Weitere Untersuchungen gelten dem «religiösen Bewußtsein», das nach Ugrinowitsch 1973 aus der theoretischen Ideologie und der psychologischen Stimulation des religiösen Menschen zusammengesetzt ist. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Glauben als einem besonderen psychischen Zustand auf der Basis emotionaler Stimmungen; man versucht, den Unterschied von Glauben und idealistischer Philosophie herauszuarbeiten und die Relevanz eines religionslosen Glaubens auch für Materialisten hervorzuheben.

Zu den indirekten Folgen des marxistisch-christlichen Dialogs ist auch zu rechnen, daß sich Marxisten an die vielen religiösen Elemente in ihrer historischen Vorgeschichte erinnern, und zwar positiv: Religiöse Utopien bei den frühen Sozialisten und Kommunisten werden als progressiv anerkannt. Es wird auch hervorgehoben, daß der Marxismus den «Aufklärungsatheismus» überwunden habe (J. Lukács/Ungarn; H. Lutter/DDR).

Man darf auch vermuten, daß die Wahrnehmung des Menschen als individuelle Persönlichkeit (mit ihren Problemen: Einsamkeit, Leiden, Alter, Tod usw.) in der marxistischen Philosophie seit Anfang der 60er Jahre, ferner ihr heutiges Interesse an Mythologie, die neue Zuwendung zur Ethik und im Zusammenhang mit diesen beiden Problemfeldern die Würdigung der Bibel (insofern sie elementare ethische Normen enthält, aber auch als Produkt der von Marx hochgeschätzten Volksphantasie) auf indirekte Weise durch den marxistisch-christlichen Dialog beeinflußt wurden.

III. Christliche Optionen für den Marxismus

Aus der Erkenntnis, daß das Evangelium keine konkreten Weisungen für eine gerechte Umgestaltung der Welt und für die Planung einer humaneren Zukunft enthält, ergibt sich für viele Christen auch in den europäischen sozialistischen Ländern die Einsicht, daß es einen dritten Weg nicht gibt. Jeder Versuch von Christen (und anderen), eine Position zwischen oder über dem Kampf von Sozialismus und Imperialismus zu beziehen, bedeutet in der Praxis eine Schwächung der sozialistischen und eine Stärkung der imperialistischen Kräfte. Christen, die diese Einsicht teilen, verlangen von ihren Kirchen daher, daß sie nicht versuchen, sich zwischen den Fronten dieses Kampfes zu bewegen oder gar in kritischer Distanz zum sozialistischen Staatswesen zu stehen. Über die Argumentation dieser Option, die ein Resultat des marxistisch-christlichen Dialogs ist, unterrichtete CONCILIUM in Heft 5/1977: «Christentum und Sozialismus». Diese Position unterscheidet sich von der Haltung der Kirchenleitung in den sozialistischen Ländern, die zwar keinen Widerspruch gegen die Struktur der Gesellschaft und des Regimes erheben wollen, aber das sozialistische System auch nicht positiv billigen.

IV. Oppositionen

In mehreren sozialistischen europäischen Ländern bestehen Gruppen, die dem realen Sozialismus vorwerfen, er leiste die «positive Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung», die «wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen» (K. Marx) nicht. In solchen Gruppen stehen marxistische Revisionisten im Dialog mit Christen. Die Christen

weisen darauf hin, daß die entpolitisierten oder unpolitischen Kirchen in Wirklichkeit eine politische Position einnehmen, sich nämlich in den Dienst der (bestehenden) Herrschaft gestellt hätten. Sie sehen in der konkreten Art, wie die Kirchen geleitet und «befriedet» werden, Verletzungen der Menschenrechte auch in der Kirche. Zusammen mit den revisionistischen Marxisten suchen sie nach Wegen zu öffentlicher Kritik an Staat, Gesellschaft und Kirchen und nach verändernden Initiativen. In diesen Kreisen ist derzeit der lebendigste und intensivste Dialog in Gang. Er wird von kirchlichen und weltlichen Behörden gleichermaßen für gefährlich gehalten.

Literaturhinweise

Über den offiziellen Dialog von Vertretern der katholischen Hierarchie mit marxistischen Gremien unterrichtet umfassend H. Stehle, Eastern Politics of the Vatican 1917–1979 (Ohio 1981) (erweiterte Fassung der deutschen Originalausgabe). Über den theoretischen Dialog und die Bewertung der Religion in marxistischer Sicht unterrichten die Zeitschriften «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» (Berlin/DDR) und «Probleme des Friedens und des Sozialismus» (Prag, in mehreren Sprachen), vor allem mit wichtigen Beiträgen im Jahrgang 1979. Ferner: R. Zander, Religion im Urteil der marxistischen Philosophie – neue Tendenzen, neue Aspekte: Junge Kirche 42 (1981) 136–143. Zum Thema der Oppositionsgruppen aus westlich-sympathisierender Sicht: H.-H. Hücking, Erfahrungen mit Osteuropa: T.R. Peters (Hg.), Theologisch-politische Protokolle (München/Mainz 1981) 211–224. Nützliche Informationen enthält auch die «Internationale Dialog-Zeitschrift», hg. von K. Rahner/H. Vorgrimler (Freiburg i.Br./Basel/Wien 1968–1974).

HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i.Br. geboren. Studien der Theologie und Philosophie in Freiburg i.Br. und Innsbruck. 1953 Priester. 1958 theologische Promotion bei Karl Rahner. Nach Arbeiten am «Lexikon für Theologie und Kirche» und am Konzilskommentar 1968–1972 Professor für Dogmatik an der staatlichen Theologischen Fakultät in Luzern, seit 1972 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster in Westfalen. Er veröffentlichte zusammen mit K. Rahner: Kleines Theologisches Wörterbuch (12. Auflage 1980, Übersetzungen ins Französische, Italienische, Spanische, Englische, Niederländische und Ungarische); Kleines Konzilskompendium (14. Auflage 1981). Seine eigenen Bücher u.a.: Buße und Krankensalbung (Freiburg i.Br. 1978, spanische Übersetzung in Vorbereitung); Der Tod im Denken und Leben des Christen (Düsseldorf 1978); Hoffnung auf Vollendung (Freiburg i.Br. 1980); Wir werden auferstehen (Freiburg i.Br. 1981). Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität, Johannisstraße 8–10, D–4400 Münster/Westf.

Albrecht Schönherr

Chancen und Probleme christlicher Existenz in einer sozialistischen Gesellschaft[1]

I.

Ich bin dankbar für diese Themenstellung. Sie enthebt mich der Aufgabe, lediglich einen Situationsbericht zu geben und mich mit vordergründigen Fragestellungen zu begnügen. Ebensowenig verlangt sie eine umfassende Darstellung aller für den Bürger oder auch nur für den christlichen Bürger in der DDR anstehenden Probleme. Ich möchte vielmehr versuchen, ein wenig von dem Hintergrund sichtbar zu machen, vor dem sich christliche Existenz innerhalb der sozialistischen Gesellschaft der DDR verwirklicht.

Dabei liegt mir daran, über die manchmal reichlich groben Raster hinwegzukommen, denen man in der Diskussion weithin begegnet. Es gibt Zeiten, in denen der Friedensdienst der Christen nicht zum wenigsten darin besteht, zu differenzierterer Sicht zu helfen. Die Themenstellung ermöglicht mir, Chancen und Probleme unter dem einzigen Gesichtspunkt zu benennen, der verantwortlichem christlichen Reden angemessen ist: Wir Christen haben den Auftrag, dort, wohin wir uns von ihm gestellt wissen, Gottes rettenden Willen anzusagen. Unter diesem Auftrag verwandeln sich Chancen und Probleme zu Wegweisungen, Versuchungen und Belastungen, die wir zu tragen haben. Christliche Existenz ist Nachfolge, ist Bewegung, ist Gehen auf einem Wege. Es ist ein Weg mit Gefahren auf beiden Seiten. Aber er gewährt auch Ausblicke nach vorn. Es gehört zur Verantwortung geistlicher Leitung, von der Gemeindeebene bis zur Gesamtkirche, Chancen und Probleme in diesem Sinne zu deuten.

Chancen und Probleme liegen dann dicht beieinander. Ich werde sie darum in meinen Darlegungen nicht säuberlich auseinanderhalten, sondern in ihrer Verschlungenheit benennen. Das Hauptproblem und die größte Chance werden in irgendeiner Gestalt immer wiederkehren:

Das *Problem* ist, daß die sozialistische Gesellschaft der DDR unter der Führung einer Partei steht, für die Glauben an Gott falsches Bewußtsein, Mystifikation, Verdunkelung der Wirklichkeit ist. Läßt man allein die herrschende Ideologie gelten, begegnet der christliche Glaube einem durch gewisse geschichtliche Erfahrungen tief eingewurzelten Mißtrauen. Einsprüche aufgrund unserer in der Bibel gegründeten Überzeugung werden mitunter als klerikale Anmaßung, die Berufung auf das Erste Gebot als Bemäntelung einer reaktionären oder gar als von außen in unsere Gesellschaft hineingetragene, klassenfeindliche Haltung diffamiert.

Die *Chance* besteht darin, daß in der sozialistischen Gesellschaft viel Ballast weggefallen ist, daß uns viele Stützen genommen und daß viele Privilegien abgebaut wurden. Die Aufforderung unseres Herrn, allein seinem Wort zu vertrauen, uns zu ihm zu bekennen, ist unverstellter und kommt deutlicher auf den einzelnen zu als in früheren Verhältnissen. Wir Christen sind unausweichlich gefragt, warum und was wir glauben, wozu wir leben. Unser bestes Argument ist die reale Existenz von christlichen Menschen und Gemeinden, unser handelndes Bekennen und unser bekennendes Handeln.

II.

Wie sich sozialistische Gesellschaft in der DDR versteht und welche Chancen und Probleme für die Existenz des Christen und der christlichen Kirche sich daraus ergeben, möchte ich zu zeigen versuchen, indem ich von einem bei Ihnen als spektakulär empfundenen, mindestens stark beachteten Ereignis ausgehe. Es ist ein Ereignis, unter dem es zwischen der sozialistischen Gesellschaft und der Kirche (ich meine hier immer die evangelischen Kirchen, die im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengefaßt sind) zu einem wichtigen Gedankenaustausch gekommen ist und das auch in den Gemeinden stark diskutiert wird. Ich denke an die Bildung des Martin-Luther-Komitees der Deutschen Demokratischen Republik. Sie erinnern sich, daß sich ein solches Komitee zur Vorbereitung des Luther-Jubiläums 1983 am 13. Juni 1980 unter der Schirmherrschaft des Vorsitzenden des Staatsrates, Erich Honecker, und in Anwesen-

heit von Vertretern des schon 1978 gebildeten kirchlichen Luther-Komitees konstituiert hat. Inzwischen hat es seine Arbeit aufgenommen. Zur gegenseitigen Information und Abstimmung haben inzwischen bereits mehrere Beratungen von Vertretern beider Komitees stattgefunden.

Es geht mir nicht um die Fakten, sondern um die Hintergründe. (Wichtige Aussagen hierzu verdanke ich einer Studie von Christoph Demke, dem Sekretär des kirchlichen Luther-Komitees.)

Bei der Bildung des Martin-Luther-Komitees der DDR handelt es sich ebensowenig wie bei der Besinnung auf das preußische Erbe – denken Sie an die Wiederaufstellung des Reiterstandbildes Friedrichs II. Unter den Linden in Berlin! – um vordergründig propagandistische Aktionen. Man geht m.E. auch fehl, wenn man als Motiv lediglich die Suche nach Identifikationsfiguren, ein Legitimationsbedürfnis gegenüber dem Ausland und eine Demonstration von Harmonie vermutet. Es ist nicht nur für Christen, sondern – ich denke – auch in der Politik und besonders in der Politik zwischen den beiden deutschen Staaten wichtig, daß man den Partner, mindestens bis zum Erweis des Gegenteils, so ernst nimmt, wie er selber es tut.

Es geht vielmehr um Aufarbeitung des kulturellen Erbes, eine Aufgabe, der man sich besonders nach dem VIII. Parteitag der SED 1971 gestellt hat. Im Parteiprogramm der SED von 1976 ist zu lesen: «Die sozialistische Kultur der DDR ist dem reichen Erbe verpflichtet, das in der gesamten Geschichte des deutschen Volkes geschaffen wurde. Alles Große und Edle, Humanistische und Revolutionäre wird in der DDR bewahrt und weitergeführt, indem es zu den Aufgaben der Gegenwart in lebendige Beziehung gesetzt wird.» Der entsprechende Satz in der Verfassung der DDR steht in Artikel 18: «Die sozialistische Gesellschaft fördert das kulturvolle Leben der Werktätigen, pflegt alle humanistischen Werte des nationalen Kulturerbes und der Weltkultur und entwickelt die sozialistische Nationalkultur als Sache des ganzen Volkes.» Das Erbe wird – das ist aus den Zitaten bereits herauszuhören – kritisch aufgearbeitet, es wird in Beziehung gesetzt zu den heute gültigen Wertmaßstäben, aber auch zu den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingtheiten, wie sie die marxistische Geschichtstheorie definiert.

Diese doppelte Bewertung erhält ihre besondere Relevanz im Blick auf das Erbe, das aus dem christlichen Glauben heraus entstanden ist. Sie gibt die Möglichkeit, christliche Kunstwerke und auch Persönlichkeiten wie die Martin Luthers nicht nur aus allgemeinen humanistischen Ursprüngen zu verstehen. Ein Weihnachtsbild des Mittelalters wäre nicht nur als Ausdruck für Mutterliebe überhaupt, sondern auch in seiner christlichen Motivation zu würdigen. Es ergibt sich eine Gesprächsbasis, es ergeben sich aber auch Ansätze zu sachgemäßer Zusammenarbeit, z. B. auf dem Gebiet der Denkmalspflege und – ganz aktuell – der Gestaltung des Luther-Jahres.

Vom «Erbe» wird die «Tradition» unterschieden. Unter dem Begriff der Tradition sind bereits bestimmte Beziehungen zum Kulturerbe hergestellt. Diese sind nach marxistischer Überzeugung weltanschaulich bestimmt und von dem Interesse konkreter Klassen und Schichten fixiert. In der Bewertung der christlichen Tradition werden zwei Traditionsstränge unterschieden:

Ein «fortschrittlicher» Traditionsstrang, in der Reformationszeit repräsentiert vor allem durch Thomas Müntzer, aber auch durch Martin Luther, von dem die wichtigsten Impulse zur Entklerikalisierung der Gesellschaft ausgegangen sind, in unseren Tagen durch die Christen im Widerstand zur Zeit des «Dritten Reiches», in den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und im Kampf gegen die Diktaturen in Lateinamerika. Wir lesen auch in den Parteiorganen häufig davon. Für den negativen Traditionsstrang gibt es die bekannten Belege bei Martin Luther selbst, seine Ausführungen zum Bauernkrieg. Dazu gehören natürlich die «Reaktion» in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und die christlich begründete Gegnerschaft gegen den Sozialismus, endlich der Rassismus und Antikommunismus unserer Tage. Wer wollte leugnen, daß solche Gegensätze auch uns bedrängen und anfechten.

Für die marxistische Geschichtsschreibung ist der Begriff der «Vermittlung» besonders wichtig. Das Erbe ist nur durch die Vermittlung einer von Klasseninteressen bestimmten Tradition zu haben, wenn nicht die geschichtlichen Leistungen ihre Vermittlung selbst bewirken. Wir christlichen Theologen streben in unserer Art zu denken danach, dem geschichtlichen Geschehen selbst zu begegnen und es auf uns wirken zu lassen. Wir möchten an die Quelle kommen, um aus ihrem reinen Wasser zu trinken. Wir werden aber auch in unserer theologischen Arbeit mehr

und mehr darauf gestoßen, wie sehr uns die Vermittlung tatsächlich bestimmt.

Auch der streng an der Bibel orientierte Prediger liest seinen Text mit den Augen eines Menschen, an dem die Wirkungsgeschichte dieses Textes nicht spurlos vorübergegangen ist; auch die Gemeinde hört anders als die, an die sich der biblische Text wendet. Auf jeder Kanzel predigt die Kirche mit ihrer örtlichen und allgemeinen Kirchengeschichte mit.

Dennoch sind wir Christen überzeugt, daß es gegenüber diesen zutageliegenden Tatsachen eine «Vermittlung» gibt, die in dem Handeln Gottes selbst begründet ist und in der er durch seinen Geist unsere Interessen, seien sie klassengebunden, seien sie persönlicher oder familiärer Art, überrundet.

Mir lag daran, zu zeigen, daß in der marxistischen Theorie von Erbe, Tradition und Vermittlung eine echte Herausforderung zu kritisch unterscheidender, theologischer Arbeit an der Art bedeutet, wie wir Christen mit dem uns anvertrauten Erbe umgehen.

Mit der stärkeren Besinnung auf das Erbe verändert sich die Bewertung geschichtlicher Persönlichkeiten. Noch einmal: Wer die Vorbereitung der Luther-Ehrung 1983 und die Wiederaufstellung des Reiterdenkmals Friedrichs II. als lediglich propagandistische Schachzüge verstehen möchte, dürfte die eigentliche Absicht verkennen. Eine Reise nach Moskau, Leningrad oder Warschau belehrt ihn eines besseren. Vielmehr werden kampfbedingte Einseitigkeiten abgebaut. Frühere Wertungen werden nicht zurückgenommen, sondern differenziert. Dazu sagte Kurt Hager, der im Politbüro der SED in besonderer Weise für die marxistische Ideologie zuständig ist, kürzlich, es entspreche dem sozialistischen Weltbild, die Geschichte in ihrem objektiven, tatsächlichen Verlauf in ihrer gesamten Dialektik zu erfassen. Dazu gehöre die Sicht auf Größe und Grenzen hervorragender geschichtlicher Persönlichkeiten. Das schließe auch die Beschäftigung mit widerspruchsvollen Erscheinungen des historischen und kulturellen Erbes ein, darunter mit solchen, durch die – wie in der Geschichte Preußens – der Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion mitten hindurch geht und in denen sich mitunter auch progressive und reaktionäre Züge mischen und verflechten (ND v. 18.11.80).

Eine Ehrung Luthers wäre im höchsten Maße verdächtig, wenn sie darauf hinauskäme, sein Denkmal zu vergolden oder gar aus ihm einen frühen Sozialisten zu machen. Gerade die Tatsache, daß die Motivation Luthers durch eine zentral christliche Stellungnahme von Landesbischof Leich während der Gründungsfeierlichkeit des Martin-Luther-Komitees der DDR deutlich gemacht wurde, läßt fruchtbare Zusammenarbeit erhoffen, ohne die Eigenständigkeit des christlich-reformatorischen Erbes in Frage zu stellen.

In diesem Zusammenhang ist besonders auf den Beitrag von Prof. Horst Bartel, dem wohl wichtigsten Historiker an der Akademie der Wissenschaften der DDR, bei der gleichen Gelegenheit hinzuweisen. Ich gebe eine Passage wieder, die für die Differenzierung besonders aussagekräftig ist: «Insbesondere müssen wir die Wirkungsperiode Martin Luthers vom Ende des Bauernkrieges bis zu seinem Todesjahr 1546 intensiver untersuchen, eine Aufgabe, die bislang eine Lücke der Lutherforschung darstellt. In revolutionstheoretischer Hinsicht bedeutet dies, daß wir hier auch einen Beitrag zu der Problematik leisten müssen, wie historischer Fortschritt auch nach niedergeschlagenen bzw. steckengebliebenen und nicht bis zu Ende geführten Revolutionen durchgesetzt werden kann. Ein weiteres Problem von großer Wichtigkeit ist die Aufgabe, den Zusammenhang von Theologie und der Ideologie verschiedener gesellschaftlicher Klassen, Schichten und Gruppen in empirischer Forschung und theoretischer Verallgemeinerung zu erfassen, wobei es gilt, sowohl das Eigenleben und die Selbständigkeit der Theologie als auch deren Einbindung in die Traditionen und in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Zeit zu verdeutlichen» (Martin Luther und unsere Zeit, Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR. Aufbau-Verlag 1980, S. 37).

Wir finden in diesem Zitat eine wichtige und überraschende Beurteilung der Theologie: Sie sei sowohl eigenständig und selbständig als auch eingebunden in Traditionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Hier zeigt sich also auch ein differenzierteres Verständnis der Theologie und damit der Religion überhaupt. Geschichte ist für den Marxisten nach wie vor Geschichte von Klassenkämpfen. Aber nicht alles geschichtlich Wirksame ist aus Klassenauseinandersetzungen abzuleiten. Es müssen auch relativ selbständige Faktoren beachtet werden. Dazu gehört neben der Sprache und psychischen Phänomenen auch die Religion. Die Religionskritik wird auch von der zeitgenössischen marxistischen Reli-

gionsphilosophie nicht zurückgenommen. Aber die Religion wird nicht nur auf das soziale Elend, sondern auch auf eine Reihe von persönlichen Erfahrungen (Ohnmachtserfahrungen gegenüber der Natur und dem eigenen Schicksal wie Leid, Krankheit und Tod, Bedürfnis nach Geborgenheit, nach Zuwendung und Gerechtigkeit) zurückgeführt. Der Atheismus hat in der Kampf- und Aufbauperiode einen anderen Stellenwert als in der ruhigeren Periode des sogenannten «entwickelten Sozialismus»; aus dem graphischen Schwarzweiß wird ein farbigeres, abgetöntes Bild. Die Fragestellung scheint nicht mehr zu sein: Welche menschlichen Irrtümer, sondern: Welche menschlichen Bedürfnisse führen die Menschen zur Religion?

Daß die Fragestellung sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen verändert, ist nicht unwichtig. Allzu primitive, aber das Kind in einem bestimmten Alter intellektuell dennoch überfordernde Angriffe («Zeig uns doch mal deinen Gott!») werden sich, so hoffen wir, mit der Zeit von selbst verbieten. Die marxistischen Religionsphilosophen meinen, daß menschliche Bedürfnisse, die die Religion z. Z. noch abdeckt, auf lange Zeit hin noch nicht auf andere Weise befriedigt werden können. Mit einem Absterben der Religion sei also nicht so bald zu rechnen.

Solche Überzeugungen dürfen uns Christen aber nicht dazu verführen, unseren Auftrag von menschlichen Bedürfnissen abzuleiten. Das Evangelium vermittelt Erfüllungen wichtigerer, umfassenderer und anderer Art, als menschliche Bedürfnisse sie ersehnen. Es knüpft zwar an menschliche Bedürfnisse an – die biblischen Bilder der Erfüllung «Leben», «Weg», «Wahrheit», «Brot», «Wasser» kommen aus dem Raum unserer täglichen Bedürfnisse – aber das Evangelium führt darüber hinaus.

Wesentliche Gründe für die Abkehr vieler Menschen von religiösen Bindungen sind zweifellos, daß elementare Bedrohungen des Menschen abgebaut werden konnten, und zwar durch die von ihm selbst geschaffenen technischen und gesellschaftlichen Hilfsmittel, vom Blitzableiter bis zur Sozialversicherung. Das ist in allen hochzivilisierten Ländern der nördlichen Hemisphäre so. In der sozialistischen Gesellschaft ist dies darum so besonders deutlich, weil hier die christliche Religion nicht mehr die Rolle der privilegierten gesellschaftstragenden Ideologie spielt und damit viel von ihrer Attraktivität verliert. Das gibt die Chance, deutlicher und überzeugender herausarbeiten zu können, was denn nun wirklich mit dem christlichen Glauben gemeint ist. Diese Chance unseren Gemeinden und ihren Pastoren deutlich zu machen und sie damit von dem ängstlichen Schielen auf Konkurrenz in der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse zu befreien, ist bei uns eine besonders wichtige geistliche Aufgabe.

III.

Ich hoffe, mit diesen Ausführungen – obwohl sie ein wenig abstrakt erscheinen mögen – einem verbreiteten Mißverständnis entgegenwirken zu können. Mit Gestalten wie Luther und Friedrich II. umzugehen, sich überhaupt mit dem kulturellen Erbe im weiteren Sinne zu befassen, muß nicht Zeichen von Schwäche oder ideologischer Ratlosigkeit sein. Daß man mit dem Erbe gelassener und souveräner umgehen kann, könnte auch darauf hindeuten, daß man die Machtfrage als gelöst ansieht. Wir Christen und die Kirchen erheben keinen Anspruch auf selbstgemachte und selbstgewollte Macht. Wir erheben auch nicht den Anspruch auf moralische Überlegenheit, der aus dem sogenannten «Wächteramt» der Kirche herausgehört werden kann. Wir können uns aber nicht dispensieren oder dispensieren lassen von dem prophetischen Dienst am Ganzen, wenn es um das Leben der Menschen, ihre Würde, um das Überleben der Welt in Friede und Gerechtigkeit geht. Weil wir *den* kennen, der allein mächtig ist, können auch wir zuversichtlich und gelassen unseren Weg in der sozialistischen Gesellschaft der DDR gehen.

Wir werden z. B. nicht müde werden, vom Frieden so zu sprechen und für den Frieden so einzutreten, wie uns das Neue Testament anleitet. Wir sagten auf der letzten Bundessynode, «daß die Arbeit für den Frieden von den Kirchen nicht mehr als eine gelegentliche Aufgabe, sondern als eine der wichtigsten Herausforderungen an ihr Zeugnis und ihren Dienst verstanden und praktiziert werden muß». Wir freuen uns, wenn unser Eintreten für Frieden und Entspannung auch von Politikern der DDR anerkannt wird. Ich denke etwa an die «Erklärung zur weltpolitischen Situation», die wir zu Beginn des vorigen Jahres in die ökumenische Debatte eingebracht haben.

Wenn wir das Friedensangebot und -aufgebot unseres Herrn zum Maßstab unseres Handelns machen, wird dies notwendig unverwechselbar,

differenziert und eigenständig bleiben. Es handelt sich, weiß Gott, nicht nur um Probleme innerhalb der sozialistischen Gesellschaft. Wir werden nicht ablassen, auch jetzt noch geduldig für das Risiko des Vertrauens zu werben; wir werden nicht ablassen, konsequent gegen den Automatismus der Feinbilder anzugehen; wir werden nicht ablassen, davor zu warnen, die riesigen Potenzen an Intelligenz, Geld, Rohstoffen und Energie dem Wahnsinn der Aufrüstung und damit Millionen von hungernden Menschen dem leisen Sterben zu opfern. Wir werden nicht ablassen, unsere Kinder zu lehren, Konflikte friedlich zu lösen und den Krieg zu hassen, gerade wenn er einigen Strategen wieder als machbar erscheint. Eine Haltung, die die grenzüberschreitende Liebe Christi ernstnimmt und konkret vertreten möchte, gerät, so scheint es, notwendig in den Verdacht, der jeweils anderen Seite zuzuarbeiten. Wir müssen das tragen. Wir geben uns allerdings Mühe, nicht lediglich als Besserwisser mit erhobenem Zeigefinger angesehen zu werden. Wir beziehen das Friedensangebot Christi zuerst auf uns Christen selbst. Wir versuchen, deutlich zu machen, daß der Frieden in den Gemeinden, innerhalb der Kirchen und zwischen den Konfessionen anfangen muß, wenn wir die anderen glaubwürdig zum Frieden mahnen wollen.

Wir haben auf der Synodaltagung in Eisenach 1971 gesagt: «Wir wollen Kirche nicht neben, nicht gegen, sondern wir wollen Kirche im Sozialismus sein.» Wir haben uns damit gegen eine Kirche in der Gettoexistenz gewandt, die nur überleben will. Wir haben es abgelehnt, Sammelbecken der Opposition und Antigesellschaft zu sein. Kirche im Sozialismus bedeutet zuerst, scheinbar banal, Anwesenheit dort, wo ihre Glieder leben und arbeiten. Wer sich in unseren Verhältnissen genau auskennt, weiß, daß es keineswegs eine Banalität ist.

Kirche im Sozialismus heißt darum auch, an den Problemen und Errungenschaften der Gesellschaft, in der wir leben, mittragend teilzunehmen, «konkret unterscheidend mitzuarbeiten» (W. Krusche). Kirche mit Sozialismus heißt demgemäß auch, eigenständig und eigenprofiliert zu bleiben, entsprechend ihrem Auftrag, der von Gott kommt. Darum kann Kirche im Sozialismus nicht sozialistische Kirche werden, wenn es auch in ihr, wie in vielen Kirchen des Ostens und Westens, Sozialisten gibt. Ich wiederhole, was ich den Kritikern dieser Formel «Kirche im Sozialismus», die vermuten, daß wir damit bereits in eine uns erstickende Umarmung eingewilligt haben, nicht müde werde zu sagen:

Zweierlei muß ausgeschlossen bleiben: «Die Gefahr der totalen Anpassung und die Gefahr der totalen Verweigerung. Die Gefahr der Anpassung ist darum so groß, weil die Macht gerade eine machtlos gewordene Kirche verlocken könnte, die Freiheit und die Fülle ihrer Verkündigung für das Linsengericht einer größeren Überlebenschance preiszugeben. Die Gefahr der Verweigerung beruht auf der falschen Überzeugung, daß ein im Kern atheistisches und totalitäres Regime überall und immer nur Falsches hervorbringen könne» (aus einem Synodalvortrag 1979).

Die Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1969 gehört insofern hierher, als damit ganz deutlich wird, daß die Kirchen in der DDR ihr Zeugnis und ihren Dienst selbst verantworten müssen und wollen. Das schließt eine gute – und das heißt: eine gegenseitig kritische – Partnerschaft zu den Kirchen der EKiD nicht aus, sondern ein. Wir sind für die finanzielle Hilfe, die wir von unseren Schwesterkirchen erhalten, sehr dankbar. Sie geben die Möglichkeit, mit manchen Problemen wenigstens vorläufig fertigzuwerden, die uns aus dem umfangreichen volkskirchlichen Erbe überkommen sind. Ich darf betonen, daß ich niemals auch nur den geringsten Versuch bemerkt habe, durch solche finanziellen Hilfen auf unsere Entscheidungen Einfluß zu nehmen. Die Gefahren liegen an anderer Stelle: Es könnte sich eine Spender-Empfänger-Mentalität einstellen oder verstärken, die niemand wollen kann. Die Teilnehmer an der Weltmissionskonferenz in Melbourne haben die Gemeinden darüber hinaus darauf hingewiesen, daß andere Kirchen in der Welt wesentlich hilfsbedürftiger sind als die in der DDR. Die Leitung des Kirchenbundes hat von dieser Verlautbarung übrigens lediglich Kenntnis genommen, ohne sie ausdrücklich zu billigen. Sie ist sich dessen bewußt, daß es noch eines längeren geistlichen Umdenkens bedarf, bis jeder einzelne Christ bei uns bereit ist, die volle, also auch die finanzielle Mitverantwortung für seine Kirche zu übernehmen.

In der DDR ist die Kirche keine «gesellschaftliche Organisation» im spezifischen Sinne. Sie ist eigenständig und steht nicht, wie Parteien und gesellschaftliche Organisationen, als solche unter der Führung der Partei der Arbeiterklasse. Der

Staat hat z. B. bei der Besetzung kirchlicher Ämter, vom Pfarrer bis zum Bischof, keinerlei Mitspracherecht.

Natürlich hat diese Freiheit auch ihren Preis. Die Kirche hat als solche und auch die meisten ihrer Amtsträger haben kaum unmittelbare Beziehungen zur Arbeitswelt. Die Gefahr droht, ins Abseits zu geraten: Die Predigten werden unkonkret oder beziehen ihre Konkretion lediglich aus zweiter Hand; in den kirchlichen Unterricht kommen die Kinder wie in eine fremde Welt, in der sie sich erst langsam zurechtfinden müssen; kirchliche Verantwortung zu übernehmen gilt als nicht zeitgemäß und ein wenig verschroben. Andererseits bieten die Gemeinden und ihre Kreise – besonders für die Jugend – das Angebot freier Aussprache und untendenziöser Gemeinschaft.

Der Pfarrer, nach wie vor der Exponent der Kirche am Ort, genießt viel Vertrauen und – wenn er kommunikativ ist – besonders in übersichtlichen, dörflichen Gemeinden großes Ansehen. Das zeigt sich weniger in einem regelmäßigen, starken Kirchenbesuch, als bei besonderen Gelegenheiten und Festen.

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in dem bekannten Empfang des Vorstandes der Evangelischen Kirchen durch den Vorsitzenden des Staatsrates am 6. März 1978 vor aller Welt verdeutlicht worden. Vorausgegangen waren nicht nur Äußerungen aus früherer Zeit, die in diese Richtung weisen, nicht nur kirchenpolitische, sondern auch ideologisch wichtige Entscheidungen wie die, daß in den sozialistischen Neustädten nunmehr Kirchen gebaut werden sollten. Der 6. März 1978 brachte einige wichtige grundsätzliche Aussagen des Staatsratsvorsitzenden: Die Gleichberechtigung und Gleichachtung aller Bürger und die Zusage, daß die Kirche als solche an der Gestaltung der Zukunft zu beteiligen sei. Diese Grundaussagen wurden bekanntlich von einer Reihe von praktischen Zusagen begleitet, die inzwischen erfüllt sind. Das wichtigste Ergebnis des 6. März dürfte der Beitrag eines nach wie vor ideologisch bestimmten Staates zum Problem der Toleranz sein, der damit geleistet wurde. Er dürfte nicht nur den evangelischen Landeskirchen zugute kommen.

Eine besonders wichtige Maxime wurde aus unserem Beitrag in die staatliche Verlautbarung über den 6. März aufgenommen: daß das Verhältnis von Staat und Kirche so gut sei, wie es sich dem einzelnen Christen vor Ort darstelle.

Was erlebt der einzelne Christ vor Ort? Er erlebt eine kleingewordene Kirche. Ich habe bereits angedeutet, daß uns diese Minorisierung keine unmittelbare Folge atheistischer Propaganda zu sein scheint; sie ist auf den Schwund an Kirchlichkeit zurückzuführen, den wir in fast allen Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre erleben.

Die Minorisierung ist nicht nur eine Frage der Quantität, an irgendeiner Stelle erleben die Gemeinden einen qualitativen Sprung in die Minderheitskirche. Das bedeutet: Jeder einzelne Christ wird zum Zeugen des Evangeliums, er vertritt, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, die ganze Kirche. Für die Mehrzahl der Menschen bei uns ist nicht mehr der Pfarrer, den man früher im Zusammenhang mit Amtshandlungen aufsuchen mußte, sondern der Christ, der ihnen in Beruf, Nachbarschaft oder Familie zufällig begegnet, die einzige Gelegenheit, mit dem Evangelium in Berührung zu kommen. Der einzelne Christ muß also gerüstet und willig sein, seinen Glauben zu bekennen.

Es hat sich immer wieder bestätigt, daß es nicht nur geistlich geboten, sondern auch taktisch klug ist, Flagge zu zeigen, d. h. deutlich zu machen, mit wem der Partner es zu tun hat.

Der Pfarrer wird zum Missionar. Er erinnert nicht nur an das, was alle schon wissen, er befestigt nicht nur das, was alle schon glauben oder anerkennen, er vermittelt nicht nur Handlungen, die allgemein begehrt sind und von allen als notwendig empfunden werden. Er muß sich weithin auf Neuland zurechtfinden. Er hat große Chancen, Neues zu gestalten, er steht aber auch in der Gefahr, selbst verwirrt zu werden und Verwirrung zu stiften; die Pfarrerschaft ebenso wie die Gemeinden bieten ein buntes Bild.

An die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, werden große Anforderungen gestellt. Ist diese Fähigkeit nur schwach entwickelt, sind die kommunikativ Begabten in der Gefahr, Gemeinschaft, die sich um sie herum bildet, schon als das Ziel missionarischer Bemühung anzusehen – zumal sie einem ausgesprochenen Bedürfnis entgegenkommt. Fehlt ihnen diese Begabung, verfallen sie nur allzuleicht einer Resignation, die die Gründe ihrer Mißerfolge lediglich bei sich selber sucht oder auf andere projiziert.

Oder es kommt bei solchen, die von einer starken missionarischen Leidenschaft getrieben werden, zu gewaltsamen, demonstrativen Akten. Ich denke an die Selbstverbrennung von

Pastor Brüsewitz im Jahre 1976. In solchen Zeiten ist es besonders nötig, daß Kirchenleitung und Pfarrerschaft miteinander und mit ihren Gemeinden in enger Fühlung bleiben. Überall, wo es Leitungsstrukturen gibt, entsteht eine Spannung zwischen «denen da oben» und der Basis. In einer Situation wie der unseren wird diese Spannung noch wesentlich verschärft. Da ist es geradezu lebensnotwendig, daß eine gegenseitige Vertrauensbasis erhalten bleibt. Angesichts der komplizierten Informationssituation haben sich häufige Besuche der Kirchenleitung in den Gemeinden besonders bewährt – ganz nach dem Vorbild des Neuen Testamentes.

Eine klein gewordene Gemeinde steht allenthalben auf Erden in der Gefahr, sich einzuigeln und ihre Identität mit Klauen und Zähnen zu verteidigen. Wir werden, zur Minderheit geworden, deutlicher und darum zentraler reden müssen als Kirchen in der Mehrheitssituation. Aber gerade die zentralen Aussagen gelten einem Gott, der nicht um der Kirche, sondern um aller Menschen willen seinen Sohn dahingegeben hat, einem Gott, der offen ist für den Menschen in seiner Not und eine für den Menschen offene Gemeinde als Werkzeug gebrauchen will. Gerade wenn die Gemeinde sich auf das biblisch Zentrale besinnt und danach tut, hat sie erfahrungsgemäß auch Öffentlichkeit, selbst wenn sie in der Regel keine großen Zahlen aufzuweisen hat. Öffentlichkeit ist nicht eine Sache der Phonstärke. Öffentlichkeit hat, wer für andere eintritt.

Noch einmal: Was erlebt der einzelne Christ vor Ort? Er erlebt das konkrete Leben in einer sozialistischen Gesellschaft. Das konkrete Leben ist auch dort vielfältig, wie es überall da sein muß, wo wir mit Menschen zu tun haben. Neben den programmatischen Aussagen vom 6. März 1978 und den ernstgemeinten Versuchen, sie zu verwirklichen, erlebt der Christ Mitbürger, die nicht willens oder in der Lage sind, differenziert zu denken. Es gibt auf der Gemeindeebene zu den meisten Beispielen immer auch Gegenbeispiele. Für manchen Genossen, aber auch für manchen Christen ist die Klassenkampfsituation immer noch gegeben, die mit den Verlautbarungen des 6. März eigentlich überwunden sein sollte. Neben guten und fruchtbaren Gesprächen zwischen den Vertretern von Staat und Kirche auf allen Ebenen gibt es Ablehnung von Gesprächen; kritische Mitarbeit wird erbeten und angenommen, kritische Worte können aber auch in den Verdacht kommen, mit dem «Klassenfeind» gemeinsame Sache machen zu wollen. Viele christliche Kinder, auch Kinder kirchlicher Mitarbeiter, erhalten den Zugang zur Erweiterten Oberschule und zur Hochschule, aber aus den Elternvertretungen der Schulklassen, den sogenannten Elternaktiven, sind die christlichen Eltern weithin entfernt worden. Zu dem Problem der Jugendweihe, das nach wie vor beunruhigt, kommt die Diskussion um die «kommunistische Erziehung». Wir haben die Fragen gestellt:

«Was bedeutet der Begriff der kommunistischen Erziehung, wie er mit der neuen Schulordnung vom 29. November 1979 vorgelegt ist, für die mit dem 6. März 1978 bestätigte Grundnorm der Gleichberechtigung und Gleichachtung? Wie können das Erziehungsziel der kommunistischen Erziehung und die zugesicherte Gleichberechtigung und Gleichachtung so miteinander ausbalanciert werden,

– daß die Glaubensbindung von Kindern, Jugendlichen und Eltern durch die am schulischen Erziehungs- und Bildungsprozeß Beteiligten einfühlend beachtet wird;
– daß Gewissensbedrängungen bei der Vermittlung der Weltanschauung des Marxismus-Leninismus im konkreten Vollzug der schulischen Erziehung und Bildung unterlassen werden;
– daß Verhaltensweisen und Entscheidungen, die im christlichen Glauben begründet sind, respektiert werden.»

Das Gespräch über das Problem der kommunistischen Erziehung hat begonnen. Wir hoffen, daß es fruchtbar verläuft. Es ist verständlich, daß die ideologische Stoßkraft sich besonders auf den Bildungssektor konzentriert und darum hier die meisten Spannungen spürbar werden.

Es ist hier vielleicht der Ort, auf die neueste Entwicklung im Verhältnis von Kirche und Staat einzugehen. Erfreulicherweise hatte sich die seit der Jahreswende 1979/80 abzeichnende Zuspitzung der Weltlage auf das Verhältnis der beiden deutschen Staaten zueinander vorerst nicht voll ausgewirkt. Der Staatssekretär für Kirchenfragen hatte den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Lohse, und mich am 17. März 1980 gemeinsam empfangen. Damit unterstrich er die Selbständigkeit der Kirche in der DDR mit aller Deutlichkeit. Die Tatsache des Empfanges zeigte aber auch, daß verstanden worden war, worum es uns ging: Wir wollen nicht lediglich Traditionen pflegen, sondern im Interesse des Weltfriedens

an der Grenze zwischen den zwei großen Machtblöcken alles uns Mögliche für Frieden, Abrüstung und Entspannung tun.

Wir sind der Überzeugung, daß gerade die beiden deutschen Staaten angesichts der Vergangenheit hier eine besondere Verantwortung haben. Die Ereignisse in Polen und ihre Behandlung in der Presse der Bundesrepublik waren dann anscheinend der Tropfen, der das Gefäß zum Überlaufen brachte. Die gespannte Weltlage, die sich in dem NATO-Beschluß vom Dezember 1979 und der Nichtratifizierung von SALT II äußerte, der Olympiaboykott, die Art, wie die Absage der Reise des Bundeskanzlers in die DDR kommentiert wurde, haben eine Einschätzung der Lage erzeugt, wie sie sich in der bekannten Geraer Rede des Staatsratsvorsitzenden niederschlug. In die komplizierter gewordene Weltsituation paßte nicht mehr, was vorher hingenommen werden konnte. Es wurde uns deutlich gemacht, daß das Mitspracherecht der Kirchen an Grenzen gestoßen war, die – wenigstens zur Zeit – nicht überschritten werden durften.

Daß damit der Zustand völliger Vereisung eingetreten sei, daß also der 6. März tot sei, wie es hier und da behauptet wurde, ist nicht zutreffend. Der 6. März wird nicht nur «beschworen», sondern praktiziert. Seine Tragfähigkeit müßte sich erweisen und erweist sich gerade in gespannten Situationen darin, daß die Chance, diese Situationen aufzuarbeiten, erhalten bleibt und genutzt wird. Die Gespräche finden weiterhin statt und führen weiterhin zu Ergebnissen. Auch die Begegnungen zwischen Christen und Kirchen der Bundesrepublik und der DDR werden fortgesetzt, und zwar auf allen Ebenen. Wir hoffen, daß unsere Vertreter die nächste EKiD-Synode wieder besuchen werden.

Wir Christen hören aus dem Munde unserer staatlichen Gesprächspartner in diesen Wochen häufig, daß es zu dem Weg des 6. März 1978 keine Alternative geben könne. Wir freuen uns über solche Zusagen und schlagen sie nicht in den Wind. Mit dem «ruhigen und stillen Leben», um das wir nach 1 Timotheus 2, V. 2 beten sollen, ist nicht eine Idylle im Biedermeierstil gemeint. Ein solches Gebet wäre der Gemeinde des Gekreuzigten nicht angemessen. Aber es geht ja weiter: Gott will, «daß allen Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen». Wenn wir Christen danach handeln, wird überall in der Welt, in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, aber auch unter anderen Verhältnissen, die Stunde nicht ausbleiben, in der wir Farbe bekennen müssen: Daß diese Welt Gott gehört und uns lediglich anvertraut ist und daß wir dafür verantwortlich sind, daß sie für ihn aufbewahrt wird und nicht in Blut, Schmutz und Elend verkommt.

In der Umwelt, in der wir leben, haben wir die Chance, daß unser Wort sehr bald und unüberhörbar deutlich zum Bekenntnis zu Jesus Christus wird und nicht so leicht durch Gummiwände der Verharmlosung und der Vereinnahmung für eigene Interessen gedämpft wird. In der Umwelt, in der wir leben, haben die christlichen Familien eine unvergleichlich große Chance, den Kindern Schutz und Vorbild zu bieten. In der Umwelt, in der wir leben, ist die Freiheit nicht so sehr ein politisches Postulat, aus dem wir lediglich Rechte ableiten. Freiheit ist verantwortlich gelebte Freiheit, weil Gott uns frei macht zum Dienst an seinen Geschöpfen. Treue, Geduld, Bereitschaft zum Tragen und ein wenig Gelassenheit, die die eigenen Grenzen und die der anderen lächelnd zur Kenntnis nimmt, sind gute Begleiter dieser Freiheit. Dann kann man auch die harten Brocken verkraften, an die wir, besonders unsere jungen Christen, immer wieder einmal stoßen. Ich wünschte uns Christen in der DDR, daß wir darin noch einiges dazulernen möchten.

Ich finde diese Freiheit in dem hilfreichen Wort Dietrich Bonhoeffers wieder, das er im Mai 1944 seinem Neffen zu dessen Tauftag geschrieben hat: «Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können. Es mögen Ereignisse und Verhältnisse eintreten, die über unsere Wünsche und Rechte hinweggehen. Dann werden wir uns nicht in verbittertem und unfruchtbarem Stolz, sondern in bewußter Beugung unter ein göttliches Gericht und in weitherziger und selbstloser Teilnahme am Ganzen und an den Leiden unserer Mitmenschen als lebensstark erweisen» (Widerstand und Ergebung, 1. Aufl. S. 205).

[1] Wortlaut eines Vortrages, den Bischof Schönherr am 27. Januar 1981 in der Evangelischen Akademie Tutzing/Bundesrepublik Deutschland gehalten hat.

ALBRECHT SCHÖNHERR

1911 in Katscher/Oberschlesien geboren. Studium der Theologie von 1929 an, zuerst in Tübingen, dann in Berlin. Als Vikar Mitglied der Bekennenden Kirche. Erste Pfarrstelle in Brüssow (Uckermark). Ende 1946 Berufung als Superintendent nach Brandenburg/H. und zum Pfarrer an dem dortigen Dom. Ab 1951 Direktor des Predigerseminars. 1963 Berufung als Generalsuperintendent nach Eberswalde. 1967 Verwalter des Bischofsamtes. 1973 nach Errichtung eines eigenen Bischofsamtes für Berlin-Brandenburg, soweit es in der DDR liegt, Einführung als Bischof. 1969 nach Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen. Veröffentlichungen u.a.: Horizont und Mitte. Vorträge, Aufsätze, Reden (Berlin/München 1980). Anschrift: Parkstraße 21, DDR–112 Berlin-Weißensee, DDR.

B. Schall

Das Dilemma der christlichen Intellektuellen

Einführend möchte ich zunächst darauf hinweisen, daß das Thema: «Das Dilemma der christlichen Intellektuellen» aus der Sicht christlicher Menschen, die in der Deutschen Demokratischen Republik leben, betrachtet werden soll.

Nach meiner persönlichen Erfahrung und ausschnittweisen Kenntnis kann kaum etwas Allgemeingültiges über die Situation von Christen und schon gar nicht über die christlicher Intellektueller in sozialistischen Gesellschaften gesagt werden. Auf der einen Seite hat jede der sozialistischen Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa als Ziel und Richtschnur ihrer Entwicklung die marxistisch-leninistische Weltanschauung, auf deren Basis sozialistische Menschen herangebildet werden sollen. Auf der anderen Seite aber umfaßt jeder der sozialistischen Staaten eine Gesellschaft mit spezieller Geschichte, einer besonderen Entwicklung seit 1945, und weist von daher starke Unterschiedlichkeiten auf, die sich nur wenig oder gar nicht miteinander vergleichen lassen. Eine Rolle spielt auch die Mentalität der in der betreffenden Gesellschaft lebenden Menschen, mit der diese ihre Geschichte verarbeitet haben. So können wir in ähnlichen Situationen unterschiedliche Empfindungen und Verhaltensweisen feststellen.

Hier soll nun die Situation der Intellektuellen im Bereich der DDR – dem östlichen Teil Deutschlands –, die sich zumindest von seiner Führung her seit 1949 als eigener souveräner Staat versteht, betrachtet werden. Obwohl diese DDR flächenmäßig ein kleiner Raum ist, fällt es auch hier schwer, Allgemeingültiges zu sagen. Abhängig von Menschen, die diese Gesellschaft leiten, können wir in verschiedenen örtlichen und sachlichen Bereichen unterschiedliche Erfahrungen in bezug auf das Thema machen. Meine Aussagen sollen daher mit aller Vorsicht gelesen werden, da sie mehr oder weniger subjektive Erfahrungen widerspiegeln, die außerdem vorrangig aus dem Erfahrungsraum katholischer Christen kommen.

Das Thema soll in drei Abschnitten behandelt werden: Beschreibung der Situation im Raum der DDR in bezug auf Christen und Kirche; Wer sind die christlichen Intellektuellen? Worin besteht das Dilemma?

I. Situation von Christen und Kirchen in der DDR

Das Territorium der DDR ist heute für alle Christen als Diaspora zu bezeichnen mit Ausnahme von einigen wenigen kleinen Gebieten. Katholische Christen lebten hier außer in der Sorbei im Südosten und im Eichsfeld im südlichen Westen der DDR schon immer in der Vereinzelung. Für die evangelischen Christen ist dieser Bereich in den letzten 30 Jahren erst zur Diaspora geworden.

Trotzdem kann kirchliches Leben hier erfahren werden, wie nachstehende Zahlen aus dem katholischen Bereich ausweisen können: «Das katholische Leben in der DDR wird geprägt von etwa 1,2 Millionen Katholiken. Die Kirchengebiete, denen die DDR-Oberhirten vorstehen, untergliedern sich in 75 Dekanate mit rund 1050 Pfarreien bzw. Seelsorgestationen. Etwa 1400 Welt- und Ordensgeistliche betreuen die dort lebenden Gemeindeglieder. Der Priesternachwuchs wird am ‹Philosophisch-Theologischen Studium› in Erfurt ausgebildet und erhält auf der

Huysburg bei Halberstadt und in Neuzelle, Kreis Eisenhüttenstadt, seine letzte pastorale Zurüstung. Der Vorbereitung auf das Theologiestudium dienen das Sankt-Norbertus-Werk in Magdeburg und der Sprachenkurs in Schöneiche, Kreis Fürstenwalde. Außerdem bestehen acht Ausbildungsstätten für weitere hauptamtliche Mitarbeiter (z. B. Seelsorgehelferin, Fürsorger im kirchlich-caritativen Dienst usw.). Dreizehn Exerzitienhäuser in verschiedenen Bistümern bzw. anderen Jurisdiktionsbereichen und elf religiöse Bildungsstätten dienen darüber hinaus der geistlichen Betreuung von Priestern und Laien.

«Erwähnenswert ist die caritative Arbeit der katholischen Kirche. Sie geschieht in mehr als 220 Einrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens, darunter in etwa 40 Krankenhäusern, über 40 Kinderheimen und -tagesstätten sowie in mehr als 100 Alters- und Pflegeheimen. Diese Einrichtungen unterstehen dem Caritasverband der DDR, vergleichbar dem Diakonischen Werk – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirche in der DDR. Zwischen beiden Organisationen hat sich in den letzten Jahren ein guter Arbeitskontakt entwickelt.»[1]

Werfen wir einen kurzen Blick auf die geschichtliche Entwicklung seit 1945, so können wir Folgendes feststellen. Schon bald nach der Gründung der DDR zeichnete sich ab, daß die Führung dieses neubegründeten Staates im politisch-ökonomischen Bereich einen recht dogmatischen Weg einschlug. Es blieb kein Zweifel daran, daß Kirche bzw. Christen als eine vorübergehende Erscheinung, als Überbleibsel aus der bürgerlichen Gesellschaft, gesehen wurden. Religion wurde in Schulbüchern als überholt und unwissenschaftlich dargestellt. Ein großer Teil christlicher und besonders katholischer Bevölkerung, der die areligiöse bzw. kommunistische Erziehung der Kinder fürchtete und der sich von einer größeren Freiheit und materiellem Wohlstand des «Westens» anziehen ließ, floh illegal oder im Einzelfall legal in den Westen Deutschlands. Viele christliche Familien aus der Schicht der Intelligenz verließen die DDR, weil sie für die Schulbildung und den Studienplatz ihrer Kinder fürchteten.

Unter diesen Familien, die die DDR verließen, waren viele, die erst durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse nach Mitteldeutschland verschlagen worden und hier noch wenig beheimatet waren. Die christlichen Gemeinden, die in der Diaspora Mitteldeutschlands aufgrund des Zuwachses durch die Aussiedler ein teilweise recht verheißungsvolles Leben geführt hatten, reduzierten sich in den Jahren bis 1961 wieder stark. Diese Reduzierung wurde nicht zuletzt auch dadurch hervorgerufen, daß die Zahl der Kirchenaustritte durch den parteipolitischen Druck nicht gering war.

Im August 1961 setzte der «Mauerbau» in Berlin und die stärkere Befestigung der «Staatsgrenze West» der DDR der Auswanderung mehr oder weniger ein Ende. Dennoch haben auch nach 1961 immer wieder einzelne Familien besonders aus der Schicht der Intelligenz unter lebensgefährlichen Umständen die Flucht aus der DDR versucht.

In der Phase der Entwicklung der DDR bis 1961 gab es kaum eine Identifikation von einzelnen Christen oder auch der Kirche mit dem von der marxistisch-leninistischen Ideologie geleiteten Staat; vielmehr versuchte man sich in vielen Dingen westlich zu orientieren. In der Folgezeit festigten sich jedoch Staat und Gesellschaft der DDR; durch internationale Anerkennung als souveräner Staat und durch verantwortungsvollen Einsatz einzelner im wirtschaftlichen und sozialen Bereich im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten bildeten sich ein größeres Selbstbewußtsein und auch ein gewisser Stolz auf manche Leistungen, die oft unter sehr erschwerenden Bedingungen erreicht wurden, heraus. Auch die Kirchen haben eine Entwicklung durchgemacht und verstehen sich heute mehr als Kirchen in einer sozialistischen Gesellschaft mit einer kritischen Funktion[2].

Trotz mancher Kompromisse bei dem Bestreben, internationale Anerkennung zu erreichen, trotz einer gewissen Weiterentwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie ist die marxistisch-leninistische Weltanschauung die Basis aller sozialistischen Staaten im östlichen Europa. Die führende Rolle in den einzelnen Gesellschaften besitzt jeweils die Kommunistische Partei, d.h. für die DDR konkret die Sozialistische Einheitspartei Deutschlands. Die marxistisch-leninistische Philosophie ist nach Aussagen hiesiger Philosophen notwendigerweise atheistisch. Sie wird als wissenschaftlich begründet ausgewiesen.

Nach marxistischer Lehre müßte aufgrund der Veränderung an der ökonomischen Basis – Umwandlung des Privateigentums an Produktionsmitteln in gesellschaftliches bzw. genossenschaftliches Eigentum – sich auch der ideologi-

sche Überbau gewandelt haben. Das ist zu einem großen Teil auch bewußt vollzogen worden. Durch die Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln müßte auch die Ausbeutung des Menschen, seine Entfremdung, abgeschafft und damit Religion überflüssig geworden, ja verschwunden sein. Sie ist nach Marx das Zeichen für das Vorhandensein von Privateigentum an Produktionsmitteln, Ausdruck einer ausgebeuteten und sich selbst entfremdeten Klasse von Menschen in der Gesellschaft. Kurz gesagt: Nach der marxistischen Ideologie dürfte es religiöse Äußerungen in der Gesellschaft der DDR nicht mehr geben. Da dies aber nicht der Fall ist, macht diese Tatsache den marxistischen Philosophen in der Auseinandersetzung mit der Entwicklung der marxistischen Lehre einige Schwierigkeiten. Sowjetische Wissenschaftler versuchen momentan dieses Phänomen psychologisch zu erklären. Die leitenden Vertreter von Partei und Staat haben entgegen diesem Widerspruch versucht, eine gewisse pragmatische Lösung zu finden. In ihrem Bemühen um internationale Anerkennung auf der Basis der Beschlüsse von Helsinki sind sie bestrebt auszuweisen, daß Christen in der sozialistischen Gesellschaft einen Platz haben, daß Christen sich um Zusammenarbeit mit dem Staat auf verschiedenen Ebenen bemühen, daß sie Friedensinitiativen unterstützen, ja sogar den Sozialismus mit aufbauen. Hieraus ergibt sich folgende Diskrepanz: Der sozialistische Staat DDR, in dem aufgrund der mit Atheismus gekoppelten Philosophie für Christen eigentlich kein Raum ist, bemüht sich um ein gewisses Arrangement mit den bestehenden Kirchen, die in ihrer Aktivität – wie wir anfangs gesehen haben – nicht aus unserer heutigen sozialistischen Gesellschaft wegzudenken sind. Er versucht aber andererseits, dieses ungelöste Problem sehr genau im Auge zu behalten, kirchliche Aktivitäten nicht über einen zugelassenen begrenzten Raum hinauswachsen zu lassen und den Fragestellern aus den eigenen Reihen gegenüber zu vertreten, daß Religion als Privatsache nach wie vor im Untergehen ist.

Wie sieht das von seiten der Kirchen aus? Die Kirchen möchten im Rahmen des Gottesdienstes, der Glaubensunterweisung, der religiösen Bildungsarbeit und im sozial-caritativen Raum tätig werden. Um das zu können, müssen sie sich mit den Vertretern des Staates in bestimmten Gesprächen und Verhandlungen arrangieren. Ein nicht zu unterschätzendes Ereignis auf dem Weg eines kritischen Zusammenlebens von Staat und Kirche war das Gespräch am 6. März 1978 zwischen den Vertretern des Staates und der evangelischen Kirche.

II. Wer sind die christlichen Intellektuellen?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß im Sprachgebrauch der DDR das Wort «Intellektueller» nicht gebräuchlich ist, ausgenommen in einer abwertenden Bedeutung für die, die – wenig praktisch – sich in geistigen Höhenflügen verlieren. Gebräuchlich ist das Wort Intelligenz, wobei die technische Intelligenz ob ihrer besonderen Wichtigkeit noch eigens unterschieden wird.

In der DDR haben wir eine sehr breite Intelligenzschicht, d. h. einen hohen Anteil unter der arbeitenden Bevölkerung mit Hoch- und Fachschulabschluß: 1979 kamen auf 1000 Berufstätige 65,0 mit Hoch- und 118,3 mit Fachschulabschluß[3].

Wie sieht es nun mit der Zahl der christlichen Intelligenz bzw. den christlichen Intellektuellen aus? Hierüber gibt es verständlicherweise keine veröffentlichten Zahlen. Im Gegensatz zu den fünfziger und sechziger Jahren können wir jedoch feststellen, daß die Studienplätze bei der Vergabe strengeren Maßstäben unterliegen: Nur beste Leistungen (für bestimmte Studienrichtungen 1,0 bis 1,2), gesellschaftliches Engagement, eine positive Einstellung zu unserem Staat (geäußertes ideologisches Bewußtsein) und zur Jungen Armee sind theoretisch erforderlich und müssen in der Regel auch in der Beurteilung nachgewiesen werden. Zusätzlich genießen Arbeiter- und Bauernkinder eine Vorrangstellung.

Das heißt: Die Chance für Kinder aus christlichen Familien und gegebenenfalls auch aus christlichen Familien der Intelligenz, einen Studienplatz zu erlangen, ist verhältnismäßig gering. Glücklicherweise gibt es für eine Reihe von Jugendlichen auch den Weg über die berufspraktische Ausbildung mit Abitur oder das Fachschulstudium, wenn sie gute praktische Fähigkeiten aufweisen können. Da in unserem Staat laut Verfassung Glaubensfreiheit gewährleistet ist, sollte eigentlich keine Benachteiligung aus Gründen des Glaubens zulässig sein. In der Realität kommt es jedoch immer wieder dazu. Dazu genügt in einzelnen Fällen eine undogmatische Wortwahl bei Äußerungen, Kontakte und weitere Horizonte in mehr als der vorgeschriebe-

nen Richtung oder kritische und «unparteiliche» Argumentation in Diskussionen. So sind in den vergangenen 10 – 15 Jahren unsere Studentengemeinden in den Universitätsstädten kleiner geworden, während die Schicht der christlichen Intelligenz bzw. der Akademiker in den mittleren Jahrgängen (ca. 35 – 50 Jahre) noch einen verhältnismäßig großen Anteil darstellt. Dies sind diejenigen, die bereits eine mittlere oder im Einzelfall auch höhere Leitungstätigkeit erreicht haben. Diejenigen davon, die sich im Raum der Kirche engagieren und dort ihre Mitarbeit anbieten, betätigen sich zu einem Teil auch im politisch-sozialen Raum, weil sie ihre Mitverantwortung als Christen erkannt haben.

Aus historischen Gründen boten einige Studienrichtungen größere Schwierigkeiten, sie ideologisch umfassend materialistisch durchzugestalten. In diesen Richtungen sammelten sich liberale Studenten und Professoren, so daß z. B. lange Zeit Medizin und andere Humanwissenschaften als erstrebenswert auch für christliche Studenten galten, während Pädagogik oder Gesellschafts- und Sozialwissenschaften kompromißlose Einstellung erforderten. Inzwischen wandelte sich das Bild dahingehend, daß begehrte Richtungen ideologisch tadellos eingestellte Bewerber verlangen, während andere Studienbereiche toleranter sein dürfen.

III. Das Dilemma

Wenn ich nun in einem dritten Abschnitt versuche, etwas über das Dilemma christlicher Intellektueller in der DDR zu sagen, so kann ich das nur mit großer Vorsicht tun unter Berücksichtigung der eben genannten unterschiedlichen Erfahrungen bzw. Situationen. Ein teilweise gravierender Unterschied besteht schon darin, ob der einzelne z. B. als Arzt, als Lehrer, in der wissenschaftlichen Forschung oder als Leiter in der Produktion tätig ist; ob er selbständig, an einer Universität, in einem Produktionsbetrieb, einem kommunalen Krankenhaus oder an einer Einrichtung der Volksbildung tätig ist.

Allgemein gilt, daß auf oberer Leitungsebene nur sehr vereinzelt noch aktiv im kirchlichen Leben stehende Christen anzutreffen sind. Es sei denn, daß sie durch Parteizugehörigkeit größere Kompromisse eingehen und alle wichtigen Entscheidungen der Partei unterstützen. Das ist meinem Wissen nach mehr bei evangelischen als katholischen Christen zu finden, zumal die katholische Kirche im Vergleich zu den evangelischen Kirchen geschlossener wirkt, was nicht zuletzt durch die hierarchische Führung hervorgerufen wird.

Ein erstes Dilemma, das sich daraus ergibt, ist daher, daß bewußt lebende Christen der Intelligenz ohne aktive Parteizugehörigkeit in der Regel nur auf mittlerer Leitungsebene – und auch dort in abnehmenden Maße – anzutreffen sind.

In dem Bemühen, auf mittlerer Leitungsebene verantwortliche, sachbezogene und menschengerechte Entscheidungen zu treffen oder sich in dieser Weise außerhalb des Arbeitsbereiches gesellschaftlich zu engagieren, stoßen christliche Leiter (und auch andere) immer an bestimmte Grenzen, die für sie ein weiteres Dilemma darstellen. Diese Zwänge könnten so zusammengefaßt werden: 1. Primär ist es die Verbindung aller Probleme mit der marxistischen Ideologie, die «Parteilichkeit» verlangt. Häufig müssen Sachfragen daher nicht sachlich entsprechend, sondern ideologiebezogen gelöst werden. Das entmutigt in dem Bemühen, sachgerechte Lösungen zu suchen und sich für ihre Durchsetzung einzusetzen. 2. Unsere Ökonomie ist bestimmten sozialistischen Wirtschaftsgesetzen unterworfen. Sie sind unbedingt zu befolgen, auch wenn andere Erkenntnisse dagegenstehen. 3. Jeder Leiter ist Zwängen unterworfen, die die Sicherheit des Staates garantieren sollen. Von daher wirkt jeder Ansatz von Pluralismus gefährlich und darf nicht zugelassen werden. Ein nicht zur Partei gehöriger Leiter ist von bestimmten Informationen ausgeschlossen.

Diese genannten Zwänge werden besonders im Bereich der Produktion immer wieder deutlich sichtbar und wirken sich auf sehr viele Einzelsituationen und Entscheidungen aus. Dazu kommt, daß die gesamte wirtschaftliche Situation die Arbeitsmoral vieler Menschen unserer Gesellschaft negativ beeinflußt: Unregelmäßigkeiten, Schludrigkeit und Unehrlichkeit stellen besonders christliche Leiter im Produktionsbereich vor große Probleme, die für sie zu einem weiteren Dilemma werden. Das wird noch verstärkt durch eine noch immer anhaltende Entfremdung des arbeitenden Menschen im Arbeitsbereich, die nicht aufgehoben zu sein scheint. Ständig werden von den Kollektiven und deren Leitern höhere Leistung, höhere Solidaritätsaufkommen u.ä. gefordert. In dieser Situation auf Dauer die Kraft für verantwortliche Entscheidungen in dem möglichen Maße aufzubringen,

sich für einzelne Menschen des Kollektivs mutig einzusetzen, ist nicht leicht. Es kommt hinzu, daß stets der Leiter, die Intelligenz, nicht der Arbeiter ausgewechselt wird, wenn Unregelmäßigkeiten auftreten bzw. offenbar werden.

Als weiteres Dilemma der Intelligenz und damit auch zum Teil der christlichen Intelligenz ist zu nennen, daß eine größere Zahl als benötigt ausgebildet wird bzw. bereits ausgebildet ist und damit nicht genügend entsprechende Arbeitsstellen vorhanden sind.

Alle diese genannten Probleme lassen viele aus den Reihen der Intelligenz – auch Christen – in den privaten Raum ausweichen, verleiten sie evtl. dazu, sich in den ihnen möglichen Luxus zurückzuziehen oder bei individuellen Beschäftigungen einen gewissen Grad der Selbstverwirklichung zu finden: ein nächstes Dilemma.

Können wir nun die hier dargestellten Probleme als spezielles Dilemma christlicher Intelligenz bezeichnen? Sicher zunächst nicht, sondern als Dilemma, von dem jeder, der sich für gesellschaftliche Mitarbeit verantwortlich fühlt, mehr oder weniger betroffen ist. In besonderer Weise sind Angehörige der christlichen Intelligenz meines Erachtens jedoch dann dem aufgezeigten Dilemma ausgesetzt, wenn bei ihnen Verantwortung für die Gesellschaft und ihr Gemeinwohl geweckt ist, wenn sie eine sozialethische Bewußtseinsbildung erfahren haben. So kann man sagen, daß zumindest ein Teil christlicher Intelligenz speziell davon berührt wird, weil sie sich in intensiver Weise mit den Fragen der Mitverantwortung in der Gesellschaft, mit Fragen des Engagements im sozialpolitischen Bereich, mit Fragen einer christlichen Anthropologie und einem evtl. anzustrebenden weltweiten Gemeinwohl beschäftigt bzw. auseinandergesetzt haben. Von seiten der Institution Kirche wünschen sich diese Gruppen oder einzelnen Christen oft mehr Ermutigung oder Entscheidungshilfe. Ja, oft sind die Auseinandersetzungen mit politischen Themen ein Tabu oder unerwünscht, um den staatlichen Partner, mit dem man sich in gewissen Bereichen arrangiert hat, nicht zu enttäuschen, vor den Kopf zu stoßen oder auch um etwas nicht aus der Kontrolle zu verlieren.

Damit komme ich zum letzten Dilemma, das hier beschrieben werden soll. Es betrifft die christliche Intelligenz innerhalb der katholischen Kirche der DDR. Mit aller Vorsicht möchte ich es ansprechen: *Nicht nur der Staat* mit seinen genannten Zwängen weist eigenverantwortliche Überlegungen und Entscheidungen sowie kritische Stellungnahmen und eigenständiges Engagement oftmals zurück bzw. läßt sie erst gar nicht zu, sondern bei dem Versuch einer eigenverantwortlichen Mitarbeit in der Gemeinde, *im Raum der Kirche*, stoßen die Bemühungen christlicher Intelligenz oft auf *ähnliche Grenzen*. Einzelne oder auch Gruppen werden häufig frustriert, indem sie nicht selten nur eine Scheinverantwortung wahrnehmen dürfen. Das kann den einzelnen dann evtl. ebenso zum Rückzug aus allem Engagement bewegen, in den privaten Raum treiben und bei ihm unter Umständen eine Verbitterung zurücklassen.

Es ergibt sich zum Abschluß die Frage, ob die Darstellung dieses umfangreichen Dilemmas, in dem die christliche Intelligenz der DDR sich befindet, für die Zukunft nur einen wenig hoffnungsvollen Ausblick zuläßt. Für menschliche Begriffe scheint es so. Es wäre jedoch zu wünschen, daß Christen in der DDR sich stärken in der Hoffnung, die Christus selbst für sie ist und die sie auf andere ausstrahlen sollten. Alles, was wir in christlicher Verantwortung in dieser Welt gestalten, wird durch Christus in die Endvollendung eingehen. So sollten wir trotz allem Dilemma immer wieder neuen Mut aus dem Glauben schöpfen, uns für den Menschen und die wahrhaftige Verbesserung seiner Lebenssituation einzusetzen. Historisch gesehen war mindestens bis 1961 die Orientierung nach dem Westen verständlich (z. B. Bistumsgrenzen u.ä.). Christentum ist aber nicht an eine bestimmte Gesellschaftsordnung gebunden. Es bleibt zu wünschen, daß die Christen und damit auch die christliche Intelligenz für die konkrete Situation in der DDR eine entsprechende unverkürzt christliche Lebensform aus dem Evangelium finden.

[1] G. Kretzschmar, Die Römisch-Katholische Kirche: Der Neue Weg (Tageszeitung der CDU), Halle, 11./12. Juli 1981.

[2] Vgl. dazu die Arbeit der Synoden der Evangelischen Kirche der Union und den Fastenhirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz 1981.

[3] Statistisches Taschenbuch der DDR (Berlin 1980).

B. SCHALL

ist ein Pseudonym.

Emmerich András

Die Situation der Priester in Ungarn

I. Die Spalt-Wirkung der Veränderungen

Für eine Charakterisierung der gegenwärtigen Lage der ungarischen Priesterschaft spielt ein Faktor eine überragende Rolle, nämlich der Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Priester-Generation. Konkret geht es darum, ob jemand die kirchenpolitischen Änderungen nach dem Kriege, welche aus einer Macht und Ansehen gewohnten Staatsreligion ein Angriffsobjekt administrativer Unterdrückungsmaßnahmen gemacht haben, selber durchlebt oder aber den Priesterberuf erst nach Beginn der kirchenpolitischen Kämpfe (1948) ergriffen und somit die kirchliche Mentalität der Staatskirchen-Epoche lediglich durch die Brille der Kritik kennengelernt hat. Die ersteren wurden durch die Systemänderung eingeschüchtert, verängstigt, gebrochen, frustriert; in den jüngeren bewirkte sie – auch wenn sie die Unterdrückungsmaßnahmen mitunter selber zu spüren bekamen – eine Anschauungsweise, welche jeder junge Mensch zu Beginn seiner Laufbahn gerne akzeptiert: Was bisher geschehen ist, war falsch; jetzt – unter seiner Mitwirkung – beginnt ein ganz neuer Zeitabschnitt. Zu den «jungen» können wir etwa 40 % der derzeit aktiv tätigen 2790 Priester zählen; die übrigen 60 % gehören zu den «älteren». An diesem Zahlenverhältnis ist bereits das Ausmaß des Generationsproblems innerhalb des katholischen Klerus in Ungarn zu ermessen. Hinzu kommt als erschwerender Faktor, daß die «Alten», die die öffentliche Meinung beherrschen und zahlenmäßig ja auch die stärkere Gruppe darstellen, die «Jungen», die sich den veränderten Verhältnissen doch wesentlich besser angepaßt haben, in den Hintergrund drängen. Eine andere tiefgreifende Änderung innerhalb der Kirche Ungarns hat sich durch das neue theologische Denken, das nach dem Krieg mehr und mehr Fuß faßte, ergeben, insbesondere aber durch den frischen Wind, den das Konzil gebracht hat und der innerhalb der bislang im Konservatismus erstarrten Kirche Ungarns eine starke Wirkung zeitigte. Das geistige Leben Ungarns kann im Grunde genommen als pragmatisch und gemäßigt bezeichnet werden, was an sich eine günstige Basis für Reformen darstellt. Die Bedrohungen, welchen die Kirche von außen her ausgesetzt war, verlangten aber zum Ausgleich – sozusagen als Gegengewicht – nach einer beruhigenden Sicherheit von innen her.

Die öffentliche Meinung innerhalb der ungarischen Kirche tendiert weitgehend zu der Ansicht, daß das Konzil allzu fortschrittlich gewesen sei: Es warf Fragen auf, gab aber auf die Probleme keine eindeutigen Antworten. Anstelle der bisherigen «Gewißheit» traten nun «Richtungen», und in der ungarischen Kirche fehlte es auch an entsprechenden Informationen bezüglich des neuen theologischen Denkens. (Eine komplette Übersetzung der Konzilsdokumente erschien in Ungarn erst im Jahre 1975, d. h. erst zehn Jahre nach Abschluß des Konzils.) Die wenigsten Priester kannten die Originaltexte, und nur wenige waren in der Lage, sie in einer anderen Fremdsprache zu studieren. So entbrannte innerhalb des ungarischen Klerus – auf der Basis äußerst mangelhafter Sachkenntnisse – eine heftige Diskussion zwischen Konservativen und Progressiven.

Charakteristisch für die überpolitisierte Lage der ungarischen Kirche ist die Tatsache, daß diesen Diskussionen – auf Betreiben der Friedenspriesterbewegung – schließlich das Staatliche Kirchenamt ein Ende setzte. Anfänglich standen die staatlichen Organe den Ausführungen der progressiven Theologen positiv gegenüber; denn sie sahen deren offene Einstellung zu den Problemen der Gegenwart und erhofften sich von ihnen auch ein besseres Verständnis hinsichtlich der Bemühungen um eine Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat. Die mit dem Regime kollaborierende Friedenspriesterbewegung erhob indessen Einwendungen gegen die «staatliche Unterstützung» der progressiven Theologen, und zwar mit der Begründung, der Heilige Stuhl, mit dem ja der Staat kirchenpolitische Verhandlungen führe, sähe eine Ausbreitung des theologischen Progressismus in Ungarn sicherlich nicht gerne.

Der Gegensatz zwischen konservativem und progressivem Denken wuchs sich innerhalb der Kirche trotz der Intervention von oben – oder

vielleicht auch gerade deswegen, weil man die Argumente nicht öffentlich ausdiskutieren konnte – geradezu zu einem Deutungskonflikt aus. Die Konservativen beriefen sich darauf, daß das Bewahren die Identität gewährleiste, während Änderungen sie gefährdeten und sich jedenfalls als Störfaktoren auswirkten. Dies ist auch der Grund dafür, daß sie sich den Reformen gegenüber ablehnend verhielten und – um die Identität der Kirche bangend – in Formeln steckengeblieben sind. Die Anhänger des progressiven Gedankengutes haben mit Elan die im Westen beobachteten oder vom Konzil empfohlenen Erneuerungen aufgegriffen – manchmal etwas übereifrig, d. h. sie nahmen zu wenig Rücksicht auf die Situation, in welcher sich die Kirche Ungarns befindet.

II. Die neuen Gegebenheiten im Leben der Priester

Seinerzeit galt es im Gesellschaftsleben in Ungarn – vor allem auf dem Lande – als Selbstverständlichkeit, daß der Priester zu den maßgebendsten Persönlichkeiten des Ortes zählte. Demgegenüber werden heute – da die Menschen in zunehmendem Maße einer auf Wohlstand ausgerichteten materialistischen Lebensweise huldigen – die Dienste des Seelsorgers weit weniger beansprucht; seine Person wird gemieden, auf eine Annäherung seinerseits mit Zurückhaltung reagiert. In den kleinen Dörfern des Landes sieht sich der – aus dem Gesellschaftsleben praktisch ausgeschlossene und zurückgezogen lebende – Priester mit den verwirrenden Problemen einer gesellschaftlich wie auch weltanschaulich völlig veränderten Gesellschaft konfrontiert, auf die er im Seminar in keiner Weise vorbereitet wurde. Nun bräuchte er wenigstens hie und da einen Priesterkollegen, mit dem er die Probleme erörtern, den er um Rat fragen könnte. Da aber fast nie jemand anderer da ist, mit dem er reden kann, als seine Wirtschafterin, ist sie meistens seine einzige Gesprächspartnerin. Und zwangsweise paßt sich sein geistiger Horizont dem Gesprächspartner an. Will er seinen Dienst pflichtbewußt erfüllen, so muß er praktisch jederzeit erreichbar sein; der Weg, eine Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse «außer Haus» zu suchen, bleibt ihm somit versperrt. Versieht er sein Amt in einer Gemeinde, in welcher die Gläubigen seine Dienste nicht beanspruchen, so ist er neben der Vereinsamung auch noch zur Tatenlosigkeit verurteilt; ist er umgekehrt in einer Gemeinde, in welcher die Gläubigen seine Dienste gerne und reichlich in Anspruch nehmen, so wird er unter Überarbeitung zu leiden haben. Gerade bei den aktiven und eifrigen Priestern machen sich in vielen Fällen gesundheitliche Schäden infolge Überbelastung bemerkbar.

Ein von den Priestern lang gehegter Wunsch wäre folgendes Projekt: In geeigneten Pfarreien sollte man mehrere Priester zusammenziehen und Seelsorge-Zentralen schaffen; von dort könnte man mit zweckdienlicher Arbeitsteilung die aus den kleineren Pfarreien sich ergebenden Seelsorgebezirke betreuen. Nachdem aber ein namhafter Theologieprofessor von einem solchen Vorhaben abgeraten hat, lehnt die Bischofskonferenz die Durchführung dieses Projektes ab.

Die Zahl der Priester geht jährlich um etwa fünfzig zurück; in den letzten zwei Jahrzehnten wurde der Priesterbestand fast um ein Drittel verringert, und es kam so weit, daß heute viele Pfarreien verwaist sind. Die Betreuung solcher priesterloser Pfarreien wird im allgemeinen dem Seelsorger der Nachbarpfarre anvertraut. So haben manche Pfarrer mit den Filialen zusammen bereits sieben bis neun Gemeinden zu betreuen. Eine Erleichterung durch einen erhöhten Priesternachwuchs ist nicht zu erwarten. 1948 gab es im Lande – die damals noch zugelassenen angehenden Ordensgeistlichen miteingerechnet – ca. 2000 junge Männer, die sich auf den Priesterberuf und den Dienst in der Kirche vorbereiteten. Im Studienjahr 1980/81 belief sich die Zahl der Priesterseminaristen auf insgesamt 315 Personen. Nach Ansicht eines Seminar-Rektors würde die Kirche Ungarns zur Zeit ca. 1000 Seminaristen benötigen, um den derzeit anfallenden Aufgaben im Kirchenleben gerecht werden zu können.

Das Problem des Zölibates wird in Ungarn im allgemeinen nicht zu den Faktoren gerechnet, die die jungen Männer vom Priesterberuf abhalten. Allgemein kritisiert wird jedoch, daß die angehenden Priester in den Seminarien viel zu wenig auf das zölibatäre Leben vorbereitet werden und daß die Bischöfe den ihnen zur Kenntnis gebrachten Mißständen viel zu wenig Beachtung schenken.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist die größte Problematik bezüglich der Kirche weniger in der Zahl der Berufungen zu sehen als vielmehr in der Krise im Zusammenhang mit der Rolle des Prie-

sters. Dort, wo es klar ist, welche Rolle unter den heutigen Gegebenheiten im Lande dem Priester zukommt, wie etwa bei den griechisch-katholischen Priestern oder den Ordensmitgliedern, gibt es auch genügend Anwärter auf diesen Beruf. Die Hörer des Theologischen Fernkurses, die ja Laien sind und sich somit von der «Rollenkrise» nicht betroffen fühlen, widmen sich zur nicht geringen Überraschung der Professoren dem Studium der Theologie – neben ihrem regulären Beruf – vielfach intensiver und sogar erfolgreicher als ihre «Kollegen» im Seminar. Jene Männer, die als sogenannte «Spätberufene» ins Priesterseminar eintreten, wissen im allgemeinen besser als die jungen, was sie mit dem Priesterberuf auf sich nehmen; als Priester bewähren sie sich dann im Leben besser; im Seminar macht ihnen indessen die «tridentinische» Erziehung sehr zu schaffen. Angesichts des Idealismus und Eifers, von dem die ins Seminar eintretenden jungen Priesteramtskandidaten erfüllt sind, bereitet den Professoren selber nicht selten ein Umstand Unbehagen und Gewissenskonflikte: die Tatsache nämlich, daß diese enthusiastischen jungen Menschen durch die Seminar-Erziehung in ein Schema, in eine bestimmte Rolle gezwängt werden, welche die jungen Leute weltfremd werden läßt und ihre spätere Tätigkeit als Priester eher belastet als erleichtert.

Krisenerscheinungen zeigen sich auch in den Beziehungen des pflichtbewußten, einsatzbereiten Priesters zu seinem Bischof. Nicht wenige Priester müssen die Erfahrung machen, daß der Staat seine Kirchenpolitik in bezug auf die Priester durch die Bischöfe ausführen läßt. Aus Angst vor Repressionen oder im Interesse von und als Gegenleistung für wichtige kirchliche Maßnahmen wählen die Bischöfe das kleinere Übel, was auf Kosten der Priester geht: Begabte und fähige Priester werden bei der Besetzung der verschiedenen Posten übergangen, allzu gut und erfolgreich arbeitende Seelsorger versetzt, Priester für Dienste, die sie – oft gegen die Interessen der Kirche – dem Staate geleistet haben, mit Titeln und Auszeichnungen belohnt. Belohnungen und Bestrafung stellen auch in der Kirche wesentliche rollenbildende Faktoren dar. Die Art und Weise, wie die Kirche in Ungarn davon Gebrauch macht, ist indessen alles andere als der Kirche würdig.

Von völliger Weltfremdheit zeugt die in der ungarischen Kirche seit einiger Zeit feststellbare «Inflation» der Titelverleihungen; diese «Unsitte» trägt weder der gegenwärtigen gesellschaftlichen Atmosphäre im Lande Rechnung noch entspricht sie dem nachkonziliaren Geist der Kirche. Noch nie wurden in Ungarn an die Priesterschaft so viele ehrenamtliche Titel vergeben, so viele rote Zingula und Dekorationen verteilt wie heute. Die Bischöfe begründen die kaum noch ernstgenommenen Titelverleihungen damit, daß sie keine andere Möglichkeit haben, ihre Priester zu belohnen; warum sollten sie diesen also die Freude am Titel verwehren? Nicht selten kommt der kirchlichen Auszeichnung eine Ausgleichsfunktion zu: Sie soll über das vielfach fehlende Erfolgserlebnis des Seelsorgers hinwegtrösten, als Entschädigung dienen.

Angesichts dieses verdrehten Rollenverständnisses innerhalb der ungarischen Kirche ist für zahlreiche Priester vieles fragwürdig geworden: Ist der gegenwärtige Weg wohl geeignet, die so dringend notwendigen Erneuerungen in der ungarischen Kirche herbeizuführen? Stellt nicht die zwangsweise zustandegekommene Schrumpfung eine Entlastung auf dem Wege zur Erneuerung dar? Müßte nicht anstelle des künstlich aufrechterhaltenen kirchlichen Augenscheins die «Stunde der Wahrheit» gesetzt werden, in der dem Wesen des Evangeliums zum Durchbruch verholfen wird? Der Erzbischof von Wien, Kardinal König, hat 1976 in einem Interview einmal die Feststellung getroffen, daß von allen Kirchen Osteuropas die Kirche in Ungarn sich in der schwierigsten Situation befinde; denn ein Großteil der ungarischen Priester hat resigniert.

Die Resignation hat seitdem womöglich noch zugenommen; denn die Atmosphäre innerhalb der Kirche ist nicht dazu angetan, einen offenen Gedankenaustausch, eine offene Sprache der Priester untereinander zu gestatten. Jenes neue Kirchenbewußtsein, nach welchem die Kirche – vom Heiligen Geist geleitet – so sehnsüchtig sucht, ist in den Seelen bereits keimhaft vorhanden; zu seiner Entfaltung bedürfte es jedoch einer offenen Sprache, und zwar in dem Bewußtsein, daß man über alles reden kann, ohne Verdächtigungen oder Verurteilung befürchten zu müssen.

III. Die neuen Bedingungen der priesterlichen Tätigkeit

Die katholische Kirche in Ungarn stellt heute eine Institution dar, deren pastorale Aufgabe künftig darin bestehen muß, aus einem zum Teil

entchristianisierten Gottesvolk eine funktionsfähige Kirche aufzubauen, und zwar unter einer feindlich eingestellten politischen Macht. Laut wissenschaftlich-marxistischer Ideologie des politischen Systems muß nämlich grundsätzlich jegliche religiöse Erscheinungsform als fortschritts- und staatsfeindlich angesehen werden. Sie wird lediglich im Interesse eines störungsfreien Zusammenlebens mit den religiös eingestellten Staatsbürgern im Sinne der Verfassung und der Gesetze sowie der mit den Kirchen getroffenen Vereinbarungen toleriert. Die Freiheit der gemeinschaftlichen Religionsausübung – ein wesentlicher Bestandteil der berufsmäßigen Tätigkeit des Priesters – basiert nicht auf dem Recht der Religionsfreiheit des einzelnen, sondern auf den oft recht eigentümlichen Verordnungen obenerwähnter Verfügungen. So werden z. B. aufgrund der verfassungsmäßig vorgeschriebenen Schulpflicht alle Kinder gemäß der kommunistischen Weltanschauung atheistisch erzogen, auch die Kinder religiöser Eltern; denn eine Ausweichmöglichkeit auf katholische Grundschulen gibt es nicht. Auf diese Weise wird nach Meinung der Machthaber dem in der Verfassung verankerten Recht auf Religionsfreiheit Genüge getan: Die Auslegung geht dahin, daß man der Religiosität und der Religionsfeindlichkeit die gleichen Chancen einräumen wolle.

Was die Seelsorger bei ihrer Tätigkeit vor allem als bedenklich empfinden, ist die Tatsache, daß in den Kreisen religiöser Menschen der seit nunmehr dreißig Jahren bestehende Zustand sich im Hinblick auf die religiösen Kenntnisse negativ ausgewirkt hat. Bereits die Eltern der heutigen Schüler hatten in der Schule lediglich die fakultative Möglichkeit, einen Religionsunterricht zu erhalten, so daß die meisten von ihnen nur äußerst mangelhafte bzw. überhaupt keine religiösen Kenntnisse besitzen. So kann das Defizit, das sich durch den Ausfall religiöser Unterweisung in der Schule ergibt, auch innerhalb der Familie nicht wettgemacht werden; und nur wenige nehmen von Kindheit an am kirchlichen Religionsunterricht teil.

Ein weiteres Beispiel für die Widersprüchlichkeiten im Rahmen der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit zeigt sich in folgender Sachlage: Theoretisch ist die katholische Kirche autonom, d. h. sie regelt ihre internen Angelegenheiten selber. In der Praxis verhält es sich indessen so, daß die Besetzung wichtiger kirchlicher Posten der staatlichen Genehmigung bedarf. Sogar die Verwendung der eigenen Finanzen, sofern sie eine bestimmte Höhe überschreiten, ferner die Ernennung der Chefredakteure in den katholischen Medien u.a.m. darf die Kirche nicht ohne staatliches Einverständnis selbständig entscheiden. Und neben all dem gibt es staatlicherseits eine Vielzahl von Beschränkungen im Hinblick auf die legale Pastorationstätigkeit; diese – verbunden mit der ständigen Ungewißheit zwischen Legalem und Illegalem – treffen die Seelsorger besonders hart: Denn was ist unter zugelassener Seelsorge, was unter verbotener religiöser Propaganda zu verstehen? Was fällt unter erlaubte kirchliche Aktivität, was unter verbotene gesellschaftliche Tätigkeit?

Seit Beginn der kirchenpolitischen Kämpfe, als die Bischöfe weitgehend aufhörten wegweisend zu wirken und die Priester nach der Devise «ein jeder handle nach seinem Gewissen» auch schwerwiegende Entscheidungen selbständig treffen mußten, sind diese auf sich selbst angewiesen; bei der Verteidigung ihrer Seelsorgetätigkeit bleiben sie stets sich selber überlassen.

Eine zeitgemäße Erneuerung vermag sich in der katholischen Kirche Ungarns nur schwer zu entfalten. Einerseits muß die Kirche, wenn sie im Gegensatz zu der bisher üblichen Pastorationstätigkeit Neuerungen einführen will, dem Staat beweisen, daß ihre Absichten nicht auf (verbotene) religiöse Propaganda ausgerichtet sind, sondern darauf, begründete Bedürfnisse der Gläubigen zu befriedigen. Ein solcher Vorgang ist nicht nur äußerst energieraubend, sondern auch sehr langwierig. Überdies entbehrt er einer sachgemäßen Bestandsaufnahme bzw. genauer Daten über die Situation der Kirche, einer objektiven Feststellung der Bedürfnisse und Möglichkeiten sowie eines darauf basierenden Planes, nach welchem die Seelsorgetätigkeit ausgerichtet sein sollte. Die ungarischen Oberhirten haben 1975 – entgegen der Empfehlung des Konzils – beschlossen, keine Diözesansynoden abzuhalten, sondern die gewünschten Reformen gemäß den kirchlich verfügten Bestimmungen durchzuführen.

Eine zeitgemäße Erneuerung der Kirche Ungarns kann derzeit lediglich in Form von «kleinen Schritten» erfolgen; es ist dies die einzige vom Staat geduldete Vorgangsweise, – ein Modus, den auch die ungarische Kirchenführung akzeptiert hat. Immerhin haben auch die bis jetzt eingeführten Erneuerungen gewisse Erfolge gezeitigt; dennoch steht es völlig außer Zweifel,

daß unter den derzeitigen Verhältnissen ein Seelsorgedienst in der herkömmlichen Weise nicht mehr lange aufrechterhalten werden kann.

Die Kirche Ungarns hat den seit dem Kriege anhaltenden kirchenpolitischen Kämpfen und Auseinandersetzungen zuviel Zeit geopfert und steht nun vor einem schwerwiegenden Dilemma: Will sie die wesentlichen Faktoren der heutigen Struktur im pastoralen Bereich erhalten und sichern, so muß sie bald einen Ausweg finden; denn für kleine Schritte bleibt nicht mehr viel Zeit. Die ungarische Priesterschaft ist in einem solchen Maße überaltert und sinkt zahlenmäßig derart rapide ab, daß bis zur Jahrtausendwende die Lücken nicht mehr zu schließen sein werden. Kardinal Lékai hat wiederholt seiner Hoffnung Ausdruck gegeben, die verwaisten Pfarreien der Obhut jener Laien anvertrauen zu können, die den theologischen Laien-Fernkurs absolviert haben und in dem – voraussichtlich in zwei bis drei Jahren fertig werdenden – Exerzitienhaus für eine Seelsorgerpraxis ausgebildet sein werden. Kardinal Lékai denkt an eine Seelsorgerpraxis analog jener, wie sie im 17. Jahrhundert zur Zeit der Türkenbesetzung des Landes üblich war: Damals versahen vom Bischof beauftragte Laien, sogenannte Lizentiaten, die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen. Der Umstand, daß das ungarische Kirchenoberhaupt sich mit diesem Gedanken befaßt, läßt an sich schon in aller Deutlichkeit erkennen, daß man – wenn auch nicht mit derart katastrophalen Zuständen wie zur Zeit der Türkenbesetzung – so doch immerhin mit einer starken Reduzierung des Priesterbestandes rechnet.

Die Bereitschaft der Gläubigen, sich aktiv in den kirchlichen Dienst einzuschalten, steht außer Zweifel. Das Interesse am Glauben und an der Kirche ist in Kreisen Jugendlicher und intellektueller Schichten stark gestiegen. Die Voraussetzungen für eine Entfaltung des kirchlichen Lebens auch mit wenigen Priestern, dafür aber engagierten Laien, sind also durchaus nicht ungünstig. Man kann aber nicht davon ausgehen, daß die aus der «Türkenzeit» bekannte Institution des Lizentiats einfach wieder eingeführt werden könne, ohne den immer noch vorherrschenden Klerikalismus innerhalb der Kirche abzubauen; andernfalls wird die Hierarchie mit den offiziell beauftragten und aufgrund des Priestermangels unentbehrlichen Laien-Führern noch mehr Probleme und Sorgen haben als derzeit mit den sogenannten Basisgemeinschaften, die vielfach dazu tendieren, ein eigenständiges Kirchenleben zu schaffen.

Autorenkurzbiographie: siehe Seite 228.

Vekoslav Grmič

Real existierender Sozialismus im Lichte der christlichen Theologie

Wir sprechen im folgenden Artikel über den real existierenden Sozialismus. Und das hat in diesem Fall besondere Bedeutung. Es geht nämlich nicht um den Sozialismus, dessen Inhalt wir in den Werken der Gründer und Vorkämpfer dieser Gesellschaftsordnung finden. Und ebenso geht es nicht um den Sozialismus, den diejenigen nur erwarten, die eine solche Ordnung begehren, oder den diejenigen zurückweisen, die diese Ordnung befürchten bzw. bekämpfen. Man muß nämlich zugeben, daß in allen erwähnten Fällen die Kenntnisse über die sozialistische Gesellschaftsordnung auf die eine oder andere Weise von der Erfahrung eines real existierenden Sozialismus abweichen. Darin liegt aber dann auch der Grund, warum es so schwer ist, mit den Menschen, die eine solche Erfahrung nicht haben, diese Frage zu erörtern. In den christlichen Kreisen darf man auch nicht einen «Antisozialismus aus Tradition» übersehen, denn eine solche Haltung bedeutet eine von vornherein negative Einstellung dem Sozialismus gegenüber. Es ist also wünschenswert, daß man sich mit einer Form des real existierenden Sozialismus befaßt und über einen solchen Sozialismus im Lichte der christlichen Theologie nachdenkt bzw. urteilt.

In unserem Fall werden wir über den *selbstverwalteten Sozialismus*, der in Jugoslawien verwirklicht wird, sprechen. Wir werden darüber aber im Lichte der christlichen Theologie reden. Das heißt, daß wir sowohl die Heilige Schrift und die Erklärungen der Kirche als auch die Lehre der Theologen berücksichtigen werden. Die Theologie, die einen «Sitz im Leben» haben will, muß Rücksicht auf die Zeit und die konkreten Verhältnisse nehmen. «Erst der Bezug auf unsere geschichtliche Erfahrung kann den Glaubensformeln Sinn verleihen.»[1]

I. Die Aufgabe einer theologischen Sicht des Sozialismus

Eine theologische Sicht des Sozialismus muß die Werte des Sozialismus theologisch beleuchten. Sie muß zeigen, inwiefern die Anregungen, diese Werte zu verwirklichen, auch im Evangelium vorhanden sind. Jedenfalls muß sie aber eine kritische Sicht sein, obwohl sie nicht vergessen darf, daß auch die christliche Lehre oder die Auslegung des Evangeliums geschichtlich belastet und entfremdet sein kann. Sie muß den Sozialismus auch als Herausforderung und Ruf zur Bekehrung nehmen.

Die Hoffnungsdimension des Sozialismus verdient in theologischer Sicht besondere Aufmerksamkeit. Auf diese Weise kann man die Verwandtschaft des Sozialismus mit dem Christentum bezüglich der Eschatologie erkennen. Und das ist von größter Bedeutung für die christliche Theologie, die von der eschatologischen Sicht geprägt wird. Darin ist auch der Grundgedanke des Evangeliums vom Gottesreich einbegriffen.

Vorsichtig wird die theologische Sicht die Stellungnahmen des Sozialismus der Religion gegenüber beurteilen müssen. Diese Stellungnahmen sind meistens geschichtlich bedingt und in diesem Rahmen manchmal auch legitim. Die Theologie muß das anerkennen und die Fehler des institutionellen Christentums eingestehen.

Obwohl es ziemlich viele Studien über den Sozialismus in theologischer Sicht gibt, muß man doch zugeben, daß man selten solche Studien über einen real existierenden Sozialismus antreffen kann. Aber diese Lage vermindert keineswegs die Wichtigkeit einer solchen Studie. Im Gegenteil: Sie unterstreicht sie.

II. Sozialistisches Selbstverwaltungssystem

Das sozialistische Selbstverwaltungssystem oder der selbstverwaltete Sozialismus ist ein sozialistisches System, das auf besondere Weise die Rolle der unmittelbaren Gütererzeuger hervorhebt. Der einzelne Mensch ist für alles, was in der Gemeinschaft geschieht und getan wird, mitverantwortlich; er soll wirklich als Person in der Gemeinschaft leben und wirken. Auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens soll das demokratische Prinzip maßgebend sein.

Auf diese Weise wird versucht, die schwierige Frage der Rolle der Einzelperson und ihrer Rechte in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung

zu lösen. Es besteht nämlich die Gefahr, daß die Einzelperson im sozialistischen System sozusagen verschwindet oder zur bloßen Nummer herabgesetzt wird, obwohl das keineswegs nur für den Sozialismus gilt. Und ebenso soll solcherweise den demokratischen Forderungen Genüge geleistet werden.

Um die erwähnten Gedanken besser verstehen und das Selbstverwaltungssystem näher erkennen zu können, wollen wir zuerst einige Stellen aus der jugoslawischen Verfassung in bezug auf die Selbstverwaltung anführen[2].

Schon in der Einleitung zur Verfassung werden einige diesbezügliche Prinzipien festgesetzt. So wird sofort gesagt: Die Völker Jugoslawiens verwirklichen und verbürgen innerhalb der sozialistischen Gemeinschaft «sozialistische gesellschaftliche Verhältnisse, die auf der Selbstverwaltung der arbeitenden Menschen beruhen ...Freiheiten und Möglichkeiten für die allseitige Entwicklung der menschlichen Person und für die Annäherung der Menschen, der Völker und Nationalitäten im Einklang mit ihren Interessen und Bestrebungen in der Verwirklichung je reicherer Kultur und Zivilisation der sozialistischen Gesellschaft» (Prinzipien, I).

Die unantastbare Grundlage der Stellung und Rolle des Menschen ist «das Recht auf die Selbstverwaltung, aufgrund dessen jeder arbeitende Mensch gleichberechtigt mit anderen arbeitenden Menschen über seine Arbeit, Bedingungen und Ergebnisse der Arbeit, über eigene und gemeinsame Interessen und über die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung entscheidet, die Gewalt und andere gesellschaftliche Angelegenheiten ausübt» (Prinzipien, II).

Die Gemeinschaft wird dann besonders hervorgehoben: «Die Selbstverwaltung der arbeitenden Menschen in den Grundorganisationen der assoziierten Arbeit, Ortsgemeinschaften, selbstverwalteten Interessengemeinschaften und anderen grundlegenden selbstverwalteten Organisationen und Gemeinschaften ist die Grundlage des einheitlichen Selbstverwaltungssystems und der Gewalt der Arbeiterklasse und aller arbeitenden Menschen» (Prinzipien, IV).

Die Interessen der sozialistischen Gesellschaft müssen immer respektiert werden. «Die Freiheiten und die Rechte des Einzelmenschen und Einzelbürgers werden nur durch die gleichen Freiheiten und Rechte anderer und durch die Interessen der sozialistischen Gesellschaft eingeschränkt» (Prinzipien, V).

Entsprechend den Zielen der sozialistischen Selbstverwaltung muß auch die Erziehung gestaltet werden. «Die Erziehung und die Bildung beruhen auf den Ergebnissen der aktuellen Wissenschaft und besonders auf dem Marxismus als Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus. Sie sollen die arbeitenden Menschen für die Arbeit und Selbstverwaltung befähigen und im Geiste der Errungenschaften der sozialistischen Revolution, der sozialistischen Ethik, des selbstverwalteten Demokratismus, des sozialistischen Patriotismus, der Brüderlichkeit und der Einheit, der Gleichberechtigkeit der Völker und Nationalitäten sowie des sozialistischen Internationalismus erziehen» (Prinzipien, V).

In diesem Zusammenhang muß noch das Delegiertensystem erwähnt werden. Es wird im Artikel 89 der Verfassung gesagt: «Die arbeitenden Menschen üben die Gewalt aus und betätigen andere gesellschaftliche Angelegenheiten durch die Entscheidungen in Versammlungen, durch die Volksbefragung und andere Formen der persönlichen Meinungsäußerungen in den Grundorganisationen der assoziierten Arbeit, in Ortsgemeinschaften, in selbstverwalteten Interessengemeinschaften und anderen selbstverwalteten Organisationen und Gemeinschaften, durch Delegierte in den Verwaltungsorganen dieser Organisationen und Gemeinschaften, durch selbstverwaltetes Einvernehmen und gesellschaftliche Verabredung, durch Delegationen und Delegierte in Versammlungen der gesellschaftlichen Gemeinschaften wie auch durch die Richtung und Aufsicht des Wirkens der Organe, die den Versammlungen verantwortlich sind.»

Im Artikel 166 sind die Glaubensfreiheit und die Freiheit der Einstellung verbürgt. Im Artikel 167 werden aber einige Freiheiten besonders hervorgehoben: «Die Freiheit der Presse und sonstiger Formen der Information und der öffentlichen Äußerung, die Freiheit der Vereinigungen, die Redefreiheit und die Freiheit des öffentlichen Auftretens, die Freiheit von Versammlungen und sonstigen öffentlichen Ansammlungen ist verbürgt.»

Im Artikel 174 ist die Rede von der Religionsfreiheit: «Das Glaubensbekenntnis ist frei und ist eine Privatangelegenheit des Menschen. Die Religionsgemeinschaften sind vom Staat getrennt und frei in der Ausübung religiöser Angelegenheiten... Der Mißbrauch der Religion und der religiösen Handlungen zu politischen Zwecken ist verfassungswidrig.»

Im Grundgesetz über die rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften[3] werden die Religionsfreiheiten und die Rechte der Religionsgemeinschaften wie ihrer Mitglieder ausführlicher erwähnt. Im Artikel 4 dieses Gesetzes wird ausdrücklich über die Gleichberechtigung der religiösen Menschen mit anderen Bürgern geschrieben: «Wegen ihrer religiösen Überzeugung, der Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis oder einer Religionsgemeinschaft oder wegen einer Beteiligung an der Ausübung der religiösen Zeremonien und an anderen Äußerungen religiöser Überzeugung und religiösen Empfindens können die Bürger in ihren ihnen nach der Verfassung und den Gesetzen zustehenden Rechten nicht eingeschränkt werden.» Im Artikel 5 wird erklärt: «Das Verhindern religiöser Versammlungen, des Religionsunterrichts, religiöser Zeremonien oder anderer Äußerungen religiöser Überzeugung und religiösen Empfindens ist verboten.» Im Artikel 8 findet man folgende Bestimmung: «Es ist nicht erlaubt, den Bürgern die Teilnahme an religiösen Zeremonien und anderen Äußerungen der religiösen Überzeugung und des religiösen Empfindens zu verbieten.» Diesbezüglich ist auch kein Zwang erlaubt.

Das sind einige gesetzliche Bestimmungen, die im großen und ganzen die Besonderheiten des sozialistischen Selbstverwaltungssystems und die Freiheiten wie die Rechte des Menschen in diesem System einigermaßen erkennen lassen.

Man muß schon sagen, daß dieses sozialistische System ein menschenfreundliches Gesicht zeigt, obwohl in der Praxis Mängel und Gefahren in Erscheinung treten. So ergibt sich aus der Selbstverwaltung die Gefahr, daß die Mitverantwortung nicht ernstgenommen wird, weil alle mitverantwortlich sein sollen. Es hängt also alles von den Menschen und ihrer ethischen Haltung ab. Wenn die Menschen ethisch reif genug sind, dann wird alles ziemlich ordnungsgemäß verlaufen; wenn dies aber nicht der Fall ist, dann wird es immer Schwierigkeiten geben. E. Kardelj, der verstorbene Theoretiker der Selbstverwaltung, stellt in seinem Werk über die Selbstverwaltung richtig fest: «Glücklich können den Menschen weder der Staat noch das System oder die politische Partei machen. Das Glück kann sich nur der Mensch selbst erschaffen, doch nicht allein, als einzelner, sondern nur in gleichberechtigten Beziehungen mit anderen Menschen. In diesen Verhältnissen muß er selbstverwaltend und frei seine eigenen und die allgemeinen gesellschaftlichen Beziehungen und – in entsprechenden demokratischen Organisationsformen – auch den Staat, das System und die politische Partei als Instrumente zu seiner eigenen Selbstverwaltung beherrschen.»[4]

Das sozialistische Selbstverwaltungssystem kennt den Pluralismus der Interessengemeinschaft an, den man auch den Pluralismus der selbstverwalteten Interessen nennen kann. Dieser Pluralismus ist weder mit dem Pluralismus der politischen Parteien noch mit dem Einparteisystem gleichzusetzen. Der einzelne Mensch und die Gemeinschaften können ihre Interessen innerhalb der Interessengemeinschaften vorbringen und durchzusetzen versuchen. Also müssen sie auch am gesellschaftlichen Leben und Wirken teilnehmen. E. Kardelj sagt: «Demgemäß kann sich ‹der Politische Pluralismus› dieser Art in der Form des Pluralismus der selbstverwalteten Interessen äußern, das heißt, daß er sich in demokratischen Verhältnissen des sozialistischen Selbstverwaltungssystems äußern soll und es nicht nötig ist, seinen Ausdruck in der Gründung von politischen Parteien zu suchen.»[5]

Die sozialistische Gesellschaftsordnung in ihrer selbstverwalteten Form ist die oberste Norm und das oberste Ziel alles Wirkens und Schaffens: die oberste Norm, nach der man die Menschen und ihre Handlungen beurteilt, und das oberste Ziel, das man in erster Linie verfolgen soll. Die Menschen werden also nicht nach ihrer theistischen oder atheistischen Überzeugung, sondern nach ihrem Engagement für den Sozialismus beurteilt, obwohl es hie und da auch zu antitheistischen Mißbräuchen kommt, die aber oft objektive Gründe in der Haltung der gläubigen Menschen und Religionsgemeinschaften dem Sozialismus gegenüber haben.

Dem sozialistischen Selbstverwaltungssystem geht es wirklich um den Menschen und die Menschheit überhaupt. Es geht ihm auch um die Entwicklung des ganzen Menschen mit einer Ausnahme, nämlich der religiösen Entwicklung, die ganz übersehen oder als unbedeutend angesehen wird. Wir haben es demnach mit einem säkularisierten System, mit einer säkularisierten Gesellschaftsordnung zu tun. Auch die Massenmedien und die Schulbildung werden sozialistisch und humanistisch, nicht aber atheistisch geprägt. Von einer Indoktrination des Atheismus kann man nur hie und da in Einzelfällen sprechen; sie ist aber gesetzwidrig.

III. Selbstverwalteter Sozialismus in theologischer Sicht

Nach dieser Darstellung des sozialistischen Selbstverwaltungssystems können wir jetzt auf die Frage, um die es in diesem Artikel geht, Antwort geben. Einiges ist schon angedeutet worden. Jetzt aber wollen wir das Selbstverwaltungssystem aus theologischer Sicht etwas näher beleuchten.

1. Zuerst muß man zugeben, daß die starke Betonung der Gemeinschaft, die aber nicht die Freiheiten und Rechte der Einzelperson kränken will, dem Christentum nahe steht. Der einzelne Mensch genießt eine Freiheit, die durch die Brüderlichkeit eingeschränkt werden soll. Dies ist eine christliche Anschauung, die in der Apostelgeschichte auch als lebende Wirklichkeit geschildert wird: «Die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, daß etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam...Auch gab es keinen Bedürftigen unter ihnen» (4,32–34).

Freilich verlangt eine wirklich sozialistische Gesellschaftsordnung von den Menschen eine Haltung, die für manche mit der Utopie gleichgesetzt wird, denn die praktische Verwirklichung der sozialistischen Ideen wird so oft fraglich. W. Pannenberg sagt deswegen: «Der Sozialist fällt damit im gleichen Maße wie der Liberalismus einer optimistischen Einschätzung des Menschen anheim. Beide sehen nicht, daß, wie die Bibel sagt, der Mensch ‹böse ist von Jugend auf›.»[6]

Doch kann das nicht die ganze christliche Wahrheit sein, denn man muß auch das Erlösungswerk Christi in Betracht ziehen. Es ist also eine innere Bekehrung der Menschen für eine wirklich sozialistische Gesellschaftsordnung nötig, aber schon die veränderten Verhältnisse sind für eine solche Bekehrung von Bedeutung. I. Almeida sagt in bezug auf die Heilsgeschichte, wie sie sich in der Bibel abzeichnet: «Wenn man berücksichtigt, daß das ‹Religiöse› die Wurzel allen Geschehens ist, erscheint Gott mehr als ‹der Gott der Geschichte und der politischen Befreiung denn als der Gott der Natur›. Der Bundesschluß wird der Befreiung aus Ägypten ihren vollen Sinn geben.»[7] Darüber hinaus stellt sich die Frage: Verweigert Gott jenen seine Gnade, die ernstlich für eine bessere Welt kämpfen? Das sind doch «anonyme Christen», die von den «anonymen Atheisten», den unwürdigen Christen, provoziert werden.

Der Christ muß an den Bemühungen um eine bessere Welt teilnehmen; ihm darf das Wagnis nicht fremd vorkommen; er muß sich als Mitarbeiter Gottes in diese Bemühungen einordnen. «Es geht dann nicht darum, ob ‹Gott› oder ‹der Mensch› die Geschichte bestimmen. Dieses ‹oder› ist der Bibel fremd. Sie kennt keinen Gott, der ohne den Menschen, und keinen Menschen, der ohne Gott zu denken wäre.»[8]

2. Die menschliche Arbeit wird im Christentum nicht weniger geschätzt als im Sozialismus. Die christliche Theologie muß diesbezügliche Anschauungen des Sozialismus als Herausforderung akzeptieren, obwohl sie die vollkommene Emanzipation von Gott nicht gutheißen kann. Zwischen Christus als Ideal der Christen und Prometheus als Ideal der marxistischen Praxis besteht kein unüberbrückbarer Unterschied[9]. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich besonders durch seine Arbeit und die Verwirklichung der Möglichkeiten, deren Reservoir er ist.

3. Dasselbe muß man über den Anthropozentrismus des selbstverwalteten Sozialismus im Lichte der christlichen Theologie sagen. Es geht auch in der Bibel um den Menschen, um die Erlösung des Menschen durch die erlösenden Taten des menschgewordenen Gottes und zugleich durch die menschliche Mitarbeit mit diesem Gott. Der Mensch soll ein vollkommener Mensch, mit «mehr Sein» in bezug auf alle Dimensionen seines Seins werden. Man darf zwar nicht den Unterschied zwischen christlichem und sozialistischem Humanismus übersehen, doch darf man auch nicht die Ähnlichkeiten unterschätzen. Das Gottesbild des Neuen Testamentes ist allgemein horizontal geprägt, denn Christus identifiziert die Liebe zum Menschen und die Brüderlichkeit mit der Liebe zu Gott.

4. Die Religionskritik des marxisitischen Sozialismus müssen die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften als Herausforderung annehmen und alle Unzulänglichkeiten und Verdorbenheiten, die zu dieser Kritik berechtigen, zu beseitigen versuchen. Die Kritik kann jedenfalls ein prophetisches Wort bedeuten und für die Gläubigen und die Kirchen eine Chance sein, wenn sie von ihnen ernst genommen wird. Der Heilige Geist wirkt auf verschiedene und manchmal ungewöhnliche Weisen. C. Amery sagt: «Es muß ferner deutlich gesagt werden, daß es dem

Marxismus gelungen ist, die einfachen Überzeugungen der christlich-jüdischen Tradition in Weltgegenden zu tragen, die von einer imperialistisch pervertierten Christenheit nie erreicht wurden und nicht erreicht werden konnten.»[10]

5. Die Trennung der Kirche vom Staat kann wieder der Kirche Nutzen bringen. Die Kirche kann auf diese Weise leichter dem Evangelium entsprechen, wirklich frei im christlichen Sinne und tolerant sein, dem Menschen und der Welt dienen, eine Kirche des Dienstes sein. Der Reichtum und die Macht sind nämlich die größte Gefahr für die Kirche. Das Evangelium und eine Theologie des Dienstes liefern für diese Wahrheit einen überzeugenden Nachweis. Der Apostel sagt treffend: «Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet» (2 Kor 12,9).

6. Verschiedene Strömungen in der zeitgenössischen Theologie wie z. B. die Theologie der Welt, die Theologie der Hoffnung, die Theologie der Befreiung, die Theologie der Revolution, die Theologie der Gemeinschaft und des Dienstes deuten schon eine Theologie an, die dem Sozialismus als Zeichen der Zeit entspricht.

[1] I. Almeida, Theologische Reflexion im Rahmen des lateinamerikanischen Prozesses der Befreiung: H. Rolfes, Marxismus-Christentum (Mainz 1974) 320.

[2] Ustava SFRJ 1974 (Verfassung der Föderativen Volksrepublik Jugoslawiens 1974).

[3] Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji 1976 (Grundgesetz über die rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften in der Volksrepublik Slowenien, 1976).

[4] E. Kardelj, Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja (Ljubljana 1980) 14.

[5] E. Kardelj, aaO., 110–111.

[6] W. Pannenberg, Der Sozialismus – das wahre Gottesreich: W. Teichert, Müssen Christen Sozialisten sein? (Hamburg 1976) 62.

[7] I. Almeida, aaO., 228.

[8] E. Buess, Gottes Reich für diese Erde (Neukirchen 1981) 10.

[9] Cf. J. Milič Lochman, Christus oder Prometheus (Hamburg 1972) 55.

[10] C. Amery, Das Ende der Vorsehung (Hamburg 1972) 121.

VEKOSLAV GRMIČ

Titularbischof und Professor für die systematische Dogmatik an der Theologischen Fakultät Ljubljana, Abteilung Maribor (Jugoslawien). Geboren 1923 in Slowenien. Studium der Theologie an der Theologischen Fakultät in Ljubljana. 1950 Priesterweihe. Kaplan und dann Pfarrer in Vransko, Diözese Maribor. 1961 Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über den theologischen Inhalt der Angst im Existenzialismus. Seit 1962 an der Theologischen Fakultät in Ljubljana tätig (1964 Dozent, 1967 außerordentlicher Professor, 1972 ordentlicher Professor). 1968 Bischofsweihe in Maribor. Dann auch Rektor des Großseminariums und Generalvikar. Seit 1978 Kapitularvikar in Maribor. Seit November 1980 nur noch Titularbischof und Professor an der Theologischen Fakultät. Veröffentlichungen: Viele Artikel aus der Theologie und Philosophie, besonders in den Zeitschriften: Bogoslovni vestnik und Znamenje. Einige Artikel sind auch in der schweizerischen Zeitschrift «Neue Wege» erschienen. Bücher: Med vero in nevero (Zwischen Glaube und Unglaube) (Celja 1969); Mali teološki slovar (Kleines theologisches Wörterbuch) (Celje 1973); Iskanje in tveganje, I.-II. u. III.-IV. (Suchen und Wagnis) (Ljubljana 1975); Resnica iz ljubezni (Wahrheit aus der Liebe) (Ljubljana 1979); Življenje iz upanja (Leben aus der Hoffnung) (Ljubljana 1981). Anschrift: Slomškov trg 20, YU-62000 Maribor, Jugoslawien.

Miklós Tomka

Die Tradierung des Glaubens

Glaube fordert *per definitionem* eine höchst persönliche Entscheidung; sie kann von niemandem übernommen und an niemanden delegiert werden; sie ist nicht Objekt sozialer Determinierung. Diese Entscheidung ist aber die Krönung, wenn man will: die logische und fast zwingende Fortsetzung der Welterfahrung, die nun ihrerseits weitestgehend sozial vermittelt wird. Nicht also der Glaube, wohl aber der Rahmen, wo dieser Glaube aufgebaut werden kann, hat sozialen Charakter, kann tradiert und weitergegeben werden. In diesem Sinne wollen wir von der Tradierung des Glaubens oder genauer über jene Modelle und Mechanismen der Glaubensvermittlung sprechen, die im Osten Europas von Relevanz sind.

In der soziologischen Fachliteratur wird die These über die Bedeutung der Familie in der religiösen Sozialisation überzeugend belegt[1] – allerdings fast ausschließlich für die Länder der Ersten Welt. Demnach fällt in Gesellschaften mit pluralistischen Strukturen im Laufe der soziokulturellen Differenzierung vor allem der Familie die Sicherung der religiösen Sozialisation zu, wobei die Familien der instrumentalen und institutionellen Hilfe der Kirchen und zahlreicher anderer Träger der Kultur sicher sein können. Wie kann aber die Weitergabe des Glaubens gewährleistet werden, wo einerseits die genannte Differenzierung und Funktionszuweisung an die Familie nicht stattfand oder wo andererseits die Familie nicht die Qualitäten besitzt, solche Aufgaben erfolgreich zu erfüllen? In den meisten sozialistischen Ländern Osteuropas scheinen beide Bedenken begründet zu sein.

Die gesellschaftliche und politische Umwandlung nach dem Zweiten Weltkrieg wird in den sozialistischen Ländern mit bewußtem Stolz als revolutionär bezeichnet. Das trifft bestimmt insofern zu, als die zugegebenermaßen langsame Entwicklung der Gesellschaft unterbrochen und der Versuch unternommen wurde, aufgrund neuer Machtverhältnisse eine neuartige Gesellschaft aufzubauen. Dieser Bruch hat viele frühere Institutionen, Formen und Modelle der sozialen Welt zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, ohne für die Entstehung neuer sozialer Mechanismen zu sorgen. Das gilt für den gesamten Bereich, in dem die Weitergabe des Glaubens stattfinden kann.

Die «vorsozialistische Zeit» weist bestimmte, für mehrere Länder gültige Merkmale auf. Genannt seien hier: a. die zahlenmäßige und kulturelle Stärke oder gar Dominanz des Bauerntums; b. Feudalstrukturen sowohl in der Organisation der Gesellschaft als auch des Staates; c. eine allgemein verbreitete Gewohnheitsreligiosität; d. die enge Verflechtung von Kirche und Staat auf allen Ebenen. Der Bestand des religiösen Lebens wurde sowohl durch die Tradition als auch durch die undifferenzierten religiös-kulturellen oder kulturell-religiösen Institutionen – gleichzeitig kirchlicher und staatlicher Provenienz – gesichert. Genauso geschah die Weitergabe des Glaubens, ohne von sonstigen Bereichen der Erziehung und Bildung eindeutig differenziert worden zu sein. Im System der sozialen Beziehungen, von der Großfamilie über die weitere Verwandtschaft bis hin zur Ortsgemeinde, sind die Grundlagen einer stark religiös geformten Kultur vermittelt worden, wozu die intellektuelle Ergänzung in Schule und Kirche gegeben wurde. Was die religiöse Tradition betrifft, gab es kaum Wahlmöglichkeiten. Man wurde in die Religion hineingeboren und hatte sie genauso zu akzeptieren wie seine Eltern, seine Muttersprache, seine Handfertigkeiten. Die soziale Existenz erforderte das Befolgen vieler Erwartungen und Vorschriften auch in bezug auf religiösen Glauben und religiöses Verhalten. So lange es keine Alternativen dagegen gab, wurde die Gewohnheitsreligiosität mit einer gewissen Natürlichkeit, ja Naturhaftigkeit erlebt und praktiziert. Es gab keinen Anlaß, über sie zu reflektieren. Industrialisierung, linksorientierte politische Bewegungen und konfessionelle Fehden wiesen zwar die hier beschriebene soziokulturelle Konstellation als unzeitgemäß aus, konnten sie aber bei den gegebenen sozio-strukturellen Gegebenheiten und Machtverhältnissen doch nicht ernstlich gefährden.

Erst die Kriegs- und noch mehr die Nachkriegsereignisse führten eine Wende herbei. Der revolutionäre Wandel hatte in den meisten sozialistischen Ländern manche ähnliche Konsequenzen: a. eine beschleunigte Industrialisierung und Verstädterung und, damit verbunden, eine starke Landflucht, die Schwächung des Bauerntums

und die Entstehung einer heterogenen Arbeiterschaft; b. eine Bildungsrevolution; c. die Trennung von Kirche und Staat bzw. die Einordnung der Kirchen in das System der sozialistischen Gesellschaften und schließlich d. eine Gegenüberstellung der religiösen Weltanschauung und des Atheismus des Marxismus-Leninismus.

Die Entwicklung hat beide ehemaligen Säulen der Religionsvermittlung stark erschüttert. Die Organisationsprinzipien und die Institutionen der Gesellschaft, darunter auch die Familie, gerieten in eine Krise. Organisierte Träger zur Weitergabe des Glaubens wurden von heute auf morgen säkularisiert – so die religiösen Kindergärten und Schulen – oder verboten – so die religiösen Organisationen – oder in ihrer Tätigkeit stark eingeschränkt, vom religiösen Verlagswesen bis zu den Kirchengemeinden. Zunächst reagierten auf diese Herausforderung die religiösen Menschen wie auch die Kirchen mit Bekräftigung der Tradition und mit krampfhaftem Festhalten an altbewährten Modellen. Es kostete Zeit, bis die Einigelung konstruktivem Suchen wich. Für den gegenwärtigen Beobachter lassen aber drei Jahrzehnte sozialistische Entwicklung eine bestimmte Distanz zu. Versuche und neue Wege im religiösen Bereich geben eine empirische Basis für Aussagen über die zukünftige Tradierung des Glaubens.

Generell kann behauptet werden, daß die Vielfalt der Evangelisations- und Tradierungsversuche nicht auf einem reifen Konzept ruht. Hauptfaktoren, Träger wie auch Effektivität der religiösen Sozialisation und allgemeiner der Weitergabe des Glaubens müssen erst neu ausgelotet werden – sowohl in Diskontinuität zu früheren Zeiten der eigenen Gesellschaft als auch mit mangelnder Konkordanz zu anderen Kultursphären der Gegenwart.

Das offizielle Bildungs- und Erziehungswesen der sozialistischen Staaten erblickt die Hauptursache der Spannungen in der Sozialisation des Kindes- und Jugendalters in der sogenannten «doppelten Erziehung». Demnach werden eine zweifache Weltanschauung, voneinander abweichende Erwartungen in bezug auf das Verhalten und eine doppelte Moral an die Kinder herangetragen. Als Träger dieser Erziehung werden einerseits die Familie und die Verwandtschaft, andererseits die Schule genannt – letztere stellvertretend für die staatliche Kulturpolitik und ihre Institutionen. Manches spricht aber dafür, daß beide Kontrahenten nur begrenzt die Kulturübertragung zu leisten vermögen. Ihre Leistung ist in jeweils verschiedenen Gruppen ausschlaggebend. Besonders in Moral und Weltanschauung ist ihre Effektivität häufig schwach.

Die Stärke der Großfamilie und verwandtschaftlicher Beziehungen schwand als Folge a. der Auflösung der bäuerlichen Kultur, b. des Wegziehens vieler Familienmitglieder in die Stadt oder gar ins Ausland, c. des Berufswechsels vieler ehemaliger Landwirte zum Arbeiter. Die wichtigsten empirisch beobachtbaren Fakten dieses Prozesses sind die Ablösung der Großfamilien durch Kernfamilien, die auch im internationalen Maßstab extreme Instabilität der Ehen und die – wiederum im internationalen Vergleich – geringe Zahl der Kinder[2]. Von einem Generationskonflikt wird selten gesprochen. Statt Konflikt sollte man eher von einer tiefreichenden sozialen und kulturellen Entfremdung der Generationen sprechen. Die Bildungsrevolution hat den Jüngeren das Gefühl der Erhabenheit über Anschauungen, Werte und Verhalten ihrer Väter gegeben.

Großfamilien gibt es also immer weniger. Die nicht zuletzt religiöse Kultur der Generation der Alten wird von ihren Kindern, von den gegenwärtigen Vätern und Müttern, abgewertet und von sich gewiesen. Die innere Stabilität und Harmonie der Ehen wird sehr oft nicht erreicht. Neben vielfach mangelnder Kinderfreudigkeit wird schließlich die Kinder- und Jugenderziehung von der Kinderkrippe an – teils infolge der beruflichen Beschäftigung der Frauen – immer allgemeiner und vorbehaltloser staatlichen Institutionen anvertraut. Kurz ausgedrückt: Die Familie der sozialistischen Länder Osteuropas ist nach allen Zeichen im allgemeinen nicht in der Lage, die Weitergabe von Glaube, Weltanschauung und einer Wertordnung an die kommende Generation zu gewährleisten.

Die kulturellen Institutionen des sozialistischen Staates haben zum Ziel, die Entwicklung und Etablierung einer profanen Kultur nach den ideologischen Aussagen und Entwürfen des Marxismus zu erreichen. Bildungseinrichtungen, Massenkommunikation und die Kulturarbeit verschiedenster Verbände dienen diesem Zweck. Zweifelsohne gelingt es ihnen, ein charakteristisches kulturelles Klima zu schaffen, in dem die Religion fast völlig fehlt und ihre seltenen Erwähnungen mehrheitlich kritischer Natur sind. Es kann aber als sicher angesehen werden, daß die institutionell vertretenen Werte, Ziele

und Aussagen kaum in die Alltagspraxis übersetzt und kaum als lebensformende Leitmotive vermittelt werden können.

Eine potentielle dritte Kraft könnte die vom Staat und ihren Organisationen getrennte institutionelle Kirche bilden. In Wirklichkeit ist sie es aus mehreren Gründen nicht. Erstens ist ihr Tätigkeitsbereich fast völlig auf den liturgischen Raum beschränkt, womit nur ein ganz schmaler Bereich des Lebens des Einzelnen erreicht wird. Zweitens wirkt sie de facto kaum gemeinschaftsstiftend. Sie trägt nicht zur Entstehung solcher gesellschaftlicher Strukturen bei, welche die Vermittlung des Glaubens verantworten und sichern könnten. Drittens muß sie mit inneren Problemen des Personalmangels, der nicht zeitgemäßen Ausbildung, einer veralteten Infrastruktur usw. fertig werden. Viertens führen ihre soziale Isolierung, die mangelnde Erneuerungsbereitschaft und die internen Spannungen, auch bei religiösen Menschen, wiederholt zu einem Vertrauensschwund.

Die Weitergabe von Kultur geschieht also weder als eine Fortsetzung der Tradition noch im Sinne der marxistischen Ideologie oder der Religion, sondern vorwiegend im Sog der Konsumgesellschaft und ihrer Werte. Neben den beiden bzw. drei angeblich ausschlaggebenden Kräften der kulturellen Transmission sind weitere am Werk, u. a. die Gruppen der Gleichaltrigen und Kollegen oder die Massenkommunikation des In- und Auslandes. Ihre relative Bedeutung ist unklar und wechselhaft. Die so entstehende Unsicherheit der Erziehung wird von Vertretern der staatlichen Kulturpolitik häufig beklagt; sie verweisen sogar hier und da auf die mögliche positive Funktion der Religion. Solch ein Verweis läuft aber bekanntlich nicht synchron mit einer problemlosen Weitergabe des Glaubens. Letztere wird gesamtgesellschaftlich nicht geleistet. Weder findet eine an alle gerichtete Vermittlung von Religion statt, noch geschieht in den meisten Fällen eine individuelle bzw. familiäre religiöse Sozialisation. Ein umfassender Prozeß der Weitergabe des Glaubens findet nicht statt. Es gibt aber einen Ansatz, der zur Klärung der Lage beitragen kann. Christengruppen, Freundeskreise religiöser Menschen, Gebetskreise oder Basisgemeinden entstehen nicht zuletzt aus Reaktion auf die Not in der religiösen Erziehung. Diese Gruppen arbeiten unmittelbar an der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation und an Gleichaltrige. Sie üben auch mittelbar eine derartige Wirkung aus, indem sie das Familienleben stärken oder in der Neubelebung der Gemeinden tätig sind.

Die Neuheit des Ansatzes ist gleichzeitig inhaltlicher, funktionaler und struktureller Natur. Diese Gruppen vertreten und vermitteln eine Religiosität auf der Basis persönlicher Entscheidung, deren unmittelbarste institutionelle Form die Gruppe selbst ist. Es ist also eine sich selbst tragende und reproduzierende Religiosität. Neben der weltanschaulichen Entscheidung werden auch die entsprechende Verantwortung und eventuelle negative soziale Konsequenzen dieser Wahl willig übernommen. Entscheidung, Entschlossenheit und Praxisbezogenheit laufen hier zusammen.

Diese Zusammenschlüsse jeweils weniger Menschen gewinnen auf nicht-organisationeller Ebene Funktionen wie das Wirken durch praktische Liebe und durch Beispiel. Der niedrige Grad der Organisiertheit ist der Schlüssel der größeren Fähigkeit zur Erneuerung. Die Religion, die diese Gruppen vermitteln, ist also ideologisch nicht belastet. Sie wird durch Zeugnis anziehend.

Die strukturelle Neuheit ergibt sich durch die Entstehung autonomer und aktiver kleiner Sozialeinheiten innerhalb der Kirche. Durch überpfarrliche Beziehungen wird die Pfarrstruktur relativiert. Neben der hierarchischen Ämterstruktur formt sich ein Netz selbständiger kollegialer Teilstrukturen. Die Weitergabe des Glaubens wird in und durch jenes soziale Beziehungsgeflecht vollbracht, das auch ansonsten Geborgenheit bietet und den wichtigsten Bezugsrahmen des Lebens darstellt. Die wichtigste Leistung dieser Gruppen ist vielleicht die Wiederherstellung der Verbindung zwischen dem Makro-System der Organisation der Kirche und dem Individuum. Es kann zu einem Austausch zwischen beiden kommen. Die Bedürfnisse der Individuen können durch die Angebote der Organisation gedeckt werden. Die christlichen Spontangruppen sind also jene Drehscheiben, wo auch andere handelnde Träger der Sozialisation ihre Chancen zur Übergabe des Glaubens vervielfachen können.

Der Aufbruch der christlichen Kleingruppen ist gegenwärtig der beste Garant der Darstellung und Weitergabe der Religion und Religiosität an die kommende Generation und auch an jene, die die Frohe Botschaft noch nicht erreicht hat. Diese Gruppen dürften die Kraft zur Stärkung

der christlichen Familien und auch der Institution der Kirche haben. Zum letzteren muß aber diese Chance von den Amtsträgern der Kirche wahrgenommen werden, und die Mühe darf nicht gescheut werden, die Integration dieser Gemeinschaften und der bestehenden Organisation der Kirche zu fördern. Insofern liegt die Entscheidung darüber, wie die Vermittlung des Glaubens geschieht, bei der Amtskirche.

[1] Eine Zusammenfassung der Literatur und ihre empirische Überprüfung findet sich bei L. Vaskovics, Familie und religiöse Sozialisation (Wien 1970).

[2] Demographic Yearbook. New York, United Nations. Die Bände der letzten zwanzig Jahre bestätigen die Kontinuität der genannten Tendenzen.

MIKLÓS TOMKA

1941 in Budapest geboren. 1964 Diplom in Ökonomie. 1967 Doktorat, 1977 Habilitation in Soziologie. Tätigkeit in der Kommunikationsforschung. Unterricht und Forschung in Religionssoziologie. Seit 1978 Vize-Präsident der Sektion Religionssoziologie in der International Sociological Association. Publikationen (außer in ungarisch): in Social Compass, Lumen Vitae, The Annual Review of the Social Sciences of Religion usw. Anschrift: Várviz u. 4., H–1171 Budapest, Ungarn.

Lubomir Hájek

Die zwei Gesichter der Kirche in der Tschechoslowakei

Bei der Wiedergabe komplizierter Phänomene besteht von vornherein die Gefahr der Vereinfachung durch den, der die Sache von innen betrachtet, sowie auch das Problem seiner subjektiven Einseitigkeit. Für den Außenstehenden kann seinerseits das rechte Verstehen durch die «Reduzierung auf bekannte Größen» verstellt werden. Die «Unterscheidung der Geister» tut also not. Stichwörter wie Amtskirche, Untergrundkirche, Traditionalismus, Progressismus, Kontestation, Befreiung, Sterben oder Überleben der Kirche haben in verschiedenen Situationen verschiedene Bedeutung und können manchmal sogar einen entgegengesetzten Sinn bekommen. Der folgende Versuch ist ein bescheidener Beitrag zur Klärung der Situation der Kirche in der Tschechoslowakei.

I. Amtskirche

In den westlichen Vorstellungen von der Amtskirche herrscht das Modell der «pyramidalen Struktur» vor: als heilige Herrschaft, als bürokratische Verwaltung mit Befehls- und Verbotsverkehr, einseitig von oben nach unten orientiert, als feudalistischer Paternalismus, totalitäre Manipulierung u.ä.

Diese Form des kirchlichen Amtes kommt bei uns in Böhmen und Mähren – in der Slowakei sind die Verhältnisse ein wenig anders – nicht vor. Wir sind praktisch Kirche *ohne kirchliches Amt*. Die Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger ist behindert, und ihre Autorität ist fast nicht vorhanden, obwohl eine wirkliche geistliche Führung in diesen Ländern besonders notwendig wäre. Dagegen existiert bei uns ein anderes «Kirchenamt»: das Sekretariat für kirchliche Angelegenheiten beim Kultusministerium. Es versteht sich selbst als «Zentralorgan der Staatsverwaltung in den Angelegenheiten der Kirchen und der religiösen Gesellschaften»[1]. Von diesem Amt kann man in gewisser Hinsicht alles soeben Gesagte behaupten: pyramidaler Apparat (Staats-, Kreis-, Bezirkskirchensekretäre), Macht, Bürokratie, öffentliche und geheime Polizei usw. Aber es ist ein *Kirchenamt ohne Kirche*.

II. Untergrundkirche

Bedeutet bei uns die Untergrundkirche Katakomben und Märtyrer? Katakomben – das klingt zu archäologisch und romantisch: Wir bewegen uns ganz normal auf der Erdoberfläche und unter

den Sonnenstrahlen Gottes. Aber es gibt Gefängnisse: als Drohung und auch als Tatsache; auch Konzentrationsklöster mit Zwangsarbeit der Ordensfrauen; ferner eine Diskriminierung der Gläubigen. Und Märtyrer? Die gibt es vielleicht auch, aber das wollen wir Gott überlassen, denn das Martyrium ist eine geheimnisvolle Gnade.

Die «Untergrundkirche» ist *dem Namen nach* eine Erfindung der Polizei. Was den *Inhalt* betrifft, findet man die neueste Beschreibung in der oben angeführten Mitteilung: «Es ist im allgemeinen bekannt, daß die römisch-katholische Kirche für ihre ideologischen Interessen auch viele beauftragte Agenten benützt, so daß eine begründete Vermutung besteht, unter den angeklagten Laien gerade solche aufzufinden, die innerhalb der Kirche geheim beauftragt wurden, ähnliche Ziele durchzuführen. In der Kirche wird eine solche Beauftragung durch sogenannte geheime Vollmachten praktiziert, d. h. durch besondere Aufträge zur Durchführung gewisser religiöser Handlungen.»[2]

Im übrigen gibt es über die «Untergrundkirche» einen Witz: Die Untergrundkirche, das sind unsere Verstorbenen auf den Friedhöfen, dann die Dunkelmänner, die das staatliche und kirchliche Begräbnis der Kirche besorgen. Dabei wird die kirchliche Assistenz von den Leitern der Vereinigung «Pacem in terris» wahrgenommen. Dieser Priesterverein ist weder kirchlich noch staatlich rechtmäßig gegründet. In der letzten Zeit wird seine geistliche Bedeutungslosigkeit und das Bestreben nach persönlicher Karriere seiner Führer von der Regierung zum politischen Spiel gegen den Vatikan benutzt. Die «Untergrundkirche» ist also in diesem Sinn ein Gespenst[3].

Man könnte anstatt von einer «Untergrundkirche» oder von einer «amtlichen Kirche» eher von einer «parallelen Kirche» sprechen, die nicht der staatlichen Regelung unterliegen will, aber gleichzeitig alle menschlichen Rechte und alle staatlichen Gesetze einzuhalten sucht. In der Staatsverfassung ist durch Artikel 32 die «Freiheit der Religion» verbürgt; aber im Artikel 16 ist alle Kultur und Erziehung der «marxistisch-leninistischen Weltanschauung» untergeordnet. Durch Paragraph 236 des Strafgesetzes ist jede Beschränkung der religiösen und atheistischen Freiheit strafbar; durch manche (geheime) Verordnungen, besonders aber in der Praxis der Polizei und der Kirchensekretäre wird sie aber dauernd ausgeübt. In internationalen Verträgen, die unsere Republik nach Genehmigung des Parlamentes durch den Präsidenten unterzeichnet hat[4], wurde die Freiheit der Religion (Artikel 18) und der Information (Artikel 19) klar festgelegt; aber in dem zitierten Gutachten ist sie wieder vollkommen beschränkt[5]. Durch solche Hintertürchen und andere zahlreiche juristische Schlingen kann die «Untergrundkirche» immer dann belangt werden, wo und wann man will.

III. Traditionalismus – Progressismus

Auch wir haben Traditionalisten und Progressisten. Aber dies ist vor allem ein westlicher Import. Wir fühlen uns jedoch nicht als Osten, weder im geistlichen, religiösen noch kirchlichen Sinn; wir sind aber auch nicht westlich.

Es gibt natürlich auch den *einheimischen* Traditionalismus. Er beherrscht die Theologischen Fakultäten von Leitmeritz und Preßburg; er ist auch daheim im einzigen katholischen (staatlichen) Verlag Charitas, wo einige magere Buchtitel erscheinen; ferner im einzigen Wochenblatt «Katolické noviny» und in der Monatszeitschrift für Geistliche «Dobrý pastýř». Diese Zeitschrift ist eigentlich ein Organ von «Pacem in terris». Von einem wissenschaftlichen Niveau kann man kaum sprechen. Der geistliche Inhalt dieses Traditionalismus erinnert eher an den alten Byzantinismus und ehemaligen Josephinismus oder Austrokatholizismus, heute in «sozialistischer» Gestalt. Gegen den Inhalt der «Katolické noviny» mußte unlängst Kardinal Tomášek protestieren, wobei er die Überzeugung der meisten Katholiken zum Ausdruck brachte.

Es existiert aber auch der Konservatismus mancher Gläubigen in der Tschechoslowakei. Er ist jedoch wieder etwas anderes als im Westen. Er ist bedingt durch den großen Priestermangel, durch ein katastrophales Fehlen an theologischer und religiös erbauender Literatur. Dieser Konservatismus wird auch sehr teuer bezahlt. Er bedeutet hier eine gewisse Treue und die «Kraft der Mittelmäßigkeit der Gläubigen», von denen ehemals George Bernanos in seinem Brief an die Europäer schrieb.

Es gibt auch den importierten Progressismus. Das bedeutet aber keinen Spott oder Argwohn! Wir stehen den westlichen Progressiven gegenüber in Schuld und sind ihnen sehr dankbar; sie helfen uns im Bemühen um die moderne Gestaltung des Glaubens und der Kirche. Aber er

bringt auch schlechte Früchte: persönliches Versagen, Relativismus, Anmaßungen der Kirche gegenüber; mancherorts auch Mutlosigkeit in der Verfolgung von seiten des Regimes. Es wurde uns die Frontsituation aufgezwungen[6]; hier ist kein Tummelplatz für theologische Liebhabereien und Wortstreitigkeiten. Unser Progressismus wird nach der Tragfähigkeit der Ideen in unserem Leben, nach dem wahrhaften Zeugnisse gewertet.

Nicht der Schall der Kontestation ist der Maßstab, sondern die positive Arbeit. Um diese ringen auf neuen Wegen des Denkens die Katholiken der Schule von Patočka wie in der Philosophie so auch in der Theologie[7].

Zu ähnlicher Unterscheidung gibt auch Anlaß die Theologie der Befreiung. Es ist ein gewisses Verdienst der staatlichen Propaganda, daß unsere Katholiken aufmerksamer für «soziale Fragen» überall in der Welt geworden sind. So haben wir ein volles Verständnis für die Probleme und Bedürfnisse Lateinamerikas, und wir freuen uns herzlich, daß die Theologie in diesen Ländern endlich einen «Sitz im Leben» erstrebt. Zu gleicher Zeit befürchten wir, daß die Theologie der Befreiung gerade dort zur Mode wird, wo sie gerade den Sitz im Leben dringend bräuchte.

Noch mehr befürchten wir, daß das Vorzeichen des Marxismus-Leninismus bei den Theologen der Befreiung das Heil selbst bedeuten könnte. Wir haben hier langjährige Erfahrungen, die die Gläubigen der ganzen Welt zur Wachsamkeit aufrufen sollten. Man muß aus christlicher Sicht eine tiefere Lösung suchen. Für uns gilt die Theologie der Befreiung eher als die Befreiung von der Unterdrückung und dem Totalitarismus der kommunistischen Ideologie: Grau ist ihre Theorie, grausam ihre Praxis[8].

IV. Sterbende oder lebendige Kirche

Was diese Worte im Westen bedeuten, wissen wir nicht genau. Wir hören mehr über den Untergang des Christentums, über eine nachchristliche Ära der Christenheit, über einen nichtreligiösen Glauben, über die atheistische Eschatologie usw. Demnach wird man lebendig durch den Ausverkauf des Glaubens, fromm durch Gottesflucht. Über die Zukunft vernehmen wir schwarze Prophezeiungen, oder wir werden in den weißen Nebel am Berg Nebo hineingeführt. Man sieht das verheißene Land, aber man darf es nicht betreten. Wir wissen aus diesen Quellen über das Christentum – wenn es noch so etwas geben wird – nach dem Jahr 2000 mehr als über das Christentum von übermorgen.

Bei uns ist das in gewisser Hinsicht umgekehrt, wie Franz Markus beschrieben hat[9]. Wir sterben, und siehe wir leben (2 Kor 6,9). Das Leben und die Freiheit können sich auch an Gittern und Fesseln messen. Man kann auch sagen: Dimico, ergo sum. Und es gibt vieles, was nicht nur «Sein-sollen» ist, aber warum «Streiten-sollen» Aufgabe des Christen sein muß. Der wirkliche Maßstab des Lebens und des Todes ist jedoch nicht der Streit, die Politik u.ä., sondern die geistliche Tiefe des Glaubens und die Liebe in der Lebenspraxis zu allen Menschen, auch zu unseren Gegnern und Feinden.

Das ist echte, lebendige Kirche (nicht Amtskirche oder unterirdische Kirche): nicht nur in der Tschechoslowakei.

[1] Mitteilung des Sekretariates Nr. 25.140 (1979) VII. Es handelt sich um eine amtliche Erklärung für das Gericht, die hier wegen ihrer Besonderheit öfters zitiert werden wird.

[2] Es sind Laien gemeint, die «eifrig religiöse Ideologie und provokative Literatur verbreiten». Sie wurden mit einigen Priestern im Herbst 1979 verhaftet und warten jetzt auf den Prozeß, bei dem diese Erklärung eine entscheidende Rolle spielen soll. Die Übersetzung bemüht sich, den Stil dieses Gutachtens treu widerzugeben.

[3] In der offiziellen «Politischen Weltgeschichte», (Prag 1980) 1133, lesen wir folgende komische Information über «Pacem in terris»: «Vatikan, Juli 1972: Der Vatikan hat eine neue Organisation der katholischen Priester gegründet. Sie soll – neben anderen – zur aktiven Teilnahme von Priestern in der Gewerkschafts- und Jugendbewegung helfen und soll hier den Einfluß der römisch-katholischen Kirche verstärken.» Wieder ein Beispiel verwirrter und irreführender Phraseologie.

[4] Nr. 120/1976 der Gesetzsammlung, in Kraft getreten am 23.3.1976.

[5] «Die religiösen Drucksachen, welche im Einklang mit der staatlichen Kirchenpolitik sind (!), werden ausschließlich (!) bei aufgeführten Kirchenverlagen veröffentlicht, und diese können sie auf Grund der besonderen (!) Bevollmächtigung durch staatlich bewilligte (!) Organe staatlich anerkannter (!) Kirchen legal verbreiten.»

[6] Der Kriegszustand wird öfters vom staatlichen Atheismus proklamiert. So stellte z. B. der Vizepräsident der Natio-

nalen Front, Dr. Tomás Trávnícek, in einem Vortrag für «Pacem in terris» (Olmütz 1975) fest, daß zwischen Partei und Regierung und den Gläubigen eine Barrikade sei. Auf der einen Seite der Barrikade wird systematischer, hartnäckiger und geduldiger Kampf gegen alle Kirchen und Religionen festgestellt. Denjenigen auf der anderen Seite wird die geduldige Mitarbeit beim Aufbau des Sozialismus und des Friedens empfohlen. Diese «Feldrede» wurde von den anwesenden Mitgliedern von «Pacem in terris» mit Applaus angenommen; sie wollen tatsächlich Ruhe in dieser Welt genießen.

[7] Vgl. Le vie del pensiero. I «nuovi filosofi di Praga» (Bologna 1980).

[8] So wurde z. B. den Kirchensekretären vom Kirchenamt ein Vertrag vom 2.2.1980 mit den Ordinarien (zu dem es in Wirklichkeit nicht gekommen ist) geschickt, nach welchem eine Konzelebration (die nur im Vorlesen der Lektionen und des Psalmes beim Wortgottesdienst und im Aufruf zum Pax-Gruß bestehen soll) nur denjenigen Priestern gestattet wird, die die staatliche Erlaubnis dazu haben. Priestern ohne staatliche Erlaubnis zur Ausübung ihres Priesteramtes sollte auch die Anwesenheit an priesterlichen Exerzitien und Konferenzen verwehrt werden.

[9] Franz Markus, Modus moriendi der Kirche. In: Diakonia Nr. 2 (1977) 115–119. Vgl. auch Josef Zverina, Ich habe mich entschieden. Mut zum Glauben (Freiburg 1980).

LUBOMIR HÁJEK

ist ein Pseudonym.

Vorwort

Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua

Das Menschliche als Vorfeldkriterium christlicher Existenz

Es gibt ein grundlegendes Problem für die Deutung des Christentums, das sich immer aufs neue stellt – und zwar wohl eher auf eine implizite Weise in der christlichen Praxis als in der wissenschaftlichen Theologie, wobei es dennoch nicht an Auswirkungen dieser Praxis auf die theoretischen Fragestellungen fehlt: Es handelt sich dabei um das Problem der Sinndeutung, des Bestandes und des ernst zu nehmenden Wertes der einfach in ihrem An-und-für-Sich vorgefundenen allgemein-menschlichen Existenz – wie sie sich darstellt im alltäglichen, politischen und kulturellen Leben – in den Augen des Christen.

Muß man wirklich noch eigens sagen, daß man um so christlicher sein wird, je mehr man echt und vollkommen menschlich ist, selbst wenn dies dann nicht das einzige Kriterium dafür ist? Oder muß man gar noch daran erinnern, daß jedes Fortschreiten im Leben als Mensch eine Chance ist, auch im Leben nach dem Evangelium tiefere Wurzeln zu fassen – und genauso gut umgekehrt? Kann man im Licht des Glaubens an die Menschwerdung Gottes die Behauptung aufrechterhalten, daß die höchsten Anliegen des Reiches Gottes sich eben in den tiefsten Gründen der menschlichen Existenz verwirklichen, so daß das Ausleben dieser menschlichen Existenz uns nicht vom Reich Gottes wegführt, sondern im Gegenteil die Begegnung mit ihm vermittelt? Das würde dann – um mit Charles Péguy zu sprechen – bedeuten, daß man Anspruch erhebt auf «das Maximum Gottes und das Maximum des Menschen». Das würde bedeuten, daß man sich zum Vorkämpfer eines «humanistischen» Christentums – womit wir nicht notwendigerweise einem «christlichen Humanismus» das Wort reden – machte im Gegensatz zu einem «monastischen» Christentum. Damit meinen wir ein Christentum der Flucht vor der Welt als einem Hindernis für ein Leben nach dem Evangelium (aufgrund der Leiblichkeit oder Sünde); damit meinen wir ferner ein Christentum des Verzichtes auf bedeutende Dimensionen des menschlichen Lebens und schließlich und endlich auf seine eigene personale Rolle bei der Suche nach Gott. Man wird verstehen, daß mit dieser Beschreibung der «monastischen» Ideologie keine Lösung des Problems des Ordenslebens in der Kirche angegangen werden soll, wobei aber doch nicht geleugnet werden kann, daß eine solche Hinterfragung der «monastischen» Ideologie auch Rückwirkungen auf das Ordensleben haben wird.

Worum es hier geht in dieser nie abgeschlossenen Debatte, die im Laufe der Geschichte zu einer ganzen Skala unterschiedlicher Positionen geführt hat, ist das Verhältnis des «Neuen Testaments» zum «Alten Testament», das doch dem irdischen und leiblichen Leben des Menschen so große Aufmerksamkeit geschenkt hat und dessen Propheten eine Botschaft von kraftvoller Auswirkung auf das gesellschaftliche und politische Leben hinterlassen haben. Worum es ferner geht, das ist die Bedeutung der Lehre Jesu, insofern er in der Nachfolge der Propheten steht und insofern das Reich, dessen Beginn er heraufführt, eine Umkehrung der individuellen und sozialen Verhältnisse mit sich bringt – um nur von diesem einen zu reden. Worum es geht, das ist unsere ganze Art, unsere Situation zu bestimmen im Blick auf die als unmittelbar bevorstehend erwartete eschatologische Vollendung, auf ihre Verzögerung und die daraus resultierende Enttäuschung. Muß man diese angespannte Erwartung, die unsere irdischen Sorgen bedeutungslos werden läßt, aufrechterhalten, oder muß man annehmen, daß uns mittels der leibhaftigen Dichte unseres menschlichen Lebens als Männer und Frauen und unserer sich unbegrenzt ausdehnenden Geschichte ein «Reich» angeboten wird, das unaufhörlich auf uns zukommt? Das ist eine aufgrund ihrer verschiedenen Aspekte komplexe Frage, eine Frage voller geheimer Fallen.

Aber auch wenn man sich für einen «humanistischen» Standpunkt entscheidet – wie wir es in diesem Heft frank und frei getan haben –, ist es eine Frage, die es erforderlich macht, daß man ihre paradoxen Aspekte gelten läßt und daß man nicht der Versuchung erliegt, eine solche Ent-

scheidung zum System zu machen. So ist der Aufbau dieses Heftes schon in etwa vorgezeichnet.

In einem ersten Teil haben wir versucht, Sicherheitsvorkehrungen gegen einige mögliche Fußangeln, die wir vermuten, zu treffen. Es war sicherlich nicht möglich, sich hier auf einen Versuch einzulassen, Antwort auf eine ganz bestimmte direkte Frage zu suchen: Was ist das Menschliche, was ist christliche oder «spezifisch» christliche Existenz? Erst das Heft in seiner Gesamtheit sollte die Möglichkeit eröffnen, diese Frage zu beantworten. Und da es kaum ausbleiben kann, daß einem hier das Wort «Humanismus» in den Sinn kommt – wenn wir es auch bloß in seiner Abwandlung als Adjektiv und im eingeschränkten Sinn von «echt menschlich» verwenden –, mußten wir auch versuchen, seine Geschichte und seine heutige Tragweite zu beleuchten. Diesen Versuch hat Peter Eicher übernommen. Er hat die Hauptkraftlinien der westlichen humanistischen Tradition herausgearbeitet und aufgezeigt, welche christlichen Strömungen sich hier angepaßt haben und welche – andererseits – nicht müde geworden sind, gegen die Gefahr des Konformismus, welche diese Anpassung mit sich bringt, zu protestieren. Eicher arbeitet hier den Abstand heraus zwischen einem Entwurf humanistischer Ethik einerseits und der Möglichkeit der Vermenschlichung, welche uns «die Menschenfreundlichkeit Gottes» anbietet, andererseits.

An zweiter Stelle war zu fragen: Kann der in diesem Heft verwendete Begriff von «Kriterium» – ein von der Philosophie, ja sogar von den Erfahrungswissenschaften entlehnter Begriff – zu einer theologischen Kategorie werden? Ist ein unverfälschtes Echtheitskriterium notwendigerweise auch reduktiver Art? Die Studie von Jean Ladrière bietet uns Hilfen, um diese Frage anzugehen, zugleich aber führt sie durch ihre weit ausholende Anlage über diese Frage hinaus und erhellt einen ganzen Bereich der Epistemologie. Die Erarbeitung eines Begriffes des Menschlichen ist ein hermeneutisches Unternehmen zweiter Ordnung hinsichtlich seines Verhältnisses zur wirklichen Existenz. Sie müßte eigentlich zugleich der geschichtlichen Dimension und – für den Bereich der Theologie – der Unterscheidung zwischen dem Strukturellen und dem Ereignishaften Rechnung tragen.

Schließlich erschien es als wünschenswert – um damit zu vermeiden, daß man immer wieder darauf zurückkommen müßte –, den entgegengesetzten Begriff einmal für sich genommen einer Untersuchung zu unterziehen: die Verneinung des Menschlichen, mag diese nun im Namen Gottes geschehen oder mit dem anklagenden Hinweis auf die Sünde und mit der Praxis einer Weltflucht oder auch aufgrund eines spiritualistischen Humanismus, der heute möglicherweise gewisse Dimensionen des Menschseins verleugnet.

Antoon Vergote, Psychotherapeut und Theologe, war so freundlich, uns einen Essai zu schreiben, in dem er einige Formen dessen analysiert, was er ein christliches «Mißverständnis» des Menschlichen nennt: Gemeint ist hier ein «Supranaturalismus» des Denkens, des geistlichen Lebens, der Sakramentenpraxis, der Sexualmoral (eines Krieges gegen die Lust, welcher derzeit «die schwerwiegendste Verneinung des Menschlichen» darstellt, vor allem in der Form von «wirklich unverständlichen Gesetzen der kirchlichen Autorität»).

Der zweite Hauptteil, der von wesentlicher Bedeutung ist, mußte sodann die Möglichkeit bieten, das Problem in seiner ganzen Kompliziertheit zu entfalten. Ein grundlegender Beitrag, um den wir unseren Kollegen Edward Schillebeeckx gebeten hatten, wirft das Problem der grundsätzlichen Stellung des Menschlichen im Christentum auf. Drei weitere Beiträge entfalten in Form von Beispielen gewisse besondere Erscheinungsformen dieser Grundanlage: 1. Gibt es in Fragen der Ethik, wenn man ihre Autonomie gelten läßt, eine Neutralität des Evangeliums (Dietmar Mieth)? 2. die Rechte des Christen in der Kirche und ihre Beziehung zu den Menschenrechten in der Gesellschaft (Norbert Greinacher); 3. die Überwindung der Ressentiments gegenüber der Sexualität, ohne dabei einer Überbewertung oder einer Leichtfertigkeit zu verfallen (Xavier Thévenot).

Alle diese Beiträge sind von einer großen Konvergenz gekennzeichnet, wobei allerdings Nuancierungen erkennbar sind, die ihren Grund in den jeweils bearbeiteten Sachbereichen sowie in den besonderen Tendenzen der Autoren haben. Wir können hier lernen, nicht einzelne Begriffe gegeneinander zu stellen, um sie dann in erschöpfender Arbeit wieder miteinander versöhnen zu müssen: Es ist die menschliche Wirklichkeit, die zum Gegenstand der gläubigen Meditation wird; es ist also die ganze konkrete Fülle des *Menschlichen*, in der sich das *Christliche*

geschichtlich verwirklicht, ohne daß dieses Zweite sich mit jenem Ersten vermischt, denn es leitet jenes an, der Ort zu werden, an dem sich die Entdeckung des Absoluten abspielt; Gott wirkt schöpferisch und offenbarend auf unvorhersehbare Weise, indem er uns hoffen läßt auf das *vollendet Menschliche*, von dem wir nur in Bildern und Gleichnissen reden können, aber auch indem er durch das Antlitz des *leidenden* anderen an uns appelliert.

Auf derselben Linie liegt es, daß das christliche Ethos der Liebe der Autonomie der Sittlichkeit nicht widerspricht: Die Bergpredigt verhält sich nicht neutral-unentschieden, aber sie ist ja auch keine ethische Rede, sondern ein Ausdruck der Orthopraxis, des praktischen Glaubens. Ihr wesentlicher Beitrag ist die Vermittlung einer Hoffnung; sie muß sich zwar bewähren in einem ethischen Verhalten; aber sie diktiert dieses nicht, sondern läßt uns dessen letzten Sinn verstehen. Was die Rechte des Menschen betrifft, erscheint Gott in der Bibel als der Garant ihrer unveräußerlichen Geltung, und Jesus hat die Anerkennung der Würde jedes Menschen noch radikalisiert. Von daher ist eine Geschichte in Gang gekommen, die in doppelter Weise doppeldeutig ist: In ihr hat sich die Botschaft der Freiheit mit ihrem Gegenteil vermischt, und der Kampf der Menschen für ihre Rechte hat sich gegen die Kirchen gewandt. Und dennoch gibt es eine Konvergenz zwischen den Rechten des Menschen und den Rechten des Christen: Alles, was menschlich ist, ist auch christlich, wenn es auch darüber hinaus noch besondere Rechte des Christen in der Kirche gibt. Schließlich ist noch im Hinblick auf die Geschlechtlichkeit zu sagen: Was in den Augen der Menschen von heute vollkommen menschlich geworden ist, steht mit vollem Recht auch im Einklang mit der biblischen Botschaft, wenn man nur wirklich zu ihr zurückkehrt und wenn man überdies gelten läßt, daß diese Botschaft nicht alles legitimiert, was in einem bestimmten Augenblick der Geschichte gängiger Brauch ist. Diese Botschaft enthält keine höheren Normen, sie kann aber gewisse Sackgassen kenntlich machen.

Als eine dritte Aufgabe erwies sich ein kritischer Rückblick auf unser Thema als unumgänglich, um so der Versuchung einer Systematisierung zu entgehen und auch gegensätzlichen Themen gerecht zu werden, sofern sie im wesentlich christlichen Erbe auftreten. Muß das «Menschliche», anthropologisch gesehen, nicht als eine gegenüber dem «Göttlichen» offene und nicht in sich selbst geschlossene Kategorie verstanden werden? Bernard Quelquejeu zeigt uns anhand von zwei Beispielen (dem Axiom *gratia praesupponit naturam* bei Thomas von Aquin und der «Transzendentaltheologie» Karl Rahners), daß die christliche Tradition es verstanden hat, dem Ziel eines «christlichen Humanismus» (das Heil setzt einen menschlichen Grundbestand voraus und paßt sich ihm an) gerecht zu werden, wobei zugleich die radikale und paradoxe Möglichkeit der Öffnung des endlichen Menschen gegenüber der Transzendenz betont wird. Aber diese individuelle transzendentale Perspektive stößt an Grenzen, wenn es um den Bereich des Gesellschaftlichen geht, in dem sich die menschliche Interpretation des Evangeliums konkret abspielt. Dieser Beitrag bietet eine gute Illustration für einen der Aspekte des Ansatzes, der in der Studie von Jean Ladrière *a priori* beschrieben worden ist.

An zweiter Stelle haben wir hier Christian Duqoc die folgende Frage gestellt: Wie sind in einem humanistischen Christentum gewisse Brüche einzuordnen wie etwa die «Torheit» des Kreuzes, der Wert scheinbaren Scheiterns, die Entscheidung für das Schwache, um dadurch das Starke zu beschämen? Das Kreuz als symbolischer Inbegriff des notwendigen Verzichtes auf alles rein natürliche Wachstum und der positiven Integration des Negativen auf dem Wege zu Gott hat nichts Unmenschliches an sich – aber es wird zu etwas Unmenschlichem in dem konkreten Gebrauch, den man davon macht, und auch schon in der abstrakten Verwendung, die aus ihm einen Allgemeinbegriff macht.

Das Kreuz als Ereignis wird zum Urteil über die Doppeldeutigkeit der Metapher, des Symbols; es wird in seinem Sinn erhellt nur im Lichte des Lebens Jesu, dieses Blutzeugen in seinem Kampf für die Gerechtigkeit und gegen die unterdrückerische Gewalt. Hier werden wir nochmals zu jener Dimension der Wirklichkeit hingeführt, über die abschließend Joseph Comblin ausdrücklich handelt: Es gibt einen Zugang zum Menschlichen, der nicht Selbstverwirklichung ist, sondern Dienst am anderen, Freiheit, die gefunden wird in der Selbsthingabe an die anderen. Dieser großherzige und tragfähige Zugang vermeidet einige Doppeldeutigkeiten, auf die in diesem Heft mehrfach nachdrücklich hingewiesen worden ist: Individualismus, Neigung zu einer bourgeoisen Selbstverwirklichung, Ver-

kennung menschlichen Elends oder vertröstende und entfremdende Verklärung des Schmerzes. Zweifellos gelingt es aber auch diesem Zugang nicht besser als so manchem anderen, den ganzen Reichtum des Themas auszuschöpfen, das wir hier ohne viele Umschweife anpacken wollten: die echte Menschlichkeit als Prüfstein für die Treue zum Evangelium und als Weg zu einer immer größeren Vertiefung dieser Treue.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Klärung der Begriffe

Peter Eicher

Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit

Zum Problem eines christlichen Humanismus

«...die Scharfrichter von heute sind bekanntlich Humanisten. Darum kann man der humanitären Ideologie gar nicht mißtrauisch genug begegnen...»

A. Camus[1]

1. Eine allzu menschliche Frage?

Die Forderung nach Humanität setzt inhumane Zustände voraus. Und der Ruf nach einem neuen Humanismus von heute entspringt der Enttäuschung über die alten Humanismen von gestern, die nicht gehalten haben, was sie versprachen. Hat der klassische Humanismus, den das europäische Handelsbürgertum als sein besseres Selbst im Gepäck der kolonialen Eroberungen mit sich führte, nicht gerade den unterworfenen Kulturen ihre eigene Menschlichkeit geraubt, ohne ihnen die versprochene Humanität zu zeigen? Und wird heute zur Sicherung der angeblichen Humanität von liberalen Märkten und sozialistischen Arbeiterstaaten nicht wieder ein Potential der Vernichtung aufgebaut, welches nicht nur jeder *Menschlichkeit* spottet, sondern sogar die *Menschheit* im ganzen auszulöschen droht? Und was bringt dieser entsetzliche Konkurrenzkampf von liberal-demokratischen und marxistisch-leninistischen Humanismen den zwei Dritteln der Menschheit in der sogenannten «Dritten Welt»? Geht es jetzt nicht endlich um die *eine* Menschheit und darin um die elementare Menschlichkeit jedes Erdgeborenen? Sind denn nicht längst die Güter dieser Erde für *alle* knapp geworden, die Wirtschaftssysteme *aller* Länder bedroht und die Zukunftsvisionen *aller* gefährdet?

Die Frage, was des *Menschen* würdig sei, ist zur elementaren Frage geworden, was der *Menschheit* notwendig ist. Die nationale, kulturelle, klassengebundene oder ideologische Enge aller geschichtlich überlieferten Humanismen wird also aufgesprengt von der Frage nach einer Praktik von Humanität, die zuerst dem nackten Überleben und dann elementar dem friedlichen Aufblühen der schnell anwachsenden Menschheit dient. Wenn die sich ständig bereichernden Industrienationen in der Aufbauphase nach dem 2. Weltkrieg das Problem von Humanität noch herablassend als ein Problem für die unterentwickelten Länder sahen, so wird jetzt ihre eigene Unterentwicklung an Menschheits-Würde offenbar. Denn die nach außen getragenen wirtschaftlichen, militärischen und sozialen Probleme kehren in ihr Vaterhaus zurück und lassen die Ängste in den Zentren des Welthandels selber wachsen: Die unaufhaltsam zunehmende Arbeitslosigkeit raubt den Unterprivilegierten ihre Selbstachtung, die Friedlosigkeit der militärischen Blöcke schwächt die politische Stabilität, und selbst schon die spürbare Grenze des Wirtschaftswachstums entzieht dem industrialisierten Humanismus den Boden seiner angeblichen Menschenfreundlichkeit.

Soll nun in der wachsenden Krise der Menschheit ein nochmals neuer Humanismus Rettung bringen? Oder soll die Verheißung jetzt – wie schon vor und nach dem 2. Weltkrieg – den Namen eines «christlichen Humanismus» tragen? Solche Fragen riechen nach Ideologie. Im Namen von -ismen – und seien es noch so große wie Humanismen, Sozialismen und Kapitalismen – sind gewiß die großen Kämpfe unserer Geschichte ausgefochten worden, aber wird der christliche Glaube heute befreiender und erlösender, wenn er sich in seinem eigenen Anspruch nun einem dieser -ismen anhängt? Ist den christlichen Kirchen angesichts einer bedrohten Zukunft ihr einziger Name Jesus Christus nicht mehr tragfähig genug, kann ihre alte Botschaft angesichts der neuen Not nicht mehr auf eigenen Füßen gehen, muß sie sich als kleines «christliches» Adjektiv dem großen Subjekt des «Humanismus» anbiedern, um hilfreich zu sein und endlich wahr zu werden? Es genügt, sich dem schwarzen Humor von Jean-Jacques Rousseau auszusetzen, um von der Abgründigkeit der Frage nach einem «neuen christlichen Humanismus» zurückzuschrecken: «Man sagt uns, daß ein Volk von wahren Christen die vollkommenste Gesellschaft bilden würde, die man sich vorstellen kann. Ich sehe bei dieser Annahme nur eine große Schwierigkeit: sie besteht darin, daß eine Gesellschaft von wahren Christen keine Gesellschaft von Menschen mehr wäre.»[2]

Offensichtlich ist es den Christen noch immer nicht gegeben, die elementare Menschlichkeit Gottes in Jesus Christus so zu bezeugen, daß dieser Glaube sie selbst und ihre Gesellschaften zu einem menschenwürdigen Leben anzustiften vermag. Die Christen fragen sich vielmehr sonderbarerweise heute selber, ob und inwiefern ihr Glaube menschlich und ob und wie er angesichts der großen Menschheitskrisen nützlich sei. Die internationale Tragweite der gegenwärtigen Menschheitsfragen zwingt deshalb (vor jeder Inanspruchnahme des Humanismus für das Christentum) zur geschichtlichen Besinnung auf das, was der ursprünglich europäische Begriff von «Humanismus» meint und wofür er bisher beansprucht wurde.

2. Die humanistische Würde

Die Geschichte des europäischen Humanismus zu erzählen würde heißen, die Verwandlung der modernen Welt seit dem 14. Jahrhundert in einer ihrer kontinuierlichsten Ausdrucksformen nachzuzeichnen[3]. Denn so berechtigt die europäischen Epochenaufteilungen, wie die in Renaissance, Barock, Aufklärung, Zeitalter der Revolution und Restauration, der Imperialismen und der Weltkriege auch sein mögen: Jede dieser Zeiten kennt ihren eigenen Humanismus. Obwohl es töricht wäre, die humanistische Kontinuität in der zerklüfteten Geschichte der Neuzeit auf einen abstrakten Nenner zu bringen, scheint doch ein Wille alle Ausdrucksformen des neuzeitlichen Humanismus zu prägen: Ich meine die unbedingte Intention zur Selbstverwirklichung, zur Freiheit des Menschen, sich selbst zu definieren, den Willen zur Macht der Selbstbestimmung. Dem Begriff der «Selbstverwirklichung» gemäß artikuliert sich das «Selbst» in jedem historischen Kontext gewiß äußerst verschieden, äußert sich das, was jeweils «Freiheit» im Gegensatz zu konkreten Unfreiheiten genannt wird, je und je anders, aber der Humanismus nimmt sich darin immer prinzipiell das Recht zur ständig revolutionären Selbstbestimmung. Drei Texthinweise aus den historisch kaum mehr vergleichbaren Situationen der Florentiner Akademie zum Ausgang des 15., dem nachrevolutionären Idealismus zu Ende des 18. und dem existentialistischen Nachkriegshumanismus des 20. Jahrhunderts können auf die Kontinuität solcher humanistischer Selbstbestimmung hinweisen:

2.1 Der erste Text gehört nicht nur zufällig in jenes Jahr 1492, mit dem die jüngere Geschichtsschreibung die «Neuzeit» beginnen läßt: In diesem Jahr wird der Islam endgültig nach Nordafrika abgedrängt, die spanisch-portugiesische Expansion in die «neue» Welt gelingt (Kolumbus), womit gleichzeitig auch die schrankenlose Judenverfolgung einsetzt; Behaim konstruiert in Nürnberg den ersten Erdglobus, Leonardo da Vinci zeichnet seine Flugmaschine, Kopernikus beginnt seine Studien in Krakau, Lorenzo de' Medici, der große Förderer der Renaissance-Kultur, wird in Florenz zu Grabe getragen, und Alexander VI. wird Papst: Ein Jahr später schon teilt er die ganze Neue Welt unter die Spanier und Portugiesen auf... In diesem Jahr, das die Umbrüche einer ganzen Epoche in sich vereint, faßt der junge *Giovanni Pico della Mirandola* das Vermächtnis der frühen humanistischen Kultur von Florenz in ein Werk, das zur Programmschrift nicht nur der italienischen, sondern auch der englischen (Th. Morus), französischen (Budaeus, Faber Stapulensis) und deutschen Humanisten (Reuchlin und Erasmus) werden sollte. Das Werk trägt den Titel des Programms: De Hominis Dignitate[4] – Des Menschen Würde. Noch gibt darin eine Gottesrede dem Menschen seine Würde: Aber die Freiheit, die Gott hier schafft, liegt gerade darin, daß der Mensch nun auch von diesem seinem Ursprung loskommen kann. Denn nachdem der höchste Baumeister der Erde seine Schöpfung bereits vollständig ausgebaut hatte, blieb nichts mehr übrig, um daraus noch einen Menschen zu bilden. So gab denn nach Pico della Mirandola Gott-Vater den Menschen alles zum Besitz, was schon da war:

«Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: ‹Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du aber bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar deine Natur dir selbst vorher-

bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt... Wir haben dich weder als Himmlischen noch als Irdischen, weder als Sterblichen noch Unsterblichen geschaffen, vielmehr sollst du als dein eigener, ganz frei und ehrenhalber arbeitender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form geben, in der du zu leben wünschst.»»[5]

Gewiß will Pico als Schüler des Plato christianus, Marsilio Ficino, mit aller Rhetorik einer universalistischen Bildung, die vom iranischen Zoroastrismus über die Orphik, Gnostik und die Kirchenväter bis zur islamischen Mystik und jüdischen Kabbala reicht, eine spiritualistische Ethik des Seelenaufstiegs zur Gottheit begründen, aber der Bruch mit der scholastischen Einbindung des Menschen in die hierarchische Schöpfungsordnung ist doch unübersehbar. Hier – und nicht in der Theologie von Albert und Thomas – wird der Mensch auf sich selbst gestellt, hier findet die Anthropozentrik ihren neuzeitlichen Ausdruck, hier wird die Theologie von der Freiheit des Menschen und nicht mehr von der schöpferischen Vorsehung Gottes her aufgefaßt.

Die neue Sprache und der neue Stil entsprechen dem neuen Selbstbewußtsein eines Frühbürgertums, das so universal über die engen Schranken der alten Feudalitäten hinausschoß wie der neue Handels- und Geldverkehr der europäischen Städte seit dem 13. Jahrhundert[6]. Es ist nutzlos, den Ausdruck «Humanismus» für jede Kulturleistung zu gebrauchen, in welcher der Mensch sich selbst zum Thema macht, weil dann von der Bibel und Homer über die Scholastik bis zur ökologischen Bewegung der Gegenwart alles im ideologischen Weihrauch des Humanen verschwimmt und ideologisch gerechtfertigt werden kann. Der Ausdruck «Humanismus», der erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts geprägt wurde[7], zielt auf jenes kulturelle Bildungsprogramm, das wir den Humanisten der Renaissance verdanken: Sie verlegten den Schwerpunkt der Bildung von der Metaphysik, von der Logik, von der Mathematik, vom römischen Recht und der scholastischen Theologie auf die Literatur der Antike. Jetzt sollten die «studia humanitatis» der Grammatik, Rhetorik, Geschichte, Dichtung und Moral die alternative Welt der Antike erschließen, um damit den alt gewordenen Kosmos von Scholastik und feudalem Recht zu sprengen («Renaissance»)[8]. Gewiß noch nicht, um ein antichristliches Universum zu entwerfen, aber doch, um das «Vertrauen in den Wert des Menschen» (Kristeller)[9] mit allen sprachlichen Mitteln zu stärken und zu feiern.

Ein humanistisches Menschenbild gibt es also nur insofern, als sich der Mensch ein eigenes Bild von sich entwirft und daraus lebt – sei es nun, daß er sich «christlich», «liberal-revolutionär» oder «sozialistisch» entwerfen will. Das humanistische Menschentum entspricht in dem ihm eigenen Verständnis der Würde der Freiheit nicht einer beliebigen Geschichte, sondern der Geschichte des europäischen Bürgertums in ihrem revolutionären Charakter seit dem 14. Jahrhundert: Die Humanisten sprengten – wie der Text von Pico exemplarisch zeigt – die Fesseln der naturwüchsigen Verhältnisse, um im Rückgriff auf die universalistischen Aspekte der antiken Welt ihre neue Welt zu rechtfertigen. Diese neue Welt aber griff alsbald kolonial über die engen Grenzen der Feudalität und der Stadtstaaten hinaus, sie begann – worauf schon Jacob Burckhardt insistierte – ihre eigenen Verhältnisse statistisch zu berechnen[10] und darin die Einzelnen zu würdigen. Jetzt trat ebenso die Schönheit der freien und raffinierten Geselligkeit in den Vordergrund wie die Empfindung einer den Menschen umgebenden Landschaft: Überall beantwortet die Sphinx, die alle Rätsel kennt, die drängenden Fragen mit der einen Auskunft: «Du bist des Rätsels Lösung – der Mensch», «die Welt ist deine Welt» – «sie ist deine Schöpfung». Die Kunst – Architektur, Skulptur und Malerei – wird zur Sprache des Menschen, der alles in sein Ebenbild verwandelt.

2.2 Während der klassische Humanismus vom 14. bis zum 16. Jahrhundert auf die antike Vorzeit zurückgriff, um seine Gegenwart zu gestalten, blickt der idealistische Humanismus nach der Zeit der Französischen Revolution auf sein eigenes Freiheitsbewußtsein, um die Zukunft zu formen. Die Tradition von Antike und Christentum ist als solche abgetan und gilt nur noch, wo sie auf das Niveau des eigenen Freiheitsdenkens gebracht werden kann. Dies kann ein zweiter Text verdeutlichen.

In Deutschland, wo die geschichtlichen Revolutionen nachträglich und bloß im Kopf gemacht werden, hat *Johann Gottlieb Fichte* das humanistische Bildungsideal im Sinne des revolutionären Freiheitsbewußtseins systematisch zu Wort gebracht. Denn: «Jetzt ist es Zeit, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, die dasselbe finden wird, sobald es sie kennt ... Jetzt der Zeitpunct der hereinbrechenden Morgenröthe,

und der volle Tag wird ihr zu seiner Zeit folgen.»[11] Aber die Freiheit kann nur bekannt werden, wenn sie jedem selber zugemutet wird, wenn sie jeder selber wahrnehmen will. Hier spricht nicht mehr ein Schöpfergott von außen dem Menschen die Freiheit zu, sondern hier fordert der geschichtlich in der Revolution zum Durchbruch gekommene Freiheitswille sozusagen sich selber auf, alle Verhältnisse freiheitlich durchzuarbeiten:

«Die Urquelle alles meines ... Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir, und für mich und durch mich seyn kann, herfliesst, der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch sich selbst im eigentlichsten Sinn hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf. Ich hätte blind dem Zuge meiner geistigen Natur folgen können. Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk seyn; und ich bin es geworden, dadurch, dass ich es wollte.»[12]

Wer sich solchermaßen seine Freiheit nimmt, der wird sich zugleich seiner Verantwortung für die Freiheit aller bewußt, denn die Freiheit zeigt sich nicht als etwas, was schon ist, sondern als das, was in allen Verhältnissen sein soll. Die Forderung des Gewissens gebietet die Anerkennung jeder anderen Freiheit und enthält «die absolute Forderung einer besseren Welt»[13], d. h. einer freiheitlichen Staaten- und Handelsordnung, einer Pädagogik und einer Religion der Freiheit, die das irdische Reich in das ewige aufhebt. Doch wie gesagt: Fichtes Revolution findet im Kopf, in der Bildung statt und verbleibt so im Rahmen des klassischen Humanismus. Wo er konkret wird, zielt er einerseits auf eine mystische *Innerlichkeit*, in der sich Gott im menschlichen Bewußtsein das Bild seiner absoluten Freiheit schafft, und andererseits im Äußeren auf eine schrankenlose Erziehungsdiktatur zur Freiheit und nationalistischen Selbstbehauptung. In seiner geschichtlichen Innerlichkeit und in seiner äußeren Anmaßung zeigt Fichtes Humanismus die Grundzüge der bürgerlichen Religion[14], des religiösen Humanismus jenseits aller Konfessionen. Zu ihm gehört übrigens auch, daß er – wie Fichte sagt – «die wilden Stämme» der außereuropäischen Welt von ihrer rohen Sinnlichkeit befreit und kultiviert: «Sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem großen Ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten derselben Antheil zu nehmen»[15] – und sei es durch den «natürlichen Krieg» mit den «ungebildeten Völkern». Denn durch das höhere Menschentum der bildungsmäßig befreiten Deutschen kann es «nicht fehlen, daß sie nicht Sieger seyen... und so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur, und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens»[16]. Zur Konsequenz des humanistischen Freiheitswillens der Europäer gehört auch dieser universale Terror.

2.3 Der kundige Leser erwartet hier, was kommen muß, denn in der Tat führt eine direkte Linie von Picos klassischem über Fichtes revolutionären zu *Jean Paul Sartres* existentialistischem Humanismus. Nach dem entsetzlichen Untergang der bürgerlichen Lebenswelt im 2. Weltkrieg ist jede Restauration einer christlich-abendländischen Bildungswelt im Sinne der Renaissance und jede idealistische Durchsetzung revolutionärer Freiheit unmöglich geworden. Deshalb gilt es abzurechnen mit den Formen des klassischen Humanismus. Denn der Humanismus, der sich den Menschen zum Ziel setzt und ihn als einen höheren Wert nimmt, hat sich *ad absurdum* geführt: «Der Kult der Humanität verendet in einem in sich geschlossenen Humanismus... und, man kann es nicht verschweigen, im Faschismus. Diesen Humanismus wollen wir nicht.»[17] Der kritische Humanismus Sartres sucht deshalb konsequent zu Ende zu denken, was es heißt, daß der Mensch weder durch eine vorgegebene Schöpfung oder Natur, noch durch die angeblichen Gesetze der Geschichte und ihres Ziels zum Menschen wird. Und so spricht er von einem anderen Sinn des Humanismus:

«Der Mensch ist ständig außer sich. Indem er sich außerhalb seiner selbst entwirft und sich darin verliert, bringt er den Menschen zum Existieren; indem er andererseits Ziele verfolgt, die ihn übersteigen, kann er existieren. Der Mensch, der in diesem Überstieg existiert und die gegenständliche Welt nur darin erfaßt, steht im Herzen, im Zentrum dieses Überstiegs. Es gibt kein anderes Universum als ein menschliches Universum, das Universum der menschlichen Subjektivität... dies nennen wir den existentialistischen Humanismus. Humanismus, weil wir den Menschen daran erinnern, daß es keinen anderen Gesetzgeber gibt als ihn selbst... Der Existentialismus ist nichts anderes als ein Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheisti-

schen Position zu ziehen... auch wenn Gott existierte, würde dies nichts ändern.»[18]

Es ist wahr, daß diese eine ganze Generation aufrührenden Sätze längst schal geworden sind, weil sie weder der Revolution von 1968 noch den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, noch den ökologischen Alternativen unter der Friedensbewegung heute Orientierung zu geben vermögen. Und sie vermögen es nicht, weil sie das Bewußtsein der Freiheit nicht mit dem Bewußtwerden jener notwendigen Strukturveränderungen zu verbinden vermögen, welche Freiheit konkret erst möglich machen. Tiefer: Wo der Mensch nie Mensch sein darf, weil er es erst noch werden soll, da bleibt er un-menschlich, er kann nicht, was er soll. Der revolutionäre Rigorismus Sartres, der dem Menschen jede angeborene Würde nimmt, um ihm die Freiheit des ständigen Transzendierens zu geben, bleibt nicht nur absurd – was er ja sein wollte –, sondern wird zum gnadenlosen Terror der Selbstverwirklichung. Obwohl Sartres Analysen nur flach und psychologistisch wiederholen, was der frühe Fichte entwarf, bleibt die Konsequenz dieselbe: Der rigorosen Innerlichkeit entspricht die dezisionistische Praxis. Die Kritik der Reformatoren am klassischen und Marxens Kritik am idealistischen Humanismus haben dazu das Notwendige längst eingewandt.

3. Der Protest

Noch einmal: Die reiche humanistische Bewegung kann durch den Hinweis auf eine sie bestimmende Wurzel – und sei es die der autonomen Menschlichkeit – längst nicht vollständig definiert oder gar erklärt werden. Aber die Theologie muß wissen, auf welches Terrain sie sich begibt, wenn sie heute nun selber wieder humanistisch werden will. Die Geschichte neuzeitlichen Christentums ist voll von Theologien, die sich den jeweiligen Humanismen angepaßt haben – und sie ist gleichermaßen voll von energischen theologischen Protesten gegen solche Einvernahmen. Die Konfrontation spitzte sich immer wieder auf diesen einen Punkt hin zu: auf das Problem von Freiheit und Knechtschaft, von Herr und Knecht. Kann der Mensch zum Herrn über sich selbst, zum Beherrscher der Natur und zum Freiheit verwirklichenden Gestalter der sozialen und politischen Verhältnisse werden – oder verstrickt er sich durch diese Selbstverwirklichung nur noch tiefer in die Abhängigkeit gegenüber seinem Willen zur Macht? Kann der Mensch sich selbst und seine Situation frei entwerfen oder ist er schon immer so sehr in die ihn beherrschenden Verhältnisse verstrickt, daß er aus eigenem Antrieb nicht zur Freiheit kommt? Theologisch: Ist der Mensch fähig, sein Heil selber zu wollen und zu verdienen – oder steht er so sehr unter der Herrschaft der Sünde, daß auch all seine eigenen Befreiungsversuche ihn nur tiefer in die Verzweiflung führen? Braucht er Erlösung, braucht er die Gnade, um ein freier Mensch zu werden? Braucht die Geschichte Gottes schöpferische Herrschaft, um ein Reich der Freiheit zu werden – oder kann sie humanistisch gestaltet selber eine Heilsgeschichte sein?

Martin Luther hat gegen den Fürsten des christlichen Humanismus, gegen *Erasmus*, die faktische Versklavung aller menschlichen Freiheitsanstrengungen, die ein Ausdruck der Selbstsucht bleiben, ins Feld geführt. Im Lichte der befreienden Erlösungstat, in der Gott sich selbst bis zum Kreuz den Folgen der menschlichen Selbstverwirklichung preisgibt, um deren Fluch auf sich selbst zu laden, erscheint der moralische Optimismus der Humanisten als törichte Selbstverblendung und als der Gipfel der Undankbarkeit zu Gottes gnädiger Versöhnungstat. *Blaise Pascal* spottet gleichermaßen über *Montaignes* humanistischen Persönlichkeitskult: «Er inspiriert eine Gleichgültigkeit des Heils»[19] – wie über die bürgerliche Religion der Jesuiten, «die sogar soweit gehen zu behaupten, daß der Vorteil, den Jesus Christus der Welt gebracht hat, darin bestehe, darauf verzichten zu können, Gott zu lieben»[20], weil der zur Freiheit befreite Mensch nun auch ohne Gottes Liebe durch seine eigene Moral zum Heil gelange. Soll weiter an *Calvins* Verherrlichung der göttlichen Gnadenwahl gegenüber *Zwinglis* humanistischer Anstrengung, an *Kierkegaards* Dialektik der Verzweiflung gegen *Hegels* Beanspruchung der Menschheitsgeschichte als der Geschichte der Freiheit erinnert werden? Oder genügt es, darauf hinzuweisen, daß Marx den klassischen Humanismus im Gang seiner Kritik als die notwendige Ideologie eines Bürgertums bloßstellte, welches unfähig geworden ist, die realen Verhältnisse zu vermenschlichen?

Offensichtlich belehrt uns die Geschichte der Humanismuskritik nicht nur über das, was in den Humanismen unerlöst und uneingelöst bleibt, sondern auch darüber, daß man vom humanistischen Grundproblem durch Kritik

nicht loskommt. Und man kommt nicht von ihm los, solange anerkannt bleibt, daß jeder *menschliche* Entwurf nicht der Spielball der Zufälle und der eisernen Notwendigkeit ist, sondern in der Verantwortung der Freiheit selber steht, wie immer sich diese auch auslegt.

So wird für den jungen Marx der Kommunismus selber zum «vollendeten Humanismus» und damit über den kritisierten klassischen Humanismus hinaus zur «*wahrhaften* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits... zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung»[21].

Aber das aufgelöste Rätsel hat offenbar den Widerstreit nicht ein für allemal aufgelöst, sondern ihn in seiner politischen Inanspruchnahme noch potenziert. Die Wurzel des im Marxismus heute selbst wieder entfachten Humanismusstreits dürfte darin liegen, daß in der Marxschen Selbstverwirklichung durch Arbeit[22] das bürgerliche Grundproblem der schrankenlosen Herrschaft über Natur und Freiheit nicht gelöst werden kann. Aber auch die katholischen Theologen, die, wie *Jacques Maritain* angesichts der wachsenden Katastrophe in den dreißiger Jahren gegen «den liberal-bürgerlichen Humanismus» das «säkulare oder profane Christentum» des «neuen», «integralen Humanismus» eingefordert haben[23], sind letztlich doch im verzweifelten Versuch gescheitert, die moderne Welt durch eine vergangene Kultur retten zu wollen. Die Beschwörung des Abendlandes, das als ein christlich-humanistisches vor dem Weltkrieg vergeblich wieder ausgegraben wurde, konnte auch nach dem Entsetzen die Tragödie des bürgerlichen Humanismus nicht mehr aufheben.

Wenn *Hugo Rahner* 1945 noch in den rauchenden Trümmern der zerbombten Städte feierlich erklärte, daß die Christen nun «wissen, daß Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um *von da aus* die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen, heimzuholen in die schöne Gemeinschaft eines christlichen Humanismus»[24], so wissen wir heute, daß die Rettung nicht aus dem Abendland und seinem Humanismus gekommen ist. Bleibt also ein christlicher Humanismus ein bloßer Traum, eine Ideologie intellektueller Oberschichten, der verzweifelte Versuch eines abstrakten Freiheitswillens, der immer neu im Terror der Geschichte endet? Oder muß nicht auch der christliche Glaube Rechenschaft davon geben, woher er das Humanum bestimmt und wohin seiner Meinung nach die Menschheit geht?

4. Erlösung zur Menschlichkeit

Das Evangelium des Alten und des Neuen Testaments kennt weder einen Humanismus noch einen Theismus: Der Gegensatz von beiden ist ihm deshalb erst recht ganz unbekannt. Denn das Evangelium macht den Menschen nicht in seiner Kultur schaffenden Mächtigkeit groß, sondern es macht ihn darin groß, daß ihm seine Sünden vergeben werden, daß er aus seiner Unmenschlichkeit erlöst und aus der Sklaverei herausgeführt wird. Das Evangelium spricht vom Allmächtigen nicht in der Sprache der Herrschaftsmetaphysik, sondern zeugt von Gottes Wort, das mächtig ist in der Ohn-Macht der Geschichte, stark in der Schwäche des Kreuzes, siegreich im Tod. Menschlicher als im alten und neuen Evangelium vom Menschen und seiner Welt die Rede ist, kann man gar nicht von ihnen reden: Ist die menschliche Welt nach diesem Zeugnis doch geschaffen in dem Wort, das am Kreuz der Geschichte Mensch geworden ist: «In ihm, in dem wir erlöst und in dem uns die Sünden vergeben sind... in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist: das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten» (Kol 1,14–16).

Das christliche Bekenntnis wird nicht getragen von einem Gott-Denken und wird nicht fundiert durch ein noch so hohes Denken vom Menschen, vielmehr lebt es daraus, daß es Gott *dankt* für das, was er an Israel und durch Israels Sohn Jesus Christus an allen Menschen tut. Die christliche Lehre vom Menschen ist deshalb ein *Bekenntnis* zu Gottes erlösendem Handeln, so wie die christliche Lehre von der kosmischen und menschlichen Natur ein *Bekenntnis* zu seinem schöpferischen Tun ist. Und das Bekenntnis feiert nicht abstrakte Begriffe über die Menschlichkeit Gottes oder die Göttlichkeit des Menschen, sondern gibt ein konkretes Zeugnis von Gottes eigenem und ewigem Wort, das in diesem einzigen aus den vielen Menschen, Jesus von Nazaret, ein Mensch geworden ist. Kein Humanist und kein religiöser Heros, sondern ein armer, ein verworfener und ein hingerichteter Mensch. Gottes Majestät liegt in der erniedrigten

Humanität dieses seines Sohnes – des Menschen Humanität liegt in der erlösenden Aufnahme in diese göttliche Sohnschaft. Hier mag man, wie Karl Barth es in seiner «retractatio», in der Überwindung seines anfänglichen Ressentiments gegen jede humanistische Christlichkeit, meisterhaft getan hat, vom «Humanismus Gottes»[25] reden: «Nein, Gott bedarf keines Ausschlusses der Menschheit, keiner Nicht-Menschlichkeit oder gar Unmenschlichkeit, um wahrhaft Gott zu sein»[26]. Wenn also in diesem Sinne vom humanistischen Bekenntnis des christlichen Glaubens geredet wird[27], dann bleibt doch das alleinige Kriterium für das, was «menschlich» heißt, die konkrete Menschlichkeit Jesu Christi und nicht die abstrakte Freiheit der Menschennatur. Was heißt das?

Es heißt *zuerst* schlicht die Anerkennung der unerhörten Neuigkeit des Evangeliums, daß Gott selbst zur Menschheit gehören will und sich ewig selbst auf sie bezieht. In sich selbst, in seinem eigenen Wort wollte Gott so menschlich sein, wie er es in Jesus von Nazareth für alle Menschen geworden ist. Humanistisch gesprochen lassen die Christen ihre Freiheit von der freien Tat des schöpferischen, erwählenden und erlösenden Handelns Gottes vollständig bestimmen, lassen sie sich von der Geschichte Gottes mit den Menschen definieren.

Daraus folgt aber *zweitens* ein brennendes Interesse der Christen an allen humanen, humanitären und humanistischen Befreiungsbewegungen, die selber die Züge der barmherzigen, treuen und gerechten Menschlichkeit Gottes an sich tragen. Deshalb müssen sich die Christen umgekehrt von der unerbittlichen Kirchen- und Ideologiekritik des neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu ihrer Humanität, zur Humanität Jesu Christi zurückrufen lassen. Denn es bleibt unübersehbar, wie die christlichen Kirchen das Antlitz der Menschlichkeit Gottes verzerrt und verborgen haben und wie dieses Antlitz aufscheint in unzähligen Bewegungen und bei unzähligen Einzelnen, die gerade die christlichen Kirchen wegen ihrer Unmenschlichkeit verlassen und bekämpft haben. Deswegen ist es notwendig, das Adjektiv «human» heute vor dem Subjekt «Jesus Christus» zu betonen und notfalls in diesem Sinne ein humanes Christentum zu fordern[28].

Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit liegt also nicht in einer neuen humanistischen Ethik für die Menschheit, sondern darin, daß dieser unserer Zeit wie der Zeit vor und nach ihr Gottes barmherzige, gerechte und treue Gnade gegeben ist, um menschlich zu werden:

- Weil Er unser Friede ist und Frieden geschaffen hat (Eph 2), sind wir selig darin, daß wir Frieden schaffen dürfen (Mt 5,9) – gegen alle wahnsinnigen Sicherheitsmaßnahmen der Aufrüstung zum Tode.
- Weil in Ihm alles geschaffen ist, sind wir selig darin, daß wir die Natur nicht zu beherrschen brauchen, sondern ihr Anteil geben dürfen an der erlösten Freiheit der Kinder Gottes (Röm 5,21).
- Weil Er sein Volk befreit, sind wir selig, wenn wir nach Gerechtigkeit hungern und dürsten und um ihretwillen verfolgt sind (Mt 5,6.10).
- Weil Er in seiner Menschlichkeit bis zum Kreuz geht, dürfen wir bis zu unserem Scheitern menschlich für die anderen sein.
- Weil Er die Welt mit sich versöhnt hat, dürfen wir Gottlose in seinem Frieden leben und sterben.

Der Weg des Evangeliums trennt uns nicht von denen, die im Namen von Freiheit und Gerechtigkeit für andere ihr Leben tauschen. Es befähigt uns, mit ihnen zu gehen. Vielleicht unterscheidet uns nur die Hoffnung, daß wir auf ewig Menschen bleiben dürfen, von denen, die humanistisch an sich selbst und an ihrer Welt verzweifeln.

[1] A. Camus, Réflexions sur la guillotine: Essais. Ed. R. Quilliot (Paris 1965) 1019–1075, 1061.

[2] J.J. Rousseau, Du contrat social, l. IV, ch. VIII (Paris 1966) 176: «On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société qu l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.»

[3] Grundlegend bleiben J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. 2 Bde. (Leipzig ^{1}1860; ^{12}1919); W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften, Bd. II (Stuttgart/Göttingen 1969 = Abhandlungen von 1891–1904); P.O. Kristeller, Humanismus und Renaissance. Bd. I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen (München 1974); Bd. II: Philosophie, Bildung und Kunst (München 1976); R. Weimann/W. Lenk/J.J. Slomka, Renaissanceliteratur und frühbürgerliche Revolution (Berlin/Weimar 1976).

[4] G. Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen. Dt. Ausg. H.W. Rüssel (Leipzig 1940); Lat. Ed.: De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno, e Scritti Vari. Hg. E. Garin (Florenz 1942).

[5] AaO. 49f.

[6] Vgl. R. Weimann, aaO. 13; zur Differenzierung des Verhältnisses zwischen geistiger Universalität und abstraktem Geldwert vgl. R.W. Müller, Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike (Frankfurt/New York 1977).

[7] Der Ausdruck wurde 1808 vom deutschen Pädagogen F.J. Niethammer eingeführt. Vgl. R. Romberg, Humanismus, Humanität: Hist. Wörterb. d. Phil. 3, 1217–1225, 1217.

[8] Vgl. P.O. Kristeller, aaO. Bd. I, 15–20; J. Huizinga, Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. (Darmstadt 1974).

[9] P.O. Kristeller, aaO. Bd. I, 28.

[10] Vgl. J. Burckhardt, aaO. Bd. 1, 59f.

[11] J.G. Fichte, Beitrag zur Berichtigung des Publicums über die französische Revolution: Fichtes Werke. Hg. I.H. Fichte (Berlin 1971) Bd. VI, 37–286, 45.

[12] J.G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen: Fichtes Werke, aaO. Bd. II, 165–319, 256.

[13] AaO. 265.

[14] Vgl. D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion (München 1975) 7–28; P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen: H. Fries/K. Rahner, Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 96–137 (dort weitere Lit.).

[15] J.G. Fichte, Über die Bestimmung, aaO. 271.

[16] J.G. Fichte, Die Staatslehre (1813); Fichtes Werke, aaO. Bd. IV, 367–600, 600.

[17] J.P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme (Paris 1949) 92.

[18] AaO. 92–95.

[19] Pascal, Pensées: Œuvres complètes. Ed. J. Chevalier (Paris 1954) 1079–1345, 1103, (fr. 77 = fr. 63 Ed. L. Brunschvicg).

[20] Pascal, Les provinciales: aaO. 657–904, 778; vgl. B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. (Frankfurt 1978, [1]1927).

[21] Vgl. K. Marx/F. Engels, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844): Werke. Erg. Bd. I (Berlin 1968) 465–588, 536ff.

[22] Vgl. Kritik des Gothaer Programms: Werke, aaO. Bd. 19 (Berlin 1962) 11–32, 15ff.

[23] J. Maritain, Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit (München 1950) 6; L'humanisme intégral (Paris 1936).

[24] H. Rahner, Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg, Basel, 1966) 15.

[25] K. Barth, Humanismus (Zürich 1950) 4.

[26] K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (Zürich 1956) 14.

[27] Vgl. dazu die Vermittlungsbemühungen von R. Bultmann, Humanismus und Christentum: ders., Glauben und Verstehen. Bd. 2 (Tübingen 1952) 133–148, welche die geschichtliche Dialektik von biblischem Glauben und neuzeitlichem Humanismus pragmatisch zu versöhnen versuchen.

[28] Zur notwendigen Dialektik zwischen dem neuzeitlichen Freiheitsdenken und dem kirchlich verkündigten Evangelium vgl. P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie..., aaO.; ders., Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) 211–230.

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 Univ. 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.

Jean Ladrière

Über den Begriff «Kriterium»

Die wissenschaftstheoretische Diskussion als Paradigma

Es gibt verschiedene Kontexte, in denen der Begriff «Kriterium» gebraucht wird, es gibt aber einen Bereich, in dem dieser Begriff eine besonders eindeutige Rolle spielt, die auch für die Rolle des Begriffes in anderen Kontexten paradigmatisch sein könnte: Wir meinen hier die Wissenschaftstheorie (oder Epistemologie), in der der Begriff besonders bei zwei grundsätzlichen Fragen erscheint: bei der Frage nach der Wissenschaft und bei der nach der Gültigkeit von Sätzen.

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit

In seinen Anfängen hat der Neopositivismus sich in der Auseinandersetzung mit dem Sinnproblem auch mit der Frage nach Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit beschäftigt. Nach den Voraussetzungen des Empirismus haben nur solche Aussagen Sinn, die man in letzter Instanz als Sinneswahrnehmungen interpretieren kann. Weil man meint, daß der Bereich der wissenschaftlichen Sätze (und der Sätze, die als den wissenschaftlichen Sätzen ähnlich angesehen werden, wie das mit vielen Sätzen aus der Alltagssprache der Fall ist) sich genau mit dem Bereich der Sätze deckt, die einen Sinn haben, wird die Frage nach dem Kriterium von Sinn mit der Frage nach dem Kriterium von Wissenschaftlichkeit identifiziert.

Popper hat die Radikalität dieser Fragestellung im strengen Neopositivismus kritisiert und selbst das Problem der Wissenschaftlichkeit als ein Problem der Abgrenzung vorgestellt. Nach ihm geht es nicht darum, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür festzustellen, daß ein gegebener Satz einen Sinn hat, sondern darum, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen festzustellen, die erfüllt sein müssen, damit ein gegebener Satz als dem Bereich der Wissenschaft zugehörig betrachtet werden kann (insoweit man einen solchen Bereich der Wissenschaft von anderen Bereichen wie von dem der Metaphysik unterscheiden kann, die Popper nicht ohne weiteres für sinnlos hält).

Die Antwort auf die so neuformulierte Problemstellung findet Popper im Falsifizierungskriterium. Wir wollen hier nicht die Gültigkeit dieses Kriteriums untersuchen oder uns fragen, weshalb es eventuell besser sein soll als andere Kriterien, sondern uns interessiert, wie man ein Abgrenzungskriterium zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft finden kann.

Das könnte auf einfache Weise dadurch geschehen, daß man von einem a-priori-Verständnis von Wissenschaft ausgeht, das dem Bereich des Evidenten, der sich spontan dem Geist eröffnet, entnommen wird, oder das schon selbst die Frucht einer philosophischen Reflexion über die Bedingungen der begrifflichen Erkenntnis ist. Dann reichte es, wenn man den Inhalt eines solchen Verständnisses von Wissenschaft im Sinne einer Formulierung notwendiger und hinreichender Bedingungen dafür, damit etwas wissenschaftlich sei, explizierte. Man muß aber zugestehen, daß wir nicht über ein solches a-priori-Verständnis von Wissenschaft verfügen. Man könnte sich zwar auf die alte Vorstellung einer «Erkenntnis aus den Prinzipien» berufen, aber das würde uns nicht weiterhelfen, wenn wir erklären wollten, weshalb eine Wissenschaft wie die Physik etwas anderes ist als die Metaphysik. In Wirklichkeit gehen alle Diskussionen über Abgrenzungskriterien eindeutig von der historisch gegebenen Gestalt der Wissenschaft aus, die uns heute als die vollendetste Form des empirischen Wissens erscheint und die deshalb das Prädikat «wissenschaftlich» (in der heutigen Bedeutung des Wortes) auf eminente Weise als Norm für alles, was auch noch Wissenschaft sein soll, verdient: nämlich die Physik.

Das heißt faktisch, daß man in der Diskussion über Wissenschaftlichkeit nicht von einer idealen Vorstellung oder von einer begrifflichen Norm der Wissenschaft ausgeht, sondern von einer vorgegebenen Praxis, die man in ihrer historischen Faktizität hinnimmt. Das wissenschaftstheoretische oder epistemologische Fragen, das ein Abgrenzungskriterium zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft finden will, scheint also selbst von einem Kriterium zweiter Ordnung, von einem praktischen Kriterium gesteuert zu sein, das helfen soll, die vorgeschlagenen Abgrenzungskriterien zu beurteilen: Diese müssen dann auf jeden Fall so formuliert sein, daß sie einerseits für physikalische Sätze gelten, anderer-

seits aber auf Sätze der Metaphysik nicht zutreffen dürfen. Man kann dann weiter gehen und zeigen, daß auch noch andere wissenschaftliche Fachrichtungen als die Physik dem Kriterium genügen, und eventuell kann man sogar, ausgehend von diesem Kriterium, versuchen, sich über die Wissenschaftlichkeit umstrittener Denkrichtungen oder Formen konkreter Praxis wie der Psychoanalyse auszulassen. Auf jeden Fall geht man von einem Beispiel aus, von dem man meint, daß die Dinge sich dort eindeutig und klar verhalten.

Wenn man jetzt der Physik eine solche Vorrangstellung zuschreibt, dann kommt das nicht etwa daher, weil sie selbst, ausgehend von bestimmten Prinzipien (die eventuell anderer Art wären), konsequent konstruiert worden wäre, sondern weil sich in ihrer historischen Entwicklung aus der Logik dieser Entwicklung selbst und den Mitteln, die der Physik dabei auf der eigenen Ebene zur Verfügung standen, ein bemerkenswerter Typ epistemischen Vorgehens herauskristallisiert hat, der ein grundsätzliches allgemeines Einverständnis zwischen den Wissenschaftlern erlaubt und die Möglichkeit eines praktisch unbeschränkten wissenschaftlichen Fortschritts eröffnet.

Die Suche nach einem Kriterium zur Abgrenzung der Wissenschaft ist also nichts anderes als ein Versuch, der wissenschaftlichen Normativität, die sich im Lauf der Geschichte praktischer physischer Forschung als dieser Forschung immanent und für sie effizient herausgestellt hat, expliziten theoretischen Status zu geben. Man trägt, so scheint es wohl, dieser Normativität und ihrer Entwicklung ungenügend Rechnung, wenn man sie als «eine wissenschaftliche Absicht» oder als ein «theoretisches Interesse» interpretiert. Es dürfte daher weitgehend mißlingen, diese Norm in einer Dynamik des Erkennens, die dem erkennenden Subjekt eigen wäre, zu verankern. Man muß eher annehmen, daß dieses erkennende Subjekt erst allmählich, bei der Entwicklung seiner Forschungsarbeit und seiner Forschungsstrategie die Effizienzbedingungen entdeckt, die sich gleichzeitig im Forschungsprozeß selbst immer mehr präzisieren und sich auch immer zwingender und geschlossener darstellen.

Die Frage nach der Gültigkeit von Sätzen

Auch bei der Betrachtung dieser Frage kann man ähnliche Überlegungen anstellen. Wenn man bestimmen will, unter welchen Bedingungen ein wissenschaftlicher Satz als ein gültiger Satz betrachtet werden kann und welchen Grad an Gültigkeit man ihm dabei beimessen soll, geht man auch in diesem Fall nicht von einem a-priori-Begriff der Gültigkeit von Sätzen aus, sondern man schaut auf die anerkannten wissenschaftlichen Disziplinen und auf die effizienten Verfahren, die diese entwickelt haben, eigene Sätze zu produzieren und diese als dem eigenen wissenschaftlichen Bereich zugehörig anzuerkennen. Auch hier wird also die Suche nach einem Kriterium für die Gültigkeit von Sätzen, genauso wie es schon für die Suche nach einem Kriterium für Wissenschaftlichkeit der Fall war, von einem praktischen Kriterium, einem Kriterium zweiter Ordnung gesteuert: Das Kriterium, das man sucht, muß derart beschaffen sein, daß es auf die Sätze zutrifft, die in der wissenschaftlichen Praxis akzeptiert werden und die so ein Beispiel für wissenschaftliche Gültigkeit von Sätzen sind, und daß es gleichzeitig nicht zutrifft auf solche Sätze, die von der wissenschaftlichen Praxis nicht als gültig und legitim akzeptiert werden. Also steht die Annahme bzw. die Ablehnung von Sätzen als gültig bzw. nichtgültig nicht unter der Kontrolle von Regeln, die dem wissenschaftlichen Prozeß vorangehend oder unabhängig von ihm formuliert worden wären, sondern diese Annahme bzw. diese Ablehnung geschieht auf immanente Weise im Prozeß selbst, in dem die wissenschaftlichen Disziplinen, denen die betreffenden Sätze zuzuweisen sind, sich konstituieren.

Der Begriff «Kriterium» und die Theologie

Diese Überlegungen über die wissenschaftstheoretische Diskussion können uns helfen, wenn es jetzt darum geht, die mögliche Funktion des Begriffes «Kriterium» in der Theologie zu untersuchen. Vorausgesetzt, man betrachtet den Fall der Wissenschaftstheorie als paradigmatisch, dann muß man bereit sein, folgendes anzuerkennen:

Erstens nützt kein Kriterium, das als a-priori-Regel vorformuliert wurde, sondern ein Kriterium sollte die rückblickende Thematisierung einer Normativität sein, die dem theologischen Forschungsprozeß als solchem immanent war.

Zweitens sollte die Formulierung eines Kriteriums, mit dem man unmittelbar konkret arbeiten will, selbst von einem Kriterium zweiter

Ordnung, von einem praktischen Kriterium bestimmt werden, das auf den Prozeß zurückverweist, in dem die diesem Prozeß immanente Normativität konstituiert wurde.

Hier in diesem Heft geht es uns darum, zu bestimmen, ob das *Humanum* ein Kriterium für die Theologie sein kann und unter welchen Bedingungen es dann ein solches ist. Diese Frage wird sofort zu einer doppelten Frage: Erstens soll gefragt werden, ob unabhängig von der Theologie ein solcher Begriff des Humanum, des Menschlichen, existiert, der auch als theologisches Kriterium verwandt werden könnte. Zweitens muß man sich fragen, wie denn ein solches Kriterium des Humanum in einem theologischen Kontext gehandhabt werden soll.

Das Humanum als Kriterium der Theologie

Um das Menschliche später als Kriterium handhaben zu können, könnte man sich entweder ausgehend von der empirischen Erfahrung oder auf der Ebene der Reflexion allein einen Begriff des Menschlichen zu erarbeiten versuchen. Im ersten Fall wird man die Merkmale aussondern wollen, die für das Phänomen Mensch typisch zu sein scheinen. Aber um dann beurteilen zu können, ob ein bestimmtes solches Merkmal (z. B. die Fähigkeit, sich Werkzeuge zu fabrizieren, oder die Sprache oder ein Totenkult) wirklich ein Spezifikum der menschlichen Gruppe ist (d. h. daß man es *nur* bei dieser Gruppe und bei *allen* Mitgliedern dieser Gruppe vorfindet), muß man schon anderweitig über ein Kriterium verfügen, das es zuläßt, klar festzustellen, wer Mensch ist bzw. zur Gruppe der Menschen gehört. Wenn man hier keinen *regressum in infinitum* will, d. h. noch weiter zurück immer wieder ein neues Kriterium suchen will, dann muß man irgendwo die Ebene der empirischen Kriterien verlassen, um auf einen Begriff des Menschlichen zurückzugreifen, der auf reflexivem Wege erarbeitet worden ist.

Dieser Versuch, auf reflexivem Wege zu einem Begriff des Menschlichen zu kommen, geht vom menschlichen Phänomen aus, wie dieses sich selbst (im eigenen Bewußtsein des Menschen) gegeben ist, und will die konstitutiven Strukturen dieses menschlichen Phänomens entdecken. Das ist aber offensichtlich nur dann möglich, wenn der Mensch aufgrund seiner ontologischen Struktur von vornherein über ein Selbstverständnis verfügt, das er konzeptuell weiterexplizieren und artikulieren könnte. Die Reflexion tut ja eigentlich nichts anderes, als das Vorverständnis, das in dem Wesen des Menschen begründet und diesem Wesen eigen ist und das von der Reflexion selbst als wesentliches Moment ihrer Konstitution anerkannt wird, dem Denkprozeß begrifflich verfügbar zu machen.

Ob jetzt der so entwickelte Begriff des Menschen der eines mit dem Wort ausgestatteten Lebewesens ist, oder ob besonders die Vernunft und die Freiheit in der Mitte dieses Begriffes stehen oder eine transzendentale Offenheit oder das Selbstbewußtsein, oder ob es sich bei diesem Begriff um den Menschen als «Hirten des Seins» handelt, in all diesen Fällen wird ein Selbstverständnis des Menschen in Worte gebracht, das mehr ist als nur Ausdruck spontaner Intuition: das schon durch interpretierende Reflexion hindurchgegangen ist. Es handelt sich hier also weniger um ein unmittelbares Sehen und Lesen des Wesens des Menschen als um eine hermeneutische Entzifferung dieses Wesens, wie man das etwa durch Heideggers *Sein und Zeit* bestätigt finden kann. Das bedeutet: Das Selbstverständnis des Menschen ist auch eine derartige Selbstbewertung des Menschen, daß die Art und Weise, wie der Mensch sich selbst sagt, wesentlich zu seiner Selbstentfaltung gehört und zu der Selbstbestimmung des Menschen aus eigener Kraft beiträgt.

Der Begriff des Humanum und die Existenz

Auf diese Weise wird deutlich, daß die Entwicklung eines Begriffes des Menschlichen, des *Humanum* als Hermeneutik der menschlichen Existenz nur als ein zweiter Akt gegenüber dem tatsächlichen Vollzug dieser Existenz in ihrer Auseinandersetzung mit sich selbst betrachtet werden kann. Denn dieser Vollzug findet vor dem Horizont eines Prozesses des Verstehens und Einsehens statt, der als solcher auch wieder selbst in der Form einer Reflexion erörtert werden muß, welche zu verstehen versucht, wie es sich mit der Beziehung zwischen der Existenz und dem Sein verhält. Wenn dies aber so ist, dann ist solche Reflexion notwendigerweise auch selbst von den Bedingungen bestimmt, die die Konstitution des Vorverständnisses der Existenz bedingen. Vor allem ist diese Reflexion, die bewußt macht, wie sehr die Geschichtlichkeit zum Wesen der Existenz gehört, auch selber dieser Geschichtlichkeit unterworfen.

Das heißt konkret, daß die reflexive Aneignung des Menschlichen durch den Menschen nicht in einer Art zeitloser Apprehension geschieht, durch die der Mensch wenigstens im Prinzip in einem einzigen Akt des Begreifens den Inhalt des menschlichen Seins auf angemessene Weise umfassen könnte, sondern daß diese reflexive Aneignung in einem Denkprozeß stattfindet, der die dauernde Wiederaufnahme und Neuinterpretation vorher schon erworbener Erkenntnisse ist und der sich vor einem Horizont abspielt, welcher immer neue Möglichkeiten des Verstehens eröffnet.

Wenn es dann möglich ist, diese Reflexion immer neu aufzunehmen, neu zu werten und zu entwickeln, dann kommt das nicht nur daher, daß jede menschliche Begriffsbildung inadäquat ist und daher auch immer verbessert oder durch angemessenere Begriffe und Formulierungen ersetzt werden kann, sondern auch, weil die menschliche Existenz in ihrer Selbstentwicklung neue Gestalten von sich selbst hervorbringt und sich dauernd neu in Frage stellt und revaluiert.

In der hier aufgezeigten Perspektive muß man auch den Beitrag der Humanwissenschaften für die Reflexion über das Menschliche verstehen. Es ist ja nicht so, daß diese Humanwissenschaften einige «Gegebenheiten» beisteuern, die die Reflexion registrieren muß, oder von denen man ausgehen könnte, um durch ein induktives Vorgehen einen adäquateren Begriff des Wesens des *Humanum* zu konstruieren, sondern diese Humanwissenschaften sind integrierender Bestandteil der Erfahrung, die die Existenz von sich selbst macht. Gleichzeitig tragen sie dazu bei, das Vorverständnis, das von der Reflexion begrifflich thematisiert wird, zu erweitern, zu korrigieren und zu bereichern.

Die Reflexion über die Strukturen und über die Ereignisse

Wenn man andererseits der Kategorie der Geschichtlichkeit voll gerecht werden will, muß man in der Reflexion über die Existenz zwischen der Ordnung der Strukturen und der der Ereignisse unterscheiden. Die konstitutiven Dimensionen der menschlichen Existenz (die Zeitlichkeit, die Sprache, die Beziehung zum anderen Menschen, die Affektivität, das Handeln) bedingen eigentlich erst nur die Möglichkeit der Entfaltung dieser Existenz. Indem sie sozusagen von vornherein die wesentlichen Äußerungs- und Entfaltungsmöglichkeiten der Existenz organisieren, «vorprogrammieren», noch bevor diese Existenz konkreten Inhalt hat, können sie als das strukturelle Gerüst der Existenz betrachtet werden. Auch die Geschichtlichkeit ist als konstitutive Dimension der Existenz Bestandteil dieses Gerüstes.

Dagegen gehört aber alles, was mit der konkreten Geschichte zu tun hat, in der eine bestimmte Existenz ihre Situation auf sich nimmt, ihre Zukunft entwirft und so auch ihr Schicksal verantwortet, zu der Kategorie der Ereignisse. Die Reflexion, in der man die *Möglichkeit* des Ereignisses betrachtet, wie diese in die konstitutiven Dimensionen der Existenz, d. h. in ihre Struktur eingeschrieben sind, ist eines ganz anderen Typs als die Reflexion, in der man auf das Ereignis als solches eingeht. Das Reden über die Möglichkeit der Ereignisse gehört wie das Reden über die Struktur zu einer *diskursiven* Sprache, die in der ihr eigenen Ausdrucksweise das System der konstituierenden Formen, die wie das organisatorische *a priori* der Existenz sind, reproduziert. Das Reden über das Ereignis dagegen gehört zu einer *autoimplikativen* Sprache, durch die und in der die Existenz Stellung bezieht gegenüber all dem, was sie als Herausforderung, Einladung, Infragestellung, Begegnung, Sprengkraft und Quelle von Veränderung berührt. Diese Überlegungen können von einem methodologischen Standpunkt aus ein Licht auf die Frage nach einer möglichen Verwendung des Menschlichen, des *Humanum*, als eventuelles Kriterium in der Theologie werfen. Denn sie legen uns tatsächlich die Vermutung nahe, daß die Antwort auf jene Frage von der vorhergehenden Antwort auf eine andere Frage abhängt: Muß man die Theologie selbst als Element einer Reflexion über die konstitutiven Strukturen der Existenz betrachten, oder ist sie Moment einer Reflexion, die sich auf eine bestimmte Ordnung der Ereignisse bezieht, welche eventuell auch selber die Existenz prägen und bestimmen – wenigstens wenn wir diese Existenz vom Standpunkt der Ereignisse aus betrachten.

Der Begriff des Humanum als Explizierung der Strukturen

Im ersten Fall müßte die Theologie zu der Entwicklung eines Begriffes von Menschlichkeit beitragen, indem sie die Dimensionen des Menschseins, die nur in der historischen Erfahrung des

Christentums aufgenommen und bewußt wurden, zur Geltung bringt. (Man könnte so zum Beispiel zeigen, wie durch die Erfahrung des Christentums die Dimensionen der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner inneren Freiheit der Reflexion erschlossen wurden.) Ein solcher auch unter Mitarbeit der Theologie entwikkelter (genauer: neu entwickelter) Begriff von Menschlichkeit könnte dann zum Kriterium nicht nur für die Theologie, sondern auch für jede Reflexion über das Sein des Menschen und seine Bestimmungen werden. (Ein solches Kriterium wäre dann nur einfach die Thematisierung eines historisch entstandenen Vorverständnisses und würde selbst unter der Kontrolle eines anderen Kriteriums zweiter Ordnung stehen, das die Reflexion dazu anhält, sich bei der eigenen Arbeit von der historischen Erfahrung des Christentums als privilegierten und normativen Ortes der Konstitution des Vorverständnisses der Existenz leiten zu lassen.)

Der Begriff des Humanum und die Ereignisse

Im zweiten Fall geht die Theologie von einer Ordnung der Ereignisse aus, die als solche schon historische Tatsache geworden ist, und sie versteht sich selbst als die reflektierende Aufnahme dieser Ereignisse, die selber an dem Ereigniscarakter der Ereignisse Anteil hat. Sie muß sich dann die Frage nach der eigenen Möglichkeit als Diskurs über Ereignisse stellen. Die Frage, die sich ihr dann vor allem stellt, ist, ob die Ereignisse, auf die sie sich bezieht und denen sie sich unterwerfen will, als das reine Geschehen bestimmter Tatsachen betrachtet werden müssen, denen gegenüber die Theologie ein Wort der Zustimmung, des Dankens, des Feierns zu reden hat und nicht zu einem Diskurs des Verstehenwollens berechtigt ist, oder ob diese Ereignisse eine solche innere Struktur haben, daß sie auch zu einem sich in Begriffen zum Ausdruck bringenden Versuch, sie zu verstehen, einladen und auffordern.

Wenn man sich für diesen zweiten Fall entscheiden muß, ist die Frage unausweichlich, was in den Ereignissen selbst die Möglichkeit eines spezifischen Diskurses zuläßt, dessen besonderer Status auch die Modalität der Bedeutung bestimmt, die dem theologischen Diskurs eigen ist.

Wenn ein solcher Diskurs über Ereignisse möglich ist, dann kommt das – so scheint es wohl – daher, daß er in Übereinstimmung mit einer bestimmten Strukturierung produziert wird. Die Struktur des Ereignisses ist ja eine andere als die Struktur, die die Existenz konstituiert und die ja nur die Möglichkeitsbedingungen des Ereignisses, nicht das Ereignis selbst in seiner Faktizität, bestimmt. Man könnte sagen, daß die Struktur der Ereignisse das System der Bedingungen ist, nach dem die Ereignisse eintreten, in denen die Faktizität der Ereignisse begründet ist und die übrigens selbst nur in dem Gewebe der Ereignisse Wirklichkeit sind.

Die Theologie als Diskurs über Ereignisse

Der Theologie und nicht einer Reflexion über die Strukturen, die nichts mit den Ereignissen als Wirklichkeitskategorie zu tun haben, steht es zu, zu den beiden vorangehenden Fragen Stellung zu beziehen. Sie kann dies aber nur ausgehend von einer Bestimmung und Interpretation des Objektes ihres Diskurses tun. Das bedeutet, daß es schon eine theologische Frage ist, wie die Theologie sich selbst versteht. Zur Beantwortung dieser Frage ist es dann notwendig, daß der Theologe eine Position bezieht, durch die er sich selbst ausgehend von und bezüglich der christlichen Erfahrung als Existierenden in Frage stellt.

Wie stellt sich dann aber die Frage nach dem Kriterium, wenn man die Theologie weder als eine Reflexion über die Strukturen noch als ein Wort des Dankes, sondern als einen Diskurs über das Ereignis versteht? Das letzte heißt, daß man *ipso facto* zugibt, daß die Theologie sich auf Ereignisse bezieht *und* daß sich in diesen eine bestimmte Strukturierung erkennen läßt. Nennen wir hier zwecks einer einfacheren Darstellung die Reflexion, die sich auf die konstitutiven Strukturen der Existenz bezieht, eine Reflexion erster Ordnung, und jene, die sich auf das Ereignis bezieht, eine Reflexion zweiter Ordnung. Dann kommt es der Reflexion zweiter Ordnung nicht nur zu, die Struktur des Ereignishaften zu analysieren, sondern auch festzustellen, wie diese Struktur sich zu den Strukturen der Existenz verhält.

Man kann jetzt dieses Verhältnis auf zweierlei Weise auffassen: Entweder man betrachtet die Strukturen der Existenz, die man hier nur als Festlegung von Möglichkeitsbedingungen interpretiert, sozusagen als neutral gegenüber der tatsächlichen Verwirklichung der Möglichkeiten

im Ereignishaften und als unveränderlich, unberührt von dem, was der Existenz in ihrer Begegnung mit dem Ereignis geschehen kann. Oder man meint, man könne die Strukturen der Existenz nur als Skizze verstehen, die man ausgehend von der konkreten Verwirklichung der von ihnen bestimmten Möglichkeiten nachzeichnen kann, so daß eben diese Strukturen erst in den von ihnen bedingten und getragenen Ereignissen die volle eigene Determinierung finden.

Ein Begriff des Humanum als Ergebnis einer Reflexion erster Ordnung

Im ersten Fall, wo es um die den Ereignissen gegenüber unabhängigen Strukturen geht, kann ein Begriff des Menschen, der in einer Reflexion erster Ordnung ausgearbeitet wurde, in einer Reflexion zweiter Ordnung unverändert übernommen werden. Allerdings kann es sich dann nur um ein formales Konzept handeln (das sich auf reine Formen bezieht, welche zum Teil auch als *a priori* konzipiert werden). Ein solches formales Konzept vermag aber nicht ein Kriterium abzugeben, das uns in einer Reflexion zweiter Ordnung als Orientierung nützen könnte. Höchstens könnte man dann ein Kriterium des Nichtwiderspruches formulieren: Es darf kein Widerspruch bestehen zwischen dem, was auf der Ebene der Ereignisse geschieht, und den in den Strukturen des Menschlichen angelegten Möglichkeitsbedingungen. Weil es sich hier aber nur um rein formale Bedingungen handelt, bleibt auch ein solches Kriterium rein formal.

Ein in der Reflexion zweiter Ordnung korrigierter Begriff des Humanum

Im zweiten Fall wird jeder Begriff des Menschlichen, der in einer Reflexion erster Ordnung erarbeitet wurde, in der Reflexion zweiter Ordnung als unbefriedigend betrachtet und muß daher in der Reflexion zweiter Ordnung im Licht dessen, was im Ereignis geschieht, neu interpretiert werden. Dem, was sich ereignet, ist jetzt eine offenbarende Kraft nicht nur in bezug auf das tatsächliche Werden und die Bestimmung der Existenz, sondern auch in bezug auf die konstitutiven Strukturen dieser Existenz zuzuschreiben. Zweifelsohne bleiben die Hinweise und Ergebnisse, die in einer Reflexion erster Ordnung gewonnen wurden, auch dann, wenn sie in einer Reflexion zweiter Ordnung wiederaufgenommen werden, eine Verständnishilfe und bewahren ihre Gültigkeit. Die Neuinterpretation, die dabei stattfindet, bedeutet nicht, daß ein vorhergehendes Verständnis durch ein neues Verständnis, das nichts mit dem ersten zu tun hat, ersetzt wird. Sie ist ein neues Verstehen, ein neues Lesen, das das erste Lesen und Verstehen vertieft, allerdings auch, von einem umfassenderen Horizont ausgehend, Dinge neu bewertet und anders sieht. In einem Verstehen der Struktur, das auf den Ereignissen beruht und das diese Struktur auf der Ebene ihrer Verwirklichung betrachtet, wo sie selber nicht als reine Form, sondern als tragendes Substrat eines Schicksals mit auf dem Spiel steht, ändert sich die Bedeutung der Struktur.

Auf der Basis eines solchen Verständnisses kann die Theologie ein ihr spezifisches Kriterium erarbeiten. Ein solches Kriterium kann nichts anderes als die Explizierung der Normativität sein, die hier der Ordnung der Ereignisse, welcher auch die Reflexion als theologische Reflexion unterworfen bleibt, immanent ist.

Die Erarbeitung eines solchen Kriteriums des Menschlichen wird also von einem praktischen Kriterium, einem Kriterium zweiter Ordnung gesteuert werden, nach dem die Theologie sich dazu verpflichtet, ihre eigene theologische Arbeit auf ein Selbstverständnis abzustimmen, das der Situiertheit der Theologie in der Ordnung der Ereignisse Rechnung trägt. Eine solche Selbstverpflichtung ist nur die Anerkennung der Autonomie dieser Ordnung der Ereignisse und der Autonomie eines Verständnisses und einer Interpretation, die aus der Ordnung der Ereignisse hervorwachsen.

Bleibendes Recht einer Reflexion erster Ordnung

Dennoch behält die Reflexion erster Ordnung ihre Wahrheit: Auch die Ereignisse bleiben notwendigerweise die Verwirklichung und Aufnahme der Potentialität der Strukturen. Und diese Potentialität zeigt sich, wie unvollkommen auch immer, in der Reflexion erster Ordnung. Daher bleibt es eine wesentliche Aufgabe der Theologie, die Verwirklichung und Aufnahme der Strukturen auf der Ebene der Ereignisse zu durchdenken.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JEAN LADRIÈRE

1921 in Nivelles, Belgien, geboren. Lizentiat in den mathematischen Wissenschaften. Doktorat in Philosophie. Seit 1959 Ordentlicher Professor an der Katholischen Universität Löwen. Ebendort Leiter des Zentrums für die Philosophie der Wissenschaften. Seit 1973 Präsident der Weltunion der katholischen Gesellschaften für Philosophie. Veröffentlichungen: Les limitations internes du formalisme. Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques (Löwen/Paris 1957); L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi (Paris 1970); La science, le monde et la foi (Tournai 1972); Vie sociale et destinée (Gembloux 1973); Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures (Paris 1977); Filosofia e praxis científica (Rio de Janeiro 1978). Anschrift: Rue du Charnoy, 6/208, B–1348 Louvain-la-Neuve, Belgien.

Antoon Vergote

Christliche Verkennung des Menschlichen

Das Christentum hat nie die Absicht gehabt, das Menschliche zu verneinen. Obwohl es das Menschliche in den theologischen Grundsätzen bejaht hat, hat es es dennoch in der Praxis oft bestritten. Dieser Widerspruch rührt nicht von einer Böswilligkeit her; er ist das Ergebnis einer Verkennung. Man hat das Menschliche nicht voll anerkannt, verstanden und geachtet, während man die Menschlichkeit des lebendigen Menschen als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit ehrte. Dieses Paradox hängt mit dem Wesen des Christentums selbst und mit der geschichtlichen Natur des Menschen zusammen. Die Spannung zwischen der Schöpfungsordnung und der Vorausnahme der Eschatologie in der Offenbarung und in der Auferstehung Jesu Christi hat ein zwiespältiges Verhältnis zur Welt zur Folge. Überdies läßt die gläubige Überzeugung, daß die Sünde die menschliche Geschichte verzerrt, das Elend bestreiten, das die Größe des Menschen untergräbt.

Die Geschichte der Menschheit ihrerseits kompliziert die christliche Situation noch. Der Mensch ist denn auch keine gleichbleibende Natur. Als Subjekt der Geschichte verändert er sich und gewinnt seine Freiheit, indem er die Bestimmtheiten der Welt und seines eigenen Wesens beherrscht. Vom schwindelnden Traum verleitet, sich voll zu verwirklichen, widersetzt sich der Mensch der Botschaft, die ihm seine göttliche Bestimmung in Erinnerung ruft, und dieser Konflikt fordert die Kirche heraus, die so verdunkelten menschlichen Wirklichkeiten anzuzweifeln. Die Veränderungen im Denken und die Handlungsantriebe sind nie nur positiv, denn die Wünsche und die Leidenschaften nähren dabei auch Illusionen und führen dazu, daß man sich nach Idolen ausrichtet.

Wir leugnen nicht die schäbigen Handlungen von Kirchenmännern, die uns die Geschichtsschreibung in Erinnerung ruft. Diese macht uns darauf aufmerksam, daß die religiöse Heuchelei Gier nach Macht oder Willen zur Macht verdekken kann. Wollte man dem aber zu viel Bedeutung beimessen, würde man das wirkliche Problem in der Beziehung zwischen Christentum und Kultur verkennen. Diese Beziehung ist immer ein unsicherer Vertrag gewesen und wird es immer sein, und zwar wegen der Ideen, die das Christentum eingeführt hat, so gut wie wegen der Triebkräfte, die in den Kulturen wirken.

Die Konflikte zwischen dem Christentum und dem Menschen sind infolgedessen unvermeidlich. «Der christliche Humanismus» wird nie ein ruhiger Friede sein. Es gibt keine vorherbestimmte Harmonie, weder im Menschen selbst noch in der Kultur, noch in der Gesellschaft, noch in der christlichen Gemeinschaft. In allem ist der Friede als Einigung verschiedener anerkannter Wirklichkeiten immer wieder zu schaffen. Die Erinnerung an vergangene Verkennung trägt zur Regelung unserer gegenwärtigen Einstellung bei. Unter der Voraussetzung allerdings, daß man in dieser Verkennung ein Drama erblickt, das die Individuen übersteigt. Sie mit

einem Verzeichnis von Fehlern zu überladen, wäre nur ein Alibi für eine Arbeit, die in der Gegenwart zu tun ist. Und mehr als irgendeine andere menschliche Gruppe sind die Christen dazu geneigt, denn sie haben eine eingefleischte Tendenz, die inneren Gesetze und Schwierigkeiten des Menschlichen und seiner Geschichte zu verkennen und deshalb moralische Urteile zu fällen. Zudem läßt sie ihre Sehnsucht nach einer idealen Kirche dazu neigen, ihre Vergangenheit entweder zu idealisieren oder sie zu verurteilen, ohne sich um ihre Erhellung zu bemühen.

Diese Bemerkungen sind die Perspektive, in der die folgenden Überlegungen zu sehen sind. Die Analyse einiger Orte des Konflikts zwischen dem Christentum und dem Menschlichen möchte zu verstehen geben, daß ihre Lösung die Aufgabe eines stets zu gestaltenden christlichen Humanismus ist und daß das Christentum, wenn es das Menschliche so anerkennt, seine eigene Wahrheit findet und erfüllt.

I. Das Übernatürliche und die menschliche Ordnung

Unter menschlicher Ordnung verstehen wir hier alles, was in der Qualität des Menschlichen als solchen eingeschlossen ist und von dem der Mensch ein ausdrückliches Bewußtsein erlangt hat, indem er es als fundamentale Freiheiten oder menschliche Rechte formuliert hat. Das Christentum hat viel dazu beigetragen, den Menschen über sich selber aufzuklären, und unsere Kultur ist voll von christlichen Ideen und Werten. Und doch gibt es eine Spannung zwischen den beiden Polen christlicher Orientierung, der Schöpfungsordnung auf der einen und dem Übernatürlichen oder der göttlichen Initiative in der Geschichte auf der anderen Seite; und diese Spannung wirkt sich in den komplexen und belasteten Beziehungen des Christentums zur Kultur aus.

1. Das verdächtigte oder in Anspruch genommene Denken

Man weiß, daß ursprünglich die meisten Kulturen derart vom Heiligen durchdrungen waren, daß alles einen religiösen Sinn hatte und daß es nicht einmal ein Wort gab, um den besonderen Bereich zu bezeichnen, den wir als «die Religion» unterscheiden. Die Kunst, das Recht, die Ethik, die Kosmologie usw. sind nicht nur im Heiligen verwurzelt, sie sind vielmehr selber durch und durch dieses Heilige. Die biblische Tradition hat die Kultur noch mehr mit der Religion verknüpft; indem sie nämlich die Herrschaft Gottes über den Kosmos und über den Menschen bekennt, stellt sie alles unmittelbar unter den persönlichen Anspruch Gottes. Und Jesus Christus, ständiger Bezug jedes Christen, kennt kein anderes Interesse als die Errichtung des Reiches Gottes. Wenn schon in jeder Zivilisation die autonomen menschlichen Wirklichkeiten durch Spaltungen hindurch errungen werden mußten, um wie furchtbarer mußte dann im Christentum die unvermeidliche und notwendige Trennung der menschlichen Bereiche von der Glaubensordnung sein. Was man in den theoretischen Erwägungen Unterscheidung nennt, nimmt im Leben die eher konfliktgeladene Gestalt einer Trennung an; sie vollzieht sich im kämpferischen Erringen einer neuen Autonomie gegen eine vorgängige Verbundenheit.

Es braucht mehr als einen Aufsatz, um die unübersehbare Geschichte der kulturellen Bereiche zu vergegenwärtigen und zu interpretieren, die anfänglich eng in das Christentum integriert waren und die sich von ihm befreit haben, und zwar oft im Gegensatz zu seinem Willen, Einfluß zu nehmen, oft auch in Auflehnung und im Bestreben, es zu vernichten, um es hinter sich zu lassen. Fast alle Bewegungen mit antichristlichem Gedankengut haben sich genau deshalb gegen das Christentum erhoben, weil sie ein Menschenbild fördern wollten, das sie für richtiger und edler hielten. Wie die christliche Botschaft wollten sie den Menschen durch die Wahrheit frei machen. Man dürfte daraus nicht folgern, daß es der Fehler des Christen gewesen ist, daß seine Botschaft nicht verstanden wurde, noch daß der Geist des Ungläubigen durch eine bedenkliche Leidenschaft verdunkelt war. Keiner der beiden ist absolut gut und aufrichtig. Wenn auch das Göttliche Licht, das man in der Finsternis gesehen hat, jeden Menschen beunruhigt, und wenn auch einige vor ihm fliehen, weil es die Dunkelheit in ihnen enthüllt, so wäre es dennoch ungerecht und anmaßend, die Ungläubigen anzuklagen, das Licht ohne weiteres zu leugnen. Die Auflehnungen des Denkens gegen den christlichen Glauben bezeugen, daß sich das Christentum nicht rühmen darf, «eine klare Sicht Gottes zu haben und ihn unverhüllt und unverschleiert zu besitzen» (Pascal, Pensées, Ausgabe Lafuma, 427), weil der biblische Gott «ein verborgener Gott» (Jesaja 45, 15) ist. Die menschli-

che Wirklichkeit anerkennen heißt, annehmen, daß der Mensch die Wahrheit nicht ohne Risiken suchen kann und daß die Wahrheit aus einer inneren Notwendigkeit heraus nur durch gegensätzliche Bewegungen hindurch zu finden ist.

Wir kommen hier nicht auf die Zwänge zurück, die die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte auf die Menschen ausgeübt hat. Mit der Erklärung der Religionsfreiheit hat das Zweite Vatikanische Konzil das bereits im Kirchenrecht enthaltene theologische Prinzip in ein praktisches Prinzip umgesetzt: «Niemand darf zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werden.» Nicht zwingen heißt, die Freiheit zur Forschung gewähren, also auch zu Irrtümern, denn sobald sich neue Wahrheiten enthüllen, sind das Wahre und das Falsche oft unentwirrbar miteinander vermischt, und niemand verfügt über den absoluten Blick, um sie zu trennen.

Die engagierten Christen, vor allem jene, die in der Kirche Verantwortung tragen, laufen immer Gefahr, den Geist auszulöschen und das Wirken des Heiligen Geistes in der Menschheit, die sich sucht und entwickelt, ins Stocken zu bringen. Das Bewußtsein, die Wahrheit und die Kraft des Glaubens unversehrt zu bewahren, birgt die Gefahr in sich, konservativ und defensiv zu wirken. Das eschatologische Bewußtsein, ein Bekehrungswerk zu vollbringen, neigt zur Ungeduld, die sich dem Hören verschließt und zur Gewalt antreibt, die jenen ausschließt, der die Sicherheiten stört. Das Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld (Mt 13,24–30) lehrt uns immerhin, daß die evangelische Wachsamkeit nur richtig ist, wenn sie das Gesetz des Menschlichen nicht verletzt, das auch ein Gesetz der göttlichen Vorsehung ist.

Die Anerkennung des Menschlichen als Kriterium wahren Glaubens findet also einen wesentlichen Anwendungsbereich in der Zustimmung zu den Wissenschaften, zu den philosophischen Wissenschaften wie zu den Human- und Naturwissenschaften. Dies wird immer die schwierigste, weil gefährlichste Art der Anerkennung des Menschlichen sein, denn es geht um Wahrheit, und die neuen Wahrheiten sind unvermeidlicherweise und auf unentschiedene Weise mit Irrtümern vermischt. In unseren Tagen sind es zweifelsohne die Humanwissenschaften, die dem christlichen Bewußtsein am meisten Fragen stellen. Unter den Verantwortlichen und den Theologen waren zwei gegensätzliche Haltungen zu beobachten:

Nach einem gewissen Zögern haben die einen entschieden für die Aufnahme der Soziologie, der Psychologie und der neuen Formen der Hermeneutik optiert. Man freut sich darüber, wenn wenigstens die Forschungsergebnisse und die theoretischen Konzepte nicht eilig umgebogen und umgeformt werden, um in eine «christliche Sicht» des Menschen und der Welt eingebaut werden zu können. Zu oft aber integrieren die christlichen Denker sie und wollen sie von innen her «überholen», so daß sie sich von den wissenschaftlichen Gegebenheiten nicht herausfordern lassen, sondern sie manipulieren, um sie, sicherlich besten Glaubens, zu vereinnahmen. So haben wir von einem Theologen die Erklärung gehört, man müsse die psychoanalytische Theorie des Unbewußten vollenden, denn «in der Tiefe des Unbewußten findet man Gott». Und verdankte sich die Gunst, derer sich eine Zeitlang die Soziologie in gewissen kirchlichen Kreisen erfreute, nicht oft der ein wenig naiven Hoffnung, damit über ein Machtinstrument zu verfügen? Die Sorge, die Erkenntnisse der Wissenschaften oder der Philosophie zu gebrauchen, ist unter der Bedingung legitim, daß man sich von ihnen ernsthaft über den Menschen und über seine Beziehungen zum Glauben unterrichten läßt.

Andere schließen nach einigen Erfahrungen und unter dem Eindruck der Krisen, die die Humanwissenschaften auslösen, ängstlich die Diskussion. In der Tat durchdringt ein atheistischer Rationalismus zu einem Teil die Wissenschaften, und es ist kein historischer Zufall, daß ihre Vorkämpfer die Vernunft oft dem Glauben entgegensetzen. Die Kühnheit der Entdeckung ist imperialistisch, und nach der Entdeckung zum Beispiel der psychologischen oder soziologischen Bedingungen oder Ursachen bestimmter Formen von Religion denkt man spontan, die Frage erledigt zu haben, und man führt die Religion auf das zurück, was man für ihre Erklärung hält. Die Wissenschaften entdecken die unbekannten Bestimmtheiten oder Bedingungen, und jede Entdeckung über den Glauben widerspricht einer Denkweise, die mit dem Glauben verbunden war. Die Arbeit der Klärung ist immer an den bewegten Grenzen zu den Wissenschaften zu leisten. Aus der Erfahrung, daß man die Humanwissenschaften nicht unschuldig gebraucht, um so weniger, als sie dazu neigen, mehr zu sagen, als sie wissen, ziehen es die religiösen Institutionen vor, sich nicht einer

Diskussion auszusetzen, die ihnen zu gefährlich scheint. Bedeutet das aber nicht, mit den Lippen die Schöpfungsordnung zu bekennen, ihr innerlich aber nicht zuzustimmen?

2. Die Versuchung des Supranaturalismus

Eine gewisse christliche Sprache klingt, als ob es in den Ereignissen der Welt oder der Kirche eine Transparenz Gottes gäbe. Die geistlichen Texte und Ansprachen wimmeln von Ausdrücken, die in sich nicht falsch sind, die aber die Tendenz verraten, zu supranaturalisieren, das heißt, einer göttlichen Initiative zuzuschreiben, was auch jene des Menschen ist. Man nennt den Plan, sich für ein religiöses Leben zu engagieren, Berufung durch Gott. Die Anziehung zu einer christlichen Bekehrung ist ein Anruf Gottes. Die Schwierigkeiten auf dem gewählten Weg sind Prüfungen, die Gott schickt. Es geschieht, daß eine fromme Hast sich in apostolische Propaganda verwandelt: In der raschen Wahl von Papst Johannes Paul I. haben Gläubige und Bischöfe in festlicher Stimmung ein treffendes Zeichen für den Eingriff des Heiligen Geistes bei den Kardinälen gesehen.

Solche Sprache kann die Schultern der Menschen mit einer schweren Last beladen. Es gibt zahlreiche Berufene oder Erwählte, die die Schuld der Untreue geplagt hat. Wie kann man denn Klarheit darüber gewinnen, ob man «die Berufung hat», wenn der Gedanke dazu sehr früh gekommen ist, eingegeben durch eine Erzählung von Heldenmut oder in Nachahmung eines bewunderten Vorbilds, und wenn ihm die christliche Rede die Autorität einer göttlichen Stimme zuspricht, die mit dem Wort Jahwes zu vergleichen ist, das die Propheten ergriffen hat? Der Druck der geistlichen Leiter, deren Glaube den guten Glauben täuscht, trägt dazu bei, die aufrichtige Suche der Kandidaten durch Doppeldeutigkeiten zu verwirren. Man stellt sie vor ein Dilemma, dessen vorgestellte Natur zu durchschauen sie nicht in der Lage sind: «Man kann Gott entweder nur völlig lieben oder überhaupt nicht.»

Diese wenigen Beispiele veranschaulichen die dem christlichen Standpunkt innewohnende Schwierigkeit, das gläubige Vertrauen auf das Wirken des lebendigen Gottes und die Überzeugung, daß Gott den Menschen nicht wie einen geistigen Automaten manipuliert, zusammenzuhalten. Die Unterscheidung ist um so schwieriger, als wir die Erben einer geistlichen Tradition sind, für die alle Wechselfälle des Lebens unmittelbar auf das Licht und die Macht Gottes verwiesen. Mit Recht erkennt der Glaube in jedem Ereignis Gott, und für ihn ist alles Gnade. Dies zu verneinen, wäre tatsächlich ein Mangel an Glauben. Für den Christen ist das Leben vollständig in die übernatürliche Ordnung eingepfropft, und diese läßt nichts außerhalb ihrer selbst. Und doch bleibt der Mensch mit seinem Begriffsvermögen, seinen Illusionen, der Wirkung der unbewußten Erinnerungen auf sein Leben und auch auf seine religiösen Vorstellungen. Die zunehmende Emanzipation des kritischen Bewußtseins und die systematischeren Forschungen über die geschichtlichen, psychologischen und soziologischen Bestimmtheiten erlauben nicht mehr, jede religiöse Absicht als ohne weiteres übernatürlich oder jeden Gedanken an Gott als übernatürlich eingegeben zu denken.

Dadurch hat sich nicht der Glaube, daß alles Gnade ist, geändert, sondern nur die Art und Weise, den Zusammenhang der beiden Ordnungen, der Natur und des Übernatürlichen, zu verstehen. In der konkreten Art und Weise von Interpretation und Handeln müßte der Grundsatz «Die Gnade setzt die Natur voraus» nicht in Abrede gestellt, sondern als gegenseitige Durchdringung verstanden werden. Das Reden über die Gnade erweckt noch zu sehr den Eindruck eines Parallelismus «Natur-Übernatur», der dem alten Parallelismus psychologisch-physiologisch gleicht.

Betrachten wir beispielshalber die Sprache der Mystiker, nicht um ihr ihren Supranaturalismus vorzuwerfen, sondern um die Notwendigkeit zu veranschaulichen, das Übernatürliche und das Menschliche zu unterscheiden und miteinander zu verbinden. Gott besucht sie und erzieht ihren Glauben, nachdem er sie in den ersten Erfahrungen von Vereinigung spürbar bewohnt hat. Er führt sie in die Wüste, um ihren Glauben von seiner Anhänglichkeit an die spürbaren Erfahrungen und an die vorgestellten oder gedachten Bilder zu reinigen. Gott lindert allerdings ihr Leiden am entblößten Glauben, indem er sie mit Visionen beschenkt. Leiden oder ekstatische Erfahrungen, alle diese unerwarteten Ereignisse und alle diese Erfahrungen werden der göttlichen Initiative zugeschrieben.

Die Sprache der Mystiker ist indes nicht von einem manichäischen Supranaturalismus, denn wenn sie den mystischen Weg lehren, dann nur,

weil der Glaube selbst dessen gemeinsamer Anfang ist und dafür die grundsätzliche Möglichkeit bietet. Und in jedem Augenblick bemühen sie sich, die Gedanken, die Gefühle oder die Visionen daraufhin zu unterscheiden, ob sie von Gott oder vom Geist des Bösen kommen. In der Aufforderung zu anhaltender Wachsamkeit und methodischem Bemühen messen die Mystiker dem Menschlichen eine wesentliche Funktion bei; es muß sich auf die göttliche Kraft ausrichten, um sie aufzunehmen, wenn sie sich zeigt und schenkt. Was nicht hindert, daß sie Phänomene, die wir heute innerhalb des Bereiches einer psychologischen Logik umschreiben können, als unmittelbar übernatürlich interpretieren. Ihre Erfahrungen des Schweigens Gottes, ihre Augenblicke ekstatischer Verzückung und ihre Visionen gehorchen natürlichen Gesetzen, die die Psychologie herausstellt.

Die Anerkennung von rein menschlichen Vorgängen, die den mystischen Phänomenen zugrunde liegen, schließt eine Reduktion dieser Phänomene auf das rein Menschliche nicht ein. Denn die verborgenen Kräfte, die die Psychologie zutage fördert, bringen die Gegenwart Gottes nicht hervor, sondern bedingen nur deren Weisen: Schweigen, Visionen, auffallende Bekundung oder Gefühl dauerhafter Einwohnung. Unsere ausdrücklichere Kenntnis des Menschlichen macht aus dem Übernatürlichen nicht etwas Natürliches, sondern zwingt uns, dieses immer in Verbindung mit dem Menschlichen zu sehen. In diesem Sinn steht das Übernatürliche in tiefem Einklang mit dem Menschen, es durchdringt ihn und läßt sich nicht in offensichtlich irrationalen Bekundungen orten.

Die Weigerung, das Menschliche und das Übernatürliche als gegenseitig durchdrungen anzuerkennen, verfälscht den christlichen Glauben durch zwei entgegengesetzte Haltungen. Entweder findet man Gefallen daran, die greifbaren Bekundungen des göttlichen Geistes zu suchen und zur Schau zu tragen. Das ist die Gefahr, die heute gewissen charismatischen Gruppen lauert. Man glaubt, die geheimnisvolle Kraft des Heiligen Geistes im sogenannten «Zungenreden» wahrnehmen zu können. Man glaubt, daß der Geist auf wunderbare Weise von psychopathologischen Leiden befreien werde. Man verkündet, daß mit Gott alles möglich sein wird. Die narzißtische Beziehung auf sich selber, die bei solcher geistlicher Überschwenglichkeit vorkommt, kann peinlich sein. Wir befürchten vor allem, daß diese auf Wunder bezogenen Begeisterungen die Mühe mit den natürlichen Widerständen verkennen lassen, die der Mensch und die Welt dem Geist Gottes entgegensetzen. Und das Schwärmen für eine vorweggenommene Eschatologie führt zur Verachtung oder wenigstens Vernachlässigung der Teilnahme an den sozialen und kulturellen menschlichen Wirklichkeiten, die zu fördern und auf Gott zu öffnen das Christentum auch berufen ist.

Andere mißtrauen zu sehr dem mystischen oder charismatischen Suchen und Erfahren. Sie haben Angst, daß sich dies am Rande der Lehre und des institutionalisierten Handelns abspielt. Sie identifizieren das Übernatürliche eng mit den durch allgemeine Vorschriften geregelten Praktiken. Auch diese Haltung, die einen argwöhnischen Zwang auf die schöpferischen Freiheiten ausübt, ist das Ergebnis einer Trennung zwischen dem Menschlichen und dem Übernatürlichen. Denn wenn man gelten ließe, daß sich Gott mit dem Menschlichen so verbindet, wie es ist, mit seinen Verhältnissen, seinen Situationen und seinen wechselnden Initiativen, würde man ihnen mehr Freiheit zugestehen.

3. Konsequenzen in bezug auf die Sakramentenpraxis

Die Auswirkungen des Supranaturalismus auf die Sakramente waren unheilvoll, und wir leiden noch heute unter deren verderblichen Folgen. Der Rückgang der Teilnahme am Gottesdienst im westlichen Christentum ist zweifelsohne zu einem Teil durch die Entstellung seiner Formen in der alten Liturgie verschuldet. Die Sakramente, die die Theologie «Gnadenmittel» nennt, hatten eine wirklich instrumentale Form angenommen, die dann das Menschliche im Vollzug des Sakramentes auf ein Minimum reduzierte. Die Tragweite der «liturgischen Erneuerung» ist eine wesentliche. Es geht um weit mehr als um Ästhetik, pädagogische Anpassung oder Treue zu einer alten Tradition, es geht um die theologische Wahrheit in der Anerkennung oder im Ausschluß des Menschlichen als Vermittlung des göttlichen Handelns.

Man müßte die Sakramentenpraxis so analysieren, wie es ein Anthropologe tun würde, nämlich die Gnadentheologie ausklammern und sich allein auf das beziehen, was der Ritus im christlichen Kontext bedeuten müßte. Wir möchten nur einige Elemente festhalten, indem

wir als Modell den Extremfall nehmen, wie er früher weithin gebräuchlich war. Während also die Grundsakramente, die Taufe und die Eucharistie, sich aus höchst bedeutsamen Körpergesten zusammensetzen, ist der Körperausdruck praktisch auf die Geste reduziert, die technisch notwendig ist, um «das Sakrament zu empfangen». Die «Feier» geschieht als trübsinnige Rezitation von «Gesängen». Die Gestaltung des Raumes widerspricht den elementaren Gesetzen der Symbolik und des Aufbaus einer Gemeinschaft. Man lädt zum Bekenntnis der Sünden ein, während die erforderliche Glaubensempfänglichkeit noch nicht gebildet ist, einfach um einen Übergangsritus zwischen dem Draußen und dem Drinnen zu vollziehen. Man kann eine lange Liste von rituellen Unsinnigkeiten in die Formulierung zusammenfassen: Ein streng kodifizierter Formalismus schaltet die natürliche Ausdrucksfähigkeit und den Initiationsweg aus. Der tiefe Grund dafür liegt in der theologischen Polarisierung auf eine Gnade, von der man voraussetzte, sie würde durch die sakramentalen «Mittel» verliehen. Eine solche Sicht hat dann zur Folge, daß man sich ständig um die moralisierende Ermahnung sorgt, damit die Gläubigen in der würdigen Empfänglichkeit für das göttliche Geschenk seien. Im übrigen hat sich zweifellos nirgends sonst die Spaltung zwischen dem Übernatürlichen und dem Menschlichen auf das Verhalten so verderblich ausgewirkt. Und nichts müßte sie eigentlich enger verbinden, denn die Sakramente nehmen gerade als Riten die menschlich symbolischen Handlungen und Gegenstände auf. Sie verlängern die Inkarnation, insofern darin Gott in dem und durch das wirkt, was menschlich wahr und bedeutungsvoll ist.

II. Die Moral und die Spiritualität

In diesen beiden Bereichen ist die Erneuerung der Kirche auffallend. Während sich in einer noch nicht fernen Vergangenheit die gelehrte Moral zu ausschließlich auf die Disziplin, die persönliche Vollkommenheit und Liebe ausrichtete, verkündet die Kirche heute ebenso deren soziale Forderungen, und sie engagiert sich für die Bewegungen, die den Menschen in seiner Menschlichkeit befreien. Die geistliche Formung auferlegt nicht mehr von oben herab ein Ideal christlicher Vollkommenheit im Sinne einer übermenschlichen, von der menschlichen Bedingung losgelösten Idee. Man denke nur an die heutige Ausbildung der Priester und Ordensleute oder an die zahlreichen Kurse für Laien: Im wirklichen Leben lernt man die evangelischen Grundsätze eines dem Glauben entsprechenden Lebens fortschreitend entdecken und verinnerlichen. Es wäre also nutzlos, die Zerrbilder von früher zu wiederholen. Und dennoch haben wir Grund, über gewisse Irrtümer des Christentums nachzudenken, weil sie seine inhärenten Schwierigkeiten seiner Beziehung zum Menschlichen aufdecken.

Die Angst vor dem Sexuellen ist die moralische Neurose des Christentums gewesen. Man hat die Gewissen dermaßen mit einer verkehrten Befangenheit gegenüber dem Erotischen beunruhigt, daß diese Dinge zur Hauptsache der Gewissenserforschungen und der Beichten wurden. Diese Weckung von schweren Schuldgefühlen in bezug auf die Sexualität, die so viele unfruchtbare psychische Leiden gezüchtet hat, erweist sich einer genaueren Analyse als tiefes Mißtrauen gegenüber der Lust. Man setzte ihr eine Pflichtethik gegenüber, einen Begriff, der das moralisch Gute zusammenzufassen schien. Und so verideal isierte man auch die Mutter wegen ihrer Hingabe, als ob sie nicht viel natürlicher eine wirkliche Mutter wäre, die sich über ihre Mutterschaft auch freuen könnte. Die Sexualität war denn auch nur gestattet, wenn die Fortpflanzung als Dienst an der Gemeinschaft den Lustanteil rechtfertigte. Die Kultur der zweckfreien Lust schien sich mit einer christlichen Bestimmung nicht vereinbaren zu lassen.

Wie ist dieser dunkle Kampf gegen die Sexualität zu verstehen? Das moralische Interesse der Kirche für die Familie und die Gesellschaft erklären ihn sicher zu einem Teil. Sie hat erkannt, daß eine nicht erzogene Sexualität die Familien auseinanderreißt und die aufgebaute Welt gefährlich desorganisiert. Noch tiefer hat die Kirche gespürt, daß die fleischliche Lust eine so intensive Erfahrung ist, daß sie von sich her nicht offen ist für das Verlangen, das Glück in Gott zu suchen, sondern daß sie im Gegenteil Gefahr läuft, sich ganz in sich selbst zu verlieren. Gott und die Lust befinden sich nicht in einer natürlichen Harmonie. Die Psychoanalyse zeigt sogar, daß unbewußte Gründe dazu führen, daß sie der Mensch als rivalisierend empfindet. Wenn aber die Sexualität eine wesentliche Dimension der menschlichen Existenz ist, dann müßte es die Aufgabe der christlichen Erziehung sein, diesen Gegensatz

überschreiten zu lernen und aus der Lust eine Form von Liebe zu machen und aus der menschlichen Liebe eine symbolische Teilnahme an der religiösen Freude, die die Ankündigung des Reiches Gottes mit sich bringt. Wir möchten die Sexualität aber auch nicht verklären, wie es einige christliche Abhandlungen tun, indem sie sie als den Ort einer religiösen Erfahrung bezeichnen. Denn hier bestreitet man das Menschliche von neuem, indem man es abstrakt in eine unwirkliche religiöse Einheit integriert.

Für jene, die wissen, wie das Sexualleben die Existenz erweitern und die Liebe bestärken kann und welches die unheilvollen Folgen seiner Störung sind, sind die Gesetze der kirchlichen Autorität wirklich unverständlich. Gegenwärtig erscheinen sie wie die ernsteste Bestreitung des Menschlichen. Die Kirche verliert dabei nicht nur ihre Autorität in einem Bereich, der für die Kultur wesentlich ist, ihr Verkennen der menschlichen Wirklichkeit macht auch ihre eigentliche religiöse Botschaft verdächtig.

Die Anerkennung des Menschlichen muß aber keineswegs zu einem Verkennen der christlichen Standpunkte führen. Der Verzicht auf die Sexualität stellt eine Lebensform in der Perspektive der Eschatologie dar, die das Verlangen nach Gott zu unterstützen und zu entfalten vermag. Diese Form christlicher Existenz verkleinert den Menschen nicht, denn als eine besondere Wahl fördert sie eine der menschlichen Möglichkeiten, die der Glaube verfügbar macht. Aber diese Form christlichen Lebens wird menschlich und religiös falsch, wenn sie als ideales Modell vorgestellt wird. In diesem Fall verkennt man die tiefe Ursprünglichkeit des Christentums. Denn nach der Offenbarung Jesu Christi kommt Gott zum Menschen so, wie er wirklich ist. Der Mensch muß seine menschliche Bedingung nicht verlassen, um Gott zu finden, weil nämlich das Reich Gottes zu ihm kommt. Kein Dualismus Welt–Gott verträgt sich mit dem Glauben an die Inkarnation. Die «Weltflucht» kann ein Weg sein, der für einige angezeigt ist. Die Welt und Gott zu versöhnen ist eine für jeden Christen schwierige Aufgabe. Die Weltflucht aber als die christliche Wahrheit zu predigen, wie es früher einmal eine vorherrschende Spiritualität getan hat, würde bedeuten, eine Trennungslinie zwischen dem Menschlichen und Gott wieder einzuführen, nachdem die Offenbarung Jesu diese beiden zusammengebracht hat.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANTOON VERGOTE

1921 in Kortrijk, Westflandern, geboren. 1950 Promotion zum Doktor der Theologie, 1954 zum Doktor der Philosophie an der Universität Löwen. Studium der Philosophie, der Psychologie und der Psychoanalyse in Paris. Seit 1962 Professor für Religionspsychologie und Religionsphilosophie an der Universität Löwen. Veröffentlichungen: (zusammen mit W. Huber und H. Piron:) La psychanalyse, science de l'homme (Dessart, Brüssel [1]1964, [4]1970, Übersetzungen in mehrere Sprachen); Psychologie religieuse (Dessart, Brüssel [1]1966, [4]1972, Übersetzungen in mehrere Sprachen, mit dem Frans-van-Cauwelaert-Preis bedacht); Het huis is nooit af. Gedachten over mens en religie (De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen/Utrecht 1974); La Teologia e la sua Archeologia. Fede, teologia e scienze umane (= Rivelazione e Storia, 2, Editrice Esperienze, Fossano 1974); Interprétation du langage religieux (Ed. du Seuil, Paris 1974); Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique (Ed. du Seuil, Paris 1978); Betekenis en begeerte. Psychoanalytische verkenning van de religie (Üs. von Dette et désir; De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen/Utrecht 1979); The parental figures and the representation of God (zus. mit A. Tamayo; Mouton und Leuven University Press 1980). Anschrift: H. Hooverplein 5/7, B–3000 Leuven, Belgien.

Entfaltung des Problems

Edward Schillebeeckx

Christliche Identität und menschliche Integrität

Vieles von dem, was sich, mit einer bestimmten Qualifizierung versehen, als «Humanismus» vorstellt, vermag kaum seine Ideologiehaftigkeit zu verstecken. Das zeigt sich in den Schlagwörtern, die man in der Literatur finden kann. Einerseits kann man dort lesen: «Was christlich ist, ist menschlich, und was menschlich ist, ist auch christlich.» Andererseits habe ich auch schon gelesen: «Was kommunistisch ist, ist menschlich, und was menschlich ist, ist kommunistisch.» Man könnte mehrere Beispiele für solche Behauptungen bringen. Der diesbezügliche ideologische Mißbrauch darf uns aber nicht davon abhalten, weiterhin ernsthaft nach der Beziehung zwischen «Menschlichkeit» und dem, was Religionen und Lebensanschauungen wahren und verteidigen, zu fragen. Er soll uns aber wohl eine Warnung vor voreiligen Synthesen und Identifizierungen sein.

Der christliche Glaube hat, was sein reicher Inhalt auch darüber hinaus besagen und bedeuten mag, auf jeden Fall auch mit «Menschlichkeit» zu tun. Es sind ja Menschen, die an Gott glauben. Allerdings besitzt niemand das Monopol und den alleinigen Anspruch auf wahre Menschlichkeit, denn diese ist die Angelegenheit aller Menschen. «Menschlichkeit» ist übrigens eine Abstraktion, die nur in sehr unterschiedlichen kulturellen Gestalten konkrete Wirklichkeit ist, auch wenn diese Gestalten auf einem grundsätzlich gemeinsamen und identischen biologischen Substrat beruhen. So ist es immer bedenklich und gefährlich, wenn nur eine bestimmte Kultur vorherrscht. Dann handelt es sich um einen «Regionalismus», der sich für absolut hält, und um Imperialismus.

I. Die Gefahr eines theologischen Schielens

Nirgendwo in der Theologie häufen sich Pseudoprobleme so sehr wie dort, wo man mit «Zwillingsbegriffen» zu tun hat, wie: Menschlichkeit *und* Christlichkeit, menschliche Freiheit *und* Gnade, Evolution *und* Schöpfung. Man findet sogar: Selbstbefreiung *und* Rechtfertigung nur durch die Gnade. Oft hat man solche Paare einander entgegengesetzter Begriffe, die ja freilich mit dem einen oder anderen Aspekt der Wirklichkeit zu tun haben, *als solche* in die Wirklichkeit hineinprojiziert, in der sie dann zu zwei entgegengesetzten oder unterschiedlichen, nebeneinanderstehenden Wirklichkeiten wurden, die man dann nachträglich dialektisch miteinander zu versöhnen suchte. Das ist aber ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, wie es der alte Gnadenstreit in der römisch-katholischen Kirche zeigt, weil man sich immer mehr in unauflöslichen Aporien verfängt.

Auf der Ebene der Begriffe und der Sprache, die sie zum Ausdruck bringt, werden tatsächlich «Menschlichkeit» und «Christlichkeit» bzw. «das nahende Reich Gottes» miteinander und nacheinander gedacht und in Worte gebracht. Man stellt sie aber dadurch oft nebeneinander als zwei gleichwertige Wirklichkeiten, die in einem Atem, in einem Ausdruck miteinander genannt werden können wie z. B. «Gnade *und* Freiheit». Man vergißt dabei zu fragen, ob solche Begriffe sich so einfach verbinden und addieren lassen. Zwar *ist* eine gute menschliche Tat konkrete Gnade, und ein Christ kann daher zu Recht ein Stück erworbene «Menschlichkeit» als «Christlichkeit» erfahren. Aber nichtsdestoweniger bleibt die Gnade zur gleichen Zeit eine Wirklichkeit, die die Freiheit übersteigt.

Zwar beziehen sich die Sprache des Glaubens und die Sprache, wie sie empirisch-analytisch gebraucht wird, auf dieselbe Wirklichkeit. Man soll aber den eigenen Zuständigkeitsraum dieser beiden Sprachspiele und ihre je eigene Weise, die Wirklichkeit zu betrachten und anzugehen, respektieren. Man darf sie nicht durcheinandermischen. Denn sonst verhält man sich wie ein Schachspieler, der plötzlich Kreuz-Bube auf dem Schachbrett einsetzt (Wittgenstein): Man verhält sich sinnlos und absurd.

Wenn der Theologe sich nur damit beschäftigt, Ursachen, Gesetzmäßigkeiten und innere Struktur «menschlichen Handelns» zu untersuchen, ist er noch nicht eigentlich formal-theologisch tätig: Er erkundet das «Vorfeld», über das er dann nachher etwas «Christliches» sagen will. Eine solche Erkundung eines Bereiches, über den der Theologe dann später theologisch reden wird, oder sagen wir des Materialobjektes seiner Theologie, ist ihm, auch dann, wenn er bei dieser

Erkundung auf die anderen Humanwissenschaften angewiesen ist, in dem Sinne eine theologische Angelegenheit und Pflicht, als ohne sie seine eigentliche, formaltheologische Tätigkeit und Aufgabe in der Luft hängt und sinnlos wird. Er darf dabei aber auch nicht vergessen, daß eine erste Erkundung solch eines Vorfeldes andere als nur theologische Kompetenzen voraussetzt. Wenn der Theologe sich mit diesem Vorfeld beschäftigt, das allerdings auch die Ebene ist, auf der sich Heil und Unheil konkret entscheiden, muß er zuerst sorgfältig die konkreten Erfahrungen von Menschen, besonders ihre negativen Kontrasterfahrungen, und das, was andere Wissenschaften diesbezüglich zu sagen haben, ernst nehmen und darauf hören. Schon Thomas sagte: «Multa praecognoscere (theologum) oportet»[1]: Bevor der Theologe als Theologe auftreten und arbeiten kann, muß er schon zuvor vieles erkundet haben. Auf dieser Ebene ist es höchst notwendig, auf Menschen und auf das, was sie an Menschlichkeit als Menschlichkeit verwirklichen wollen, zu hören. Hier ist also auch die Interdisziplinarität der Theologie mit anderen Wissenschaften geboten.

Der Theologe betritt aber erst dann eigenes, eigentlich theologisches Gebiet, wenn seine eigene Kompetenz hinzukommt, wenn er das zuvor Erkundete auf die Ebene eines anderen Sprachspiels bringt, andere Fragen an es heranträgt, es aus einer anderen Perspektive betrachtet, nämlich mit Hilfe der Glaubenssprache, die von dem Heil redet, das uns Gott in Jesus, dem Christus, schenkt. Es handelt sich dann nicht um ein Reden über eine andere Wirklichkeit, sondern man redet anders von derselben Wirklichkeit, die zuvor schon «menschlich» befragt und untersucht wurde. Hier hilft keine Interdisziplinarität weiter, sie ist hier auch nicht angebracht, denn sie würde dazu führen, daß wir mit dem einen Auge auf das schielen, was uns als menschlich, mit dem anderen Auge auf das, was uns als christlich erscheint.

Es dreht sich hier also um zwei unterschiedliche Sprachspiele, denn die Wirklichkeit ist so reich an unterschiedlichen Dimensionen, daß diese nicht alle im Rahmen eines Sprachspiels zur Sprache gebracht werden können. Die zuerst von der menschlichen Vernunft analysierten Gegebenheiten der Wirklichkeit werden dann vom Theologen in einem zweiten Schritt «entziffert» und dekodiert, so daß das ursprüngliche «Rohmaterial» der menschlichen Erfahrung zu einem *Text* wird, den er nach der Grammatik der christlichen Hoffnung und des Glaubens an Gott, Quelle eines universalen, alles umfassenden und endgültigen Heiles, interpretieren kann. Die Frage, die sich also dem Theologen als die eigentlich theologische Frage stellt, heißt dann: darf man in einem bestimmten, konkreten Handeln von Menschen, durch das sie mehr Menschlichkeit verwirklichen wollen, ein *Kommen* oder *Nahen* (nicht: *das* Kommen oder Nahen!) des Reiches Gottes sehen?

II. Die Absolutheit des Glaubensengagements und die partikulare Gestalt seiner Verwirklichung

Das Reden über Gott als Heil und Befreier der Menschen vollzieht sich also auf der Ebene eines «zweiten Sprachspiels», denn es ist ein neues Reden über etwas, was schon zuvor in einem «ersten Diskurs» zur Sprache kam. Was zuerst als «menschliche Wirklichkeit» betrachtet wurde, wird jetzt von Christen auf seinen «christlichen Gehalt» oder auch auf seinen Wert für Heil und Unheil befragt.

Aus dieser Tatsache, daß der Glaube sich von seiner Eigenart her auf der Ebene eines «zweiten Diskurses» bewegt, folgt keineswegs, daß gerade *deshalb* Glaube und Theologie immer zu spät kommen sollten. Denn die Tatsache, daß sie das so oft taten, folgt nicht aus dem Wesen des Glaubens und der Theologie als solchem, sondern daraus, daß Gläubige und Theologen zu spät den Phänomenen Aufmerksamkeit schenken, die in einem zweiten Diskurs theologisch verständlich gemacht und zur Sprache gebracht werden sollten. Zwar verfügen die Christen über das Licht des Glaubens, oft aber ahnen sie nicht, daß sich in der menschlichen Erfahrung neue Objekte zeigen, und vernachlässigen es daher, mit Hilfe ihres Glaubenslichtes das Neue zu durchleuchten, wo gerade dies notwendig wäre. Wer die Phänomene selbst erst spät sieht, kommt dann noch später, ja zu spät, wenn es darum geht, diese Phänomene christlich zu verstehen und zu durchleuchten und dadurch zu einer besseren Praxis von Christen beizutragen.

Theologie ist das Reden über das Absolute, das sich im Relativen, nämlich in der historischen Praxis von Menschen, zeigt und hier oft eine Angelegenheit von Leben und Tod ist. Die Theologie bringt das, was in einer historischen Praxis von Menschen der transzendente und letzte,

entscheidende Einsatz ist, zur Sprache, denn für jemanden, der an Gott glaubt, steht alles konkret Menschliche, auch das politische Handeln, entweder in einem positiven oder einem negativen, jedenfalls niemals in einem neutralen Verhältnis zu dem Kommen des Reiches Gottes. Zwar heißt diese Tatsache, daß das Reich Gottes sich *in* diesem und jenem partikularen Handeln und *durch* solches partikulare Handeln verwirklicht, nicht, daß das Reich sich auf diese oder jene Praxis reduzieren läßt. Aber das verhindert nicht, daß die *absolute* und *totale* Dimension des Glaubensengagements sich nur in einer *sehr partikularen* menschlichen Praxis zum Ausdruck bringt, d. h. immer neu in ganz bestimmten Situationen verwirklicht wird. Schließlich werden wir danach beurteilt werden, ob wir einem Durstigen ein Glas Wasser gereicht haben (Mt 25,40)!

Das Christsein hat also von seinem Wesen her mit menschlicher Integrität zu tun: Es handelt sich um ein «Ganzsein» oder «Heilsein». Das ist nicht einfach eine Reduktion des Christlichen auf das Menschliche, sondern eine Folge der Tatsache, daß das Christliche nur in der Konkretheit der menschlichen Geschichte Gestalt annehmen kann. Die Absolutheit des christlichen Glaubens an Gott erscheint also notwendigerweise in partikularer, historischer und relativer Gestalt: in historischer Menschlichkeit. Und doch sind Menschlichkeit und das Christliche nicht dasselbe.

Wer also dem Absoluten in reiner Form begegnen will, wer es isoliert von allem anderen erleben will, wird niemals auf dieses Absolute stoßen, es sei denn, er halte die Götzen, denen er begegnet, dafür. «Gottes Wort» redet nur innerhalb der Möglichkeiten unserer kulturellen und materiellen Möglichkeiten zu uns, innerhalb des Horizontes unseres historischen Lebens. Nur in den kleinen und großen Ereignissen und Dingen eines jeden Tages ereignet sich das Absolute. *Dort* wird sich zeigen müssen, wie die Angelegenheiten der Menschen die Angelegenheit Gottes sind und wie umgekehrt das Anliegen Gottes in dem kleinen und in dem großen Kontext unseres menschlichen Lebens und unserer Gesellschaft eine Angelegenheit der Menschen werden kann. Solche Zusammenhänge muß der Theologe entziffern: Dafür ist er Theologe.

Aus diesen ersten Betrachtungen kann man den Schluß ziehen: Die Transzendenz des christlichen Heiles und des Glaubens an Gott darf nicht als Vorwand für eine Haltung der Neutralität gegenüber der Förderung des «Humanum» oder gegenüber der Politik dienen. Das Christliche und das «Universal-Menschliche», was das auch immer bedeuten mag, werden niemals verwirklicht werden können, es sei denn im Rahmen sehr bestimmter und bedingter menschlicher Partikularität. Inzwischen wissen wir auch von der abstrakten Menschlichkeit der Aufklärung, wie ideologisch ihre eigentlich bürgerliche Vorstellung des «allgemein Menschlichen» war.

Für den Christen besteht zwar wirklich eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, bei der aber Gott die Welt sozusagen zwischen sich und uns schiebt als die *Übersetzung* seines Wortes, mit dem er uns im Inneren anredet, und darüber hinaus als das Medium, in dem und durch das er den Menschen auf diese Anrede aufmerksam macht, und schließlich als einen Raum, in dem der Mensch seine Antwort auf Gottes Wort und Einladung an ihn geben kann.

Zu Recht interpretieren Christen ein bestimmtes Handeln, und sei es auch ein politisches oder gesellschaftliches Handeln, auch dann als christlich, d. h. als soteriologisch relevant, wenn z. B. (nichtchristliche) Humanisten dieselbe Praxis als (nichtchristlichen) Humanismus betrachten und benennen. Man darf ja eine bestimmte gesellschaftlich-politische Praxis nicht der ihr eigenen Rationalität entziehen oder sie von ihrer Substanz oder von den ihr eigenen spezifischen Zielen trennen. In diesem Sinn gibt es für die Christen kein eigenes, weltliches Handeln, das sie für sich allein reklamieren könnten. Aber der Traum, die Vision, ja die Verheißung einer besseren Gesellschaft, in der es sich menschlicher leben läßt, einer Gesellschaft «mit einem menschlichen Gesicht», gehört zu der Substanz des Evangeliums, weil dieses Evangelium die Botschaft des Reiches eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes ist, der auf Menschlichkeit bedachte Menschen will. So ist mit dem christlichen Glauben eine Ethik der Humanität verbunden. Die Kriterien für konkretes gesellschaftliches und politisches Handeln können zwar nicht unmittelbar der Utopie des Gottesreiches entnommen werden, der Gläubige aber integriert dieses Handeln, das er nach den ihm eigenen (profanen) Kriterien ethisch beurteilt, in sein Leben und in die Dynamik, die die theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe diesem Leben geben. So ist für den Christen auch die politische Praxis, die sich für eine

bessere Gesellschaft einsetzt, in der es sich menschlicher leben läßt, der gesellschaftlich-politische Inhalt der christlichen Hoffnung, die sich in historischer Praxis konkretisiert. Für diesen Gläubigen läßt sich so das «Politisch-Soziale» *gerade nicht* auf seine politischen und sozialen Komponenten *reduzieren*: Auch im Politischen und Sozialen steht mehr auf dem Spiel. Und gerade mit diesem «mehr» beschäftigt sich der Theologe.

III. Das Reden von Gott im Kontext einer menschlichen Suche nach Befreiung

1. Die religiöse Suche nach dem Heil

Die Vorstellungen und Erwartungen, die sich auf Befreiung, Heil und menschliches Glück beziehen, entstehen aus der konkret erlittenen und dann reflektierten Wirklichkeit von Unheil, Elend und Entfremdung. Sie entstehen aus der gespeicherten negativen Erfahrung einer Jahrhunderte alten Leidensgeschichte, in der es aber auch kurze Zeiten verheißenden Erlebens von Sinn und Glück gab. Sie entstehen aus Teilerfahrungen von Heil und Sinn in der Geschichte vieler Generationen, aus Erfahrungen unerfüllter Erwartung, Erfahrungen von Schuld, Erfahrungen vom Bösen. Daraus entsteht auf die Dauer und trotz aller kulturellen und sogar geographischen Unterschiedlichkeit eine allgemeine Auffassung und Vision von dem, was man für den einzelnen Menschen und für die Gesellschaft als das wahre, glückliche und gute Menschsein betrachtet. Das von den Tatsachen immer wieder angefochtene menschliche Sehnen nach Glück, Heil und Gerechtigkeit, das aber schließlich jeder Anfechtung und Kritik widersteht, bekommt daher unvermeidlich in den unterschiedlichsten Formen, in denen es neu entsteht, die Bedeutung einer intensiven Erwartung sowohl einer «*Erlösung aus*» und «*Befreiung von*» Sinnlosigkeit, Leiden und Entfremdung als auch zur gleichen Zeit eines «Eintretens in eine ganz neue Welt».

In diesem Prozeß menschlicher Unheils- und zum Teil auch Heilserfahrung fällt auf, daß die Heilsvorstellungen eines jeden Volkes nicht nur die alle Grenzen und jedes Maß sprengende Tiefe des Leidens zum Ausdruck zu bringen versuchen, sondern auch seine Wurzeln, Ursachen und Folgen ergründen und verstehen wollen.

Im klassischen Altertum, aber auch in der spontanen Erfahrung aller anderen Völker wird der Erfahrung von Unheil mit ihrer von der Theorie niemals vollständig zu entschlüsselnden und durch eine effektive Praxis nie völlig zu beseitigenden leidensgeschichtlichen Tiefe auch immer eine religiöse Dimension zugemessen. Spontanes menschliches Verstehen und Reflektieren vermag nicht, auf menschlicher Ebene allein Unheil und Entfremdung theoretisch einzuordnen und praktisch zu bewältigen. Die Heilserwartungen bekommen in diesem Kontext *einen religiösen Namen*. Die Menschheit fing so an, das Heil nicht mehr aus eigener Kraft, sondern «von Gottes wegen» zu erwarten. Trotz aller Erfahrung, die dem zu widersprechen schien, erwartete die Menschheit Milde und Erbarmen aus dem Herzen der Wirklichkeit selbst.

2. Die Suche nach dem Heil außerhalb der Religionen

Was können wir in unserer sogenannten säkularisierten Gesellschaft feststellen? Was früher das fast exklusive Interesse und Streben derjenigen zu sein schien, die mit Religion zu tun hatten, ist jetzt das Anliegen und Ziel verschiedener Wissenschaften, Programme und Aktionen und unterschiedlicher Techniken geworden: Alle streben das Heil und die Heilung, die Wiederherstellung der «Ganzheit» und der Integrität des Menschen und die Befreiung unterdrückter Gruppen und Gesellschaften an.

Unabhängig von allen Unterscheidungen, die man zwischen Glauben und Vernunft machen mag, und von Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen mögen, kann man hier schwer bestreiten, daß die Suche nach einer neuen Menschlichkeit, die es erlaubt, unbeschädigter und besser zu leben, heute *als Suche und Frage* mehr denn je in der gesamten Menschheit lebendig ist und daß es um so dringlicher wird, eine Antwort darauf in unserer Zeit zu finden, als wir einerseits feststellen, daß Menschen irren und fehlen, daß ihnen manches fehlt und vor allem daß gegen sie gefehlt wird, während wir andererseits doch schon Lichtblicke menschlicher Heilung und Selbstbefreiung erfahren. Die Frage nach Heil und Befreiung und nach einer Menschlichkeit, die es wirklich erlaubt zu leben, wird ja in einer Situation der Desintegration, der Entfremdung und vieler Formen menschlicher Verletzung und Schädigung gestellt. Diese Frage nach Heil und Befreiung, die das *Grundthema aller Religionen* war und ist, wird heute mehr als je zuvor zur großen Triebfeder der menschlichen

Existenz auf der gesamten Erde. Die Heilsfrage, die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung ist also heute nicht nur ein religiöses oder theologisches Thema; nicht allein die Religionen thematisieren sie ausdrücklich, sondern sie wird auch *außerhalb aller Religionen* ausdrücklich gestellt und prägt unsere heutige Geschichte, auch unsere heutige sogenannte profane Geschichte. Mehr als je zuvor wird uns heute sehr deutlich bewußt, daß die menschliche Geschichte der Ort ist, an dem über das Heil- und Unbeschädigtwerden und -sein und über die Befreiung der Menschen entschieden wird.

Eine weitere Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen mag die folgende sein: Wer heute sinnvoll von Gott, also auch sinnvoll von der christlichen Erlösung reden will, muß dies innerhalb der kontextuellen Situation der heutigen Heils- und Befreiungsthematik tun. Es geht schließlich darum, ob wir zeigen können, daß in der emanzipatorischen Befreiung von Menschen, die auf der Suche nach einer Menschlichkeit sind, die es zuläßt, menschlicher und besser zu leben, etwas Absolutes – das Absolute selbst – auf dem Spiel steht. Es handelt sich also darum, ob wir zeigen können, daß die Sache der Menschen auch die Sache, das Anliegen Gottes sein kann. Erst dann wird sich offenbaren können, wie Gott selbst zu einer Angelegenheit der Menschen werden kann. Wenn das alles so ist, dann muß diese religiöse Dimension unseres menschlichen Lebens auch in Worte gefaßt und zum Ausdruck gebracht werden. Sie fordert die dankbare Antwort der liturgischen Feier, und sie lädt uns schließlich auch ein, in den wechselnden Umständen unseres Lebens so zu handeln, daß es als Geheimnis in einer eindeutigen und klaren Praxis des Reiches Gottes auch allen erkennbar und faßbar übersetzt wird.

3. Gott ist Verheißung

Gerade der christliche Schöpfungsglaube entfaltet eine produktive und kritische Kraft gegenüber sowohl pessimistischen als auch optimistischen, also schließlich unrealistischen Auffassungen über das Heil, das der Mensch selbst in der Geschichte und in der Gesellschaft wirken könnte. Oben haben wir schon darauf hingewiesen, daß dasjenige, was früher nur die Angelegenheit der Religionen war, heute auch außerhalb der Religionen und der religiösen Einstellungen zur gemeinsamen Aufgabe aller Menschen wird. Hieraus zieht man gelegentlich die Schlußfolgerung, daß die Erfahrungstradition des Christentums zwar zugestandenermaßen der Menschheit half, sich vieler menschlicher Werte bewußt zu werden, daß diese Werte aber Allgemeingut der gesamten Menschheit geworden sind und daß wir heute deshalb dem christlichen Glauben – mit vielem Dank für die erwiesenen Dienste – Lebewohl sagen können. Wenn man aber so denkt, verhält man sich, so meine ich, sehr kurzsichtig und einfältig gegenüber dem unerschöpflichen Potential an Inspiration und Erwartung, das im christlichen Glauben an die Schöpfung angelegt ist und das auch von dem Geist, der weht, wo er will, freigesetzt wird.

Man kann zwar historisch nachweisen, daß Impulse, die ursprünglich religiöser Art waren, «universalisiert» und Inspiration für die gesamte Menschheit wurden. Es wäre aber ein unglücklicher Kurzschluß des Denkens, eine solche Feststellung absolut setzen und aus ihr Forderungen ableiten zu wollen. Gerade wegen unserer *Endlichkeit* und Kontingenz, unserer «Nichtnotwendigkeit», die unsere Säkularität und Nichtgöttlichkeit konstituiert und definiert, hätte das schwere Folgen. Denn für einen Gläubigen kann diese Endlichkeit ja niemals von Gottes absoluter, schöpferischer Heilsgegenwart losgelöst oder abgetrennt werden: Deshalb ist sie niemals radikal säkularisierbar, d. h. sie kann niemals als Endlichkeit aufgehoben werden. Die schöpferische Heilsgegenwart Gottes bleibt so die unerschöpfliche Quelle hoffnungsvoller Erwartung der Zukunft, die alle Möglichkeiten des Endlichen, jedes Handlungspotential des Geschaffenen deutlich überschreitet.

Besonders in der Erfahrungstradition des Christentums heißt das Bekenntnis Gott gegenüber ja nicht, daß er «die Macht über Leben und Tod» sei, sondern, daß er *pure Positivität* ist: «Er ist ein Gott von Lebenden», er ist ein Gott, der das Heil und die Befreiung aller Menschen will. Die absolute Grenze, die es zwischen Gott und uns gibt, ist ja nicht eine Grenze für Gott, sondern sie ist *unsere* Grenze. So ist das freie Wesen Gottes für uns Menschen eine unaussprechliche Verheißung. Sein Name ist Verheißung. Der christliche Glaube an die Schöpfung heißt, daß Gott uns liebt, und daß dieser Liebe keine Grenzen gesetzt sind, daß sie ohne Bedingungen besteht: Gottes Liebe kann man nicht verdienen, sie ist bedingungslos, grenzenlos. Die Schöpfung ist eine Tat Gottes, die uns einerseits

in unserer eigenen Wesenheit, in unserer Endlichkeit und Nichtgöttlichkeit, in unserer Bestimmung zur wahren Menschlichkeit konstituiert und ins Leben ruft, in der aber andererseits Gott zur gleichen Zeit zu *unserem* Gott wird, in der er sich in seiner selbstlosen Liebe als unser Heil und unser Glück, als der bestimmende Inhalt wahrer und guter Menschlichkeit darbietet und schenkt. In Freiheit erschafft Gott den Menschen, damit dieser sein eigenes Heil und sein Glück erreicht, aber in derselben Tat der Schöpfung will er mit derselben souveränen Freiheit selbst im tiefsten Sinne das Glück und das Heil des menschlichen Lebens sein. Er ist ein Gott von Menschen, *unser* Gott. Das ist der Inhalt des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer.

Wie dies aber konkret der Inhalt des christlichen Schöpfungsglaubens ist, wird sich in einer Geschichte zeigen müssen, wo die Menschen die Handelnden sind, die diese Geschichte zum Wohl oder zum Übel prägen. Der Glaube an die Schöpfung bedeutet, daß das Wesen Gottes *sich offenbart*. Zwar ist das Wesen Gottes, sein Gottsein, von nichts abhängig und durch nichts bedingt, dennoch ist die Geschichte der Ort, an dem sich *offenbart*, wer Gott ist. Deshalb wird Gott von den Christen der Herr dieser Geschichte genannt.

Die Tatsache, daß Gott es wagt, Menschen zu erschaffen und ins Leben zu rufen, ist von der Seite Gottes her betrachtet ein *Vertrauensvorschuß*, ein Zeichen von Zuversicht gegenüber dem Menschen und seiner Geschichte, ohne daß der Mensch sich seinerseits durch irgendwelche Vorleistungen oder Garantien dieses Vertrauens würdig gezeigt hätte. Mit der Schöpfung des Menschen ist es wie mit einem Blankoscheck, den Gott ausstellt und für den er selber der einzige Bürge ist. Dieser Vertrauensvorschuß gibt dem Menschen, der an Gott als Schöpfer glaubt, den Mut, in Wort und Tat die Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, daß das Reich Gottes, das heißt dann auch das menschliche Heil und Glück, tatsächlich kraft Gottes schöpferischen Handelns, das den Menschen zur Verwirklichung des Reiches bewegt, *im Entstehen ist*.

Deshalb ist Gott in all seiner Freiheit sowohl der Zuverlässige als derjenige, der den Menschen dauernd überrascht: «Er, der ist, und der war und der kommt» (Offb 1,8; 4,8). Das unveränderliche, d. h. das nicht geschaffene Wesen Gottes wird vom endlichen Menschen aufgrund der ewig-absoluten Freiheit Gottes als *das immer Neue* empfunden, als absolute Jugend, als eine Neuheit, die man nicht immer als das Wesen und als das Handeln Gottes erkennt. Weil das erschaffende Handeln Gottes nichts anderes als sein ewiges, absolut freies Wesen ist, ist die Absolutheit oder Nichtrelativität Gottes doch zur gleichen Zeit Beziehung: D.h. in seiner absoluten, von nichts bedingten Freiheit bezieht Gott sich auf sein Geschöpf, auf den Menschen in der Welt. In seinem Erschaffen bezieht Gott Position, stellt er sich auf die Seite des Erschaffenen, des Verletzlichen, weil Nichtnotwendigen, Kontingenten. So wird die Sache des Menschen die Sache Gottes selbst, ohne daß dies die menschliche Verantwortung für die eigene Geschichte schmälert.

Es fällt den Menschen offensichtlich schwer, an ein göttliches Wesen zu glauben, das selber in voller Freiheit bestimmt, was, wer, wie «es», «er», «sie» – menschliche Worte reichen hier nicht – als Gott eigentlich ist. Dennoch entspricht gerade dies dem Glauben an Gott den Schöpfer. Wir selbst dagegen können nur in einem sehr beschränkten, an vielerlei Bedingungen und Voraussetzungen gebundenen Maße und nur zum Teil frei bestimmen, wer, was und wie wir nach unserem eigenen Lebensentwurf und unserer Lebensanschauung werden und sein wollen. Aber auch noch das mißlingt uns weitgehend. Dagegen ist das Wesen Gottes genau so, wie Gott will, daß es sei, nicht anders, nicht mehr, nicht weniger. Gott bestimmt frei, wer er *als Gott* für sich und für uns sein will und ist, nicht aus Willkür, sondern in unbedingter Liebe. Das alles ist Inhalt des christlichen Bekenntnisses.

Dieses Wesen Gottes wird uns in Jesus offenbart. Gott, der Schöpfer, der Zuverlässige und Treue, ist Liebe, die Menschen befreit. Er ist dies auf eine Weise, die alle Erwartungen der einzelnen und der Gruppen, jede menschliche, soziale und politische Hoffnung sowohl erfüllt als übersteigt. Gottes Wesen ist Verheißung für den Menschen.

Deshalb kann unsere menschliche Geschichte niemals das unerschöpfliche Potential an Erwartung und Inspiration, das im Glauben an die Schöpfung angelegt und von ihm freigesetzt wird, voll aufnehmen und verbrauchen. Deshalb entdeckt der Gläubige *Reserven an Hoffnung und Kraft*, die mehr sind als alles, was rein

menschliche Erwartung und menschliches Wünschen allein freisetzen können. *In diesem Sinn kann der Mensch die Verheißung seines eigenen Wesens nur als Gnade verwirklichen.* So sagte Ignatius von Antiochien zu Recht: «Ekeî paragenómenos ánthropos ésomai»: «Dort (d. h. bei Gott durch den Tod) angekommen, werde ich erst Mensch sein.»[2] Schließlich ist das Menschsein eine eschatologische Gabe des Geistes, eine Frucht der befreienden Liebe Gottes in Jesus Christus, eine Frucht, die Gott in der historischen Praxis von Menschen und durch diese Praxis, die er gleichzeitig in souveräner Freiheit übersteigt, reifen läßt.

Das neue Heil und die eschatologische Freiheit eines immer angestrebten und gesuchten, aber auch dauernd bedrohten und nur fragmentarisch verwirklichten *Humanum* läßt sich deshalb nie begreifen und definieren und kann daher nur in einem metaphorischen Reden, das weiter reicht als jede Begrifflichkeit, zur Sprache gebracht werden. Im Neuen Testament können wir so drei große, in unterschiedlichen Farben ausgemalte Metaphern finden, die das umreißen, was das vollendete Humanum sein wird:

a) Das endgültige Heil und die radikale Befreiung von Menschen, so daß sie zu einer schwesterlichen und brüderlichen Gemeinschaft und so gleichsam zu einer neuen Gesellschaft werden, in der es keine Herren-Knechte-Beziehung mehr gibt, wird im Neuen Testament *Reich Gottes* genannt.

b) Das vollkommene Heil und Glück des einzelnen Menschen (der im Neuen Testament als *sarx*, Fleisch, bezeichnet wird) wird von der christlichen Tradition als *Auferstehung des Fleisches* bezeichnet, d. h. als Heil und Glück, das die Körperlichkeit des Menschen ausdrücklich miteinbezieht.

d) Auf das neue «ökologische Milieu», das lebensnotwendig sein wird, damit Menschlichkeit vollkommen sein kann, wird durch die einmalige Metapher «*der neue Himmel und die neue Erde*» hingewiesen.

Diese so wichtigen Metaphern, ja Visionen des Neuen Testaments orientieren das Handeln der Christen in dieser Welt. Auch wenn sie ohne kontextuelle Vermittlung niemals eine Art Fahrplan für das Handeln der einzelnen und für gesellschaftliches, politisches Handeln hier und jetzt abgeben können, tun sie mehr, als nur das Handeln der Christen auf vage, unbestimmte und allgemeine Weise zu inspirieren, sondern sie steuern dieses Handeln durch die spezifische Dynamik, die ihnen als aussagefähigen Symbolen eigen ist, in *ganz bestimmte* Richtung.

4. Der Weg des Leidens durch den anderen und für den anderen

Aus dem Vorangehenden folgt, daß jedes religiöse und christliche Reden von Gott gleichzeitig auf produktive und kritische Weise auch etwas über den Menschen aussagt, während gleichzeitig das religiöse oder christliche Reden vom Menschen auch eine Aussage über Gott ist. Gerade weil Gottes Wesen auch «Liebe für die Menschen» ist, sind das religiöse Reden über den Menschen und das Reden von Gott untrennbar. Dies bedeutet auch notwendigerweise: Das spezifisch Religiöse und das spezifisch Christliche haben wesentlich mit dem spezifisch Menschlichen zu tun. Das Christentum ist kein Christentum, wenn es «das Menschliche» nicht ernst nimmt, denn *dieses Menschliche* ist der Ort, an dem Gott gesucht werden und an dem ihm begegnet werden soll. Es sind der Glaube an die Schöpfung und der Glaube an Christus, die im christlichen Leben zu Erfahrungswirklichkeiten werden und dann erst in zweiter Instanz theologisch thematisiert werden können, die solche Einsichten hervorrufen und bestätigen. Dieser «hermeneutische Zirkel» der Protologie und der Eschatologie, der Erinnerung und der Erwartung der Zukunft prägt und profiliert unsere Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: als Erinnerung, Vertrauen und Erwartung.

Ignatius schrieb sein berühmtes Wort «Dort angekommen, werde ich erst Mensch sein» kurz vor seinem Märtyrertod und wohl wissend, was ihm bevorstand. Dies erinnert uns daran, daß echtes Menschsein auch mit dem Weg des Leidens-durch-andere-und-für-andere zu tun hat, ein Thema, das das Grundmotiv des Markusevangeliums, des ersten Petrusbriefes und des Briefes an die Hebräer, ja des gesamten Neuen Testaments ist. Auch in dieser Hinsicht nimmt «das Christliche» die Gestalt «des Menschlichen» in seinen Höhen und in seinen Tiefen an, das sich sowohl im Glück als im Unglück, vor allem aber gerade im Leiden und in der Ohnmacht der absoluten Heilsgegenwart Gottes anzuvertrauen weiß. Das kulturell, gesellschaftlich, an anderen Orten immer anders geprägte *handelnde Suchen* der Menschen nach dem unergründlichen Geheimnis der letzten, endgültigen

Vervollkommnung des Humanum geht schließlich in *das Geheimnis* des «leidenden Gerechten» hinein, das uns vom eschatologischen «leidenden Propheten» Jesus, «dem Heiligen und Gerechten» (Apg 3,14), der zu Recht Gottes Sohn genannt wird, vorgelebt und anvertraut wurde. In diesem Geheimnis offenbart sich die Kraft (die biblische *dýnamis*) der wehrlosen, aber auch der «abrüstenden», der die Waffen entfernenden Liebe.

Denn in dem Schicksal und Leben, in der Gestalt Jesu erfahren wir das Leiden des anderen als eine persönliche Herausforderung an uns. Der Tod Jesu war die Folge der unwiderstehlichen Macht seiner Güte: Entweder hätte man sich von dieser überzeugen und gewinnen lassen, oder man konnte nur dadurch dieser Güte widerstehen, daß man ihn, von dem sie ausging, zu Tode marterte und ihn so aus dem Weg räumte. Aber auch diese Gewalt ist ein indirektes, dafür aber faktisch ein sehr reales Bekenntnis der Ohnmacht seiner Gegner.

Schon im Alten und auf noch verstärkte Weise in Neuen Testament gehört es also zum Kern des jüdisch-christlichen Glaubenszeugnisses, daß das Leiden-durch-und-für-andere Ausdruck der unbedingten Gültigkeit und des entscheidenden Wertes einer Praxis des Tuns des Guten, des Widerstandes gegen das Böse und der Bekämpfung unschuldigen Leids ist.

Wer seinem eigenen Engagement zur Bekämpfung des Leidens anderer keine Grenzen setzt, wird dies – und so ist es auch noch heute – früher oder später mit dem eigenen Leiden und dem eigenen Tod bezahlen müssen. Um diesen Preis wußte Jesus, und er akzeptierte ihn. Seinem Engagement für den Menschen als Anliegen Gottes bleibt er treu. Weil «diese Welt» ist, wie sie ist, kann das Einstehen für die Sache des Menschen zu nichts anderem führen, als daß man auch selber für das Gute leiden muß. Eine «humanistische Selbstverwirklichung», die dem keine Rechnung trägt, wäre nicht realistisch, und schließlich auch nicht realisierbar.

Man kann schwer leugnen, daß das christliche Glaubensbekenntnis, wie es offiziell formuliert wurde, alles Gewicht auf den Tod und die Auferstehung Jesu legte und über seine Botschaft und seine Lebenspraxis schwieg, die diesen Tod unter der Voraussetzung der Macht «dieser Welt» erst verständlich machen. Jetzt sind zwar der Tod und die Auferstehung Jesu tatsächlich die Zusammenfassung dessen, was er war, seiner prophetischen Botschaft und des Beipieles seines Lebens. Es wird aber erst deutlich, warum das so ist, wenn wir uns die Botschaft und das prophetische Leben Jesu genauso vor Augen halten, wie uns dies das Neue Testament zeigt. Dann merken wir, daß Jesus gerade nicht von dem abstrakt Menschlichen sprach, wie man sich dieses auch immer in der Zeit der Antike, im Mittelalter oder im bürgerlichen Milieu vorstellte oder auch noch heute vorstellen mag, sondern daß er von Armen und Reichen, von Unterdrückern und Unterdrückten redete und dabei eindeutig Partei bezog. Die vier Evangelien waren damals, in der Zeit, als sie geschrieben wurden, gerade eine Reaktion gegen «mystische», in Wirklichkeit ideologische Tendenzen und Strömungen, die das gesamte christliche Glaubensbekenntnis auf den Tod und die Auferstehung Jesu reduzieren und dabei seine Botschaft und sein Auftreten verschweigen wollten.

Auch heute noch bestehen solche Tendenzen, und wer ihnen nachgibt, läuft Gefahr, daß die Kritik Jesu, die die auf Menschlichkeit bedachte Botschaft seines Reiches gegen alle Unmenschlichkeit ist, in all ihrer Schärfe gerade auch ihn trifft. Politische Diktaturen, die von sogenannten Christen, «Verteidigern der christlichen westlichen Zivilisation», die sich nicht schämen, sonntags den Tod und die Auferstehung Jesu zu feiern, verantwortet werden, wären unmöglich, wenn solche Machthaber sich der Tatsache bewußt wären, daß der Tod und die Auferstehung Jesu in der Botschaft und im prophetischen Leben eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes, wie er in Jesus in der Geschichte der Menschen offenbar wird, *ihr Fundament finden*. Wenn man das übersieht, macht man die Orthodoxie zu einem Hohn auf das Christentum und das Evangelium.

Tatsächlich haben Menschen oft sehr groteske Vorstellungen von ihrem Gott und seltsame Erwartungen ihm gegenüber. Zutiefst Irrationales und auch Politisches mag da die Ursache sein. So besteht die Erwartung, daß, wenn jemand sich völlig Gott hingibt und er sich nur noch mit der Sache Gottes als mit einer Sache der Menschen beschäftigen will, es für ihn deshalb nur noch Gott allein, als den großen Adler, der alles Kleine verschlingt, geben darf und man so sich selbst und die gesamte Welt, die doch Gottes Schöpfung ist, vergessen muß.

Es muß ja tatsächlich jede menschliche Erwartung übersteigen, daß die Sache Gottes gerade

Sache der Menschen ist, so wie auch Gott die Sache der Menschen *zu der seinen macht*, und daß es genau dieses ist, was gemeint ist, wenn die Evangelien vom «Reich Gottes» reden. Wenn Menschen aber nur rein menschlich über Gott denken wollen, kann dies zu seltsamen, bizarren, menschenschändenden Vorstellungen und Handlungsweisen führen. Menschen haben früher Menschenopfer dargebracht, um ihren Gott zu ehren. Ist es in unserer Zeit wirklich anders geworden? Geschieht nicht auch in unserer Welt viel Unheil, und wird nicht auch dort viel Leid gerade im Namen Gottes verursacht? Und was hat man in einer bestimmten Christologie nicht aus Jesus gemacht? Als ob Gott erst dann den Menschen gegenüber Erbarmen zeigen könne, wenn er das Blut seines innig geliebten Sohnes habe fließen sehen! Jesus aber sagt: Wenn du fühlst, daß Gott sich dir nähert, dann fürchte dich nicht (vgl. u.a. Mk 4,35–41). Gott ist ein Gott von Menschen, dem «es vor Menschenopfern graut», wie das schon das Buch Levitikus sagt (vgl. Lev 18,21-30; 20,1–5). Gott ist ein Feuer, das stimmt. Aber er ist ein Feuer, das den brennenden Dornbusch nicht verzehrt, sondern unversehrt, heil läßt.

Gottes Entscheidung für den «Humanismus» ist seine Entscheidung für den «*Humanismus der Verworfenen*»: «Wohl den Armen, den Hungernden, den Weinenden» (Mt 5,4–12), denn *sie* sind keine *Unterdrücker*. Sie stoßen niemanden aus, denn sie sind selber die Ausgestoßenen. Heißt es nicht: «Er hat uns geliebt, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8)?

[1] Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 4.

[2] Ignatius von Antiochien, Ad Romanos VI 2 (J.A. Fischer ed., Die apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I, Darmstadt 1966).

Übersetzt von Dr. Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1979); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1974); Christus und die Christen (Freiburg 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL–6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Dietmar Mieth

Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?

Vom Menschlichen als Kriterium des Christlichen zu reden, verlangt in der Kirche einen Prozeß des Umdenkens. Denn das Christentum hat oft ein spezifisches Menschenbild vertreten, ein Menschenbild, das man ohne christliches Vorzeichen gar nicht verstehen zu können glaubte. Soll das Menschliche, das «Humanum», ein Kriterium werden, dann muß man sich über dieses Menschliche schon vorab verständigen können, bevor die dogmatische Anthropologie einsetzt.

Der Prozeß des Umdenkens ist dadurch besonders erschwert, daß der christliche Glaube damit ein Kriterium akzeptiert, das ihm in der Neuzeit oft als Kriterium der «nachchristlichen» Zeit begegnete: Der christliche Glaube ist gerade soviel wert, wie er die Menschlichkeit des Menschen fördert und möglichst darin verschwindet.

Schließlich bedeutet dieser Prozeß des Umdenkens eine Freigabe der Ethik an die autonome Vernunft[1]. Der Glaube, so scheint es, gibt dann noch Antwort auf die Frage Kants: «Was dürfen wir hoffen?»; die praktische Vernunft gibt dagegen Antwort auf die Frage: «Was sollen wir tun?». Der eine schließt daraus mit Thomas Mann: «Ich glaube an die Güte, nicht an den Glauben» und verwandelt damit allen Glauben in

die Hoffnung auf Moral; der andere, der Christ, fragt sich: «Genügt es nicht, ein guter Mensch zu sein, wozu bin ich Christ?»

Die Frage ist spannend: Ist christlicher Humanismus eine Vollendung des Christentums im Humanismus? Oder für einige darüber hinaus in einem Derivat des Humanismus, dem Sozialismus? Oder ist die Humanität des Christentums etwas Unterscheidbares, etwas anderes als andere religiöse und nicht-religiöse Humanitäten? Dann aber wäre das Menschliche als Kriterium christlicher Existenz eine zirkuläre oder tautologische Redeweise: Wir haben das Kriterium, mit dem wir uns messen, immer schon vorher getauft. Humanistisches Kriterium ja, aber seinerseits gemessen von einem *christlichen* Humanismus. Autonomie der Ethik ja, aber ihrerseits unterstellt unter das Dach einer Theonomie, die uns im vorhinein zwischen rechter und falscher Autonomie unterscheiden läßt.

Die Frage wird noch spannender, wenn man die Unterschiede zwischen einer europäischen «autonomen Ethik im christlichen Kontext» und einer lateinamerikanischen Befreiungsethik betrachtet. Die Autonomie der Ethik christlich einzuholen, ist hier kein Ziel, aber auch keine Voraussetzung. Christliche Befreiungspraxis analysiert, urteilt und handelt «aus Glauben», d. h. aus der gläubigen Grundoption einer Parteilichkeit für die Benachteiligten heraus. Daß sich in der aktuellen christlichen Ethik einerseits Autonomie und andererseits Orthopraxis des Glaubens in den Weg geraten, ist schon von J. Ratzinger scharfsinnig beobachtet worden[2].

Die Spannung der Fragestellung liegt insgesamt darin, daß die theologische Ethik heute hinter zwei Voraussetzungen nicht zurück will: Einerseits wird sie stets die ethische Relevanz und damit keinesfalls die ethische Neutralität des Evangeliums behaupten; andererseits wird sie an der Autonomie der Ethik unbedingt festhalten, weil ihr dies das einzige Modell zu sein scheint, die vom Evangelium her ermöglichte «Moral der Autonomie» oder, wenn man will, Ethik der Freiheit, festzuhalten. Indem man beide Voraussetzungen festhält, so lautet meine These, werden sie vereinbar.

Bevor dies aufzuweisen ist, soll jedoch die Kritik an den beiden Alternativen zu Wort kommen, die sich als heutige christlich-ethische Grundmodelle anbieten: dem Modell der «autonomen Moral» und dem Modell der «Offenbarungsmoral». In beiden Modellen geht es nicht nur um eine Methode der theologisch-ethischen Argumentation, sondern um ein Verständnis von Ethik überhaupt.

1. Ausgangspunkt: Kritik der neuscholastischen Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung

Der neuscholastische Ausgangspunkt der Moraltheologie um die Jahrhundertwende war vereinfacht folgender: Es gibt zwei Quellen der sittlichen Erkenntnis, die natürliche Vernunfterkenntnis und die übernatürliche Offenbarung, die in der Schrift manifestiert ist. Beide Quellen werden in ihrer Eigenständigkeit belassen, aber hierarchisch geordnet: Offenbarung ist mehr als Vernunft. Für beide Quellen zuständig ist die lehramtliche Tradition der Kirche, wie bis zu Pius XII. immer wieder in lehramtlichen Äußerungen betont worden ist.

Es soll hier nicht behauptet werden, daß diese Position nicht erheblich differenzierter als hier dargestellt vertreten worden ist. Aber dennoch blieben die Konsequenzen dieses Ansatzes: Es gibt zweierlei Ordnung der Humanität. Die eine Ordnung beruht auf jedermann einsichtigen sittlichen «Naturgesetzen»; die andere, sie überlagernde Ordnung beruht auf nur im Glauben annehmbaren und von der im Glauben erhellten Vernunft begründbaren positiven Offenbarungsnormen («Lex divina»). Beide Ordnungen unterstehen der authentischen Weisung des kirchlichen Lehramtes. Diese neuscholastische Lehramtstheorie ist analog zur mittelalterlichen Zweischwertertheorie formuliert, freilich analog zur imperialen Fassung Bonifaz' VIII.: Die Kirche hat letztlich die Vollmacht für beides. Mit dem Verlust unmittelbarer politischer Macht der Kirche und der damit verbundenen Anerkennung der Autonomie des Politischen war eine Verstärkung der Zuständigkeit für das sittliche Verhalten verbunden.

2. Kritik der Offenbarungsmoral

Als Reaktion auf die neuscholastische Dichotomie von Vernunft und Offenbarung, die letztlich nur institutionell verklammert war, wird schon im 19. Jahrhundert, auch in Reaktion auf die Aufklärung, teilweise auf eine stärkere Theologisierung des Sittlichen gesetzt. Im 20. Jahrhundert setzt diese Entwicklung verstärkt ein. Ihr Höhepunkt ist die Entwicklung der konkreten speziellen Ethik aus der «Idee der Nachfolge Christi»

(F. Tillmann). Aber auch heute noch wird die Position, daß wesentliche Inhalte der christlichen Sittlichkeit nur theologisch zu sichern seien, von bedeutenden Theologen vertreten (z. B. J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar).

Hier können wir auf einzelne differenzierte Positionen nicht eingehen. Der Ansatz bei der «Offenbarungsmoral» bzw., wie einige lieber sagen, bei der «Glaubensethik», ist zudem keineswegs einheitlich. Vielmehr lassen sich mindestens drei Varianten unterscheiden: die moraldogmatische, die biblizistische und die orthopraktische Position.

Die moraldogmatische Position geht im Grunde davon aus, daß es in der christlichen Ethik unfehlbare sittliche Sätze gebe, die mehr oder weniger ausgesprochen durch die lebendige Überlieferung der Offenbarungsmoral gesichert seien: das Verbot der direkten Tötung unschuldigen Lebens; die eheliche Treue über das ganze Leben hinweg. Es handele sich dabei um Wahrheiten, für die die menschliche Vernunft letztlich kein Kriterium sein könne, weil nur eine von diesen Wahrheiten bereits erhellte Vernunft Zugang zu ihnen finde. Daher ist die angemessene Begründung solcher Moraldogmen die Kontinuität der Tradition. (Zeitgenössische Exegese wäre ja wieder von zeitgenössischer Vernunft abhängig.) Die moraldogmatische Position knüpft also das Zentrum der christlichen Ethik an die Kompetenz des Amtes: «Dieses Amt ist auch heute für die Kirche unverzichtbar, und wo ihm die Kompetenz zu inhaltlicher Entscheidung für oder gegen eine Auslegung der aus der Gnade folgenden Moral grundsätzlich abgesprochen wird, wird an der Grundform der apostolischen Überlieferung selbst gerüttelt.»[3]

Die moraldogmatische Position stimmt daher in ihren institutionellen Konsequenzen mit der Neuscholastik überein, wenn sie auch das Verhältnis von Natur und Gnade weniger dualistisch bestimmt. Das gleiche gilt auch für eine andere Position der Offenbarungsmoral: *die biblizistische*. Vor allem Exegeten sehen mit Recht die starke Verknüpfung jeder moralischen Aussage in der Schrift mit theologischen Aussagen. Moralauffassung und Gottesbegriff hängen in der Bibel eng zusammen. Die Frage ist nur, ob dieser Zusammenhang notwendig ist, um die christliche Ethik besser zu *verstehen*, oder aber auch, um die christliche Ethik in ihren normativen Sätzen zu *begründen*. Beides wird von Biblizisten nicht unterschieden. Daher sehen sie die Begründung konkreter normativer Sätze in einer zeitgemäßen *Applikation* sittlicher Aussagen der Schrift. Will man dann diese Applikation vor Willkür bewahren, bleibt nur der Rekurs auf das Amt.

Die orthopraktische Position, wie sie in politischen Theologien vorfindbar ist, arbeitet mit einem biblischen Grundkriterium, das als «norma normans» an christliche Urteile und Handlungen anzulegen ist: die «Option für die Armen». Nun sind sich Befreiungstheologen offensichtlich bewußt, daß mit diesem Kriterium *allein* keine eindeutigen Handlungsnormen zu erzielen sind. Es ist darum auch kein Kriterium der *Begründung* christlicher Ethik, sondern der *kritischen Prüfung* der Christlichkeit christlicher Ethik. Die Begründung konkreter Handlungsnormen scheint dagegen meist dialektischen Methoden zu folgen: Normen erscheinen als «konkrete Negationen» der schlechten Realität. Die Erkenntnis des Falschen provoziert die Erkenntnis der Richtigen.

Ein Problem dieser Position liegt darin, daß sie das Verhältnis von Begründung und kritischer Prüfung nicht reflektiert und damit das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der christlichen Sittlichkeit offen läßt. Das Problem aller Positionen der Offenbarungsmoral scheint mir darin zu liegen, daß sie wohl die Grenzen der Vernunft sehen und die Gefahr, das Evangelium auf eine Verstärker-Funktion gegenüber gängigen sittlichen Überzeugungen zu reduzieren, daß es für sie aber keine Rettung vor der Abhängigkeit ihrer eigenen Vernunft gibt als die Flucht «nach hinten» in die Autorität oder die Flucht «nach vorne» in die eschatologische Kritik. Beides läßt sich aber dann vernünftigerweise nicht mehr überprüfen.

Da zudem der Gebrauch wissenschaftlicher und philosophischer Mittel in der Argumentation nicht als solcher methodisch reflektiert wird, besteht die Gefahr, daß die Positionen der Offenbarungsmoral stets «trojanische Pferde» in ihren Mauern haben: weil sie, gleich welcher Spielart, die philosophische Ethik, die sie schlechterdings benutzen müssen, wenn sie normativ reden wollen, nicht als solche thematisieren, sind sie stets in der Gefahr, Offenbarung nach Interesse zu interpretieren. Man findet dieses Problem in der Umweltethik und in der Friedensethik, wo z. B. die Theologoumena des Schöpfungsauftrags bzw. des eschatologischen Vorbehalts gegenüber aller Gewalt ganz ver-

schieden «appliziert» werden, je nachdem zu welcher politisch-ethischen Aussage man gelangen will.

Ich bin in der letzten Zeit öfter jungen Menschen begegnet, die Ethik für eine Sache des Bekenntnisses und nicht für eine Sache der argumentativen Erkenntnis halten. Für sie ist der Ethiker jemand, der Zeugnis («témoignage») ablegt. So wenig gegen moralische Bekenntnisse einzuwenden ist, so ist doch die erste Tugend jedes Ethikers die argumentative Geduld. Wenn sich nicht jeder christliche Orthopraktiker diese leisten zu können glaubt, dann sollte er sie nicht deshalb schon für überflüssig halten.

3. Kritik der autonomen Moral

Das Modell der «autonomen Moral» ist aus der Erkenntnis der Unzulänglichkeit des neuscholastischen Modells einerseits und des Modells «Offenbarungsmoral» andererseits entstanden. Es zeichnet sich ferner dadurch aus, daß es die Frage der lehramtlichen Zuständigkeit «in rebus moralibus» in besonderer Weise problematisiert. Im Rahmen dieses Modells kann man vom Humanum als Kriterium christlicher Existenz sprechen.

Eben dagegen richten sich die Einwände. Wie kann das Humanum Kriterium des Christianum sein, wenn dieses doch erst die «wahre Humanität» im Christusglauben offenbart? Tritt nicht der «nachchristliche» Vernunftglaube der Aufklärung mit dem Programm der Autonomie der Ethik in ausdrückliche Konkurrenz zum christlichen Glauben? Hat nicht gerade die Betonung der moralischen Autonomie in der Geschichte der Neuzeit einen ethischen Subjektivismus und Individualismus hervorgebracht, der sich in vielen Lebensfragen negativ auswirkt, z. B. in den Problemen des Sexualverhaltens, der Ehescheidung, der Geburtenregelung, des Schwangerschaftsabbruchs, der Euthanasie und des Suizids?

Die hinter diesen Fragen stehenden Einwände lassen sich als Thesen folgendermaßen formulieren: Erstens, ohne die Botschaft von Sünde und Erlösung läßt sich die Würde des Menschen nicht in ihrer Tiefendimension erfassen, und daher vertritt der neuzeitliche Humanismus ein rational verkürztes Menschenbild; zweitens, die Autonomie des Subjekts in der Neuzeit hat zur Ideologie der orienteriungslosen sittlichen Selbstverfügung geführt. Das Modell der «autonomen Moral» steht also unter dem Verdacht des Agnostizismus und des falschen Liberalismus. Wie soll die Einheit der Moral ohne Gott und ohne orientierende Autorität behauptet werden?

Wie die Diskussion der letzten Jahre gezeigt hat, beruhen viele dieser Einwände auf Mißverständnissen. Was den Liberalismusverdacht betrifft: Autonomie bedeutet nicht das gleiche wie Autarkie, sittliche Verpflichtung auf Freiheit und Würde des Menschen ist nicht dasselbe wie schrankenlose Selbstverfügung. Autonomie ist der Gegensatz zur Willkür. Sie versucht, Freiheit und Pflicht zusammenzufassen. Eine Moral der Autonomie steht unter dem Anspruch, die Würde des Menschen nicht zu unterschreiten oder, wie Kant es ausdrückt: Der Mensch darf nicht nur ein Mittel, er muß immer auch zugleich Zweck des Handelns sein[4]. Dabei wird keineswegs geleugnet, daß der Mensch Sünder ist und erlösungsbedürftig bleibt. Die menschliche Vernunft als Kriterium des Sittlichen klärt auch über die Grenzen der Vernunft auf und läßt damit den Horizont offen für die Hoffnung, die der Glaube bringen kann.

Daraus wird schon deutlich, daß der Agnostizismus-Verdacht nur dort zutrifft, wo die Verbindung von autonomer Ethik und christlicher Hoffnung von vorneherein positiv ausgeschlossen wird. Es ist nicht zu bestreiten, daß dies im Anschluß an Fichte und Feuerbach immer wieder geschehen ist. Rein vom ethischen Ansatz her gesehen, ist der Agnostizismus jedoch nicht zwingend. Vielmehr geschieht in der Autonomie der Ethik zunächst nur eine methodologische Trennung der Fragen Kants: «Was soll ich tun?» – «Was darf ich hoffen?» Die *Begründung* des sittlichen Sollens geschieht methodisch unabhängig von Glaubenssätzen. Aber andererseits ist deutlich, daß ein letztes *Verstehen* des sittlichen Sollens in die Frage nach dem Glauben hineinführt, wie dies schon bei Kant geschieht.

Nun genügt es nicht, Mißverständnisse abzuwehren. Man muß auch zeigen, welchen positiven theologischen Sinn das Modell einer «autonomen Moral» haben kann. Ein Teil dieses positiven Sinnes gehört zum Traditionsgut der «natürlichen Sittlichkeit» im Kontext des Glaubens: Sittliche Normen werden nach Thomas von Aquin «secundum rationem» begründet, und die Offenbarung verfügt nicht über ein eigenes normatives Potential, das sich dieser Begründung entzieht. Damit wird zweierlei vermieden: erstens ein Voluntarismus der Glaubensethik, die

damit auf Begründung verzichten könnte; zweitens eine Moralisierung des Glaubens, weil Sätze des Glaubens und Sätze der Moral einerlei wären.

Der zentrale theologische Sinn der «autonomen Moral» ist jedoch, daß auch theologisch Freiheit und Würde des Menschen der letzte Grund des sittlichen Gesetzes sind. Denn das meinen wir, wenn wir in religiöser Sprache sagen: Wir wollen Gott verherrlichen und seinen Willen erfüllen. Meinten wir es anders, sprächen wir einem göttlichen Narzißmus das Wort: Gott verherrlicht sich selbst und benutzt uns als Instrument. Gott aber verherrlicht sich selbst in der Menschlichkeit Jesu von Nazaret, und er offenbart seinen Willen als Liebe zur vollendeten Menschlichkeit des Menschen. Um also Gottes Ehre zu dienen, braucht man die Würde des Menschen nicht zu verringern. Es gibt keine Konkurrenz zwischen Gott und der Menschlichkeit des Menschen.

Dennoch bleibt in der kritischen Bilanz einer «autonomen Moral» im christlichen Kontext ein unerledigter Rest. Die «autonome Moral» begründet eine «Moral der Autonomie», d. h. eine Moral mit der Priorität von Freiheit und Würde des Menschen. Eine christliche Präferenz für eine «Moral der Autonomie» entscheidet sich am Problem der «Freiheit» als Grundkriterium der Ethik und als Grundkriterium christlicher Existenz[5].

4. Moral der Freiheit oder Moral der Solidarität?

Läßt sich ein Ethos der Autonomie mit einem im Ansatz christlichen Ethos vereinbaren? Zunächst ist dazu zu sagen, daß auch das christliche Ethos ein Ethos der Freiheit ist: Die Normen sind um des Menschen willen da und nicht der Mensch um der Normen willen. Dies bezeugt Jesu Einstellung zum Sabbatgebot. Paulus verkündet die Freiheit des Evangeliums gegenüber dem Gesetz.

Dennoch ist es z. B. im 1. Korintherbrief deutlich, daß die Berufung zur Freiheit gegenüber dem Nächsten verantwortet sein muß: Sie soll die Gemeinde aufbauen und nicht zerstören; sie soll sich in Liebe abhängig machen von den Schwachen; sie steht schließlich nicht der Verfügung des Berufenen durch Gott im Wege. Weil dies so ist, läßt sich das christliche Ethos immer noch besser unter dem Kriterium der Liebe bezeugen als unter dem Kriterium der Freiheit. Obwohl nicht mehr Sklave, sondern Freigelassener Gottes, dürfte der Christ mit seinem Ethos der Autonomie kein Ethos der schlechthinnigen Unabhängigkeit vertreten. Wo die Liebe waltet, da steht der Mensch in Beziehung und in befreiender Abhängigkeit.

Hier ist wieder auf den Gegensatz zwischen Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) und Autarkie (Selbstherrschaft, Souveränität, Selbstverfügung) hinzuweisen. Schon bei Paulus kommt zwar nicht der scharfe Begriff, wohl aber das Wort und die Sache der Autonomie vor, wenn es im Römerbrief heißt: «Die Heiden... sind sich selbst Gesetz», und zwar, weil «der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist» (Röm 2,14.15)[6]. Damit ist klar gesagt, daß die Autonomie nur etwas mit der Entdeckung und Begründung sittlicher Weisungen, nicht aber mit deren freier Erfindung und subjektiver Verfügung zu tun hat. Und insofern widersprechen sich auch Freiheit und Liebe nicht, denn Liebe setzt den Respekt vor der freien Gestalt des anderen voraus, und Freiheit bedarf der Solidarität, um für mehr als ein Subjekt zu gelten. (Deshalb sind z. B. die Menschenrechte an die Solidarität gebunden).

Wenn Freiheit sich an der Freiheit des anderen orientiert, wenn Liebe das Motiv der Befreiung des anderen enthält, dann gibt es keinen echten Gegensatz zwischen einer Moral der Freiheit und einer Moral der Solidarität. Dann widerspricht das christliche Ethos der Liebe nicht der autonomen Moral.

Dennoch läßt sich trotz dieser prinzipiellen Vereinbarkeit nicht leugnen, daß die nachchristliche Geschichte des neuzeitlichen Humanismus die Autonomie de facto oft genug in Richtung Autarkie interpretiert hat. Damit aber wird nicht nur eine theologische Relation der Ethik, damit wird auch ein Ethos der Liebe obsolet. Es gelingt daher einem christlichen Befreiungsethos, das Freiheit von der Solidarität mit den Benachteiligten her versteht, besser, die Beziehung von Freiheit und Liebe zu leisten, als einem Freiheitsethos, das die individuelle Freiheit für jedermann geltend macht. Die Dialektik von Freiheit und Liebe im christlichen Ethos ist daher so zu denken, daß ihre Eingangstüre die Liebe bleibt.

5. Neutralität des Evangeliums?

Diese Überlegung führt uns unmittelbar zurück zur Frage: Wird nicht das Evangelium durch die Autonomie der Ethik und das dazugehörende

Ethos der Autonomie in seiner praktischen Wirksamkeit entschärft, auf die Ebene der guten Gesinnung abgeschoben, nur noch als Garnitur und Ornament der aus dem Humanum und seiner Vernunft eingesehenen sittlichen Sätze betrachtet?

Gott segnet unsere freie sittliche Erkenntnis, zu der er uns ermächtigt hat. Er konkurriert nicht mit unserer sittlichen Freiheit, denn seine Wahrheit kommt in ihr zum Ausdruck. Aber bedeutet das nicht, in der Moral einem Deismus zu verfallen und ihr die innere religiöse Leidenschaft zu nehmen? Oder bedeutet dies, daß es zweierlei Ethos des Christen gibt: eines, das er mit allen Menschen guten Willens teilt, und eines, das einen religiösen Pflichtenkreis umfaßt, den andere Menschen nicht kennen und um der Moral allein willen auch nicht zu kennen brauchen?

Nun ist, wie man leicht nachlesen kann, die «Bergpredigt» alles andere als neutral. Aber sie zeigt sich nicht an einer christlichen Exklusivität der Maximen interessiert, die sie verkündet. Sie leitet keine Maxime aus einem Mysterium des Glaubens ab. Wohl aber gibt sie den Maximen eine Dimension der Verheißung, die strikt theologisch ist: die Seligpreisung. Das, was die Bergpredigt und andere Maximen des Evangeliums christlich macht, ist *mehr* als die Moral.

Spezifisch am Ethos des Evangeliums scheinen mir fünf Perspektiven: Erstens, es kommt nicht auf sittliche Exklusivität an, sondern auf eine unerhörte Intensität der Maximen; zweitens, wer wirklich ethisch gut und richtig handeln will, darf nicht bei der Ethik stehen bleiben, sondern muß die (religiöse) Sinnfrage, die Frage nach der Hoffnung unserer Existenz, einschließen; drittens, im christlichen Ethos sind Freiheit und Liebe nicht zu trennen, aber es fängt bei der Liebe an; viertens, die Radikalität der ethischen Maximen des Evangeliums zielt auf eine Katharsis des Bewußtseins, das im Gesetz sein Heil erblickt; fünftens, an die Stelle der radikalen Präskription des Verhaltens tritt die radikale Inspiration im Zeichen der Nachfolge. Das Wort wird nicht zum Sittengesetz, sondern zum radikalen Zeichen für den praktischen Einsatz. An die Stelle des ethischen Systems tritt die Orthopraxis des Glaubens.

Und so kann man durchaus sagen: Die Autonomie der Ethik und die Orthopraxis des Glaubens bilden die Moral der Christen. Durch die Autonomie der Ethik wird daher auch der sittliche Impuls des Evangeliums nicht neutralisiert, sondern forciert. Ich kann jetzt nicht mehr sagen: Was Jesus von uns fordert, ist letztlich ein Mysterium des Glaubens, sondern ich muß sagen: Es hat ethische Evidenz.

Das Evangelium wird nicht dadurch neutralisiert, daß die ethische Maxime der Gerechtigkeit aus der Idee der Menschenwürde abgeleitet werden und von der Kontrasterfahrung des menschlichen Leidens provoziert werden kann. Das Evangelium neutralisiert, wenn es sich hier auf sein Spezifisches, die Verheißung, *allein* zurückzöge: Hofft auf die Verheißung im Himmel! Aber es setzt nicht auf Exklusivität, es setzt auf die Intensität seiner humanistischen Parteinahme. Das Evangelium setzt auf die «Ununterschiedenheit» (indistinctio) von ethischer Autonomie und gläubiger Orthopraxis. Damit aber gerade wird Humanität als Kriterium christlicher Existenz zulässig, ja notwendig.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß dies schwerwiegende Folgen für die kirchliche Moralverkündigung, Pastoral, Politik, Rechtsetzung und andere praxisbezogene Äußerungen der Kirche nach sich zieht. Denn es macht einen grundsätzlichen Wechsel in der Option aus, ob die Unterscheidbarkeit christlicher und nichtchristlicher Humanität oder aber eben ihre faktische Ununterschiedenheit in der Humanität als solcher das Kriterium einer ethischen Methode ausmachen. Im einen Falle werde ich stets eine exklusive, im anderen Falle eine inklusive Methode suchen. Im einen Fall wird mich der humanistische Widerstand nicht verunsichern, sondern eher bestärken; jedenfalls ist er kein Indiz für eine mögliche Falsifikation theologischen Denkens; im anderen Fall ist er ein «locus theologicus», der dazu anleitet, die Theologie der Ethik neu zu überdenken. Da die Option für die Ununterschiedenheit zwischen Humanum und Christianum in ethischer Hinsicht eine zutiefst theologische Frage darstellt, sei abschließend über ihre Bedeutung nachgedacht.

6. Theologische Reflexion über die Ununterschiedenheit (indistinctio) zwischen Menschlichem und Christlichem[7]

Daß das Menschliche und das Christliche ethisch ununterscheidbar sind, ist theologisch keineswegs zu beklagen. Denn es ist theologisch folgerichtig, sowohl, was das Gott-Mensch-Verhält-

nis im allgemeinen, als auch, was das christologische Gott-Mensch-Verhältnis ausmacht.

Der göttliche und der menschliche Bereich lassen sich nicht wie Dinge der gleichen Seinsart voneinander unterscheiden. Wenn wir normalerweise eine Unterscheidung zwischen zwei Dingen vornehmen, dann müssen wir ein drittes Kriterium haben, im Hinblick auf das wir die Unterscheidung vornehmen: eine Quantität, eine Qualität. Nun fällt aber Gott nicht unter unsere kategorialen Kriterien, also sind der göttliche und menschliche Bereich nicht nur nicht geschieden, sondern im kategorialen Sinne auch ununterscheidbar. Meister Eckhart, der diesen Gedanken am schärfsten entwickelt hat, nennt als Beispiel das Verhältnis der Eins zu den übrigen Zahlen: Die Zahlen stammen aus der Eins und sind in ihr enthalten, aber die Eins überschreitet die Kategorie der Vielheit, nach der die Zahlen untereinander verglichen werden. Es kommt hier nicht darauf an, ob das Beispiel mathematisch stimmt; entscheidend ist, was es im Hinblick auf das Gott-Mensch-Verhältnis im allgemeinen sichtbar zu machen versucht.

Von der kategorialen Unterscheidbarkeit her gesehen, sind also Göttliches und Menschliches ununterschieden. Aber damit ist der Unterschied nicht geleugnet, sondern die Qualität der Unterscheidung verändert. Es handelt sich jetzt nicht mehr um eine kategoriale oder proportionale Unterscheidung, sondern um eine relationale. Es scheint paradox, wenn Eckhart sagt, es sei eine Unterscheidung durch Ununterschiedenheit. Und doch ist dies nur sprachlich, nicht sachlich schwierig. Denn wenn das Eine das Ununterschiedene ist («unum est indistinctum»), dann unterscheidet es sich gerade in seiner Ununterschiedenheit von dem kategorial Unterscheidbaren. Angewendet auf die christliche Ethik: Gerade deshalb, weil das Christentum keine religiöse Sonderethik behauptet, hat es ein glaubensspezifisches Verhältnis zur Ethik überhaupt: Gott nimmt den Menschen vorbehaltlos an. So gesehen, erscheint es auch als keineswegs überraschend, daß die autonome Ethik auf dem Boden des christlichen Abendlandes herangewachsen ist.

Dies läßt sich auch durch eine christologische Überlegung bestätigen und vertiefen. Die beiden Naturen in Christus, sagt die Tradition, lassen sich unterscheiden. Ihre Identität ist eine personale. Ihre Unterscheidbarkeit ist jedoch keine kategoriale, als ginge es bei der göttlichen und menschlichen «Natur» um Dinge der gleichen Ordnung. Auch hier ist die Unterscheidung relational, muß also als kategoriale Ununterscheidbarkeit gefaßt werden. Auch damit wird das Anliegen der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht desavouiert; es wird nur in die richtige Dimension transponiert.

Ähnlich ist dies auch beim Verhältnis von christlichem und humanem Ethos. Würden sie sich kategorial unterscheiden lassen, wäre der christliche Glaube keine Relation der Ethik mehr, sondern nur ein Typ von Ethik, welcher Vorstellung er sich gerade unter dem Thema «Gesetz und Evangelium» widersetzt. Wir haben gute Gründe, die Beziehung von Christianum und Humanum als relational zu begreifen. Das aber heißt: Der christliche Glaube ist ein entscheidender Kontext für die christliche Ethik, er ist nicht die christliche Ethik selbst. Kontext sein für die Ethik bedeutet, daß der christliche Glaube für eine bestimmte humane Ethik Partei ergreift, die diesen Namen verdient: eine Ethik der Autonomie *und* Solidarität. Charakteristisch für das Verhältnis von Orthopraxis des Glaubens und Autonomie der Ethik ist also ihre faktische Ununterschiedenheit.

Diese Überlegung beweist nicht nur, warum die sittliche Stoßkraft des Evangeliums durch einen Ansatz bei der Autonomie der Ethik nicht verringert wird; sie macht auch deutlich, inwiefern das Humanum als Kriterium des Christianum betrachtet werden kann. In Abwandlung des scholastischen Axioms zum Thema «Natur» und «Gnade» könnte man sagen: Der Glaube setzt sich die Idee der gelungenen Humanität, der Menschlichkeit des Menschen, voraus, und er erhöht und vollendet diese Idee. Man beachte bei dieser Formulierung, daß der Glaube das Subjekt dieser Dynamik ist. Denn der Glaube geht ja – auch im Bereich des Sittlichen – davon aus, daß alles im vorhinein von der Gnade Gottes umgriffen ist. Auch geschöpfliches Dasein ist Dasein nicht aus sich selbst, sondern «ab alio» und damit verdanktes Dasein, abhängiges Dasein.

Somit stellt die Relation «Glaube» für den ethischen Text den umfassenden Kontext dar. Die ethischen Themen von Versagen und Neubeginn werden von daher in den Kontext von menschlichem Scheitern und christlicher Versöhnung gestellt. Dies nimmt zugleich den ethischen Optimismus der fortschreitenden Erlösung des Menschen durch die Moral und befreit

zur Hoffnung auf einen Gott, der mehr als moralische Maßstäbe hat.

7. Schlußbemerkung: Begründen und Verstehen

Die autonome Moral geht davon aus, daß sittliche Normen nicht der Autorität theologischer Sätze bedürfen, um vernünftig begründbar zu sein. In der Tat wäre man sonst stets darauf angewiesen, erst Sätze des Glaubens plausibel zu machen, ehe man Sätze der Ethik begründen könnte. Daß es zur Begründung der Gültigkeit ethischer Sätze nicht des Evangeliums bedarf, gehört zur christlichen Tradition. Daß es dem Evangelium um mehr geht als um ethische Sätze, liegt ebenfalls auf der Hand.

Andererseits: Was geschieht, wenn der Kontext des Glaubens den ethischen Text interpretiert? Offensichtlich verändert sich, wie wir gesehen haben, die Einstellung zur Ethik und der Umgang mit ihr. Die ethische Option des Menschen erhält auf der einen Seite ein unerhörtes Gewicht, weil sich an der Nächstenliebe die Heilsexistenz des Christen entscheidet (vgl. Mt 25). Auf der anderen Seite zielt der christliche Umgang mit der Ethik nicht auf Disziplinierung der Gemeinde und Moralisierung der Öffentlichkeit, sondern auf Befreiung: An erster Stelle des Ethos der «Bergpredigt» stehen die Seligpreisungen. Auch die Ethik soll nicht richten, sondern retten.

Mir scheint, das letzte Gewicht, das das Evangelium in die Ethik einbringt, liegt im Verstehen der Ethik auf Hoffnung hin. Als humanistischer Agnostiker kann man letztlich nur sagen: Auch ohne Hoffnung für die Leidenden der Vorwelt, Mitwelt und Nachwelt kann ich nichts anderes tun als der Logik der Verantwortung zu folgen. So handelt der «Pestarzt», die bekannte Figur von Albert Camus. Von der Effizienz her gesehen, erscheint das ethische Engagement oft als absurd; es ist wie ein flackerndes kleines Licht in einer verdunkelten Welt. Nach dem Evangelium aber übernimmt Gott die Garantie für die Effizienz, und er gibt aller Welt Anteil an dem Wenigen, das wir einbringen. Indem wir im Glauben Grund zur konkreten Hoffnung haben, verstehen wir den *Sinn des Sollens*. Dies bedeutet: Wir können ethische Sätze nicht nur begründen, wir können auch ihren letzten Sinn einsehen. Weil dieser Sinn uns unausweichlich angeht, nimmt er uns jede Möglichkeit, gegenüber den Forderungen der Ethik neutral zu bleiben.

[1] Vgl. die theologische Diskussion um die Autonomie der Ethik: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971); D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 3, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1978); C.J. Pinto de Oliveira (Hg.), Autonomie, Dimensions éthiques de la liberté (Etudes d'éthique chrétienne, vol. 4, Freiburg i.Ue./Paris 1979); D. Mieth/H. Weber (Hg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube (Düsseldorf 1980); K.W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie (Düsseldorf 1979).

[2] Vgl. J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975) 43ff.

[3] J. Ratzinger, aaO. 66.

[4] Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akademie-Ausgabe, Bd. 4 [Berlin 1903] 428).

[5] Vgl. dazu und zum folgenden: H. Krings, Freiheit, ein Versuch, Gott zu denken: Philos. Jahrbuch 77 (1970) 225–237; ders.: Gott: Handbuch Philos. Grundbegriffe, Bd. 3, 629–641 (München 1973).

[6] Vgl. dazu: R. Hasenstab, Modelle paulinischer Ethik, Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 11, Mainz 1977).

[7] Die folgenden Überlegungen schließen sich an Meister Eckhart an. Vgl. insbesondere: Die lateinischen Werke, Bd. 2 (Stuttgart 1954) 109ff. u. 482ff., sowie dazu: H. Fischer, Meister Eckhart (München 1974) 124–129.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren, aufgewachsen im Saarland. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier, München, Würzburg. Doktor der Theologie. Tätigkeit als Assistent und Habilitation in Tübingen. Professor für Moraltheologie in Freiburg/Schweiz (1974–1981). Seit 1981 Professor für Theologische Ethik in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Eckhart und Tauler (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. ^{2}1979); (mit G. Stachel) Ethisch handeln lernen (Zürich 1978); (Hg.) Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt (Olten/Freiburg i.Br. 1979). Anschrift: Blumenstraße 3, D–7401 Neustetten 1.

Norbert Greinacher

Menschenrechte – Christenrechte

I. Einleitung

Wenn in diesem Heft die Frage nach dem Verhältnis von «Humanum» und «Christianum», von Menschlichkeit und Christlichkeit, von Humanismus und Christentum gestellt wird, dann darf die Frage nach dem Verhältnis von Menschenrechten und Christenrechten nicht fehlen. Letztere Frage ist ein eindrucksvolles Modell, in dem sich das grundlegende Problem zuspitzt und zugleich konkretisiert; bei der Behandlung dieses Modells können sich auch Dimensionen eröffnen, welche die Beantwortung der umfassenderen Frage erhellen.

Die Frage nach den Menschenrechten wurde zwar schon jahrhundertelang diskutiert – es zeichnet sich aber doch in den letzten Jahrzehnten so etwas wie ein Grundkonsens darüber ab, was zum Kernbereich der Menschenrechte gehört. Dieser Grundkonsens fand auch seinen Niederschlag vor allem in der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948» der Vereinten Nationen sowie in den «Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen vom 16. Dezember 1966».

Demgegenüber ist der Begriff der Christenrechte relativ neu. Meines Wissens wurde er zum ersten Male benutzt in der «Gründungserklärung des Komitees zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche vom 19. Dezember 1979», das sich in der Bundesrepublik Deutschland konstituierte aus Anlaß des Entzuges der Lehrbefugnis für Hans Küng. Die Erklärung hat folgenden Wortlaut:

«Die Christenrechte in der Kirche sind bedroht. Es wird immer deutlicher, daß Willkürakte, Verletzungen von Grundrechten und autoritäre Entscheidungen den kirchlichen Leitungsstil bestimmen. Auf Kosten des Glücks von Millionen Menschen wird versucht, ein partikuläres Wahrheitsverständnis zu erzwingen. Das steht im eindeutigen Widerspruch zu der befreienden, grenzensprengenden Botschaft Jesu Christi.

Wir sind erschrocken zu sehen, wie sehr diese inquisitorischen Maßnahmen dem jesuanischen Gebot der Liebe und Versöhnung widersprechen. Zwar kann die Kirche nicht ohne amtliche Verkündigung auskommen, doch hat diese Verkündigung der Botschaft Jesu Christi und dem Glauben der Menschen, nicht aber der Selbstbestätigung einer Elite zu dienen.

Wir stellen fest: Statt die in der Französischen Revolution errungenen Grundrechte jedes Menschen vorbildlich als Christenrechte zu verwirklichen – so wie es ihrem Auftrag entspräche –, ist die Kirche heute weit davon entfernt, die oft von ihr selbst proklamierten Rechte im eigenen Raum zu garantieren.

Wir fordern deshalb: Kein Rückfall hinter die durch die Aufklärung geschaffenen demokratischen Grundrechte aller Menschen, insbesondere
keine Behinderung der Meinungs- und Gewissensfreiheit,
keine Disziplinierung kritisch denkender Menschen,
keine Duldung von Prozeßverfahren, bei denen die Anklagebehörde alle, der Beschuldigte dagegen so gut wie keine Rechte hat,
keine Förderung von Abhängigkeitsverhältnissen, die, statt auf Kollegialität und Brüderlichkeit, auf Autorität, Disziplin und Gehorsam beruhen,
kein Verstoß also gegen die Gesetze der Toleranz und gegenseitigen Achtung.»[1]

Aber: Hat der Christ Rechte? «Ist es denn überhaupt vertretbar, ist es nicht vielmehr überheblich, mit Ansprüchen vor den Altar zu treten? Ist nicht Demut die einzige Haltung, die an diesem Ort angemessen ist?[2]» Gegenüber wem soll der Christ denn Rechte geltend machen: Gegenüber Gott, den Mitchristen, den kirchlichen Amtsträgern, den kirchlichen Institutionen? Gilt nicht auch hier: Wo kein Gesetz, da ist auch kein Kläger? Denn auf welche Gesetze soll sich denn der Christ berufen? Etwa auf den Codex Iuris Canonici, in dem der Nichtordinierte als Rechtssubjekt kaum vorkommt? Vor welcher Instanz soll er seine Christenrechte überhaupt einklagen? Gibt es denn inhaltlich bestimmbare Christenrechte? Wenn ja: Wie verhalten sich diese zu den Menschenrechten? Ist es nicht besser, von den Menschenrechten in der Kirche zu sprechen?[3]

Ja schlimmer noch: Klingt es nicht wie Hohn, von Christenrechten zu sprechen, wenn wir die

Praxis der beiden christlichen Großkirchen in Vergangenheit und Gegenwart betrachten? Bleiben diese Rechte nicht auf der Strecke, wenn evangelische Anstalten der Diakonie neu eingestellte Frauen am Ende ihrer Probezeit befragen, ob sie schwanger sind, und bei positiver Antwort nicht weiterbeschäftigen? Wo bleiben die Christenrechte, wenn wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche Sakramente verweigert werden? Wie steht es mit der Freiheit des Christenmenschen, wenn einer evangelischen Theologin der Aufstieg verwehrt wird, weil sie einen katholischen Theologen zum Mann hat? Wie ist es um die Freiheit der theologischen Forschung, vor allem in der katholischen Kirche, bestellt? Schlecht, kann man nur sagen. Haben wir nicht alle unsere Erfahrungen gemacht mit der Praxis der beiden christlichen Kirchen, die unter dem Gesichtspunkt der Freiheit nur allzu oft eine Leidensgeschichte darstellt?

II. Die befreiende und menschenfreundliche Botschaft der biblischen Traditionen

Doch fragen wir zunächst, welche Perspektiven sich für die Menschenrechte und die Christenrechte aus den jüdisch-christlichen Traditionen ergeben[4].

Die Legitimation dafür, von Menschenrechten zu sprechen, sie zu fordern und sich für ihre Verwirklichung einzusetzen, hängt von der Sicht des Menschen, von dem jeweiligen Menschenbild ab. Je umfassender und überzeugender die Würde des Menschen begründet werden kann, desto eindeutiger sind die Menschenrechte, desto dringlicher ihre Verwirklichung.

Wenn im Folgenden, wenigstens skizzenhaft, von einer christlich-theologischen Begründung der Menschenrechte die Rede sein soll, dann werden andere Legitimationen – etwa der Stoa oder eines neuzeitlichen atheistischen Humanismus – damit nicht gering geachtet, vielmehr vorausgesetzt. Anders ausgedrückt: Nichtchristen haben in Vergangenheit und Gegenwart bewiesen, daß sie die Menschenrechte überzeugend begründen können und sich für ihre Verwirklichung oft mehr eingesetzt haben als die Christen. Hier soll nur die These dargelegt werden, daß auf der Grundlage der jüdisch-christlichen Traditionen das «spezifische Gewicht» des Menschen zunimmt (*sit venia verbo*!), d. h. daß die Würde des Menschen und damit auch die Menschenrechte noch überzeugender und fordernder begründet werden können.

Grundlage einer solchen theologischen Begründung der Würde des Menschen ist sicher die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. In den Mythen vieler Völker wird allein der König als Gottes Ebenbild auf Erden angesehen. «Der Schatten Gottes ist der Fürst, und der Schatten des Fürsten sind die Menschen», heißt es im Babylonischen Fürstenspiegel[5]. Dagegen lesen wir in Gen 1,27: «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.» Was immer diese Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott im einzelnen bedeuten mag, klar wird daraus, daß die Würde des Menschen und die sich aus ihr ergebenden Rechte damit auf kaum mehr zu überbietende Weise hervorgehoben sind. Eine Verletzung von Würde und Rechten des Menschen ist fortan nicht mehr nur ein Vergehen gegenüber den Mitmenschen, sondern eine Blasphemie, eine Herausforderung Gottes selbst[6].

Auf dieser alttestamentlichen Grundlage hat Jesus von Nazaret aufgebaut, ja die Würde des Menschen noch deutlicher und klarer profiliert. Was er im Hinblick auf den Menschen sagt und durch sein Verhalten exemplarisch realisiert, trifft natürlich auf alle Menschen zu, im besonderen Maße aber auf die, die sich auf seine Person und seine Sache einlassen. Er gibt damit den Christen eine umfassende, unveräußerliche Würde, aus der sich auch die Rechte eines Christen ergeben.

Dadurch, daß Jesus von Nazaret in seinem Leben und in seinen Reden bezeugte, daß die alles umgreifende Wirklichkeit ein menschenfreundlicher Gott ist, hat er den Menschen die Angst vor Gott genommen. Er hat die hellenistisch-römische Welt von der Angst vor der schicksalhaften Abhängigkeit von den Göttern und der Schicksalsmacht der Gestirne befreit. Er hat gleichzeitig den jüdischen Klerikern das Herrschaftsinstrument des Angstmachens mit Gott aus der Hand geschlagen. Wo immer von nun an Gott als Mittel der Angsterzeugung benützt wird, kann man sich auf alles mögliche, aber nicht auf Jesus von Nazaret berufen.

Dadurch, daß Jesus die mütterliche und väterliche Liebe Gottes bezeugte und Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit beispielhaft vorlebte, hat er die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen gefordert, so wie es später Paulus formuliert hat: «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).

Dadurch, daß Gott sich in Jesus als derjenige offenbarte, der alle Menschen grundsätzlich und unwiderruflich angenommen hat, sein Ja zu Menschen gesagt hat, erhielt jeder Mensch eine Würde, die ihm niemand sonst geben, die ihm aber auch niemand nehmen kann.

Dadurch, daß im Zentrum der Verkündigung Jesu die Wirklichkeit der Gottesherrschaft steht, wird jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen die Begründung entzogen. Gleichzeitig wird damit jede Vergötzung und Verabsolutierung politischer Mächte und innerweltlicher Subjekte der Geschichte vorgebeugt, ob es sich nun um einen Führer, um eine bestimmte Rasse, eine bestimmte Klasse, ein bestimmtes Geschlecht oder ein bestimmtes Volk handelt.

Dadurch, daß Jesus es als seine zentrale Aufgabe ansah, «für uns Menschen und um unseres Heiles willen» da zu sein, brachte er zum Ausdruck, daß das Streben des Menschen nach Glück und Wohl identisch ist mit dem Interesse Gottes am Menschen. Damit wird jeder Heteronomie des Menschen, jeder Fremdbestimmung und auch Entfremdung des Menschen durch Gott der Boden entzogen. Gott will nicht die Selbstaufgabe des Menschen, sondern er ist glücklich, wenn der Mensch glücklich ist. «Das Besondere der biblischen Botschaft besteht jedoch darin zu erkennen, daß der Gott Israels, der Gott der Propheten und Jesus selber für das Recht des Menschen eintritt, daß er ihm ‹aus Gnade›, d. h. aus souveräner Freiheit und Liebe, aus seinem ‹unendlichen Erbarmen und Mitleid› mit dem getretenen und geschundenen Menschen diesem sein volles Menschen-Recht zuspricht! Gott selbst erscheint da als der oberste Garant eines unveräußerlichen und absolut geltenden Existenz- und Lebens-Rechtes des Menschen.»[7]

Dadurch, daß Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. 1 Tim 2,5), unterstehen die Christen nicht mehr der Vormundschaft von vermittelnden Sakralinstitutionen. Weder sind sie der Gesetzesherrschaft des Alten Bundes unterworfen noch irgendwelchen vermittelnden Personen oder Institutionen. Die Christen erhalten im Neuen Bund eine freie Unmittelbarkeit zu Gott und seinem Heil.

Dadurch, daß Jesus sich vor allem für diejenigen einsetzte, denen die grundlegenden Freiheiten vorenthalten wurden: für die Frauen und Kranken und Kinder, für die Zöllner und Dirnen und Ausländer, hat er die Forderung nach Anerkennung der Würde eines jeden Menschen radikalisiert. Es ist ziemlich ungefährlich, sich für die Würde der Privilegierten einzusetzen; es kann aber todernst werden, wenn man sich parteilich verhält zugunsten derer, deren menschliche Würde mit Füßen getreten wird.

Dadurch, daß Jesus diejenigen, die sich auf seine Sache einließen, nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (vgl. Joh 15,15), entläßt er die Christen aus ihrer Unmündigkeit. «Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott» (Gal 4,7). Aus Objekten der Herrschaft werden Subjekte ihres eigenen Lebens und ihrer eigenen Geschichte[8].

Paulus nimmt diese Tradition auf. So schreibt er etwa an die Galater: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen» (5,1). Die paulinische Rechtfertigungslehre bedeutet ja nichts anderes, als daß Gott den Menschen ohne eigene Leistung, «gratis» rechtfertigt, ihn gerecht macht und ihn mit Gott, mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst versöhnt. Er bekommt damit Recht und Stand vor Gott. So heißt es im Römerbrief: «Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Wird denn der, der seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle dahingegeben hat, uns mit ihm nicht auch alles andere schenken? Wer sollte Ankläger sein gegen die Auserwählten Gottes? Gott ist es ja, der sie gerecht spricht! Wer will sie verurteilen? Jesus Christus, der gestorben, nein der auferweckt ist, der ja zur Rechten Gottes sitzt, er ist es, der auch für uns eintritt. Was sollte uns trennen von der Liebe Christi» (8,31–35).

Josef Blank schreibt zu Recht im Hinblick auf diese paulinische Rechtfertigungslehre: «Unter diesem allgemeinen ‹Grundrecht› oder auch ‹Grundwert› steht aber die gesamte Kirche mit all ihren Gliedern ohne jeden hierarchischen Unterschied... Eben diesen Befund kann man als die theologische Grundlage der Christenrechte wie des Kirchenrechts bezeichnen.»[9]

III. Ambivalente Tradierung dieser befreienden Botschaft

Was aber ist nun aus dieser befreienden Botschaft des Neuen Testamentes in der fast zweitausend-

jährigen Geschichte des Christentums geworden? «Der Kampf um den Ruf der Freiheit durchzieht die Kirchengeschichte», stellt Ernst Käsemann fest und fährt fort: «Er muß in jeder Generation wie in jedem Christenleben ständig aufgenommen werden.»[10]

Es ist unmöglich, hier auch nur in großen Zügen die Wirkungsgeschichte der befreienden und menschenfreundlichen Botschaft des Jesus von Nazaret nachvollziehen zu wollen. Auf die Gefahr der Vereinfachung hin sei aber doch auf zwei ausgeprägte Tendenzen hingewiesen.

Das Bemühen um die Verwirklichung der von Jesus Christus verkündeten Würde des Menschen und der sich daraus ergebenden Menschenrechte ist in der Kirche nie erlahmt. Immer wieder gab es einzelne Personen, gab es Gruppen von Personen, ja gab es ganze Bewegungen, welche die Wirklichkeit der in Jesus bezeugten Freiheit des Menschen so ernst nahmen, wie Jesus sie gemeint hatte. Sie engagierten sich für die Verwirklichung dieser grundlegenden Freiheit des Menschen nicht nur im Binnenraum der Kirche, sondern sie wußten, daß Freiheit unteilbar ist und auch im außerkirchlichen Raum verwirklicht werden muß um der Menschen willen.

Ambrosius widerstand dem Kaiser Theodosius ins Antlitz hinein, als dieser ein Blutbad in Thessalonike angerichtet hatte. Bartholomäus de las Casas setzte sich beim spanischen König leidenschaftlich gegen den Völkermord an den Indianern in Lateinamerika ein. Und wir sollten bei dem Aufspüren von christlichen Freiheitstraditionen nicht nur auf die kirchlichen Amtsträger fixiert sein. Auch bei den sogenannten einfachen Kirchenmitgliedern, in den an den Rand der Kirche gedrängten Gruppen und aus den Kreisen ausgeschlossener Ketzer und Sekten, den Freikirchen und charismatischen Gruppen weht der Geist christlicher Freiheit – bis auf den heutigen Tag. Und wenn sich heute viele Christen, ja ganze Nationalkirchen der Dritten und Vierten Welt, inspiriert von der Theologie der Befreiung, engagieren im Kampf um die Rechte der Unterdrückten, dann ist dies Ausdruck der christlichen Freiheitsüberlieferung.

Der Redlichkeit halber aber wird man sagen müssen, daß eine andere Tendenz in der Christentumsgeschichte wirkmächtiger war: der Kampf der institutionalisierten christlichen Kirchen gegen alle Freiheitsbemühungen und Freiheitsbewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche. Ernst Käsemann urteilt sicher zu Recht, wenn er schreibt: «Die Geschichte der christlichen Freiheit ist in diesem Sinne ein Leidensweg, auf den die Kirchen weniger mit Stolz als in Scham zurückzublicken haben.»[11]

Das verhängnisvolle Axiom «Außerhalb der Kirche kein Heil» mit seinen tödlichen Konsequenzen für Millionen von Menschen; die falsche Übersetzung des Einladungscharakters der Frohen Botschaft mit «Compelle intrare – zwinge sie, einzutreten»; die häretischen Aussagen der Bulle «Unam sanctam» von Papst Bonifaz VIII. mit seinem Absolutheitsanspruch im Hinblick auf die Kirche; die Inquisition mit Ketzerverbrennungen und Hexenprozessen; die Fälle Luther und Galilei; der verhängnisvolle Ausgang des Ritenstreites in der Indien- und Chinamission des 17. und 18. Jahrhunderts; der Antisemitismus in beiden christlichen Kirchen; all dies und noch viel mehr sind furchtbare Perversionen der christlichen Botschaft, stellen einen Verrat an der befreienden Botschaft des Neuen Testamentes dar.

Ganz verhängnisvoll war es auch, daß die christliche Freiheit in der Kirche nur allzu oft in den Raum der Innerlichkeit verwiesen und spiritualisiert wurde. Herbert Marcuse hat leider in bestimmter Hinsicht nur allzu recht, wenn er schreibt: «Die Vereinigung von innerer Autonomie und äußerer Heteronomie, die Gebrochenheit der Freiheit zur Unfreiheit ist das entscheidende Charakteristikum jenes Freiheitsbegriffes, der seit der Reformation die bürgerliche Theorie beherrscht hat... Die christliche Freiheitslehre verlegt die Befreiung des Menschen schon vor seine wirkliche Geschichte, die dann, als Geschichte seiner Unfreiheit, eine ‹ewige› Folge dieser Befreiung ist. Ja, streng genommen gibt es für sie keine Befreiung des Menschen in der Geschichte, oder vielmehr: Aus guten Gründen bedeutet ihr solche Befreiung primär etwas Negatives, Böses, nämlich die (im Sündenfall symbolisierte) partielle Befreiung von Gott, das Freiwerden zum Bösen.»[12]

IV. Entstehung der Menschenrechte und Christentum

Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung und Realisierung der klassischen, individuell geprägten Menschenrechte ist umstritten. Bei aller gebotenen Vorsicht wird man aber zwei Feststellungen treffen dürfen.

Zum einen ist es einleuchtend, daß zentrale Aussagen des christlichen Glaubens im engsten Zusammenhang mit den Menschenrechten stehen. Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte mit ihren Emanzipationsbewegungen ist in Begründung und konkretem Verlauf ohne die Wirkung der christlichen Freiheitsidee nicht denkbar[13]. Damit soll nicht gesagt werden, daß die christliche Freiheitsidee die einzige Ursache dieser neuzeitlichen Freiheitsgeschichte sei. Aber entscheidende Impulse der Französischen Revolution gingen z. B. von dem niederen Klerus in Paris aus, und deshalb kam es eben nicht von ungefähr, daß die urchristlichen Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zum Fanal für diese Revolution wurden[14]. Hegel hat recht, wenn er in seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» schreibt, «daß die Orientalen nur gewußt haben, daß einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, d. h. der Mensch als Mensch sei frei»[15].

Zum anderen ist allerdings sofort hinzuzufügen, daß die individuellen Menschenrechte vor allem im 18. und 19. Jahrhundert politisch gegen den erbitterten Widerstand der christlichen Kirchen, vor allem der katholischen Kirche durchgesetzt wurden. So schreibt Papst Pius VI. in seinem Breve «Quod aliquantum» vom 10. 3. 1791 im Hinblick auf die französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789: «Diese von der Nationalversammlung so gepriesene Gleichheit und Freiheit führen also nur dazu, die katholische Religion umzukehren, und deshalb hat sie sich geweigert, sie als die im Königreich dominierende zu erklären, obwohl ihr dieser Titel schon immer zukam.» In ähnlichem Sinne äußerte er sich in dem Breve «Caritas» vom 13. 4. 1791. Es sei ferner erinnert an die Enzyklika Papst Gregor XVI. «Mirari vos arbitramur» vom 15. 8. 1832, in der die Gewissensfreiheit als eine «falsche Überzeugung, ja viel eher als ein Wahnsinn» bezeichnet wird[16], oder an die Enzyklika «Quanta cura» und den «Syllabus» von Papst Pius IX. vom 8. 12. 1864. Eine endgültige Änderung der Einstellung zu den individuellen Menschenrechten brachte erst die Enzyklika «Pacem in terris» von Papst Johannes XXIII. vom 11. 4. 1963 und die «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute» des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Dabei gilt es aber noch folgendes zu bedenken. Inhalt und Gestalt der Menschenrechte, wie sie im Abendland allmählich entwickelt wurden, leiden unter bestimmten, historisch erklärbaren Einseitigkeiten und Defiziten. Die vor allem individuell geprägten Menschenrechte in den Verfassungen Europas und Nordamerikas bildeten die politische Ergänzung und juristische Absicherung der ökonomischen Emanzipation des Bürgertums. Sie sollten vor allem dem Schutz des besitzenden Bürgers gegenüber dem Staate dienen. Es ist kennzeichnend, daß etwa in der französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 das Recht auf Eigentum gleich nach dem Recht auf Freiheit kommt. Man hat deshalb zu Recht von einem «Besitzindividualismus» gesprochen[17].

Damit war aber von vornherein involviert, daß es trotz des Bekenntnisses zu Freiheit und Gleichheit aller Menschen doch wieder «gleichere» Menschen gibt: diejenigen, die Eigentum haben, neben denjenigen, denen das Recht auf Eigentum wenig nützt, weil sie nichts besitzen. Mit anderen Worten: Dadurch, daß die bestehenden und neu entstehenden ökonomischen Herrschaftsverhältnisse durch die Menschenrechte legitimiert wurden, standen die ökonomischen Strukturen von vornherein im strikten Gegensatz zu den Menschenrechten. Die Menschenrechte waren zu einer legitimatorischen Ideologie für das besitzende Bürgertum geworden, das unter dem Vorwand des Eintretens für die individuellen Menschenrechte seine eigenen Privilegien erfolgreich verteidigen konnte. Dies hat Karl Marx klar erkannt: «Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums... Also das Recht, ohne Beziehung auf andere Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie läßt jeden Menschen im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden.»[18] Unter diesem Gegensatz leidet bis heute das gesamte Problem der Durchsetzung der Menschenrechte für alle Menschen.

Nachdem die Kirchen in der Ersten Welt seit dem letzten Weltkrieg allmählich die Bedeutung der individuellen Menschenrechte und ihre christlichen Implikationen erkannt haben, wurden sie nicht selten zu strikten Verfechtern dieser individuellen Menschenrechte und gaben ihnen

dadurch oft eine zusätzliche religiöse Legitimation. Dabei spielt vor allem eine Rolle, daß die Kirchen ein – legitimes – Interesse daran haben und genügend Anlaß vorhanden ist, im Rahmen der individuellen Menschenrechte vor allem auf die Realisierung der Religions- und Gewissensfreiheit hinzuweisen. Bewußt oder unbewußt geraten die Kirchen der Ersten Welt dadurch aber auch in die große Gefahr, die bestehende nationale und internationale kapitalistische Wirtschaftsordnung mit all ihren Ungerechtigkeiten religiös zu legitimieren.

Außerordentlich notwendig ist deshalb eine Ergänzung der klassischen individuell geprägten Menschenrechte durch soziale Menschenrechte, wie sie in den «Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen» von 1966 mit ihren zwei Teilen ihren Niederschlag gefunden haben, nämlich in dem Teil A «Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» und in dem Teil B «Internationaler Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte». Leider waren es nicht die christlichen Kirchen, die sich für diese seit langem notwendige Ergänzung eingesetzt hatten, sondern die «Kinder dieser Welt», die wie bei dem Kampfe um die individuellen Menschenrechte auch hier im Grunde christlicher waren als die Kirchen. Denn es kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß gerade vom Neuen Testament her die individuell geprägten Menschenrechte geradezu nach einer Ergänzung durch die sozialen Komponenten rufen[19].

V. Das Verhältnis von Menschenrechten zu Christenrechten

Wenn man aber auf dem Hintergrund des bisher Ausgeführten nun die Frage stellt, ob es denn überhaupt so etwas wie Christenrechte gibt und wie man sich gegebenenfalls das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Christenrechten vorzustellen hat, so wird man auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede stoßen.

Zunächst einmal wird man dies feststellen können: Die allgemeinen Menschenrechte sind auch Christenrechte. Denn alles, was menschlich ist, ist auch christlich, und alles, was der Würde und Freiheit aller Menschen entspricht, trifft natürlich auch auf die Christen zu.

Der Christ wird das Wirken Gottes in der Geschichte nicht auf die Kirche beschränken, sondern auch und gerade in den menschlichsten Traditionen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte Gott am Werke sehen. Walter Dirks schreibt sicher zu Recht: «Die Entdeckung der Menschenrechte in den Völkern Europas und dann – beginnend – der ganzen Erde gehört als Schub im Prozeß der Emanzipation und der Reifung der Menschheit zu den nicht umkehrbaren Großereignissen, in denen wir das Werk Gottes erkennen müssen.»[20] Die Menschenrechte, so wie sie sich im Abendland entwickelt haben, sind auch eine Spätfolge der befreienden Botschaft des Jesus von Nazaret. Die Tragödie in der Neuzeit bestand darin, daß die kirchlichen Amtsträger nicht erkannt haben, wieviel genuine Christlichkeit sich in diesen Menschenrechten niedergeschlagen hat. Indem sie die Menschenrechte verurteilten, verrieten sie zentrale Elemente der Sache Jesu selbst. Man kann deshalb nur unterstreichen, was Walter Dirks weiter ausführt: «Als das Konzil im Eingangssatz der Konstitution über ‹Die Kirche in der Welt von heute› das Bekenntnis ablegte: ‹Freude und Hoffnung, Angst und Bedrängnis aller Menschen sind auch Freude und Hoffnung, Angst und Bedrängnis der Jünger Jesu›, da war darin eingeschlossen, daß die Große Bürgerliche Revolution in ihren besten Motiven und ihren tiefsten Konsequenzen, eben als Schritt in der Geschichte der Humanisierung der Menschheit, heute zum Bestand der pilgernden Kirche gehört.»[21]

Neben dieser weitgehenden Konvergenz zwischen allgemeinen Menschenrechten und Christenrechten gibt es nun aber auch spezifische Christenrechte, die sich aus der befreienden Botschaft des Neuen Testamentes für die Mitglieder der Kirche ergeben. Es ist leider bezeichnend, daß über diese Christenrechte noch nicht viel nachgedacht wurde. Nur beispielhaft und ohne nähere Begründung soll hier der *Versuch* unternommen werden, *einige solcher Christenrechte zu formulieren*. Dabei werden auch Rechte formuliert, die sich zwar aufgrund der allgemeinen Menschenrechte von selbst ergeben, aber im Hinblick auf die augenblickliche Situation in den beiden Kirchen doch eigens betont werden müssen[22]:

- Jeder Christ hat kraft seiner Taufe Heimatrecht in der Kirche.
- Alle Christen haben vor jeglicher Unterscheidung ihres Dienstes in der Kirche die gleichen Rechte und Pflichten.
- Jeder Christ hat das Recht auf Gewissensfreiheit.

▸ Jeder Christ hat das Recht, auf der Grundlage des christlichen Glaubens nach seinen eigenen Überzeugungen zu leben.
▸ Jeder Christ hat das Recht, sich frei politisch zu entscheiden und zu betätigen, solange dies nicht direkt dem christlichen Glauben widerspricht.
▸ Jeder Christ hat das Recht, seinen christlichen Glauben in der Gestalt seiner eigenen Kultur zu bekennen.
▸ Jeder Christ hat das Recht, im Bereich der Theologie frei zu forschen.
▸ Jeder Christ hat das Recht und die Pflicht, die kirchlichen Amtsträger und ihre Entscheidungen zu kritisieren, falls er zu der Überzeugung kommt, daß ihr Verhalten im Widerspruch steht zum Geist der christlichen Botschaft.
▸ Christen haben das Recht, neue Gruppen von Christen oder neue christliche Gemeinden zu bilden.
▸ Christliche Gemeinden haben das Recht, regelmäßig die Eucharistie zu feiern. Dementsprechend haben sie ein Recht auf einen eigenen ordinierten Gemeindeleiter.
▸ Jeder Christ hat das Recht auf Wort und Sakrament, das heißt auf die Verkündigung der christlichen Botschaft und auf den ungehinderten Zugang zu den Sakramenten.
▸ Jeder Christ hat das Recht auf Rat und Hilfe von seiten derjenigen, die entsprechende Dienste in der Kirche wahrnehmen.
▸ Jeder Christ hat das Recht, eine Ehe einzugehen.
▸ Jeder Christ hat das Recht, über alle Vorgänge in der Kirche informiert zu werden.
▸ Jeder Christ hat das Recht, sich aktiv am Gottesdienst zu beteiligen.
▸ Jeder Christ hat das Recht, seine eigene Spiritualität zu entfalten.
▸ Jeder Christ hat das Recht, gegen disziplinäre Entscheidungen eines kirchlichen Amtsträgers bzw. eines kirchlichen Gremiums und gegen kirchenrechtliche Entscheidungen an die übergeordnete Instanz zu appellieren.
▸ Jeder Christ hat das Recht, bei der Wahl des ihm zugeordneten kirchlichen Amtsträgers mitzuwirken.

Der Autor ist sich der Unvollständigkeit, der Problematik der Begründung, der notwendigen Begrenzung und der manchmal mißverständlichen Formulierung solcher Christenrechte bewußt. Dennoch sollte deutlich gemacht werden, daß es tatsächlich spezifische, inhaltlich eigenständige Christenrechte gibt und daß das Nachdenken über sie und ihre Formulierungen dringend notwendig ist.

VI. Weltweite Bemühungen um Christenrechte

Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß völlig unabhängig voneinander in den letzten Jahren in einzelnen nationalen Kirchen Initiativen zur Verteidigung der Christenrechte entstanden sind. So sei hingewiesen auf die «Association for the Rights of Catholics in the Church». Sie wurde im März 1980 in den USA mit dem Ziel gegründet, eine beträchtliche strukturelle Veränderung in der katholischen Kirche zu bewirken. Auf diese Vereinigung geht auch ein Entwurf zu einer «Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche» zurück[23]. In Frankreich konstituierte sich an Pfingsten 1981 ein Komitee «Droits et libertés dans les Eglises»[24], es wandte sich in einem Aufruf an alle Christen Frankreichs im Hinblick auf die Abfassung einer Charta der Rechte in der katholischen Kirche. Ähnliche Initiativen entstanden in der Schweiz, in Österreich und in Polen[25]. In der Bundesrepublik Deutschland wurde am 19. 12. 1979 das schon erwähnte «Komitee zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche» gegründet. In einem Entwurf der Sprechergruppe vom 2. 5. 1981 wurde das Selbstverständnis dieses Komitees folgendermaßen formuliert:

«1. Das Komitee versteht sich als eine innerkirchliche Bewegung von Christen, die Mitglieder ihrer Kirchen sind.
2. In dem Komitee sind Mitglieder vor allem der beiden christlichen Großkirchen vereint. Sie tragen miteinander die Verantwortung für die Verwirklichung der Christenrechte in beiden Kirchen.
3. Die Mitglieder des Komitees wenden sich gegen jegliche Ausübung von Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie anerkennen aber diejenige kirchliche Autorität, die im Geiste Jesu Christi den Menschen dient. Sie sind bereit, mit kirchlichen Amtsträgern zusammenzuarbeiten.
4. Die Mitglieder des Komitees setzen sich ein für eine Kultur der Freiheit in der Kirche, für die Mündigkeit der Mitglieder der Kirche, für eine kritische Öffentlichkeit in der Kirche, für eine Konfliktlösung im Geiste der Freiheit.
5. Die Mitglieder des Komitees wenden sich gegen eine verbreitete Resignation in der Kirche. Sie erwarten befreiende Impulse nicht nur von

kirchlichen Amtsträgern, sondern versuchen im Umgang miteinander, in ihren eigenen kirchlichen Gemeinden und in notwendigen Auseinandersetzungen in der Gesamtkirche schrittweise Freiheit zu verwirklichen.

6. Das Komitee versucht, sich mit einzelnen Kirchenmitgliedern oder mit bestimmten Gruppen von Kirchenmitgliedern zu solidarisieren, die von unterdrückenden kirchlichen Maßnahmen besonders getroffen wurden. Das Komitee versucht, nach seinen Kräften den Betroffenen zu helfen und in entstandenen Konflikten zu vermitteln.

7. Darüber hinaus versucht das Komitee, Verstöße gegen die Christenrechte juristisch und theologisch durch grundlegende Studien aufzuarbeiten.

8. Folgenden Problemkreisen und Gruppen von Kirchenmitgliedern will das Komitee vor allem sein Interesse zuwenden: der Situation der Frauen in der Kirche; der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten; der Situation der Homosexuellen in der Kirche; den Arbeitnehmern im kirchlichen Dienst; den laisierten Priestern in der katholischen Kirche; den Christen, denen die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen wurde, oder die in ihrer theologischen Lehr- und Forschungsarbeit bedroht sind.»

Ist es völlig vermessen, die Bemühungen um eine umfassende theologische Begründung und Darlegung der Christenrechte und ihrer Verwirklichungen in der Praxis als ein «Zeichen der Zeit» zu deuten?

VII. Christenrechte und Kirchenrecht

Wenn es so ist ist, daß «Christus uns zur Freiheit befreit» hat (Gal 5,1), dann kann niemand den Christen ihre Freiheitsrechte nehmen. Sie sind ihnen von Christus geschenkt, und jeder Christ hat das Recht, sich diese Freiheiten zu nehmen. Die Christen werden in zunehmendem Maße so frei sein, in ihrer Kirche frei zu reden und frei zu leben. Sie sind in dem Maße frei, als sie sich ihre Freiheiten nehmen und sich diese von niemandem mehr nehmen lassen.

Vergleicht man nun allerdings diese Bemühungen um die theologische Grundlegung und Formulierung von Christenrechten mit dem Entwurf der «Lex fundamentalis ecclesiae» von 1976[26] und dem «Schema Codicis Iuris Canonici»[27], so wird man sehr enttäuscht sein. Zwar liegt zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels der endgültige Text beider Dokumente noch nicht vor, aber die bisher bekanntgewordenen Entwürfe geben zu den schlimmsten Befürchtungen Anlaß.

Alle theologischen Aussagen über die Kirche als Volk Gottes sind vollständig eliminiert worden. Statt ihrer kommt die Vorstellung der Kirche als einer «societas perfecta» wieder zum Vorschein. Man hätte sich gewünscht, daß das Grundgesetz der Kirche von folgenden zwei Prinzipien ausgeht:

«Die Freiheit der Christgläubigen, zu der Christus sie befreit hat, wird von der Kirche in höchstem Maße gefördert und geschützt. Da der Heilige Geist als das neue Gesetz in ihnen wohnt, ist es Zweck der kirchlichen Rechtsvorschriften, diesem Gesetz zu dienen, indem sie festlegen und bekräftigen, was es erfordert.»[28]

«Die in der Kirche bestehenden Ämter sind gehalten, bei ihrer Zusammenarbeit zum Wohl der Kirche so vorzugehen, daß die höhere Instanz für die niedrige nur dann handelt, wenn diese das in Betracht kommende Ziel nicht verfolgen kann.»[28]

Stattdessen bedeutet der Entwurf des Grundgesetzes der Kirche nicht nur eine praktische Liquidierung der bischöflichen Kollegialität, sondern ist darüber hinaus geprägt von einem großen Mißtrauen gegenüber der Einmischung der Laien und von dem Willen, den Laien jedes ursprüngliche Recht auf Teilnahme an der Leitung der Kirche abzusprechen. Herwi Rikhof kommt zu folgendem Schluß: «Also liegt die Verantwortung der Laien außerhalb der Kirche, und sie können höchstens Mitarbeiter der Hierarchie sein. Unsere allgemeine Schlußfolgerung muß also wohl sein, daß die ‹Lex ecclesiae fundamentalis› und das ‹Schema Codicis Iuris Canonici› einen Schritt zurück bedeuten. Sie sind also mehr als nur eine verpaßte Chance.»[29]

Es zeigt sich hier also deutlich, daß das neue Kirchenrecht, weit davon entfernt, exemplarisch die Menschenrechte und die Christenrechte zu sichern und insofern ein vorbildliches Recht zu sein, weit hinter der Entwicklung und Formulierung der Menschenrechte zurückbleibt, wie wir sie etwa aus den Dokumenten der Vereinten Nationen kennen.

VIII. Schluß

Dies ist deshalb so erschütternd, weil die Glaubwürdigkeit der Kirche in der heutigen Gesell-

schaft in entscheidendem Maße davon abhängt, ob sie in ihrem Innern die grundlegenden Menschenrechte verwirklicht. Ihre Glaubwürdigkeit, für die Menschenrechte und für Gerechtigkeit in der Gesellschaft einzutreten, steht und fällt mit der Verwirklichug der Freiheitsrechte im Rahmen der Kirche selbst. So erklärt die Bischofssynode von 1971: «Wenn die Kirche das Zeugnis der Gerechtigkeit ablegen soll, so weiß sie sehr wohl, daß der, der den Anspruch erhebt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, zunächst selbst in deren Augen gerecht sein muß.»[30]

Und in der Botschaft der Bischofsynode von 1974 über «Menschenrechte und Versöhnung» heißt es: «Aus Erfahrung weiß die Kirche, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zur dauernden Gewissenserforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institution und ihrer Handlungsweisen... In der Kirche müssen wir, wie in den anderen Institutionen und Gruppierungen, ständig an einer Reinigung der jeweiligen Handlungsweisen und Verfahren arbeiten. Entsprechend ist zu überprüfen, welche Beziehungen mit Sozialsystemen und -strukturen möglich sind, welche die Verletzung der Menschenrechte begünstigen. Solche Begünstigung ist öffentlich anzuprangern.»[31]

Und schließlich heißt es in einem Arbeitspapier der päpstlichen Kommission Justitia et Pax über «Die Kirche und die Menschenrechte» aus dem Jahre 1974: «Wenn ihre evangelische Sendung wirksam erfolgen soll, so muß die Kirche an erster und vorderster Stelle sich dafür einsetzen, daß die Rechte der menschlichen Person in der Welt anerkannt und gewahrt, geschützt und gefördert werden, und dabei mit einem Akt der Selbstprüfung beginnen, mit einem strengen Blick darauf, wie und wieweit diese Grundrechte in ihrer eigenen Organisation gewahrt und in die Praxis umgesetzt werden.»[32] Dem ist nichts hinzuzufügen.

[1] N. Greinacher–I. Jens (Hg.), Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht (München 1980) 39f.

[2] Fragen, die Walter Dirks stellt in seinem Beitrag in dem oben zitierten Buch S. 11.

[3] Vgl. etwa J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? (Zürich 1976); M. Pilters/K. Walf (Hg.), Menschenrechte in der Kirche (Düsseldorf 1980); Kirche und Menschenrechte: CONCILIUM 15 (1979/4).

[4] Vgl. dazu vor allem: J. Blank, Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament: CONCILIUM 15 (1979/4) 213–218; ders., Zur theologischen Begründung von «Christenrechten»: N. Greinacher/I. Jens (Hg.), Freiheitsrechte für Christen? 28–38; ders., Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Würzburg 1979); W. Huber/E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (Stuttgart 1977); E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen ^{4}1968); J. Moltmann, Menschenwürde, Recht und Freiheit (Stuttgart 1979); J.M. Lochman/J. Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes (Neukirchen ^{2}1977).

[5] Zit. nach J. Moltmann, Menschenwürde, Recht und Freiheit 21.

[6] Siehe zur weiteren Begründung der Menschenrechte im Alten Testament: J. Limburg, Die Menschenrechte im Alten Testament: CONCILIUM 15 (1979/4) 209–212.

[7] J. Blank, Zur theologischen Begründung von «Christenrechten»: N. Greinacher/I. Jens (Hg.), Freiheitsrechte für Christen? 30f.

[8] Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).

[9] J. Blank, Zur theologischen Begründung von «Christenrechten», aaO. 31.

[10] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit 8.

[11] AaO. 54.

[12] Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (Frankfurt ^{4}1970) 55–57.

[13] Vgl. vor allem P. Plongeron, Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? CONCILIUM 15 (1979/4) 218–223.

[14] H. Maier, Revolution und Kirche (Freiburg ^{2}1965).

[15] Werke 2 (Frankfurt 1973) 32.

[16] Denzinger/Schönmetzer 2730.

[17] C.B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus (Frankfurt 1973).

[18] Zur Judenfrage: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke 1 (Berlin 1974) 347–377, hier 364f.

[19] Vgl. N. Greinacher, Die Verantwortung der Kirche in der «Ersten Welt» für die Verwirklichung der Menschenrechte: CONCILIUM 15 (1979/4) 257–261.

[20] Menschen- und Christenrechte in der Kirche: N. Greinacher/I. Jens (Hg.), Freiheitsrechte für Christen? 10.

[21] AaO. 10f.

[22] Vgl. Manifeste de la liberté chrétienne (Paris 1975); Zu einer Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche: CONCILIUM 17 (1981/1) 60f.; Rechte und Rechtswege in der Kirche: Orientierung 45 (15./31.7.1981) 160–163.

[23] Vgl. Zu einer Charta der Rechte der Katholiken aaO.; Kontaktadresse: Association for the Rights of Catholics in the Church, p.A. L. Swidler, Temple University, Philadelphia, Pennsylvania 191222, USA. Vgl. dazu und zum Folgenden: N. Greinacher/I. Jens (Hg.), Freiheitsrechte in der Kirche? 39–79.

[24] Kontaktadresse: 14, Rue Saint-Benoit, F–75006 Paris.

[25] Schweiz: Verein zur Förderung der Vereinigung für die Anliegen von Konzil und Synode, Färberstr. 33, CH–8008

Zürich; Österreich: A. Weiss, Eisteichgasse 25, A–8010 Graz; Polen: Gruppen des gemeinsamen Weges. Bundesrepublik Deutschland: Anne Jensen, Charlottenstr. 21, D–7400 Tübingen.

[26] Herder-Korrespondenz 32 (1978) 617–632.

[27] Vgl.: Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance? CONCILIUM 17 (1981/8–9).

[28] So Alberto Abelli, Ein Grundgesetz der Restauration: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 36–43, hier 38f.

[29] CONCILIUM 17 (1981/8-9) 586.

[30] Herder-Korrespondenz 26 (1972) 37.

[31] Herder-Korrespondenz 28 (1974) 625.

[32] Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax (München 1976) Nr. 62, S. 28f.

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg im Breisgau geboren. Studium der Theologie an der Universität Freiburg i. B., in Paris und Wien. 1955 Promotion zum Doktor der Theologie. 1956 Priesterweihe. Derzeit Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg i. B. 1955); Priestergemeinschaften (Mainz 1960); zusammen mit Jan Dellepoort und Walter Menges: Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961); zus. mit Erich Bodzenta und L. Grond: Regionalplanung in der Kirche (Mainz 1965); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); zus. mit Heinz Theo Risse: Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966); zus. mit Peter Lengsfeld: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969); zus. mit Klaus Lang: In Sachen Synode (Mainz 1971); Zweitausend Briefe an die Synode (Mainz 1971); Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Mainz 1972); Christliche Rechtfertigung – Gesellschaftliche Gerechtigkeit (Einsiedeln/Zürich/Köln 1973); Mitarbeit bei der Herausgabe von: Praktische Theologie heute (Hg. Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfaß) (München/Mainz 1974); zus. mit Rolf Zerfaß: Einführung in die Praktische Theologie (München/Mainz 1976); Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige Tugend (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit Ferdinand Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit Ferdinand Klostermann: Vor einem neuen politischen Katholizismus (Frankfurt am Main 1978); Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben (München 1979); Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung (München 1980); Der Fall Küng. Eine Dokumentation (München 1980); Freiheitsrechte für Christen? (München 1980); Christsein als Beruf (Zürich 1981). Anschrift: Ahornweg 4, D–7400 Tübingen.

Xavier Thévenot

Christentum und sexuelle Entfaltung

«Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch» (*Gaudium et spes*, 41). Das ist nicht nur die Überzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Alle Christen, für die Nachfolge Christi ein Weg zu voller menschlicher Entfaltung bedeutet, tragen dieselbe Überzeugung in sich. In Anwendung auf den Bereich der Sexualität, den Gegenstand dieses Artikels, und mit Rücksicht auf den kirchlichen Kontext des zitierten Wortes könnte man es folgendermaßen umformen: «Wer dem *durch seine Kirche verkündeten* Christus folgt, wird auch selbst mehr Frau oder Mann oder, anders ausgedrückt, erlangt Zugang zu einer froheren, weil humaneren Sexualität.»

Eine solche Behauptung unterliegt aber seit Jahrzehnten sowohl von seiten zahlreicher Christen als auch vieler Ungläubiger ernsthafter Kritik. Es ist hier nicht notwendig, auf die Geschichte der gegen die christliche, vor allem katholische Sexualmoral erhobenen Einwürfe näher einzugehen; das ist bereits zur Genüge geschehen[1]. Es sei nur darauf hingewiesen, daß nach den Verleumdern dieser Moral die sittlichen Forderungen des Christentums Ergebnis eines wahren Obskurantismus sind, der unfähig ist, die Entdeckungen der modernen Wissenschaften anzuerkennen, und der den Menschen derart wirklichkeitsfremde Normen auferlegt, daß es sie in eine tiefgehende Verdüsterung des Lebens, ja sogar in die Neurose hineinführt. Die kirchliche Sexualmoral ist, so erklären diese Kritiken, sehr wenig christlich, weil im Grunde sehr wenig human.

So ist heute das Verständnis der Sexualität im bloßen Licht der Vernunft zum Prüfstein par excellence für den christlichen Sinn des sexuellen Lebens geworden. Der christliche Moralist steht im Verdacht, hemmende Normen zu verteidigen. Folglich wird er in die Apologetik zurückgedrängt. Er muß aufweisen, daß das, was den Menschen von heute auf dem Gebiet der Sexualität vollkommen human erscheint, *von Rechts wegen* den Gegebenheiten der Offenbarung entspricht oder ihnen zumindest nicht widerspricht.

Ich stelle die These auf, daß dieser «Beweis» global gesehen heute möglich ist, freilich nur unter zwei Bedingungen: Erstens, entschlossen zu den biblischen Quellen zurückzukehren, wobei manche Verbiegungen oder Verirrungen der Überlieferung in den Bereichen der Sexualmoral und der Sexualanthropologie zugegeben werden. Zweitens, sich bewußt zu bleiben, daß zwischen dem christlichen Verständnis der Sexualität und dem einer großen Anzahl unserer Zeitgenossen sowohl in der Theorie als auch in der Praxis gewisse Meinungsverschiedenheiten immer bestehen bleiben. Aber eben diese Divergenzen müssen den Theologen auf den Plan rufen. Denn wenn sie auch das Zeichen eines Abirrens des christlichen Denkens sein können, so doch auch Symptom eines Selbstverständnisses oder einer Lebensführung des durch Ideologie oder Sünde entfremdeten Menschen.

Wenn daher der Moraltheologe versuchen muß, zwischen dem heutigen Verständnis der Sexualität und dem der Bibel eine Übereinstimmung fühlbar zu machen, so darf er doch das erstere nicht zum Wahrheitskriterium des letzteren erheben. Er würde sonst die Wahrheit hintansetzen, daß Gottes Wort grundlegend Richter unserer menschlichen «Weisheit» ist (vgl. 1 Kor 1). Es stellt sich dem Moraltheologen damit eine zweifache Aufgabe: Er hat zu zeigen, daß die biblische Sicht im Verständnis der Kirche die unserer Zeitgenossen in gewissen Punkten radikal in Frage stellt. Was nicht bedeutet, daß eine wahrhaft christliche Sexualmoral konkrete, übermenschliche, bloßer menschlicher Vernunft völlig unzugängliche Normen ausarbeiten müßte. Das bedeutet vielmehr, daß die Offenbarung die Vernunft antreibt, die ethischen Holzwege auszumachen, in die sie sich hineinverirrt, und sich auch von gewissen Dunkelheiten und Schwerfälligkeiten zu befreien, die sie daran hindern, die beste Weise der Selbstverwirklichung des Menschen als einer geschlechtsbestimmten Freiheit aufzufinden.

Diese beiden Aufgaben der Apologetik und der Infragestellung umfassen ein weitausgreifendes Programm. Es überschreitet den Rahmen dieses Artikels. Ich werde mich daher darauf beschränken, sie durch einige Beispiele zu verdeutlichen.

Methodologische Bemerkungen

Der Theologe, der die Vereinbarkeit der biblischen Sicht der Sexualität[2] mit dem, was unsere Zeitgenossen für human halten, aufzeigen will, muß sich zwei Tatsachen vor Augen führen:

1. Es gibt mehr als nur *eine* biblische Sicht der Sexualität. Die Heilige Schrift enthält weder in ihrer Gesamtheit noch in einem ihrer Bücher eine ausgearbeitete phänomenologische oder ethische Untersuchung des sexuellen Lebens. Stets geschieht es gelegentlich einer theologischen Überlegung oder in Antwort auf praktische, von der Glaubensgemeinde gestellte Fragen oder auch im Blick auf das Verhalten von Männern und Frauen, daß sich eine biblische Perikope mit der sexuellen Wirklichkeit befaßt. Die Synthesen einer biblischen Sexualmoral haben daher immer etwas Gekünsteltes an sich, was die Verzerrungen durch die ideologischen Vorbelastungen und unbewußten Wünsche ihrer Verfasser nur noch erleichtert. Trotzdem ist es sicher möglich, aus der Bibel eine bestimmte Anzahl von Überzeugungen zu schöpfen, die man nicht abweisen kann, ohne dem Wort Gottes ganz offensichtlich untreu zu werden[3]. Der Theologe muß diese Überzeugungen mit denen der gegenwärtigen Anthropologien ins Gespräch bringen.

2. Es besteht keine *einheitliche* Lehre vom Geschlechtlichen. Wollte man dies vergessen, würde einem die Vielfalt des kulturell bedingten Verständnisses der Sexualität diesen Tatbestand ins Gedächtnis rufen. Also ist der Theologe in seinem Bemühen um eine Gegenüberstellung mit der Heiligen Schrift gezwungen, davon auszugehen, was ihm in seiner eigenen Kultur als human erscheint.

Er kommt jedoch sehr schnell in Verlegenheit. Denn diese seine eigene Kulturwelt stellt ihm sehr unterschiedliche und zuweilen sogar widersprüchliche wissenschaftliche und philosophische Ansichten über die Sexualität vor Augen. Nennen wir als Beispiel nur die großen Unterschiede, die auf theoretischem wie therapeutischem Gebiet zwischen der Reichschen und der Freudschen Schule bestehen, die beide ja doch im Westen großen Einfluß besitzen. Welche Analyse und welches Vorverständnis wird der Theologe anführen, um zu erklären, daß die Ansicht Freuds ein besseres Kriterium für das Humane darstelle als das Denken Wilhelm Reichs? Etwa im Namen einer aus anderem anthropologischen Wissen stammenden Kritik? Doch solches Wissen kann der Theologe nicht ungeschmälert zu eigen haben. Es wird ihm also schwerfallen, Freuds und Reichs Kritik auf ihre Richtigkeit hin zu beurteilen. Und dies um so mehr, als sie selber

dem Widerspruch ausgesetzt sind. Darum ist die Auswahl des Moralisten hinsichtlich dessen, was dem Menschen gemäß ist, immer grundsätzlich mit einer gewissen Anzahl von Zufälligkeiten behaftet, ist jedenfalls immer nur vorläufig.

Hinzu kommt, daß ein Urteil – und *a fortiori* ein Urteil über ein sexuelles Verhalten – niemals geschlechtslos ist. Es wäre demnach illusorisch zu glauben, die Geschlechtsbestimmtheit des Urteilenden spiele in der Einschätzung des im geschlechtlichen Bereich wahrhaft Humanen nicht notwendigerweise eine Rolle. Theologie und Anthropologie sind wie jede andere Wissenschaft geschlechtsbestimmt. Die christliche Moral ist wegen Hintansetzung dieser Tatsache manchmal auf schwere Irrwege geraten[4].

Diese kurzen Bemerkungen lassen schon ahnen, daß die sehr essentialistische Kategorie «human» nicht ohne weiteres als Kriterium für die christliche Existenz im Bereich der Sexualität anwendbar ist. Trotzdem kann man nur schwer darauf verzichten. Denn sie umreißt zunächst den äußersten Horizont, den menschliche Vernunft auf ihrer Suche nach voller Freiheit anpeilt. Sie ist es denn auch, von der her der Theologe entdecken kann, daß die Nachfolge Christi sehr wohl dem Verlangen des Menschen nach Selbstverwirklichung entspricht. In Wirklichkeit umgreift das «Humane», das als Vorverständnis für die Einsicht in die Heilige Schrift oder das christliche Dasein dient, ein bestimmtes, geschlechtlich geprägtes Menschenbild, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte in einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft durchsetzt und dem der Theologe beipflichtet[5].

Dieses Menschenbild entspringt vor allem zwei Quellen: einerseits den gesicherten Ergebnissen der verschiedenen anthropologischen und philosophischen Untersuchungen über die Sexualität, andererseits und vielleicht vor allem den herrschenden sexuellen Sitten, die stärker als jede wissenschaftliche Darlegung unterschwellig eine bestimmte Sicht von Mann und Frau aufdrängen. Dies bedeutet, daß die Zustimmung des Theologen zu der einen oder anderen Auffassung vom sexuellen Gleichgewicht des Menschen nicht auf einer klaren Einsicht aufruht, sondern auf einer ethischen Kritik, die lediglich zu einer *moralischen* Gewißheit führt. Nach dem Wort von Ollé-Laprune ist diese selbst «Zusage der Vernunft und Zustimmung des Willens in einem». Sie trägt daher notwendig den Stempel einer Kultur, einer Ideologie und unbewußter Wünsche an sich. Also ist im Grunde jeder Mensch, der versucht, die sexuelle Moral zu kritisieren, zur Anerkenntnis genötigt, daß er immer «irgendwo übertölpelt» wird, wie sich die Psychoanalytiker auszudrücken pflegen.

Es ist darum denkbar, daß die Kategorie *human* auf dem sexuellen Gebiet eine dreifache Funktion besitzt: Sie wirkt positiv, kritisch (oder negativ) und offen.

Positiv: Sie gibt die unausweichlichen Wege an, die zur menschlichen Entfaltung führen, indem sie das in jedem Individuum sich vorfindende *Unveränderliche* ins Licht hebt, was auch immer die geschichtlich-kulturellen Bedingtheiten des Menschen sein mögen[6], diese Unveränderlichen oder Konstanten sind unbedingt zu achten, will man den Menschen nicht gänzlich oder doch teilweise abbauen.

Kritisch oder *negativ*: Die umfassende Weite des Begriffs *human* verbietet es dieser Kategorie, jedem stets in Zeit und Raum bestimmten Menschen ein eng gezogenes Modell sexuellen Verhaltens anzubieten[7]. Doch auch deswegen kritisch, weil die Forderung nach Allgemeingültigkeit, wie sie der Anspruch auf ein wahrhaft *humanes* Verhalten mit sich bringt, gleich einem Gericht aufweisen kann, daß dieses oder jenes sexuelle Verhalten unvereinbar ist mit dem Auftreten der Freiheit im gesellschaftlichen Leben[8].

Offen: eine notwendige Eigenschaft des Humenen, denn das Verständnis des geschlechtsbestimmten Menschen und was er in seinem konkreten Werden sein soll, kann immer nur eine stets wieder aufgenommene, verfeinerte und veränderte Aufgabe bedeuten, und zwar wegen des Auftretens immer neuen Wissens, das ja auf dem Gebiet der Sexualität noch in den Kinderschuhen steckt.

Die Arbeit des Theologen besteht also darin zu beweisen, daß die Sexualmoral, die sich von den Gegebenheiten der Offenbarung inspirieren läßt, keineswegs die um die so verstandene Kategorie des Humanen herum aufgebaute Moral schwächt, sie vielmehr stärkt und zuweilen kritische Fragen an sie stellt. Versuchen wir, an Hand einiger kurzer Beispiele zu zeigen, daß das möglich ist.

Die Sexualität – ein In-Erinnerung-Rufen unserer Endlichkeit

Zu den festesten Überzeugungen, die sich aus den verschiedenen derzeitigen Anthropologien

ergeben, gehört diese: Das Geschlechtliche ist eine *wesentliche* Dimension des Menschen. Es ist biologisch gesicherte Tatsache, daß alle menschlichen Zellen geschlechtsbestimmt sind. Die Psychoanalyse zeigt, daß alle Beziehungen des Menschen zur Welt, zu den anderen und zu den Gottesvorstellungen eine sexuelle Prägung besitzen. Die Sozialwissenschaften betonen, daß die gesellschaftlichen Phänomene in engem Austausch mit der Art und Weise stehen, wie Männer und Frauen ihre Sexualität übernehmen. Der Mensch lebt also nicht außerhalb einer sexuellen Bestimmtheit. Das bedeutet unter anderem, daß die Sexualität eine unüberholbare Wirklichkeit darstellt als eines der deutlichsten Anzeichen der menschlichen Endlichkeit. Geschlechtlich bestimmt sein heißt natürlich zunächst, auf seinen eigenen, lustverlangenden Körper zurückverwiesen, in ihn eingeschlossen zu sein. Geschlechtlich bestimmt sein heißt, radikal vom Andersgeschlechtlichen[9] getrennt zu sein und zugleich für gewöhnlich kräftig durch ihn angezogen zu werden in dem Verlangen, eine verlorene Fülle wiederzufinden. Geschlechtlich bestimmt sein heißt, in sich das unvermeidliche Aufbrechen der Verwirrung zu fühlen, einen zuweilen äußersten Aufruf der Abhängigkeit vom anderen. Geschlechtlich bestimmt sein heißt, in sich das Verlangen nach «Gegenbefehlen» zu verspüren (Lévi-Strauss), so sehr ist die Sexualität mit der Gewalt verquickt. Geschlechtsbestimmt sein heißt, sich bewußt zu bleiben, daß man – weit davon entfernt, *causa sui* zu sein – die Frucht einer Begegnung zweier unterschiedener Wesen ist. Mit einem Wort: Seine Geschlechtsbestimmtheit anerkennen bedeutet die unzweideutige Zustimmung zu einer Absage an unser Verlangen nach Allmacht.

Mehr noch. Die Einsicht in die enge Verbindung zwischen sexueller Bedingtheit und Endlichkeit vertieft sich, wenn man bedenkt, daß die Sexualität in hervorragendem Maße «Ort» des Partiellen ist. Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Meinung ist die menschliche Sexualität nämlich kein für die Begegnung mit dem andersgeschlechtlichen Partner in dessen Totalität biologisch durch und durch vorgeprägter Instinkt[10]. Die menschliche Sexualität ist, so scheint es, eine mehr oder weniger unsichere Organisation partieller Strebungen, die sich im Verlauf einer oft gestörten Entwicklung von mehreren Jahren aufgebaut hat. Die klinische Beobachtung zeigt folgenden Tatbestand: Die Teiltriebe haben weiterhin ihren eigenen Druck und üben ihn aus, auch wenn sie sich schließlich um die Begegnung mit einem andersgeschlechtlichen und in seiner vollen Menschlichkeit angenommenen Partner herum ordnen konnten. In jeder menschlichen Person bestehen also weiterhin schlecht integrierte Teilstrebungen. Diese anthropologischen Gegebenheiten annehmen bedeutet ein Ja zur menschlichen Sexualität als einer Werdewirklichkeit. Sie kann rückgängig werden, kann sich verhärten, aber auch voranschreiten. Es bedeutet weiterhin die Anerkenntnis zweier Tatsachen: Zwischen dem Normalen und dem Anomalen besteht Verwandtschaft, und niemand besitzt eine ein für allemal «geordnete» Sexualität.

Auf doppelte Weise stellt so die Sexualität durch die Grenzen, die sie auferlegt, und durch ihre zeitbedingte partielle Dimension das menschliche Subjekt unausweichlich vor die Anerkenntnis seiner Begrenztheit. Die ethische Überlegung stellt diese anthropologischen Gegebenheiten in Rechnung und behauptet folgerichtig, daß jeder Versuch, diese Endlichkeit abzustreiten, grundsätzlich inhuman ist und nicht geduldet werden darf.

Nun werfen aber gerade viele unserer Zeitgenossen der christlichen Anschauung vor, eben diesen Versuch zu ermutigen. Nach ihnen ist die christliche Sexualmoral auf eine Verkennung der geschlechtlichen Dimension des Menschen und auf eine Flucht vor seinen Triebkräften gegründet, vorzüglich durch die Anwendung der eschatologischen Thematik. Sie sei auch unfähig, aus einer Fragestellung des alles oder nichts herauszutreten, und stürze auf diese Weise die Menschen mit psychosexuell atypischer Struktur (z. B. die Homosexuellen) in falsches Schuldgefühl oder in Verzweiflung. Diese Kritiken sind angesichts der Aussagen und des Verhaltens von Christen tatsächlich oft verdient. Sind sie aber von Rechts wegen zutreffend gegenüber einer Moral, die sich wirklich von der Heiligen Schrift inspirieren läßt? Ich glaube nicht.

Bibel und Sexualität

Vor allem muß eines festgestellt werden: In der Einschätzung der Sexualität als wesentlicher Dimension des Menschen stimmt die Bibel mit dem modernen Denken vollkommen überein. Es genügt, die beiden Schöpfungsberichte (Gen 1–2) zu lesen, auf die sich übrigens Jesus in Mt 19,4–6

bezieht, um sich davon zu überzeugen. Mehrere Überzeugungen entspringen diesen Berichten:

1. Die geschlechtsbestimmte Beziehung zwischen Mann und Frau wird sowohl in der jahwistischen als auch in der priesterlichen Tradition als Höhepunkt des göttlichen Schöpfungswerkes dargestellt. Sie gilt sogar als sehr gut und bedeutet für Adam, der in seiner Gefährtin ein gleiches und zugleich unterschiedenes Wesen erkennt, Grund zu jubelnder Freude.

2. Die Sexualität wird entgöttlicht und zu einer im vollen Sinn weltlichen Wirklichkeit erklärt. Jeglicher sakrale Gebrauch des Geschlechtlichen in der Absicht, eine Art göttlicher Allmacht zu erreichen, ist fortan ausgeschlossen.

3. Die Sexualität ist ein Zeichen der menschlichen Kontingenz. Darum ist eine der Wirkungen der Sünde als Verneinung des Geschaffenseins die Entartung der Beziehung zwischen Mann und Frau (Gen 3,7.16).

Alles das bedeutet, daß jedes die geschlechtsbestimmte Endlichkeit aussparende anthropologische, theologische oder ethische Denken in offenem Widerspruch zur Offenbarung steht. Diese letztere könnte sogar unsere Zeitgenossen vor einer Entwertung des Geschlechtlichen warnen, die paradoxerweise aus der ins Werk gesetzten übermäßigen Banalisierung entsteht. Tatsächlich ruft uns die Schrift kraftvoll diese heute zu oft vernachlässigte anthropologische Wahrheit in Erinnerung: Das Geschlechtliche ist kein Problem, das sich vollständig umgreifen und begreifen ließe. Es ist vielmehr ein Geheimnis, das den Mann und die Frau in ihren tiefsten Wurzeln erfaßt. Ohne den Gebrauch der Sexualität überbewerten zu wollen, muß man doch anerkennen, daß sie sehr wichtige persönliche und gesellschaftliche Wirklichkeiten zum Einsatz bringt. Will der Mensch also Lebensfreude gewinnen und gegenseitige Gewalttätigkeit vermeiden, darf er sich nicht auf eine trügerische Selbstregulierung der Sexualität verlassen. Der Gebrauch des Sexuellen muß stets von einer sehr wachsamen ethischen Steuerung durchherrscht sein, soll er dem Menschen wahrhaft zum Wohl gereichen.

Sexualität und Eschatologie

Nun gut! sagen die Kritiker, die Bibel erkennt die in dem Geschlechtlichen einbegriffene Endlichkeit an. Wird aber diese Anerkenntnis nicht sofort wieder durch die Behandlung dieses Themas durch die Eschatologie aufgehoben? Wird der gottgeweihte Zölibat zum Beispiel nicht oft von den Christen als Vorwegnahme des «eschatologischen Lebens» gepriesen, «in dem die Fülle der Liebe derart groß sein wird, daß sie nicht mehr des Umweges über den Körper bedarf»?[11] Will das nicht heißen, daß diese eschatologische Vorwegnahme gewissen Menschen erlauben würde, ein «engelgleiches Leben» zu führen, das heißt der Anerkenntnis auszuweichen, daß alle menschlichen Beziehungen (auch im Zölibat) Teilstrebungen ins Werk setzen, deren tragender Grund sehr wohl körperlicher Natur ist?

Man muß feststellen, daß gewisse theologische Aussagen in Vergangenheit und Gegenwart[12] das eschatologische Thema in einer Weise verwandt haben, die zur Verdunkelung des Geschlechtlichen einlud. Auch hier gilt: So etwas steht im Widerspruch zum gesunden Verständnis der Schrift. Die anbrechende Endzeit, so wie sie sich in der Bibel darstellt, verlangt nicht, daß man seine geschlechtsbestimmte Leiblichkeit überschreite, um schon in dieser Welt wie die Engel zu leben. Sie wirkt vielmehr einen doppelten Impuls der Bestätigung und Relativierung des Einsatzes in der Welt.

Da es diese jetzige Welt ist, die in der anderen Welt verwandelt sein wird, ist der Christ in seinem Verlangen, jetzt schon alle seine schöpferischen Fähigkeiten und alle seine sexuellen Liebeskräfte zu entfalten, bis in die Tiefe hinein *bestätigt*. Diese Entfaltung nimmt aber verschiedene Formen an, je nachdem die einzelnen Personen ihr Leben planen, sowie entsprechend ihren psychisch-sexuellen und gesellschaftlichen Bedingtheiten. Einige wählen eine Lebensform, in der sie die Aufnahme des kommenden Reiches unter anderem dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie eine eheliche Liebe leben. In diesem Fall steht es ihnen zu, die der Sexualität durch Anthropologie und Schrift zugewiesenen Dimensionen der zwischenmenschlichen Beziehung, der Erotik und der Zeugung voll auszuleben. Andere verleihen ihrer Nachfolge Christi in einem klösterlichen oder priesterlichen Leben, das eine Ehelosigkeit einschließt, Ausdruck, oder auch so, daß sie eine unerwünschte Ehelosigkeit sinnvoll zu leben versuchen. Wenn dann aber diese Menschen die Enthaltsamkeit anstreben, so darf das entsprechend einem echten Christentum nicht so geschehen, daß die leibbedingte Endlichkeit verdunkelt wird, indem man das geschlechtslose Dasein eines Auferstandenen vor-

wegnehmen will. Es muß vielmehr wie bei jedem anderen Christen «im Blick auf das Himmelreich» geschehen, das heißt gemäß der Logik des Gottesreiches, also im Dienst am Ärmsten und in der Ehrfurcht vor dem Mitmenschen[13].

Genau in der Linie des soeben Gesagten wirkt die eschatologische Überzeugung auch eine *Relativierung* unserer Weise, in dieser Welt dazusein. Die Eschatologie erinnert uns daran, daß «die Gestalt dieser Welt vergeht» (1 Kor 7,31) und daß ein Reich kommt, in dem die *agápe* das einzige Gesetz sein wird. Von daher unterliegt die Sexualität der eschatologischen Relativierung, nicht mehr, aber auch nicht weniger als jede andere menschliche Wirklichkeit. Alle geschlechtsbestimmten Bindungen des Menschen müssen demgemäß im Licht des kommenden Reiches überprüft werden: die affektiven Bindungen an die Eltern, der Wunsch nach Kindern und deren Ablehnung, die Art und Weise, Vater- und Mutterschaft zu bejahen, die eheliche oder freundschaftliche Beziehung. Jedermann sieht ein, daß diese Bande oft überbewertet, ja sogar verabsolutiert oder im Gegenteil entwertet werden können. Man braucht zum Beispiel nur einen Blick auf die Tatsache zu werfen, daß manche Eheleute der westlichen Welt ganz übertriebene Erwartungen in ihre Kinder setzen; zuweilen ist das geradezu unmenschlich, so sehr verdirbt diese Erwartung das Kind zum Gebrauchsobjekt[14].

Liebe und Glaube

Die christliche Moral erhebt die Liebe zum höchsten Kriterium des geschlechtlichen Lebens. Diese Berufung auf die Liebesmoral müßte anscheinend endgültig alle jene entwaffnen, die die christliche Sicht der Sexualität für menschenfeindlich halten. Indes unterlassen es viele Anthropologen nicht, das Thema vom Primat der Liebe selbst als Ursache sexuellen Mißverhaltens zu verdächtigen. Dies aus verschiedenen Gründen, die hier nicht erörtert werden können. Wir wollen nur einen erwähnen: Der Aphorismus des heiligen Augustinus, «liebe und tu, was du willst», könnte nach der Meinung gewisser Psychoanalytiker sehr wohl im perversen Sinne wirken, weil er die Verneinung des Gesetzes in sich schließe. M. Safouen zum Beispiel zögert nicht zu behaupten: «Was die Religion mit ihrer absoluten Bestätigung der großgeschriebenen Liebe zustandebringt, ist die Verneinung des Gesetzes.»[15] Nun hat aber die gegenwärtige Anthropologie sowohl im sozialen als auch im personalen Bereich die grundlegende Bedeutung des Gesetzes für das Auftreten des geschlechtsbestimmten Menschen begreiflich gemacht. Der werdende Mensch wird deswegen zu einem Wesen der Sprache, weil er an das Blutschandeverbot stößt. Mensch, das heißt Mann oder Frau werden bedeutet immer, aufgrund des Kultur- und Sprachgesetzes ein Werk der Unterscheidung von seinem Ursprung zu bewerkstelligen. Die lateinische Etymologie des Wortes *castus* (keusch) ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich: *castus* ist das Gegenteil von *incastus* (blutschänderisch). Von einem voll menschlichen moralischen Gesichtspunkt aus wäre Keuschheit also das, was es einem Menschen ermöglicht, seine Sexualität auf solche Weise zu leben, daß er seine Beziehungen zu den anderen und zum Kosmos selbst in der Anerkennung der radikalen Unterschiedenheiten aufbaut, die sie durchwalten. Im Bereich der Sexualität ist Keuschheit also die Verweigerung jeglicher Allmächtigkeit, Unterschiedslosigkeit, Verschlossenheit im Imaginären.

Die Anwendungen einer solchen Sicht auf die verschiedenen Lebensbereiche sind unmittelbar klar: Unkeusch ist eine Freundschaft oder eine Liebe, die aus einem Ineinanderfließen erwächst; unkeusch ist ein Leben, das jede Lust zu fliehen sucht, denn diese ist in dem Maße, wie sie momentan die Selbstbeherrschung verlieren läßt, eine Mahnung an den Menschen, seine Ohnmächtigkeit nicht zu vergessen; unkeusch ist ein geschlechtsbestimmtes Leben, das die Andersartigkeit der Zeit ablehnt, da es keine langsame Entwicklung des anderen oder seiner selbst zuläßt oder jeglichem Engagement aus dem Wege geht; unkeusch ist eine Elternschaft, die das Kind dazu benützt, das eigene Verlangen zu befriedigen, usw.

Ist das christliche Verständnis der Sexualität ein Nein zu der doch so reichen anthropologischen Auffassung der Keuschheit? Ganz im Gegenteil! Es fehlt heute nicht an Untersuchungen, die zeigen, daß Christsein bedeutet, aufs neue mit vollen Zügen in den Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes einzutreten. Dieser Schöpfungsplan erscheint in der Schrift als Werk der Unterscheidung von einem Tohuwabohu (Gen 1) oder auch als Auferlegung eines Verbots (Gen 2), das den Zugang zur Andersheit des anderen Geschlechts und Jahwes selbst ermög-

licht. Der Erlösungsplan Gottes aber gibt den Menschen die Möglichkeit zurück, untereinander und mit Gott ins Gespräch zu kommen (Apg 2) inmitten einer Welt, in der die Sünde Verwirrung schafft. Die Liebesmoral enthält nicht nur keinerlei Einladung zu einer Entartung, die die felsenharte Realität der Unterschiedenheit ablehnen möchte; sie ist vielmehr eine ständige Einladung, alle menschlichen Vermittlungen und über alles die der geschlechtlichen Verschiedenheit ernst zu nehmen. Darum ist es dem Theologen möglich, folgenden Grundsatz aufzustellen: Zwischen den ethischen Forderungen, die sich aus einer anthropologischen Überlegung über das geschlechtsbestimmte Menschenwesen ergeben, und einem Christentum, das sich entschlossen auf seine Quellen besinnt, bestehen rechtmäßig tiefe Übereinstimmungen.

Eine Moral nach dem Grundsatz: alles oder nichts?

Dennoch bleibt der christlichen Moral gegenüber ein radikaler Vorwurf lebendig: Ist sie nicht das Ergebnis einer Fragestellung nach dem Motto: alles oder nichts? Mit einem Schlag scheint es zu stimmen, daß Millionen von Menschen, die eine endgültig untypische psycho-sexuelle Anlage haben (Homosexualität, verschiedene Arten von festliegender Unreife), in der normalisierenden christlichen Sicht der Sexualität nur eine Quelle unrealistischer Askese und erdrückender Verzweiflung sehen können.

Die Antwort auf diese Frage muß nuanciert ausfallen. Es ist unbestreitbar, daß die derzeitige christliche Lehre über das Geschlechtliche noch zu sehr den Eindruck hinterläßt, als könnten alle Männer und Frauen nach ihrem freien Ermessen eine Sexualität verwirklichen, die jegliche Hemmung, jegliche Dranghaftigkeit, jegliche Verhärtung in einem unreifen Gehaben hinter sich gelassen hat. Viel zu oft noch vergißt die Anthropologie der Christen, daß das Unbewußte mit seinen vielfältigen Trieben tatsächlich existiert. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wie oft rufen die Moraltheologen nicht dazu auf, und zwar in einer recht wirklichkeitsfremden Weise, die Triebe zu sublimieren, wobei sie vergessen, daß der Begriff der Sublimation in der Freudschen Theorie sehr unscharf dargelegt ist, und vor allem daß nicht jeder sublimiert, der es will.

Die Kirche muß demnach eine theologische und pastorale Erörterung durchführen, in der die unnormativen, aber unabstreitbaren Formen in Rechnung gestellt werden, wie sie die Sexualität zuweilen annimmt. Aber auch hier meine ich, der Theologe könne, wenn er sich auf die zentralen christlichen Überzeugungen besinnt, den Zugang zu einem solchen Gespräch finden. Denn es ist doch wahr: Die uns durch das Christentum zugetragene Frohbotschaft besteht darin, daß vorzugsweise die Unglücklichen, die Kleinen, die «Hinkenden» Anwärter der Heilsverheißung sind. Diese Frohe Botschaft gilt natürlich auch den «Unglücklichen» im sexuellen Bereich. Indem sie Gottes Wort hören, können sie erfahren, daß ihnen sogar inmitten ihrer eigenen erotischen und mitmenschlichen Mißverhältnisse die Heiligkeit zugänglich ist. Deswegen kann (immer von Rechts wegen gesehen) ein menschlich offenes Christentum – weit davon entfernt, in Verzweiflung zu führen – jedem Mann und jeder Frau eine Zukunft eröffnen. Es zeigt, daß eine dem Evangelium entsprechende Moral keine sexuelle «Normalisierung» um jeden Preis bedeutet, sondern jeden einzelnen in Ehrfurcht vor den unausweichlichen Wirklichkeiten seiner psychosexuellen Ausstattung anruft, das Reich Gottes aufzunehmen.

[1] Vgl. etwa J.T. Noonan, Contraception. A history of its treatment by the catholic theologians and canonists (Cambridge 1966); E. Fuchs, Le désir et la tendresse (Genf 1979).

[2] Aus Platzersparnis unterlasse ich hier die Gegenüberstellung der modernen Anthropologie und der Gegebenheiten der Tradition. Diese haben das biblische Verständnis der Sexualität oft verfälscht.

[3] Z.B. die Entgöttlichung des Geschlechtlichen, die Geschlechtsverschiedenheit als Höhepunkt des göttlichen Schöpferaktes usw.

[4] Man denke zum Beispiel an die Aussagen der Tradition über die Frau.

[5] Ein Blick auf die Überlieferung zeigt es zur Genüge.

[6] Z.B. die Primärtriebe, die kindliche Frühreife und ihre Folgen, der Kastrationskomplex, der Ödipuskomplex, die Notwendigkeit des Blutschandeverbots...

[7] Was z. B. einem gewissen kulturellen Pluralismus in der Gestaltung des Familienlebens Raum gibt.

[8] Wird etwa die kantianische Regel von der Universabilität angewandt, so erscheint die Prostitution unter ethischem Gesichtspunkt unannehmbar.

[9] Das zeigt die lateinische Etymologie *sexus – secare*.

[10] Falls man die Freudsche Sicht der Sexualität annimmt.

[11] R. Brague in: La morale, sagesse et salut (Paris 1981).

[12] In häufiger Bezugnahme auf Mk 12,25 und 1 Kor 7.

[13] Ausführlicher in meinem Artikel: Les célibats, risques et chances: Etudes, Mai 1980, 659–677. In diesem Aufsatz zeige ich die Doppeldeutigkeit der Eschatologie als Rechtfertigung des Zölibats.

[14] Vgl. L. Roussel u. O. Bourgignon, Générations nouvelles et mariage traditionnel (Paris 1979).

[15] M. Safouen, Le structuralisme en psychanalyse (Paris 1968) 74.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

XAVIER THÉVENOT

1938 in Saint-Dizier (Frankreich) geboren. Mitglied der Gesellschaft der Salesianer Don Boscos. 1968 Priesterweihe. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation zum Thema «Homosexualité et morale chrétienne.» Derzeit Professor für Moraltheologie am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: (als Mitautor:) Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique (Paris 1981); Zahlreiche Zeitschriftenartikel in: Laennec, Etudes, Médecine de l'homme, Prêtres diocésains. Anschrift: 393 Bis, Rue des Pyrénées, F–75020 Paris, Frankreich.

Rückschau auf die
Grenzen des Vorhabens

Bernard Quelquejeu

Anthropologische Voraussetzungen der christlichen Existenz

Ein «humanistisches Christentum»? Die vorhergehenden Aufsätze haben versucht, die Bedeutung dieses Ausdrucks zu umreißen, Mißverständnisse zu beseitigen, die entsprechenden Forderungen zu präzisieren. Sie ließen so die theologische Tragweite dieses Themas klar zutage treten. Wie man feststellen konnte, handelt es sich keineswegs um ein Christentumsverständnis, das fakultativ wäre und das man nach Belieben zurückweisen und ablehnen könnte, obwohl es sich selbstverständlich nicht als die einzige «authentische» Auffassung über die christliche Wirklichkeit aufdrängt. Die von ihm geforderten Optionen ergeben sich sehr eng aus der neutestamentlichen Offenbarung, wie sie von der Generation der Apostel verstanden und übermittelt und vom Urchristentum verkörpert worden ist.

Das «humanistische Christentum», wie man es in diesem Heft zu umreißen versucht hat, nimmt das Menschsein in seiner radikalen geistigen Wirklichkeit ernst. Es ist der Überzeugung, daß die ganze menschliche Existenz Ort der Suche nach Gott und der Begegnung mit ihm ist, und zwar aufgrund zweier Sachverhalte: der Inkarnation des Wortes Gottes und des Erfordernisses, die eschatologische Ausrichtung des von Jesus von Nazaret angebahnten Gottesreiches der Menschheitsgeschichte zutiefst einzuprägen. Es betrifft somit mehrere sehr grundlegende Gegebenheiten der Tradition und damit der katholischen Dogmatik.

Deswegen wäre es sehr verwunderlich, wenn dies erst im zwanzigsten Jahrhundert vom theologischen Wissen zur Kenntnis genommen würde. Nein, die Wirklichkeit, die der christliche Humanismus meint, ist unter verschiedenen Bezeichnungen und in sehr unterschiedlicher Interpretation je nach den Lehrvoraussetzungen im Lauf der Jahrhunderte der christlichen Geschichte jeweils ins Leben umgesetzt und reflektiert worden, wenn sich die christliche Theologie der Tradition, deren Erbe sie antrat, würdig erwiesen hat. Wie die vorausgehenden Aufsätze zur Genüge gezeigt haben, will dies keineswegs heißen, daß der christliche Humanismus immer in reiner Gestalt ins Leben umgesetzt worden sei, und erst recht nicht, daß er in jeder Epoche als das einzige Verständnis des Christentums vorgelegt worden sei.

Der vorliegende Aufsatz setzt sich zum Ziel, anhand zweier Beispiele aus einer ganzen Reihe, die möglich und aufschlußreich wären, aufzuzeigen, wie sich in sehr unterschiedlichen Kultur- und Geisteswelten das Bestreben geäußert hat, das dem entspricht, was wir heute «humanistisches Christentum» nennen. Es handelt sich einerseits um die Lehre, die Thomas von Aquin mit dem theologischen Axiom «gratia praesupponit naturam» vorlegt, und andererseits um die «transzendentale Theologie» von Karl Rahner. Diese beiden Beispiele sind lehrreich infolge ihres inneren theologischen Wertgehaltes, aber auch wegen der Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen. Die ziemlich genaue Nachzeichnung des einen und die mehr summarische des anderen erfolgt hier nicht in erster Linie im Blick auf eine Lehrgeschichte, sondern hat zum Ziel, die Implikationen dieses theologischen Themas zu erhellen und dessen Voraussetzungen und Grenzen kritisch zu beurteilen. Der Aufsatz ist ja in den dritten Teil dieses Heftes eingefügt, der zum Titel hat: «Kritische Rückschau auf die Grenzen des Vorhabens».

I. Das Axiom «gratia praesupponit naturam» bei Thomas von Aquin

Sämtliche Leser der «Summa theologica» werden sich erinnern, daß sie darin auf den kleinen Satz gestoßen sind: «gratia praesupponit naturam» oder «gratia non tollit, non destruit, sed perficit naturam». Sie werden auch bemerkt haben, daß Thomas dieses Prinzip nie näher erläutert, sondern er beruft sich darauf als auf etwas ganz Bekanntes, wenn es darum geht, zwischen einem Aspekt der «natürlichen» Wirklichkeiten und dem entsprechenden Aspekt der Gnadenwirklichkeiten eine Verbindung herzustellen. Man kann so den Eindruck haben, es handle sich dabei um einen der Gemeinplätze, die jeder Theologe wiederholt, und es liege darunter nur eine unbestimmte Annahme, daß zwischen dem Werk des Schöpfergottes, des Urhebers der «Naturen»,

und dem Gott, der sich in Jesus Christus in seinem Gnadenplan geoffenbart hat, eine Einheit vorliege[1].

In der Tat handelt es sich um ein Aufbauprinzip des Werks, dessen Rechtfertigung sich aus dem Lehrganzen ergibt, das zu konstituieren die ausdrückliche Verwendung des Axioms ermöglicht. Die ausdrücklichen Zitate finden sich in sechs Hauptbereichen: in denen des Verhältnisses zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der Glaubenserkenntnis, zwischen der natürlichen und der christlichen Liebe, zwischen dem geschaffenen Wesen der Seele und der Gnade, zwischen dem Naturgesetz und dem göttlichen Gesetz, zwischen dem freien Willen und der gnadenhaften Freiheit von den Wunden, welche die Sünde der «Menschennatur» zugefügt hat. Das Ganze wird zu einer Synthese verbunden in der Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Das Axiom bezieht eine theologische Begründung aus dem Unterschied und der Einheit der beiden Ordnungen: der Menschennatur und der Gnade. Man kann es in beiden Richtungen lesen, doch sind diese beiden Richtungen einander nicht ebenbürtig. Die grundlegendere (der Verwendung des Zeitwortes «praesupponit» entsprechende), ursprüngliche ist die theologische Entzifferung gewisser Forderungen der natürlichen Ordnung von Gnadenwirklichkeiten her: der Schritt von der Gnade zur Natur. Dieser Schritt besteht in der Behauptung, daß die Heilsgaben in entsprechenden natürlichen Aufnahmestrukturen Wurzel fassen, die übrigens darin ihren letzten Sinn und Wert finden.

Das Zurückschreiten von der Natur zur Gnade (der Verwendung des Zeitwortes «perficit» entsprechend) ist nur sekundär, abgeleitet; letzten Endes beruht es jedesmal auf der im ursprünglichen Sinn aufgestellten primären Struktur. Dieses Zurückschreiten ist oft mit der Verwendung der Glaubensanalogie verbunden, die hierin eine ihrer Grundlagen findet. Das natürliche Analogatum, auf das man sich beruft, um einen Aspekt des geoffenbarten Mysteriums zu erfassen, gibt in der natürlichen Ordnung die Struktur wieder, nach der sich in ihrer Ordnung die übernatürliche Wirklichkeit richtet. Dies geschieht vor allem in der Anthropologie: Die übernatürliche Berufung, aus dem Leben Gottes selbst zu leben, an der göttlichen Natur teilzuhaben, ist den geheimen Ahnungen unserer Menschennatur nicht fremd, sondern irgendwie die Antwort auf das Verlangen, das in der Dynamik der menschlichen Subjektivität liegt. Die Art und Weise, wie der Mensch seine übernatürliche Berufung verwirklicht, wird der Art, wie der Mensch sich seinem natürlichen Menschsein nach verwirklicht, nicht widersprechen, sondern sich eng mit ihr verbinden. Darum beruht das Zurückschreiten von der Natur zur Gnade, unter dem oft der Schritt der Analogie liegt, letztlich auf der Voraussetzung, welche die Lesung des Axioms in Richtung von der Natur zur Gnade zum Ausdruck bringt. Zwischen den beiden gegensätzlichen, doch wechselseitigen Schritten besteht ein Hin und Her, das den Aufbau der Theologie ermöglicht, der Rede über den einzigen Gott der Schöpfung und des Gnadenbundes.

Lassen wir also, von einem von Thomas ins Auge gefaßten Bereich zu den anderen übergehend, die anthropologischen Forderungen an uns vorüberziehen, welche den Menschen als gefallenen Geist betreffen; in ihrer Gesamtheit zeichnet sich die Gestalt der Beziehungen zwischen einer theologischen Anthropologie und einer Philosophie des Menschen, des menschlichen Geistes ab.

Überträgt man das Axiom auf den Erkenntnisbereich[2], so weist es in erster Linie auf eine hierarchisch aufgebaute Dualität im Glaubensobjekt hin. Damit es durch den Verstand innerlich konstituiert und somit erreicht wird, setzt das charakteristische Objekt der Glaubenserkenntnis voraus, daß in ihm ein darunter liegendes Objekt natürlicher Erkenntnis vorhanden ist. In zweiter Linie besagt das Axiom, daß die Glaubenserkenntnis die natürliche Erkenntnistätigkeit, deren Ausübung sie geradezu erfordert, keineswegs zerstört, sondern daß sie die in ihr liegenden Virtualitäten unerhört verwirklicht. Und noch über diese zweite Bedeutung hinaus besagt das Axiom vom Glauben aus, daß im menschlichen Geist eine Struktur erfordert und vorausgesetzt ist, die diesen befähigt, aus eigenen Kräften zu einer gewissen Gotteserkenntnis zu gelangen, die sich dazu eignet, durch den Glauben übernatürlich erhöht zu werden.

Die Anwendung des Axioms auf das geistige Strebevermögen betont, daß die theologale Liebe in der natürlichen Dynamik des geistigen Strebevermögens eine Empfangsstruktur vorfindet, die gewährleistet, daß wirklich der Mensch es ist, der sie ausübt. Diese durch die Ursünde zum Teil beeinträchtigte natürliche Dynamik besteht in einer dem Gefüge des Strebevermögens inne-

wohnenden Bewegung, und zwar nicht bloß in einer notwendigen, impliziten Neigung, sondern in der Befähigung zu ausdrücklicher, freier und unerzwungener, mit der natürlichen Erkenntnisfähigkeit in Verbindung stehender Liebe. Und die dieser natürlichen Dynamik innewohnenden Kräfte und Möglichkeiten, ihre vorgegebenen Fähigkeiten werden in die theologale christliche Liebe aufgenommen, die diese natürliche Befähigung, Gott affektiv zu erfassen, «vollendet».

Die beiden genannten Anwendungsweisen finden übrigens ihre Einheit und ihren Ursprung in der Anwendung auf den am tiefsten wurzelnden Bereich der Beziehungen zwischen der geschaffenen Gnade und ihrem Subjekt[4]. Um das, was die Offenbarung ihm bietet, einigermaßen zu verstehen, ist der Theologe zu der Annahme gezwungen, daß die geschaffene Gnade im tiefsten Wurzelgrund des Menschen, im Wesen der Seele, worin alle seine Tätigkeitskräfte wurzeln, eine Aufnahmestruktur vorfindet, die gewährleistet, daß sie von der menschlichen Kreatur ontologisch richtig entgegengenommen wird. Die Geistesnatur des Menschen erfordert eine solche Struktur und setzt sie voraus.

Die weiteren Fälle, in welchen Thomas das Axiom ausdrücklich anwendet – die Rolle des Naturgesetzes als Voraussetzung des göttlichen Gesetzes[5], des freien Willens als Grundlage der gnadenhaften Freiheit[6] usw. –, spielen, wie bedeutsam sie innerlich auch sein mögen, lediglich die Rolle von Folgerungen, die sich aus den vorhergehenden theologischen Aussagen ergeben. Diese werden in ihrer starken Einheit zusammengefaßt in der Art und Weise, wie der Mensch als Geist auf verschiedenen Ebenen «Bild Gottes» genannt wird[7]. Das «erste Bild», die Konstitution des Menschen als eines Wesens, das eine natürliche Befähigung besitzt, Gott zu erkennen und zu lieben, und das so zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt ist, bildet die Voraussetzung zum «zweiten Bild», worin sich diese Bestimmung durch den Glauben und die Liebe anfangsweise verwirklicht, um dann durch die Schau Gottes und die Vereinigung mit ihm («drittes Bild») vollendet zu werden. Kraft seiner geistigen Natur ist so, wie behauptet wird, der Mensch formell darauf vorbereitet, die Heilsgnade zu empfangen.

Die theologischen Prinzipien, die mit diesem Axiom gegeben sind, bestimmen so einige der tiefsten Grundrichtungen des Denkens des hl. Thomas. Im Axiom liegt in bezug auf die Lehre und die Methode eine Tragweite, die noch über das hinausgeht, was bereits von den ausdrücklichen Zitaten nahegelegt wird. Dies läßt sich anhand einiger impliziter Anwendungen dieser Prinzipien nachweisen.

Die Grenzen, welche die natürlichen Tätigkeitskräfte im konkreten, jetzigen Zustand der von der Ursünde geprägten Natur aufweisen, stellen vor Fragen, die es nötig machen, die Schäden, welche die Sünde unserer Stammeltern der ontologischen Konstitution dieser «gefallenen» Natur zugefügt haben, zu prüfen. Pseudo-Dionysius mit seinen charakteristischen Ausdrücken ist die Autorität, auf die sich Thomas diesbezüglich beruft. In Wirklichkeit aber bestimmen die sich aus diesem Axiom ergebenden Folgerungen die Hauptachsen der thomistischen Lehre über diese Frage. Danach wird die ontologische Struktur des Menschen in ihren konstituierenden Prinzipien durch die Sünde nicht zerstört – sonst würde zugleich das erschaffene Subjekt zerstört und dessen Spezies geändert –, aber diese fügt ihr doch einen Schlag zu, der sie in ihren dynamischen Fähigkeiten und dementsprechend auch in der hierarchisierten Einheit ihrer Tätigkeitskräfte beeinträchtigt. Die negative Tragödie der Sünde erfordert in der Menschennatur die gleichen Voraussetzungen wie das positive Drama der Gnade und Heiligkeit, aber sie trägt die Züge, welche die Gnade als Relief prägt, in Hohlform[8].

Unser Axiom ist bestimmend auch dafür, daß die Gaben Gottes, die in den theologalen Tugenden und den eingegossenen Tugenden bestehen, als übernatürliche *habitus* bezeichnet werden. Es bestimmt auch die richtige Sicht des Verhältnisses zwischen der eingegossenen übernatürlichen Tugend und der erworbenen natürlichen Tugend. Man kann auch das hylemorphistische Verständnis der Sakramente damit in Verbindung bringen. Die Weise, wie der Mensch seine übernatürliche Berufung verwirklicht, verleugnet keineswegs die Art, sondern richtet sich nach der Art, wie er kraft seiner Natur aktives Prinzip seines Handelns ist, so daß die ursprüngliche Passivität, mit der der Mensch die unerhörte Gabe Gottes entgegennimmt, zur Betätigung, zur Dynamik dieser «Vergöttlichung» und zum Mitwirken an ihr wird. Ja sogar die Wege, auf denen die Gnade zum Menschen kommt – die Kanäle der Sakramentalität –, respektieren die Natur des Menschen; sie machen sich sein Verleiblichtsein zu eigen und fordern ihn auf, dem

göttlichen Entgegenkommen in der Gnade mit einem menschlichen Entgegenkommen zu entsprechen, das ihn als ganzen – mit Leib und Seele, Sinnlichkeit und Geist, Verstand und Strebevermögen – erfassen soll. Die Gnade setzt die Natur voraus, respektiert und vollendet sie.

Wenn der Leser die thomasische Lehre aufgrund des Axioms «gratia praesupponit naturam» mit den Perspektiven vergleicht, die das Thema «christlicher Humanismus» eröffnet, erhält er sicherlich den Eindruck, daß trotz aller Unähnlichkeiten eine gewisse Verwandtschaft vorliegt. Zwar darf man die Unterschiede nicht bagatellisieren. Die ganze Begrifflichkeit, die Thomas verwendet, mutet uns heute zum großen Teil fremd an, wie auch sein unerschütterliches Vertrauen in eine ontologisch ausgerichtete Metaphysik, sein beständiger Gebrauch des Wortes «Natur» bis hinein in dessen Gegensatz zum Begriff «Gnade», die Neigung zu einem gewissen Formalismus, der sich mit dem Menschen, mit seinen Erkenntnis- und Strebefähigkeiten befaßt, ohne sich um die verschiedenen konkreten Felder zu kümmern, auf denen sich diese betätigen: Arbeit, Sexualität, Politik, Freizeitbeschäftigungen, Kultur usw. Kann man jedoch leugnen, daß die thomasische Lehre, von der die Rede war, trotz eines ganz anderen Begriffsinstrumentars, ihrer Zeit und ihrer Art entsprechend doch in weitem Maß ein «humanistisches Christentum» anstrebt? Sie nimmt die Menschennatur ernst und sagt, daß der Mensch in seinem ganzen Seinsbestand als freier Geist und mit allen seinen Kräften wirklich «Subjekt» des Dramas der Gnade ist. Sie ist davon überzeugt, daß die theologische Erkenntnis, so arteigen sie auch sein mag, nicht um die Gesetze jeglicher Erkenntnis herumkommt, daß die theologale Liebe nicht von den am tiefsten wurzelnden affektiven Kräften absehen kann. Sie ist letzten Endes der Überzeugung, daß die göttliche, christliche Berufung des Menschen sich an keinem anderen Ort als zutiefst in der Art und Weise verwirklicht, wie er sich in seinem naturgegebenen Menschsein verwirklicht... Sagt – mit anderen Kulturbezügen und in einer anderen Anthropologie – das «humanistische Christentum» nicht das gleiche? Hat die vorstehende Darlegung nicht auf jeden Fall aufzuzeigen vermocht, von welchem Nutzen für eine überlegte, fundierte Ausarbeitung eines «humanistischen Christentums» eine vertiefte Kenntnis der thomistischen Lehre, zumal der theologischen Anthropologie, sein kann?

II. Der für das Göttliche offene Mensch (nach Karl Rahner)

Das zweite Beispiel, das wir – weil dem Leser besser bekannt, mehr summarisch – vorlegen wollen, ist die «transzendentale Theologie» Karl Rahners. Deren Zusammenhänge mit dem vorhergehenden Beispiel sind offensichtlich.

Man wird Rahners Vorhaben besser verstehen, wenn man sich bemüht, es mit den Arbeiten von M. Blondel und J. Maréchal in Verbindung zu bringen. Gegenüber dem «Extrinsezismus» der klassischen Apologetik, für die der christliche Glaube in äußeren Zeichen wie den Wundern und Prophezeiungen gründete, bemühte sich M. Blondel in «L'Action» von 1893 und «La Lettre» von 1896, philosophisch nachzuweisen, daß es dem menschlichen Geist gegeben ist, sich kraft einer inneren, notwendigen «Forderung» dem Übernatürlichen zuzuwenden, und daß es somit möglich ist, eine tiefgehende Entsprechung zwischen der geistigen Natur des Menschen und der Gnade ansichtig zu machen. In seiner formellen Notwendigkeit läßt sich das Übernatürliche nicht anders verstehen denn als etwas, was der Vollendung des menschlichen Geistes entspricht. Diese souveräne Konvergenz, welche durch die «Immanenzmethode» nachgewiesen wird, ist die notwendige Voraussetzung zu einer geschichtlichen Religion, damit diese dem Menschen die konkrete Antwort bringt, die seine geistige Natur «erfordert». Um die «Ungeschuldetheit» des Heils aufrechtzuerhalten, bemühte sich Blondel um den Nachweis, daß die notwendige Ausrichtung des Geistes auf diese in der Geschichte zu findende Offenbarung keineswegs besagt, daß diese Antwort den Bedürfnissen des Menschen untergeordnet und somit durch anthropologische Kategorien bedingt ist.

In «Le point de départ de la métaphysique» von 1926 war J. Maréchal bestrebt, das «realistische» metaphysische Vorgehen des Thomismus mit der «reflexiven» transzendentalen Methode der Geistesphilosophien des deutschen Idealismus, zumal Kants, in Einklang zu bringen. Er wies nach, daß beide reflexiven Analysen, die metaphysische und die transzendentale, für jedes Objekt immanenter Betätigung berechtigt sind und einander notwendig ergänzen – da sie einander erfordern.

In seinen großen Werken «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes», aber auch in zahlreichen anderen Schriften hat K. Rahner versucht, die

von J. Maréchal angebahnte Reflexion weiterzuführen, indem er sich hauptsächlich von der Existenzphilosophie M. Heideggers inspirieren ließ. Auf der Suche nach der religiösen Bedeutung des «Heimwehs», das den existierenden Menschen prägt, analysiert er das Paradox des Menschseins: Durch seine Befähigung, zu abstrahieren und zu urteilen, zu akzeptieren und zurückzuweisen, zu lieben und zu hassen, herrscht der Mensch über alles und wird sich damit bewußt, ein «Subjekt» zu sein; aber gleichzeitig ist er für einen in die Sinneswelt eingetauchten Leib gemacht, ist er «Geist in Welt». Die Begrenztheit jedes Objekts des Denkens, Wollens und Liebens wahrnehmen heißt, zumindest implizit sagen, daß im Herzen von allem, was wir als Menschen tun, Unendlichkeit liegt. Der unendlich Andere (Gott) wird somit als die Vorbedingung unseres begrenzten Geistes erkannt; er ist der Horizont, unter dem alles verstanden wird, als die «transzendentale» Möglichkeitsbedingung aller unserer Erkenntnis- und Freiheitsakte. Darum macht der Mensch als geistiges Wesen in jeder konkreten Erfahrung so etwas wie eine «transzendentale Erfahrung» Gottes. Gewiß besagt dies keineswegs, daß Gott – der in der Selbstverwirklichung des Geistes nichtobjektiviert schon stets «vorhanden» ist – damit gleichzeitig Objekt einer ausdrücklichen Offenbarung bildet, sondern es braucht dazu eine reflexive Analyse, deren integrale Entfaltung die transzendentale Theologie darstellt. Diese weist somit nach, daß unter der Erfahrung, die das Subjekt von seiner Verwirklichung macht, sich eine Ur-«Offenbarung», die «universelle Offenbarung» bekundet. Kraft des allgemeinen Heilswillens Gottes macht der Mensch die konkrete Erfahrung seiner selbst schon unter der Bewegung der übernatürlichen Gnade. Gott hat den Menschen geschaffen, um sich ihm zu schenken; da aber jeder göttliche Beschluß notwendigerweise eine Wirkung in dem haben muß, woran er sich richtet, soll der Mensch «diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen können... Er muß sie... aufnehmen können als einer, der Raum und Weite, Verständnis und Verlangen nach ihr hat». Diese reale, dauernde «Potenz» ist «sein Innerstes und Eigentlichstes, die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist»[9]. Weil diese tatsächliche Bestimmung nicht natürlich, nicht für seine Natur als solche konstitutiv sein kann, obwohl sie «ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens» ist[10], greift Rahner zur theologischen Verwendung der verallgemeinerten transzendentalen Analyse und spricht von einem «übernatürlichen Existential» des Menschen.

Gegenüber dieser universalen, transzendentalen Offenbarung liegt nach K. Rahner die Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung in der wesentlich geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen. Der Mensch ist für das Gotteswort «offen», aber dieses ist nur im Gewebe der Geschichte, innerhalb einer in der Geschichte in menschlicher Sprache erfolgenden Offenbarung vernehmbar. Daraus ergibt sich keineswegs, daß die endgültige geschichtliche Verwirklichung und gesellschaftliche Repräsentation Gottes einfach in einer Konkretisierung oder Ausfaltung der transzendentalen Offenbarung besteht. Sobald die Selbstmitteilung Gottes zu einer geschichtlichen Erscheinung wird, bekräftigt sie zunächst ihre Eigenwirklichkeit. Das will Rahner damit ausdrücken, daß er das Geschichtlich-Kategoriale als «Realsymbol» des Transzendentalen versteht. Ohne diese konkrete Bekräftigung in der Geschichte würde das Transzendentale nicht der Realität angehören. Diesen Grundgedanken einer «Ontologie des Symbols» verwendet K. Rahner oft als Lösungsprinzip für viele theologische Fragen.

Rahner fügt hinzu, daß die geschichtlich-kategoriale Bekundung der transzendentalen Offenbarung Gottes ihren Höhepunkt erreicht hat in Jesus Christus. Dieser ist die endgültige, unüberholbare Selbstmitteilung Gottes, denn Gott nimmt die Gestalt und Geschichte des Menschen Jesus zu seiner eigenen Gestalt und Geschichte. Hier, in der Person des Erlösers, erreicht die Transzendenz des Menschen, die Offenheit auf das göttliche Mysterium hin, ihr Ziel. In der transzendentalen Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus, in diesem geschichtlich endgültigen «Realsymbol» Gottes ist die unüberholbare Einheit zwischen Natur und Gnade, zwischen dem menschlichen Verlangen und der Selbstmitteilung Gottes, zwischen Offenbarung und Geschichte zustande gekommen.

Man wird bemerkt haben: Diese hier bloß angetönte transzendentale Theologie treibt das, was die thomistische Theologie mit ihrem Axiom «gratia praesupponit naturam» im Sinne hatte, der Vollendung entgegen, indem sie das Axiom im Herzen der menschlichen Existenz auslegt. Die Transzendenzerfahrung, die in jeder Verwirklichung der menschlichen Freiheit als der

Grundlage, der Möglichkeitsbedingung jedes Schrittes des menschlichen Geistes liegt, ist somit der Horizont, unter dem unser ganz alltägliches Dasein sich abspielt; darum ist sie der eigentliche, primäre Ort der christlichen Wirklichkeit. Was besagt das Christentum? Als Wirklichkeit ist es nichts anderes als die genaue Erfahrung dieser Transzendenz; als Lehre ist es nur die korrekte Interpretation dieser transzendentalen Erfahrung und ihre integrale Entwicklung. Die wesensgemäße Affinität dieser Theologie mit dem, was wir in dieser Zeitschrift das «humanistische Christentum» nennen, liegt klar zutage.

Abschließend ist zu sagen: Es überrascht etwas, daß die kraftvolle Auffassung Rahners in der neueren katholischen Dogmatik nur wenig Widerhall findet – obwohl die Lösung für mehrere bestimmte Fragen in der Theologie sehr oft bei K. Rahner geholt wird.

Der Grund hierfür ist vielleicht das, was man den Formalismus oder die Abstraktheit des Transzendentalen im Rahnerschen Sinn nennen könnte. Man beanstandet, daß die letzte Einheit der Realität in der menschlichen Subjektivität angesetzt wird. Gegenüber der heutigen Geistesgeschichte, gegenüber den Gesellschaftstheoretikern und den Sozialphilosophen der Geschichte – wie E. Bloch, Th. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin... – haben mehrere Theologen von heute, indem sie irgendwie Hegels Hinausgehen über Kant wiederholen, die Neigung, das transzendentale Subjekt aufzugeben und ihm vorzuwerfen, es stehe der Welt und der Geschichte zu fern. Viele geben damit gleichzeitig eine andere, ebenfalls von großen Namen vertretene Tendenz der Theologie auf, die auf die bloße Intersubjektivität ausgerichtet ist, weil sie ebenfalls nicht die «Privatisierung» des glaubenden Subjekts und seine Trennung von der Gesellschaft vermeidet. Das wirkliche Subjekt des christlichen Glaubens darf nicht außerhalb seiner praktischen, existentiellen Beziehung zur politischen und gesellschaftlichen Realität betrachtet werden.

Deshalb werden, nachdem sie die großen Lektionen der thomistischen Theologie und ihre Weiterführung in den Arbeiten Rahners, wie wir sie kurz dargelegt haben, zur Kenntnis genommen haben, die Befürworter des «christlichen Humanismus» neue Wege ausfindig machen. Der «eigentliche Ort» des Christentums liegt nicht nur in der geistigen Vollendung des individuellen Subjekts (selbst wenn er dies wurzelhaft ist) und auch nicht bloß in den Verwirklichungen der interpersonalen Liebe, selbst wenn diese auf die weitesten Dimensionen der Intersubjektivität ausgedehnt wird, sondern in der allgemeinen Versöhnung der sozialen Realität, die in der Geschichte und ihren Leiden an der Arbeit ist. Nur diese Versöhnung – auf die sich eine apokalyptische Hoffnung richtet, welche für alle, auch für die Vergessenen und Zertretenen und Toten die Verwirklichung ihres Subjektseins ist – stellt das kollektive und universale adäquate Subjekt des christlichen Glaubens dar. In Jesus und der Geschichte seiner Jünger ist dieses Subjekt schon auf dem Weg der Verwirklichung. Damit ist das Feld gegeben, auf dem heute diejenigen zu arbeiten haben, welche den christlichen Humanismus in seiner Realität ins Leben umsetzen und in der Theologie durchdenken wollen.

[1] Ich verwende hier die Ergebnisse einer Dissertation zur Erlangung des Grades eines Magisters der Theologie. Sie wurde 1964 in Le Saulchoir vorgelegt und lautet: «Gratia praesupponit naturam». L'anthropologie comme projet théologique. Diese These von 150 Seiten findet sich in der Bibliothek von Le Saulchoir.

[2] III Sent. d.24 q.1 a.3 sol1 ad 3; In Boeth. de Trin. q.2 a.3 resp.; De verit. q.14 a.9 ad 8; q.14 a.10 ad 4; q.14 a.10 ad 9; Summa theol. I q.1 a.8 ad 2; q.2 a.2 ad 1; q.62 a.7 ad 2; q.62 a.7 sed c.; II–II q.10 a.1 ad 1; III q. 71 ae 1 usw.

[3] Summa theol. I q.1 a.8 ad 2; q.60 a.5 c.; q.62 a.7 sed c.; II–II q.26 a.3 c.; q.26 a.9 obj.2; De Carit. q. un. a.8 ad 7 usw.

[4] II Sent. d.26 q. un. a.3 obj.1; a.4 obj.2; IV Sent. d. 4 q.1 a.3; q.la 1 c. und ad 2; De verit. q.27 a.6 ad 1 und ad 3; De Malo q.2 a.11 c. usw.

[5] Summa theol. I–II q.99 a.2 ad 1; II–II q.10 a.10 c.; q.22 a.1 c. usw.

[6] De verit. q.24 a.8 obj. 1 und ad 6; De Malo q.7 a.7 obj. 10 und ad 10 usw.

[7] Z.B. Summa theol. I q.93 a.4. Vgl. die Verwendungen des Ausdrucks «capax Dei» in: De verit. q.27 a.7 obj.2; Summa theol. III q.23 a.3 ad 3; q.6 a.2 c.; I–II q.113 a.10 c.; q. 110 a.4 obj. 3 usw.

[8] «Naturalia manent integra»: contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale d'un axiome théologique, in: Revue Sc. phil. théol. 49 (1965) 640–655.

[9] Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schr. z. Th. I (1954) 338. 328.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Studium der Naturwissenschaften, 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 Chefre-

dakteur der Revue des Sciences philosophiques et théologiques und Professor für Anthropologie und Philosophische Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Diss., Editions du Seuil, Paris 1972); (zusammen 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); (zus. mit anderen:) Le Manifeste de la liberté chrétienne (Seuil, Paris 1976); zahlreiche Aufsätze über Probleme der Moralphilosophie und der Politischen Philosophie; 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 (1844–1945): aaO. 63 (1979) 202–240; III. Conquête du pouvoir et fin du politique (1846–1848): aaO. 63 (1979) 365–418. Anschrift: Couvent Saint Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Christian Duquoc

Die Torheit des Kreuzes und das Humane

Um 180 n. Chr. schrieb der Philosoph Kelsos über die Christen: «Einer ihrer Grundsätze lautet: ‹Fern von uns sei jeder Mensch, der etwas Bildung, Weisheit oder Urteilskraft sein eigen nennt; schlechte Empfehlungen sind das in unseren Augen. Ist aber einer unwissend, beschränkt, ungebildet und ein wenig blöde, so komme er unverdrossen zu uns!› Demnach erkennen sie an, daß solche Menschen ihres Gottes würdig sind, und zeigen dadurch, daß sie nur Trottel, gemeine und dumme Menschen, Sklaven, arme Frauen und Kinder gewinnen wollen und können.»[1]

Kelsos stellt fest, daß die gesellschaftliche Zusammensetzung der Christengemeinde deren Ideologie bestens illustriert: «Wen sieht man denn bei den Christen? Wollkämmer, Schuster, Walker, äußerst unwissende und jeder Bildung bare Leute...»[2]

Ein noch größeres Paradox fällt Kelsos auf: «Dort, wo Gott feierlich verkündet wird, ruft man aus: ‹Es mögen sich alle nahen, die reine Hände haben und eine kluge Zunge›, oder auch: ‹Kommt, ihr, die euch kein Verbrechen belastet, deren Gewissen nichts bedrückt, die ihr gut und gerecht gelebt habt.›»[3] Nichts dergleichen ist bei den Christen zu hören. Sie verkünden: «‹Wer ein Sünder ist, wer keinen Verstand besitzt, wessen Geist schwach, mit einem Wort, wer elend ist, der nahe sich uns! Das Reich Gottes ist seiner.›»[4]

Mit betonter, schadenfroher Genugtuung bezieht Kelsos diese Anschuldigungen auf die Worte des heiligen Paulus in dessen erstem Brief an die Korinther: «... Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, aber nicht mit gewandten und klugen Worten, damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird. Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: ‹Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen» (1 Kor 1,17–25).

Bekanntlich hat dieser Text in der christlichen Tradition starken Widerhall gefunden. Ich will dieses Echo durch einen Text Luthers aus der Heidelberger Disputation (am 26. April 1518) verdeutlichen: «... der heißt mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und Kreuz dargestellt, begreift. Das der Welt Zugewandte, Sichtbare am Wesen Gottes ist dem Unsichtbaren entgegengesetzt, seine Menschheit, Schwachheit, Torheit (...). Denn da die

Menschen die Erkenntnis Gottes auf Grund seiner Werke mißbrauchten, wollte wiederum Gott, daß er aus den Leiden erkannt werde, und wollte darum solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in den Leiden verborgen ist (...) [vgl. 1 Kor 1,21]. So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt. (...) Also in Christus dem Gekreuzigten ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis.»[5]

Das vorliegende Heft trägt den Titel «Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz?» Dabei weist das Fragezeichen auf das Hypothetische des Themas hin. Doch läßt die Wahl des Begriffs «Das Menschliche» nicht mehr die Möglichkeit zu, ihn durch seinen Gegensatz, das «Unmenschliche» oder das «Inhumane», oder durch seine transzendentale Ableitung, das «Überhumane», zu ersetzen. Kelsos hält das Christentum für inhuman, weil es eine Botschaft verkündet und ein Leben begründet, die Gottes unwürdig sind: Seine in der gesellschaftlichen Zusammensetzung offenbare Inhumanität ist die logische Folge der Inhumanität seines Zeugen, des Gekreuzigten. Das Christentum zerbricht die Übereinstimmung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, wie sie durch die Weisen gelebt und gelehrt wird, und schmäht somit Gott. Diese Schmähung ist in den Augen des Paulus wie später in denen Luthers das Kriterium echter Gotteserkenntnis. Denn diese Schmach ist an das Kreuz Christi geheftet. Wer ist human? Der Weise, der das Kreuz Gottes für unwürdig erklärt? Der Apostel oder Luther, die beide das Kreuz als notwendigen Durchgang zu jeder wahren Gotteserkenntnis ansehen und also (das versteht sich von selbst) zu jeder wahren Menschlichkeit? Das Hauptwort «Kreuz» ist nicht weniger dunkel und zweideutig als das Beiwort «human».

Das Kreuz versteht sich auf zwei verschiedenen Stufen: als Metapher und als Ereignis. Sein Kreuz tragen ist eine Metapher, auch wenn das Ereignis selbst am Ursprung dieses Ausdrucks steht. Das Kreuz ist die Metapher für die Entsagung der Welt und für die positive Integration des Leidens und des Negativen in die Suche nach Gott. Die Entsagung ist demnach nicht inhuman: Das «Ich» erhebt sich aus dem «Es» nicht ohne Beherrschung der Triebe, was einer bedrückenden Trauer nahekommt. Jede zu persönlicher Ausgeglichenheit führende Therapie schließt die Entsagung ein, wie auch jede auf sozialen Frieden eingestellte Politik. Die Entsagung ist hier ein notwendiges Element persönlichen und gesellschaftlichen Durchgangs zum Humanen. Beschränkt sich das Kreuz als Metapher der positiven Integration des Negativen und als Weg zu Gott auf diesen pädagogischen Aspekt? Das ist die Frage, auf die wir im ersten Abschnitt dieses Artikels eingehen werden.

Das Kreuz ist Ereignis. Als solches hat es seinen Platz im Glaubensbekenntnis, da die Kirche darin das «ein für allemal» dieses Todes durch seine zeitlich festliegende Tatsächlichkeit zur Verkündigung bringt: «Gestorben unter Pontius Pilatus.» Findet das Ereignis durch die Metapher seine rechtmäßige Interpretation? Diese Frage wird uns im zweiten Abschnitt beschäftigen.

Es bleibt uns die Aufgabe, in einer Schlußfolgerung das Ineinander von Metapher und Ereignis in seinen Folgen für die Hypothese dieses Heftes zu untersuchen: das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz.

I. Kreuz und Metapher

Ich übergehe die semantischen und semiotischen Diskussionen über die Figur dieser Metapher[6]. Ich möchte nur kurz die Definition im «Thesaurus de l'Encyclopaedia Universalis»[7] anführen: «Die Metapher besteht darin, eine Idee unter dem Zeichen einer anderen Idee darzustellen, die sich der ersteren durch kein anderes Band angleicht als das einer gewissen Übereinstimmung oder Analogie (...). Die Metapher erweist sich durch die Weite ihres Sinnbereichs und durch das Fehlen sie begründender Regeln von vornherein als eine Ausdrucksweise, die der Einbildungskraft und Erfindung alle Freiheit beläßt. So besteht also das metaphorische Verständnis darin, durch eine Analogie zwei Begriffe miteinander zu verbinden und den einen durch den anderen zu ersetzen (...). Man sieht sofort ein, daß das Symptom eine Metapher ist, sobald man von der Linguistik zum Studium ihrer unbewußten Wurzelgründe fortschreitet.»

Ich wende dieses rhetorische Vorgehen auf das Kreuz an, und dies aus einem ganz einfachen Grund: Das Kreuz ist zum Kennzeichen geworden, das den Christen identifiziert. Sein Erken-

nungszeichen ist das Kreuzzeichen. Im Volksmund ist es gleichbedeutend mit Leiden, Prüfung, Krankheit und Tod, freilich nicht in einem abwertenden Sinn. Dieses Zeichen rehabilitiert die Härten und sogar die Ungerechtigkeiten des Lebens. Es verleiht dem Negativen Wert. Es ermöglicht, auf positive Weise den Verfall oder das Unglück, das doch wohl immer unser menschliches Leben durchzieht, auf sich zu nehmen. So wurde das Kreuz aus einem genau umrissenen, konkreten Marterinstrument, aus einem Zeichen des Verfalls und der Schmach zu einem Kriterium unseres Hintritts zu Gott, insofern dieser Zugang die Annahme des Negativen, wenn nicht gar dessen Provokation erfordert. So wird vermittels des Kreuzes das Negative in einen positiven Wert verwandelt. Das Kreuz spielt also eine metaphorische Rolle: Es bezeichnet den unermeßlichen Bereich des Negativen als den Ort, wo sich der Loskauf vollzieht.

Das Kreuz als Metapher bringt durch List oder Ausweichmanöver als positiv zum Ausdruck, was sonst als unerwünscht, negativ oder bösartig eingeschätzt und gefühlt wird. Durch das subtile Spiel der Metapher gelingt es dem Kreuz, das, was die Menschen spontan als inhuman erfahren, ins Humane heraufzuheben. Und dieses Inhumane, das kraft solcher Verwandlung human geworden ist, wird durch die Metapher vom Kreuz zum vorzüglichen Zugangsweg zu Gott.

So etwas läßt sich nicht ohne eine Auswahl, das heißt ohne einen alles andere überragenden und beherrschenden Vorzug verwirklichen. Die Metapher trennt das Kreuz von der Kreuzigung. Ich verstehe unter «Kreuzigung» das historisch feststellbare Geschehen, wie es sich mittels eines Gerichtsverfahrens aus dem Verhalten und den Worten Jesu aufbaut. Die Metapher vergißt zugunsten des Kreuzes die Kreuzigung. Die Metapher errichtet das Kreuz zum Symbol des Unglücks und des Leidens und wertet es unter Verdunkelung des konkreten Weges, der zur Umwandlung der gesellschaftlichen Funktion des Kreuzes führte, auf. Gewiß kann die Metapher im Ereignis wurzeln; sobald sie aber im Vergessen des historischen Geschehens eben die überragende Bedeutung dieses Ereignissess usurpiert, verwandelt sie die gesellschaftliche Funktion des Kreuzes.

So spielt also das Kreuz eine Doppelrolle: Es ist einerseits Metapher für die Entsagung oder die notwendige Askese, um Gott nahen zu können; es bringt konkret zur Aussage, daß es ohne ein schmerzhaftes Herausgehen aus sich selbst keine Begegnung mit Gott gibt. Das Kreuz bedeutet einen Bruch mit der Unmittelbarkeit gefühlter, eingebildeter oder gedachter Befriedigung. Es verleiht dem spontan als zerstörerisch Empfundenen positiven Wert. Das Kreuz bezeichnet hier eine Dynamik schwieriger Selbstverwirklichung im Bezug auf den anderen.

Andererseits ist das Kreuz Metapher der Ergebung und manchmal eines gewissen Dolorismus. Das Kreuz ist das Emblem des Heils; es bedeutet die Annahme des Leidens und nicht das Aufbegehren. Heftige Kritik hatte sich erhoben und erhebt sich noch immer gegen diese scheinbare Rechtfertigung des Elends, gegen diese Ergebung in die Macht der Ausbeuter. Ich möchte hier einige Zeilen eines marxistischen Schriftstellers anführen; sie beschreiben diese durch den Rückgriff auf die Religion gerechtfertigte gesellschaftliche Resignation; das Kreuz ist hier die Metapher für das akzeptierte Inhumane; es begünstigt Entfremdung und Ausbeutung.

In seinem Buch «Critique de la vie quotidienne»[8] beschreibt Henri Lefebvre die kreuzförmig gebaute Dorfkirche; er fügt hinzu: «Ich sehe jetzt die erschreckende Tiefe (...) der menschlichen Entfremdung. Seit so vielen Jahrhunderten ziehst du, Heilige Kirche, alle Illusionen, Fiktionen, leeren Hoffnungen und Ohnmächtigkeiten in deinen Fahrwassern mit und häufst sie zusammen. Du pflückst sie wie kostbare Erntefrüchte ab, und jede Generation, jede Epoche, jedes Menschenalter bringt etwas in deine Scheunen ein. Und indem ich das überdenke, sehe ich vor mir die Schrecknisse der Kindheit, die tiefe Beunruhigung des Heranwachsenden, die Hoffnungen und Zweifel der beginnenden Reife bis hin zu den Ängsten und Verzweiflungen des Alters. Denn dich, Kirche, kostet es ja nichts zu sagen, daß der Abend der Welt nahe und der schon gealterte Mensch untergehen werde, ohne zur Vollendung gekommen zu sein. Da begeben sich Männer und Frauen an den Rand des Daseins, treten in etwa aus dem Leben heraus, um es mit der ganzen Geschicklichkeit einer durch die Erfahrung von mehr als zwanzig Jahrhunderten genährten Kunst beherrschen zu können. Und diese Menschen scheinen geweiht, weil dem Absoluten geopfert (...). Sie neigen sich über den ersten Atemzug des Neugeborenen und den letzten Seufzer des Sterbenden, über die Fragen der Kindheit, die Befürchtungen der Jungfräulichkeit und die Ängste der Elenden, ja sogar über die

Schmerzen der Mächtigen; überall dort, wo ein Mensch schwach wird, sind sie da. In der alten, stets gewandteren Erfahrung, in dem ‹spirituellen› Leib der Kirche dient alles – sogar die Zweifel, die Häresien und die Angriffe auf die Kirche. Sie ist eine unbegrenzte Macht der Absorption und Akkumulation des Inhumanen und nichts als dieses. Oh, ich weiß, was sie anstreben, denn sie haben auch hier ihre Stellungnahmen ‹aufgeweicht›, um möglicherweise den Gegner selbst zu absorbieren. Nachdem die Kirche zehnmal den ‹Modernismus› verurteilt hat, gibt sie sich ‹modern›. Ihre geschicktesten Diener werden sagen (und sie sagen es bereits), daß die Kirche den Gang des Menschen hin zum Göttlichen in sich zusammenfaßt, diese jahrtausendealte Bemühung des Menschen, über sich selbst hinauszukommen, wie auch die allmähliche Offenbarung des Göttlichen. Nein, ihr seid nichts als die Entfremdung des Menschen, die Selbstentäußerung, die Faszination. Ich lese es ungeschminkt an den Wänden dieser Dorfkirche. Ich sehe hier die Zusammenfassung eurer Geschichte. Es ist die Geschichte des menschlichen Elends! Ich finde hier die Kurzfassung eurer Erfahrung, eurer Kunst, zu beherrschen und die unmenschliche Last, die auf den Menschen wuchtet, unangetastet zu konservieren, eine zum Monstrum aufwachsende Last, schrecklich anzusehen, als ob sie lebte! Ihr seid den römischen Kaisern zu Diensten gestanden, den Feudalherren, den absoluten Monarchen und den triumphierenden Bourgeois. Ihr wart stets (nicht ohne gewisse geschickt zurückhaltende Winkelzüge zur Kennzeichnung eurer Unabhängigkeit und Überlegenheit) auf Seiten des Stärkeren und noch stärker als er, da ihr euch den Anschein gebt, die Schwachen zu verteidigen. Und ihr würdet euch nun der Sache des Menschen annehmen, das heißt des Unterdrückten von gestern, der der Stärkere von morgen sein wird? Nein, diese List ist nun doch zu plump...»

Die Kirche symbolisiert sich hier im Kreuz, das die Architektur ihrer Kultgebäude durchherrscht. Besteht zwischen dieser Metapher des menschlichen Elends, zu Zwecken der Beherrschung benützt, und dem sie tragenden Ereignis, dem Tod Jesu von Nazaret, eine Verbindung? Die Metapher ist der Ort der Erfindung, der Einbildung; ist sie in keiner Weise eine Ausflucht vor dem, was sich im Ereignis der Kreuzigung anmeldet? Übersetzt das Kreuz als Metapher wirklich das, was der Apostel Paulus als Torheit des Kreuzes bezeichnet? Es erweist sich als unumgänglich, den Sinn des Ereignisses zu untersuchen, will man ausgewogen über die Beziehung zwischen der Metaphorik des Kreuzes und dessen Einwurzelung in der Geschichte Jesu von Nazaret urteilen.

II. Das Kreuz als Ereignis

Ein Ereignis belebt die Metapher vom Kreuz: die Kreuzigung Jesu. Es verleihe dem Negativen ein positives Vorzeichen, nämlich den Sohn Gottes, das vollkommene Vorbild in dem Verzicht auf das Lebensrecht durch den freigewählten Weg zum Kreuz, so sagt man. M. Hengel beschreibt[9] realistisch, was im Altertum die Hinrichtung am Kreuz bedeutete. Er versetzt das Ereignis der Kreuzigung in seine kulturelle, gesellschaftliche und politische Umwelt zurück und stellt so das Gemeine, Abscheuliche und Grausame dieser Folter vor Augen. Indessen kann die Betonung der Ereignishaftigkeit ein subtiles Mittel werden, das historische Gewicht abzuschwächen, um einer vorgefaßten Theorie konkrete Gestalt zu verleihen, daß nämlich das Kreuzesereignis die Metapher eines Dramas zwischen Gott und Gott sei, da der Sohn mit seinem Leben die Schuld der Menschen Gott gegenüber bezahle, eine Schuld, die Gott in seiner erschreckenden Gerechtigkeit nicht hingehen lassen könne. Die Beschreibung der Schrecken des Kreuzes hat dann nichts anderes zum Ziel, als die Unerbittlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit zu zeigen, da diese zu unserer Lossprechung nicht weniger als das Leben eines unsere Stelle vertretenden Unschuldigen einforderte. So interpretiert, stützt das Ereignis die Metapher mit seiner Gewichtigkeit; durch den grausamen Tod des Gottessohnes Jesus wird jedem die Notwendigkeit beglaubigt, den schmerzlichen Kreuzweg der Verneinung zu gehen. Ist es aber wirklich das Ereignis, das die Auslegung bestimmt? Könnte es nicht auch die Metapher sein, die der Interpretation ihren Stempel aufdrückt?

Das Kreuzesgeschehen ist Gegenstand eines Bekenntnisses: Jesus ist für uns gestorben – so wird verkündet. Erst als Bekenntnis wird die Kreuzigung aus der Banalität einer vermischten Nachricht herausgehoben. Ohne das Bekenntnis wäre die Kreuzigung Jesu längst vergessen. Tausende von Menschen starben im Altertum am Kreuz, niemand erinnert sich ihrer. Das zum Bekenntnis gewordene Gedächtnis des Todes

Jesu macht aus einem damals banalen Mord den Interpretationsbrennpunkt des Geschicks der Menschen in ihren Beziehungen zu Gott. Das Kreuz Jesu ist ein Grundelement der Offenbarung Gottes im Christentum. Die Betonung des Ereignishaften erfordert – aufgrund der schwerwiegenden Folgen seiner Interpretation –, die dem historischen Geschehen innewohnenden Gründe, die dahin geführt haben, dem Kreuz universalen Wert zuzuerkennen, ins Licht zu heben.

Das Ereignis kommt im Bekenntnis sehr nüchtern zur Sprache: Jesus ist unter Pontius Pilatus für uns gestorben, für unsere Sünden und zu unserem Heil. Das Bekenntnis behaftet diesen Tod mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit: Im Tod Jesu geht es um das Geschick eines jeden Menschen. Das Bekenntnis des Kreuzes macht aus diesem ein Sprachereignis und entreißt es so der Verschlossenheit in seiner Partikularität oder dem uninteressanten Anekdotischen. Kraft des Bekenntnisses kann der Kreuzestod nicht zu einem banalen Geschehen, zu einem Unfall oder einem peinlichen Mißverständnis herabsinken. Ich habe es schon gesagt: Tausende sind durch diese Folter gegangen. Ihre Namen durchdringen die Geschichte nicht; ihr Tod war nicht Gegenstand eines Bekenntnisses gewesen, er bleibt in seiner Besonderheit gefangen.

Das Bekenntnis ist keine abstrakte Verkündigung. Es weist auf einen vierfachen Bericht, den der Evangelien, zurück. Der Übergang vom nebensächlichen Ereignis zur universalen Bedeutung vermittels des Bekenntnisses bringt in sich selbst keine Erklärung bei; er lädt vielmehr dazu ein, die das Ereignis erzählenden Berichte erneut zu lesen und ihnen ihren Sitz im Leben und in der Verkündigung Jesu zurückzugeben. Diese Berichte sprechen vom Leiden und Tod eines Menschen, von dem man bekennt, daß seine Taten und Leiden universale Tragweite besitzen. Das Bekenntnis aber ist nichts ohne den Bericht, und dieser selbst lebt im Bekenntnis weiter. Er bietet die Möglichkeit zahlreicher Interpretationen aufgrund der unterschiedlichen Darstellung der handelnden Personen. Er verpflichtet nur auf das, was im Bekenntnis verkündet wird, darauf aber verpflichtet er als auf die Grundtextur des Lebens Jesu, das sich in einem Prozeß und am Kreuz vollendet. Der Bericht macht eine gnostische Auslegung unmöglich, denn er stellt den Tod Jesu in die Dramatik seines wirklichen Lebens hinein. Will man den Bezug zwischen der Metapher und dem Ereignis des Kreuzes aufhellen, so scheint mir die zu untersuchende Frage diese zu sein: Sind die evangelischen Berichte der Passion und des Todes Jesu von dem durchdrungen, was sich dann in der Metapher Ausdruck verschafft, das heißt, rechtfertigen sie das Inhumane, das sich in ihr glaubte freilegen zu müssen? Oder orientieren diese Berichte vielmehr in eine andere Interpretationsrichtung und ein anderes Verständnis von der gesellschaftlichen Funktion des Kreuzes?

Im Rahmen eines Artikels kann ich nur eine ganz kurz gefaßte Antwort geben. Ich entwickle sie in drei Schritten: 1. Die Passionsberichte sind keine Beglaubigung der Metapher. 2. Die Passionsberichte sind vom Gesamtduktus der Evangelien untrennbar. 3. Die Passionsberichte bezeugen, daß Jesus stirbt, weil er mit der der Unterdrückungsgewalt eigenen Logik bricht.

Sobald diese drei Punkte klargelegt sind, wird es möglich sein zu zeigen, daß das Kreuz und das Humane einander nicht widersprechen, sondern daß eines nach dem anderen ruft.

1. Die Passionsberichte sind keine Beglaubigung der Metapher. Die Metapher vom Kreuz bringt geschickt täuschend eine soziale oder psychologische Wahl zum Ausdruck, die ihren Einsatz, ihren Kostenpreis, verheimlicht. Die Metapher vom Kreuz trägt in sich das Ereignis; sie ruht auf der Aussage, daß es im Kreuz um einen gewissen Jesus geht. Doch dieser tragende Inhalt wird verdunkelt durch die Tatsache, daß die Metapher unterschiedslos alles, was im Menschenleben als negativ gilt, zu einem positiven Weg zu Gott verwandelt. Sobald sich die Metapher an die Stelle des Ereignisses setzt, ist folgende Frage angezeigt: Wer wendet die Metapher an? Wer rühmt hier das Kreuz? Das Rühmen dessen, der es trägt, hat ein ganz anderes Gewicht als das Rühmen dessen, der sich vor dem Kreuz auf Distanz hält. Das Ereignis bringt uns aufs neue den in Erinnerung, der es getragen hat, Jesus von Nazaret. Ohne diesen Kreuzträger wird das Kreuz zu einer abstrakten Sache wegen der gesellschaftlich und affektiv widersprüchlichen Rolle, die die Metapher spielt. Die Passionsberichte illustrieren nicht die Metapher eines unbestimmten Leidens; sie erklären vielmehr den Weg, auf den Jesus von Nazaret durch seine ihm eigene prophetische und messianische Sendung geführt worden ist.

2. Die Passionsberichte sind vom Gesamtduktus der Evangelien nicht zu trennen. Gewisse

theologische, auf metaphorischer Grundlage geführte Interpretationen sind so aufgebaut, daß das Leben Jesu darin überhaupt keinen Platz einnimmt. Das Kreuz verdrängt alles, was zuvor geschah. Das ist ein irriges Vorgehen. Denn das Kreuz ist das Ergebnis eines Gerichtsprozesses. Wer Prozeß sagt, meint Anklage wegen begangener Taten oder zu unrecht aufgelasteter Handlungen. Jesus wurde in einen Prozeß hineingedrängt aus seinem Widerstand gegen Tatbestände heraus, die in der damaligen jüdischen Tradition als wesentlich galten. Seine Worte und Taten wurden von denen, die für die reine Traditionsübermittlung verantwortlich waren, als unannehmbar erachtet. Ich weise nur auf einen Punkt des Widerstandes Jesu hin: Im Gegensatz zu dem üblichen Verhalten scheut er sich nicht, allen Verworfenen, Sündern oder solchen, die aufgrund ihrer Lebensführung oder ihrer gesellschaftlichen Stellung als solche gelten, zu verkünden, daß ihr Ausschluß für den von ihm gepredigten Gott gar keinen Sinn hat. Dieser Bruch mit den Auswirkungen einer strengen und reinen Religion schockiert tief das Gefühl jener frommen Leute, die sich aufrichtig bemühen, in ihrem alltäglichen Leben keineswegs wie die Menge derer sich zu benehmen, denen die religiösen Interessen übertrieben erscheinen. Nach und nach wird Jesus innerhalb des damaligen Judentums an den Rand gedrängt, und seine Einstellung hinsichtlich der messianischen Verheißung verunsichert die Menge. Er, der gegen die Ausschließung gekämpft hatte, fand sich selber ausgeschlossen; sein Tod am Kreuz ist die natürliche Folge dieses Ausschlusses durch eine Gemeinde, die geschichtlich die seine war.

Das Kreuz ist das Ergebnis dieser ganzen inneren und äußeren Bewegung eines Lebens. Außerhalb ihrer verliert es seinen christischen Sinn. Denn Jesus stirbt, weil er für die Gerechtigkeit gestritten hat.

3. Jesus stirbt auch, weil er mit der gewalttätigen Unterdrückung bricht. Manche theologischen Theorien heben diesen grundsätzlichen Aspekt nicht ins Licht. Sie übergehen den prophetischen Duktus, der Jesus in den Prozeß und in die Verurteilung führte, und betonen stark, daß die Sache mit dem Kreuz eine Angelegenheit zwischen Gott und Gott, zwischen dem Vater und dem Sohn sei. Das geschichtliche Ereignis erweise sich als die indirekte Spur einer nur dem Glauben einsehbaren übergeschichtlichen Wirklichkeit: Jesus wird vom Vater dem grausamen Leiden ausgeliefert, um an unserer Stelle die seiner Majestät durch die Menschen zugefügte Beleidigung zu sühnen. Die Prediger haben dieses Thema dramatisiert, die Theologen haben es gerechtfertigt, die Begriffe Opfer und Sühne haben es verbürgt. Die Aufmerksamkeit, die dem Ringen zwischen dem Vater und dem Sohn und der damit verbundenen Strafe der Gottverlassenheit erwiesen wurde, hat die Überlegung auf große, abstrakte Gegebenheiten ausgerichtet: Liebe, Gerechtigkeit, Sünde, Sühne, Lösepreis, Schuld usw. Gewiß, der Zweck dieser Konstruktionen war die Verherrlichung der göttlichen Liebe. Aber die dramatischen Elemente haben das Ziel verdunkelt: Die göttliche Gerechtigkeit erschien als unerbittlich, da sie zu ihrer Besänftigung des Todes eines Unschuldigen bedurfte.

Das Ereignis selbst aber in seiner Dichte, das heißt in seiner Beziehung zum Umfeld der wirkenden Kräfte, verliert sein Interesse. Mir scheint es mit den uns zur Verfügung stehenden Texten besser zu harmonisieren, wenn wir den Tod Jesu als die Sanktion seiner Weigerung ansehen, sich der terrorisierenden Waffen seiner Gegner zu bedienen. Jesus lehnt es ab, Gott zu bitten, er möge ihm zwölf Legionen Engel zur Unterstützung senden (vgl. Mt 26,53); er verschmäht es also, seinen Gegnern mit Gewalt seinen ihm eigenen Standpunkt aufzudrängen. Er führt diese Weigerung zu ihrer logischen Vollendung, indem er Gott bittet, ihnen zu verzeihen, das heißt ihnen gegenüber ganz und gar nicht die Mittel einzusetzen, die sie sich ihm gegenüber anzuwenden erdreisten. So hat sich Jesus dem Verworfenen vollständig gleichgemacht. Er hat sich für den letzten Augenblick seines Lebens nicht noch einen Machterweis aufgespart, der ihn seinen Gegnern gegenüber in der durch sie eröffneten Logik hätte ins Recht stellen können. Er hat sich ans Kreuz schlagen lassen in der Hoffnung, daß Gott ihn in dem Verzeihen rechtfertige, das er für seine Mörder erflehte. Auf diese Weise bricht Jesus mit der gewaltsamen Unterdrückung. Er stellt sich nicht nur auf die Seite der Unterdrückten. Er weigert sich auch, in ihrem Namen eine Unterdrückung zu bewerkstelligen. Ich meinerseits glaube, daß ein solches Verständnis des Kreuzesereignisses fruchtbarer ist als das eines Ersuchens des Vaters an den Sohn: Dein Leben zum Preis für die Vergebung! Ich vermute, die den negativen Weg rühmende Metapher hat ihre Wurzel und ihre Rechtfertigung in dieser Debatte zwischen dem

Vater und dem Sohn. Meinem Ermessen nach bedeutet das Kreuz Jesu, daß er den ihm eigenen prophetischen Einsatz bis zum Ende durchgehalten hat. Der grausame Abschluß dieses mutigen und schuldlosen Engagements unterstreicht die Macht des Bösen in der Geschichte: Keine Kraft, die bei ihr eine Anleihe macht, kommt mit ihr zu Ende. Die immer neu aufbrechende Unterdrükkung des Schwachen ist das deutlichste Zeichen dieser Tatsache. Das Kreuz Jesu offenbart die Unmenschlichkeit unserer Welt, es rechtfertigt sie nicht. Das Kreuz und das Humane sind kein Gegensatz; sie rufen einander herbei.

III. Das Kreuz, Offenbarung des Humanen

Nach weitverbreiteter Auffassung gilt das Kreuz als inhuman; es wird ihm sogar vorgeworfen, das Inhumane zu rechtfertigen, das Leid zu segnen, der Emanzipation der Menschen entgegenzuwirken, die ungesunde Askese zu ermutigen und die Lebensfreude zu brechen. Solche Anklage ist geschichtlich gesehen nicht unbegründet: Die Kirche hat zu wiederholten Malen im Sinne einer Lebensverachtung gewirkt und diese negative Sicht auf das Kreuz gegründet. Es erscheint nach so zahlreichen gegenteiligen Beispielen unsinnig, das Kreuz und das Humane in Übereinstimmung bringen zu wollen. Hieße das nicht, der gegenwärtigen Mode oder der herrschenden Ideologie zu opfern? Hieße das nicht, feige auf die Unterschiedenheit des Christseins von den Imperativen einer säkularisierten und jeder eschatologischen Hoffnung baren Kultur zu verzichten?

Man beurteilt das Kreuz als inhuman, weil es die Harmonie und das Wohlergehen des Lebens in Frage stelle. Man hält es für pervers, weil es die Menschen daran hindere, mit ruhigem Gewissen Lebensentfaltung und Lebenslust anzustreben. Denn es rechtfertigt, so sagt man, die negativen Situationen, also Krankheit, erlittene Unterdrückung, Verdemütigung, aussichtslose Konflikte, Tod usw. als Geschehnisse, die auf der Suche nach Gott positiven Wert besitzen. Das Kreuz erscheint als Feind des Lebens. Es will, daß das doch ununterdrückbare Verlangen der Menschen nach Glück vernichtet werde. Muß man also das Humane opfern, um Gott zu ehren?

Die Anklage ist nicht unbedingt im Evangelium begründet, auch wenn sie durch die geschichtlichen Manipulationen des Kreuzesereignisses als berechtigt erscheint und durch die Betonung des von Nietzsche angeprangerten asketischen Ideals[10] bestärkt wird. Jesus stirbt nicht am Kreuz, um die Wahrheit des asketischen Ideals zu beweisen, das Leid zu rechtfertigen oder zu verherrlichen, die Liebe zum Leben anzuschwärzen. Jesus stirbt, um von dem Ernst Zeugnis zu geben, mit dem man den anderen respektieren und den Schwachen befreien muß. Jesus stirbt, damit die Gerechtigkeit komme. Sein gewaltsamer Tod bezeugt die Unmenschlichkeit unserer Gesellschaftsgebilde. Sein Tod ist ein Aufweis der Illusion, man könne sich eine Oase des Glücks und des Wohlergehens aussparen, während man zugleich den anderen verachtet oder ihn der Ausbeutung überläßt. Jesus preist die Armen nicht deswegen selig, weil sie arm sind, sondern weil sie nicht unterdrücken. Seine Seligpreisung gilt den Verfolgten nicht deshalb, weil sie verfolgt werden, sondern weil sie nicht verfolgen. Indem die Seligpreisungen den Schwachen, den Armen und Unterdrückten als Anwärter des Gottesreiches bezeichnen, enthüllen sie den logischen Widersinn unserer von der Gewalt durchherrschten Gesellschaft, rechtfertigen aber nicht Leiden und Unglück. Das Kreuz versetzt der Illusion, in der wir uns wiegen möchten, daß nämlich das Humane bereits gegeben wäre, einen empfindlichen Stoß; das Inhumane existiert, und das Humane muß erst noch voll verwirklicht werden. Seine Geburt ist darum so schmerzlich, weil uns das Inhumane von allen Seiten umklammert. Es lauert wie ein wildes Tier, uns zu verschlingen. Das Humane ist ein sehr zerbrechlicher Sieg. Ohne Unterlaß erhebt die Ausbeutung erneut ihr Haupt; die Armen von heute können, einmal an die Macht gelangt, die Unterdrücker von morgen werden. Es gibt keine Inseln, keine Staaten, keine Regierungsformen, wo man sich wie durch Zauberhand vor der Gewalttätigkeit der menschlichen Gesellschaft schützen könnte. Es gibt keine behütete Gemeinschaftszelle, in der man in der Beschauung der eigenen Unschuld zurückbleiben könnte. Das Kreuz Jesu ist Prophetie: Das Humane wird unter schmerzhaften Wehen geboren. Es ist weder spontan noch natürlich, sondern Ergebnis einer ständigen Bemühung um die Beherrschung der Gewaltsamkeit, die inmitten aller menschlichen Beziehungen wuchert.

Das auf das Kreuzigungsgeschehen zurückbezogene Kreuz ist nicht die Illustration zu einer Askese, die notwendig wäre, um die dem Zugang zu Gott angemessene spirituelle Vollkommenheit zu erreichen; es bezeugt vielmehr, daß die

zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer derzeitigen Beschaffenheit den Unschuldigen ausschließen, den also, der es ablehnt, zur Durchsetzung seiner Ansichten oder derer seiner Gruppe zur Gewalt zu greifen. Ein wahrhaft inhumanes Verhalten inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen ist Tatsache. Wenn die Askese sich nicht um diese Lage kümmert oder sie sogar verschärft, ist sie selbst inhuman.

Schlußbemerkung

Das Thema dieses Heftes lautet: Das Humane als Kriterium christlicher Existenz. Um welches Humane handelt es sich? Das Evangelium ist realistisch. Es brandmarkt zwar den Skandal einer menschlichen Gesellschaft, in der die Handhabung der Beziehungen zum Ausschluß der Schwachen, der Wehrlosen und Unschuldigen führt, hütet sich jedoch, das Humane selbst zu definieren. Jesu Tod hebt die unsere Geschichte durchziehenden Kräfte ins volle Tageslicht. Wer sie unter dem Vorwand eines Humanismus ignoriert, vermehrt das erdrückende Gewicht des Inhumanen.

Es bleibt das Paradox der seltsamen Perspektive, daß das Kreuz, das doch die Verurteilung der unmenschlichen Gewalttätigkeit unserer Gesellschaft zur Darstellung bringt, zur Verstärkung der Unterdrückung herangezogen wurde. Die Abstraktion, in die man das Kreuz Jesu versetzt hat, seine Trennung von dem Weg, der zu ihm führte, sind nicht wenig verantwortlich für diese Verdrehung. Man hat Jesus zum Ankläger und Verächter des Lebens gemacht, während er doch starb, um bis zum Schluß den Wert eben des Lebens zu bestätigen. Er schätzte es hoch genug ein, um es nicht durch einige wenige in Beschlag nehmen zu lassen. Er starb als Ausgeschlossener, weil er sich auf die Seite der Ausgeschlossenen geschlagen hatte. Das Kreuz in seiner historischen Wahrheit wiederherzustellen heißt, es in seinem evangelischen Sinn zu verstehen, heißt, es nicht mehr zur Unterstützung des Inhumanen zu pervertieren, sondern als Verurteilung jegliches Inhumanen aufzurichten.

[1] Kelsos, Ἀληθὴς λόγος (Streitschrift gegen das Christentum).

[2] Ebd.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

[5] M. Luther, Studienausgabe. Fischer Bücherei (Frankfurt/M. 1970) 45f; vgl. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1. Bd. (Weimar 1883) 362: Probationes conclusionum quae in capitulo Heidelbergensi disputatae sunt. Conclusio XX: Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium, id est, humanitas, infirmitas, stulticia, Sicut 1. Corinth. 1. vocat infirmum et stultum Dei. Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilium per sapientiam visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus, Sicut ait 1. Corinth. 1. Quia in Dei sapientia non cognovit mundus Deum per sapientiam, placuit Deo per stulticiam praedicationis salvos facere credentes, Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis. Sic perdit sapientiam sapientum &c. sicut Isaias dicit: Vere absconditus tu es Deus. Sic Iohan. 14. Cum Philippus iuxta Theologiam gloriae diceret: Ostende nobis Patrem, Mox Christus retraxit et in seipsum reduxit eius volatilem cogitatum querendi Deum alibi, dicens: Philippe, qui videt me, videt et patrem meum. Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei. Et Ioh. 10. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Ego sum ostium &c.

[6] Dem interessierten Leser empfehle ich das Buch von Paul Ricœur, La métaphore vive (Paris 1975).

[7] Thesaurus de l'Encyclopaedia Universalis, Bd. 19, s.v. métaphore et métonymie (Paris 1968) 1262; vgl. Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 16, s.v.: «uneigentl. sprachl. Ausdruck (...): das eigentl. gemeinte Wort wird ersetzt durch ein anderes, das eine sachl. oder gedankl. Ähnlichkeit oder dieselbe Bildstruktur aufweist.»

[8] H. Lefebvre, Critique de la vie quotidienne. Bd. 1 (Paris 1958) 231ff.

[9] M. Hengel, La Crucification (Paris 1981).

[10] Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. 3. Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale? in: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe VI,2 (Berlin 1968) 355ff.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Frankreich, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg i.Ue., an den Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Promotion zum Doktor der Theologie und Diplom der Ecole Biblique. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitherausgeber der Zeitschrift Lumière et Vie. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bde. (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977); Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Joseph Comblin

Humanität und Befreiung der Unterdrückten

Das Humane der Entwickelten und das Humane der Unterentwickelten

Der vom Westen gelebte «Humanismus» leitet sich mehr noch als die von ihm entworfenen und ersonnenen Humanismen unweigerlich vom griechischen Humanismus ab. Dieser beruhte auf der Unterscheidung zwischen Hellenen und Barbaren. Der Westen hat diese Unterscheidung im Sinne eines Gegensatzes zwischen Christen und Heiden, dann zwischen Zivilisierten und Wilden und schließlich zwischen Entwickelten und Unterentwickelten übernommen. Wirklich human sind nur die Griechen, die Christen, die Zivilisierten, die Entwickelten.

Die Humanismen des Westens sind aristokratisch und elitär. Das Humane ist eine bestimmte feine und sehr kostspielige Lebensqualität. Um eine geringe Zahl von wirklich humanen Personen hervorzubringen, ist es erforderlich, daß eine sehr große Masse von Menschen, zu einem subhumanen Dasein verurteilt, bereit ist, praktisch unentgeltlich zu arbeiten und ihre Dienste anzubieten.

Es steht außer Zweifel, daß ein bestimmter «Stil» humanen Lebens, der derjenige der traditionellen Aristokratien war und heute noch der Lebensstil der Aristokratie jener Welt ist, die gegenwärtig das westliche Bürgertum darstellt, nur auf Kosten der Subhumanisierung der breiten Masse möglich ist. Aber kann man der Ansicht sein, daß dieser Lebensstil, daß das heute von der westlichen Bourgeoisie gelebte Humane wirklich das Humane ist? Sollte dies wirklich der Gipfel der Humanität sein? Ist es nicht viel eher die Karikatur des Humanen? Verbirgt sich hinter den Versuchen, Anspruch auf den am weitesten entwickelten Humanismus zu erheben, nicht geradezu ein Vakuum an Menschlichkeit, ein Fehlen menschlicher Tiefe und Dichte? Kann man human, wirklich human sein, wenn die eigene Existenz sich auf Kosten einer großen Masse von unterdrückten Menschen entfaltet?

Tatsächlich ist die wirklich humane Menschlichkeit nicht bei den Unterdrückern, auch nicht bei den unbewußten Unterdrückern, wohl aber bei den Opfern der Unterdrückung zu suchen. Allzu lange hat man die größten Beispiele für die Idee des Menschen in den gehobenen Gesellschaftsklassen gesucht. Heute wollen wir unseren Blick auf die Hefe der Menschheit richten.

Die reinste Menschlichkeit findet sich unter den Männern und Frauen, die verzweifelt darum kämpfen, einen Sinn für das Humane zu retten, dessen Zerstörung die Gesellschaft und die «Zivilisation» eifrig betreiben. Ist die reinste Menschlichkeit nicht da am Werk, wo der Mensch aller sichtbaren Wirklichkeit zum Trotz glaubt, wider alle Erwartung hofft und sich weigert, eine Welt, die ihn niedermetzelt, zu hassen? An den letzten Grenzen der Menschheit, in den Extremsituationen, wo der Mensch sich von der Gefahr bedroht sieht, auf eine bloß animalische Existenz zurückgeworfen zu werden, hier ersteht die menschliche Würde auf die echteste Weise neu, lebt auf und behauptet sich. Diese Humanität ist glaubwürdiger: Sie unterdrückt niemanden, sie braucht sich nicht ins Unbewußte zurückzuziehen, um sich selbst und die andern nicht betrügen zu müssen. Suchen wir die Menschlichkeit bei den Sklaven, den Bauern, die von ihren Herren und von einem erbarmungslosen Wirtschaftssystem bis aufs Blut ausgesaugt werden, den Arbeitern der unterentwickelten – und oft auch der sogenannten entwickelten – Länder, die zur Zwangsarbeit am Fließband verpflichtet sind, wenn man sie nicht plötzlich entläßt, um zu verhindern, daß sie sich eines Tages ihrer potentiellen Macht bewußt werden.

Suchen wir die Menschlichkeit bei all den Entmenschlichten, deren Unterentwicklung dazu dient, eine Klasse von Entwickelten am Leben zu erhalten, die sich den Luxus eines «Humanismus» erlauben kann. Denn die Humanität ist in diesen Niederungen der Menschheit nicht verschwunden: Hier ist der Ort, an dem sie am deutlichsten offenbar wird. Sie erstrahlt noch in den extremsten Situationen: wenn Sklavenaufstände, Bauernkriege, Arbeiterstreiks wild unterdrückt werden. Denn die «humanistischen» Eliten sind erbarmungslos, wenn sie ihre Privilegien bedroht sehen. Es gibt keinen gemeinsamen Maßstab für den von den unterdrückten Massen ausgeübten Druck und die Härte der Repression 1976 in Argentinien, 1973 in Chile, 1977 und

1978 in El Salvador und zur Zeit in Guatemala, um nur einige Fälle aus neuerer Zeit zu nennen. Die mit wissenschaftlichen Methoden betriebene Folter wird heute in Dutzenden von Ländern angewandt, und die Bürger entwickelter, zivilisierter Staaten sind es, die dazu ausgebildet haben und weiterhin ihre Anwendung bestimmen. Die besten Beispiele für «Humanität» jedoch sind wiederum bei den Gefolterten, bei den dahingemordeten Völkern zu entdecken.

Denn die Unterdrückten befinden sich nicht außerhalb des Menschlichen. Sie sind in «unmenschliche» Situationen hineingestellt, aber in ihnen reagiert der Mensch. Der Mensch ist nicht bereit, sich zerstören zu lassen.

Die wahren Helden sind nicht die privilegierten Individuen, die sich Heldentaten ausdenken und sich Gegner nach ihrem Maß aussuchen, um sie an Schönheit zu übertreffen. Die wahren Helden sind die Tausende und Millionen von namenlosen Männern und Frauen, die sich Tag für Tag der Herausforderung eines unmenschlichen Kampfes gegen übermächtige Gegner stellen müssen, die sie sich niemals gewählt haben und die ihnen ein Joch über das Maß ihrer Kräfte hinaus auferlegen. Die wirklichen Helden sind die Unterdrückten des täglichen Lebens, denen es gelingt, das Wesentliche der Menschlichkeit zu retten. Gewiß fehlt es ihnen an Raffinement und Stil. Sie besitzen nicht alle Tugenden. Aber bei ihnen ist der echteste Ausdruck menschlichen Seins zu vernehmen.

Das Menschliche ist vor allem im Schrei der Armen, im Protest der Völker, die sich weigern, ihre Unterdrückung hinzunehmen. Die größte menschliche Würde ist die des Sklaven, der nicht bereit ist, sich zu unterwerfen. Jesus erreicht seinen höchsten Grad an Menschlichkeit, als er, in die Situation eines Sklaven versetzt, für die Wahrheit Zeugnis ablegt, sich weigert, sich zu unterwerfen, und stirbt.

Und dann ist das Humane auch im täglichen Kampf der Armen, rein zu bleiben inmitten des Schmutzes, ihre Würde zu bewahren inmitten der Demütigungen, redlich zu bleiben inmitten des moralischen Verfalls, zu lieben in einer Welt, die Haß und Rachegefühle kultiviert, gastfreundlich, entgegenkommend, offen, zu Vergebung, Mitgefühl und Güte fähig zu sein in einer Welt, die aggressives Verhalten belohnt und das Gesetz des Stärkeren walten läßt. Heute sind die armen Völker der Menschheit die letzte Zuflucht des Glaubens, der Hoffnung, der Religion, der Tugenden, der Solidarität, der uneigennützigen Liebe.

Gott ergreift Partei

Was Gott anbelangt, so hat er Partei ergriffen: Er hat für die Armen und Unterdrückten Partei ergriffen. Denn Gott kennt nicht den abstrakten Menschen als Gattungswesen. Denn Gott kommt nicht, um den Menschen im allgemeinen zu retten und auch nicht alle Individuen, die das menschliche Wesen verwirklichen. Es gibt eine Religion, welche Beziehungen zwischen einem universalen Gott und einer universalen Menschheit herstellt: Das ist die Religion des Bürgertums. Die Religion der Bibel ist die der Armen. In der Bibel gibt es keine «Menschen». Es gibt Unterdrücker und Unterdrückte, Reiche und Arme, Herrscher und Untertanen, Gelehrte und Unwissende. Gott trifft eine Wahl: er ist für die Unwissenden, die Armen, die Untertanen. Für sein Volk nimmt Gott nicht jeden. Er nimmt die einen an und lehnt die andern ab. Es gibt einen Himmel und eine Hölle.

Die aristokratischen und bürgerlichen Theologien haben sich der Idee der Hölle immer widersetzt. Instinktiv suchen sie das Universale und die Versöhnung aller: So werden alle Formen von Herrschaft und Zwang relativiert, und es gibt keine wirklich schlimme Unterdrückung, da am Ende ja alles annulliert wird.

Nun sind aber die Bibel und die christliche Tradition absolut eindeutig. Zwischen Lazarus und dem reichen Prasser klafft ein Abgrund, und Gott hat seine Wahl getroffen. Und Jesus ist gestorben, weil er für die verlorenen Schafe Israels und gegen die schlechten Hirten, die Führer seines Volkes, Partei ergriffen hat. Jesus hat die Aussätzigen, die Lahmen, die Blinden, die Sünder, die Verachteten, die Verworfenen, die Ausgestoßenen, die Armen, die Heiden erwählt, das, was beiseite geschoben wurde, nichts galt.

Der «neue Mensch» wird nicht auf der Grundlage des Menschen im allgemeinen oder der Gesamtheit der Menschen geschaffen, sondern ausgehend von den Armen, den Unwissenden, den Arbeitern von Korinth, den Sklaven, den kleinen Leuten ohne Dünkel. Gott hat seine Geheimnisse, die Bedeutung des wahren Menschen, des Menschen, der im Geist lebt, den Kleinen ohne Bildung und ohne Macht, den Namenlosen dieser Welt, geoffenbart.

Was die Reichen anbelangt, so ist es schwerer für sie, zu dem wahren Humanismus zu gelangen, als für ein Kamel, durch ein Nadelöhr zu kommen. Sie müssen auf ihre Privilegien, ihr Elitedenken verzichten, ihre Klassenzugehörigkeit und ihre Identität aufgeben und ihr Vermögen und ihre Fähigkeiten allen zur Verfügung stellen. In der Tat müssen sie sich in die Geschichte der Befreiung der Armen einfügen und dürfen ihre Kultur und ihren Lebensstil nicht mehr zu einer für alle verbindlichen Norm machen.

Zwischen all den möglichen Humanismen hat Gott also eine bestimmte Wahl getroffen. Uns steht es nicht mehr zu, zu wählen. Oder vielmehr: Uns fällt die Aufgabe zu, all unsere Humanismen den Kriterien Gottes zu unterwerfen.

Aus der Wahl Gottes ergibt sich eine unmittelbare Konsequenz. Gott bestimmt, was ein aktiver Humanismus ist: Er besteht darin, die unterdrückten Menschen mit Hilfe einer Geschichte zu befreien. Der Befreier ist der Geist, das heißt: Die Unterdrückten sind aufgerufen, sich durch die Hilfe des Geistes selbst zu befreien. Die Wahl Gottes wird zu einer Befreiungsgeschichte. Und die Befreiung liegt in der Bewegung selbst. Die Unterdrückten werden in ihrem Kampf um ihre Befreiung als Söhne Gottes frei.

Die Geschichte der Befreiung wirkt sich notwendigerweise auf die humanistischen Bewegungen aus. Sie bringt eine Geschichte der Humanismen hervor oder gibt dieser zumindest eine entscheidende Orientierung. Nach der Wahl Gottes können die Zivilisationen ihre humanistischen Entwürfe nicht gestalten wie vorher. Nachdem einmal offenbar geworden ist, daß der Schrei der armen und unterdrückten Völker die Stimme Gottes selbst ist, sind alle Humanismen in Frage gestellt.

Geschichte der Humanismen

Es ist bezeichnend, daß der griechische Humanismus durch eine Erziehung (*paideía*) gekennzeichnet war. Er betrachtete den Menschen als ein in sich vollkommenes Wesen, das man wie einen Kunstgegenstand formen kann. Mit Hilfe seiner Erzieher war das Individuum aufgefordert, es selbst zu werden, als Bildhauer seiner selbst seine Tugenden in sich einzumeißeln, sich durch eine Handlung seiner selbst an sich selbst in ein vollkommenes Wesen zu verwandeln. Die aufeinanderfolgenden Renaissance-Bewegungen haben an dieser Ausrichtung keine radikale Veränderung vorgenommen. Und so konnte es einen «christlichen Humanismus» geben, bei dem sich alles zwischen «Gott und mir» abspielte. Die Außenwelt und die Gesellschaft selbst spielten nur insofern eine Rolle, als sie die Spiegelbilder des als «Mikrokosmos» begriffenen Individuums waren, ihm nützten oder ihm die Bühne und die Zuschauer für seine Großtaten verschafften. Dieser Humanismus kannte keine andere Geschichte als die des Individuums. Daher seine charakteristischen Eigenschaften, die nicht nur für den antiken Humanismus, sondern für alle aus ihm hervorgegangenen mittelalterlichen und modernen Humanismen gelten: Elitismus, Individualismus, Narzißmus und Naivität. Naivität deshalb, weil der Humanismus nicht weiß oder nicht zu wissen vorgibt, daß er sich auf eine Sklavenhalter- oder Halbsklavenhaltergesellschaft stützt. Er verkennt die Wirklichkeit der materiellen Welt und die gesellschaftliche Realität und die ungeheuer wichtige Rolle, die sie für die Entwicklung und die Geschichte der Persönlichkeit spielen.

Dann kam der bürgerliche Humanismus, jene Strömung, die sich zur Zeit in den entwickelten Ländern durchsetzt und tief in die unterentwikkelten Länder vordringt als eine Ideologie, die dazu beitragen soll, daß diese ihre Abhängigkeit besser akzeptieren. Der bürgerliche Humanismus beruht auf der Beziehung des Menschen zur Materie. Hier erreicht der Mensch seine volle Verwirklichung in der Arbeit, das heißt in der Veränderung der materiellen Welt im Hinblick auf die Herstellung nützlicher Gegenstände. Das Menschliche wird in der Beherrschung der materiellen Welt offenbar: Man sucht es in Wissenschaft, technischem Können und ökonomischer Rationalität. Der Mensch erweist sich als Mensch dadurch, daß er eine andere Lebensweise für sich herausfindet, deren Bedingungen er selbst bestimmt. Der höherstehende Mensch ist derjenige, der sich seine Lebensform selbst gibt. Leider zerstört der bürgerliche Humanismus die sozialen Beziehungen: Die Stärkeren errichten sich ihr Imperium, indem sie die Arbeit der Schwächeren unter ihre Verfügungsgewalt bringen. Der Unterschied zwischen der Lebensform der Stärkeren und der der Schwächeren verschärft sich. Als Ideologie idealisiert der bürgerliche Humanismus die Arbeit. In Wirklichkeit jedoch begünstigt die bürgerliche Gesellschaft nur die Arbeit

der kleinen Minderheiten, welche die Fäden der Technologie in der Hand halten, sie ordnet sich den Kapitaleignern unter, die allein in der Lage sind, diese Technologie in Bewegung zu setzen, und sie beutet die Arbeit der armen Massen aus, zerstört und entmenschlicht sie. Sie vernichtet das traditionelle Handwerk, ohne an seine Stelle eine der Armen würdige Arbeit zu setzen. Schließlich zerstört sie die Natur und die Verbindung des Menschen zur Materie, die immer eine der Grundlagen des Humanismus der Armen und Unterdrückten war.

Die gegenwärtige Krise der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Humanismus bringt uns dazu, den Humanismus von morgen in einer anderen Richtung zu suchen. Der Mensch ist dazu berufen, sich nicht mehr nur durch eine Selbsterziehung des Individuums oder durch die Arbeit zu verwirklichen, sondern durch den Aufbau seiner sozialen Beziehungen. Die Aufgabe von heute ist es, eine Gesellschaft aufzubauen. Die menschlichen Beziehungen sind zerstört, die Gesellschaft ist zerrüttet: Nirgendwo zeigt sich der Verfall der sozialen Beziehungen auf allen Ebenen deutlicher als in der Dritten Welt – eine Folge der Eroberung der Welt durch die Bourgeoisie. Der wahre Mensch ist derjenige, der fähig ist, auf allen Ebenen Beziehungen zu seinesgleichen anzuknüpfen: Dies ist seine gegenwärtige historische Aufgabe.

Es ist unmöglich geworden und wäre widersinnig, die traditionellen Formen der spontanen Solidarität wiederherstellen zu wollen. Heute bedarf es einer überlegten, gründlich erforschten, gewollten und beharrlich erstrebten Solidarität. Eine Gesellschaft neu zu gestalten, wer kann ehrlich daran interessiert sein? Nicht die bestimmenden Klassen der heutigen Weltgesellschaft: Sie wollen nur eine qualifizierte Demokratie, eine «verteidigte» Demokratie oder «starke Demokratie», die es ihnen weiterhin erlaubt, mit Hilfe der in allen Kontinenten installierten Regime der Nationalen Sicherheit über die Massen des Volkes in der Dritten Welt eine de facto diktatorische Herrschaft auszuüben. Die Träger des Vorhabens einer wirklich menschlichen Gesellschaft finden sich unter den marginalisierten Volksmassen. Eine wahrhaft humane Gesellschaft kann nur von den Organisationen des Volks her entstehen. Die wirklich menschliche Humanität wird von den zu den Armen, den Bauern, den Arbeitern oder Arbeitslosen zählenden Führern und Engagierten vor allem in der Dritten Welt gelebt, die mit Geduld und Heldenmut die Strukturen einer neuen Gesellschaft errichten, indem sie die hilflosen Massen organisieren. Sie sind es, die aus den Überresten der alten, fast völlig zerstörten Solidarität eine neue menschliche Solidarität schaffen. Mutig stellen sie sich dem Lauf der Geschichte entgegen. Sie sind heute die Jünger und Apostel dessen, der mit den zerstreuten, von ihren Hirten verlassenen Schafen Mitleid hatte. Der wirklich menschliche Mensch ist jener, der die versprengten Schafe zusammenholt, der in den Bergen umherläuft, um die verirrten Schafe, die nicht wissen wohin, eines nach dem andern zurückzubringen. Hier sind die Helden unserer Zeit zu finden. Wenn der Sozialismus darin besteht, eine wirklich menschliche und brüderliche Gesellschaft aufzubauen, ohne die Eroberung der Welt durch das Bürgertum, dann wird man sagen müssen, daß der Humanismus heute nicht anders als sozialistisch sein kann. Allerdings darf das Wort Sozialismus dann nicht mehr unmittelbar mit den «real existierenden Sozialismen» verknüpft werden, die sich den Geist und die Absichten der bürgerlichen Gesellschaft nur allzu sehr zu eigen gemacht haben.

Welche Elemente kennzeichnen nun diese Humanität, die die Humanität Gottes ist? Es sind fünf an der Zahl: Wort, Freiheit, Tat, Volk, Leben.

Das Wort

Die Tiere senden Signale aus und teilen Informationen mit. Die Menschen tun dies auf viel komplexere Art und Weise. Aber das ist noch nicht das Wort. Das Wort ist in Gott. Es ist Gott. Und es wird von Gott gegeben. Das Wort Gottes ist Evangelium, es ist der Appell, der die Unterdrückten wachruft, der Aufruf zur Zusammenkunft, die Ankündigung der Tat. Genauer gesagt: es ist die Handlungsweise Gottes bei den Menschen, denn der fleischgewordene Sohn ist das Wort in die Sprache der Menschen übersetzt. Ebenso bedeutet Mensch sein in erster Linie sprechen, das heißt: dieses Geschenk Gottes, das Wort, ins Werk setzen. Denn das Wort wird ganz menschlich, und es bewirkt das Menschliche.

Das Wort weckt den Glauben, stiftet Hoffnung und mobilisiert die Armen. Es läßt die Gebeine, die tot waren, wieder lebendig werden. Es ist eine Kraft, die Neues in die Welt bringt. Es

ist die Macht der Armen: Ihr Schrei ruft zusammen und vereint. Die Informationen teilen mit, was schon da ist; das Wort, das von Gott kommt, schafft Neues, schafft diese neue Gesellschaft, die bei den Unterdrückten der Welt entsteht.

Das wirklich menschliche Wort ist Zeugnis: Die Person engagiert sich ganz dafür und nimmt alle Gefahren auf sich. Es setzt sich den Gerichten und vor allem den Parallelorganisationen der Polizei, den «Todesschwadronen», dem von den Regierungen institutionalisierten Terrorismus, der Gefahr des «Verschwindens» aus. In diesem Wort sagt der Mensch Gott und sagt zugleich sich selbst aus. Aus diesem Grunde wird er voll und ganz Mensch, wenn er wie Jesus vor seinen Richtern Zeugnis ablegt.

Es ist kaum möglich, daß die Reichen in diesem Maße alles aufs Spiel setzen, was sie sind. Man muß arm sein, um wagen zu können, die Wahrheit zu sagen, die Unterdrückten zusammenzurufen trotz der Feindseligkeit des ganzen Systems. Deshalb ist Christus bis zum äußersten arm geworden. Die Kirche selbst beginnt erst dann wirklich zu sprechen, wenn sie arm wird.

Denn wenn das Wort stark ist, so ist es gleichermaßen verwundbar. Es fordert die Macht der Waffen heraus und bringt Frucht trotz dieser Macht, aber diese Fruchtbarkeit hat ihren Preis. Wenn das Weizenkorn nicht stirbt ... Eines aber ist gewiß: Die wirklich menschliche Humanität ist an erster Stelle in diesem Wort am Werk, der guten Nachricht, dem Evangelium, das allen Unterdrückten der Welt, allen Abgewiesenen, allen Vergessenen verkündet wird.

Die Freiheit

Das Wort schafft Freiheit. Gott ist Wort und schafft Freiheit. Er ruft sie, und sein Appell ruft sie ins Leben. Der Mensch wird Mensch, indem er frei wird. Er wird nicht frei geboren. Er wird es erst, indem er sich diese Freiheit mühsam und geduldig erobert. Er muß sie unter so vielen Formen der Knechtschaft erringen.

Frei ist, wer über sich selbst bestimmt und nicht durch einen anderen oder durch ein System determiniert wird; wer seine eigenen Werke tut, in denen er sich selbst zum Ausdruck bringt, und nicht gezwungen ist, die Werke anderer oder eines Systems zu verwirklichen, in denen andere oder ein System zum Ausdruck kommen. Gewiß schließt die Freiheit die Emanzipation von dem ein, was in einem selber unterdrückt, und auch die Emanzipation von den beherrschenden Kräften der Natur. Aber mehr noch besteht sie in einer Emanzipation von den Formen der Knechtschaft, die in der Gesellschaft vorhanden sind. Sie ist die Begründung einer anderen Art menschlicher Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit und Brüderlichkeit beruhen.

Die bürgerliche Freiheit gründet auf der Isolierung und der Sicherheit des Individuums, auf der Durchsetzung seines Rechts und seiner Macht. Die bürgerliche Freiheit ist an das Eigentum gebunden und neigt in der Praxis dazu, mit ihm zu verschmelzen. Die wahre Freiheit dagegen beruht auf der freiwilligen Annahme einer Gesellschaftsordnung, die eine Beteiligung aller ermöglicht; sie besteht im Teilen und in gegenseitigem Dienst. Sie bedeutet nicht Unabhängigkeit, sondern gegenseitige Abhängigkeit.

Freiheit ist immer geschichtlich: Freiheit gibt es nur in der Erringung konkreter Freiheiten, in der Zerstörung von Privilegien und Herrschaftsformen mit dem Ziel, eine auf Austausch und Gegenseitigkeit aufbauende Ordnung zu errichten. Konkrete Freiheitsrechte erringt man nicht durch die Verkündigung von Prinzipien, auch wenn diese in einer Verfassung niedergelegt sein mögen, sondern in einem täglichen Kampf um die Veränderungen, die realisierbar sind, um die Durchsetzung neuer Rechte der Armen gegen die Pseudorechte der Reichen.

Die Tat

Der Mensch ist Tat, denn Gott ist Tat und verleiht die Macht, Taten zu vollbringen. Jesus ist gekommen, um Taten zu vollbringen, die Taten seines Vaters zu tun: Er ist voll und ganz Mensch, indem er sich die Taten Gottes zu eigen macht.

Der Mensch ist seine Taten. Er ist weder das Bewußtsein, das er von sich selbst hat, noch was er zu sein glaubt, noch was er glaubt, aus sich gemacht zu haben. Seine Taten machen ihn aus, denn sie bestimmen sein wahres Wesen. Aus diesem Grund wird der Mensch nach seinen Taten beurteilt werden, die allein sein Wesen sind. Er ist nur in seinen Handlungen. Wenn er nicht handelt, ist er nur scheinbares Sein.

Die Tat ist weder innerlich noch äußerlich, sondern sie ist die Verschmelzung des Inneren mit dem Äußeren. Die größte Tat war der Tod Jesu am Kreuz. Hier trafen die tiefste Wendung nach innen und die umfassendste Wendung nach außen zusammen.

Die Tat beinhaltet eine Veränderung des Subjekts durch sich selbst. Sie umfaßt auch die Arbeit, die eine Umgestaltung der materiellen Welt ist. Aber vor allem ist sie eine Veränderung der sozialen Beziehungen. Die Tat im Vollsinn des Wortes ist Befreiung der Unterdrückten. Sie ist Kampf gegen die etablierte Unordnung für die Schaffung neuer sozialer Beziehungen. Diese Aufgabe verlangt den Einsatz aller menschlichen Energien und Fähigkeiten: Der Mensch entfaltet sich dabei in all seinen Dimensionen und wird menschlich.

Die Tat ist Kampf «gegen»: gegen das herrschende System und auch gegen jene, die sich an dieses System klammern und es beibehalten wollen. Vor allem aber ist die Tat Kampf «für»: für die Vereinigung aller Armen und Unterdrückten in einem gemeinsamen Willen. Denn der Kampf, der wirklich vollkommene Menschlichkeit ist, hat nicht das Ziel, eine Macht durch eine andere zu ersetzen, sondern will eine andere Weise des Zusammenlebens schaffen. Er ist Schöpfer der vollen Humanität.

Das Wort und die Freiheit münden in die Tat. Diese wird ihrerseits Wort und schafft Freiheit: Die Befreiungsbewegung erhält sich auf diese Weise in einer unaufhörlichen Dynamik selbst am Leben.

Das Volk

Menschlich ist nur das Volk. Nichts, was rein individuell bleibt, ist menschlich. Weder der Glaube noch die Hoffnung, weder das Denken noch das Tun haben einen Wert, wenn sie sich nicht in ein Volk integrieren, im Namen eines Volkes für die Befreiung eines ganzen Volkes gelebt werden. Geltung hat nicht, was ich im Hinblick auf mich selber tue, sondern was ich im Hinblick auf mein ganzes Volk tue.

Nicht jeder ist Teil eines Volkes. Das Volk ist nicht die Allgemeinheit, ebenso wie die Kirche nicht alle Menschen vereint, sondern sie scheidet, so wie Jesus sie scheidet. Das Volk vereint all jene, die solidarisch sind. Es besteht aus der Verknüpfung vieler Bande der Solidarität. Die Individuen, die sich selbst von jeder Solidarität ausschließen und die Gesellschaft zum Ort ihrer individuellen Selbstbehauptung machen, gehören nicht zum Volk. Sie sind seine Gegner.

Letzten Endes gibt es nur ein einziges Volk, nämlich das Volk Gottes. Denn Gott hat nicht «den Menschen» erschaffen, sondern er hat sein Volk geschaffen, und er errettet durch eine Geschichte. Dieses Volk ist Austausch und Solidarität aller Völker. Gott spricht zu seinem Volk. Die Propheten sprechen zu ihrem Volk. Frei sind immer nur Völker, und die Tat strebt nach der Befreiung dieses Volkes.

Das einzige Volk Gottes ist der letzte und immer gegenwärtige Bezugspunkt für das wahrhaft Humane. Wenn die Tat für eine kleinere Gruppe als dieses Volk bestimmt ist, bedeutet sie immer eine Verzerrung des Menschlichen. Der Appell an alle Unterdrückten, alle Armen der Welt, alle Verachteten und Verworfenen ist der Horizont der wahren Menschlichkeit.

Freilich erreicht ein bestimmter Mensch die Gesamtheit dieses Volkes nur mit Hilfe von Vermittlungen, die zwar immer Gefahren in sich bergen, wenn sie sich zu geschlossenen Systemen erheben, aber dennoch unverzichtbar sind.

Die erste Vermittlung ist die von Kultur und Sprache. Die Armen können nur dann Beziehungen des Dialogs und Austausches zu anderen herstellen, wenn sie sich auf ihre Heimat, ihre Vergangenheit, die Verbindungen zu ihren Verwandten stützen. Man kann nur seinen Nächsten lieben, schrittweise, nicht aber die Menschen im allgemeinen. Angesichts der Weltmächte, die ihre Kultur – das heißt: die der Herrschenden, die Kultur, welche die Herrschaft festigt und rechtfertigt – den andern aufzwingen, können die Armen sich nur mit Hilfe ihrer eigenen Kultur befreien und am Leben erhalten; diese müssen sie zuerst retten, wenn sie denen gegenüber, die sich des ganzen Seins bemächtigen, sie selbst bleiben und werden wollen. Die gemeinsam gelebten Symbole schweißen ein Volk zusammen und ermöglichen es ihm, mit anderen Völkern in einem einzigen Volk zusammenzufinden. Unter den Symbolen ist die Religion des Volkes natürlich das wesentlichste.

In zweiter Linie bedürfen die Armen einer gesellschaftlichen und politischen Vermittlung. Sie müssen sich auf Organisationen des Volkes und auch auf eine Nation stützen. Angesichts der Weltmächte ist der Nationalismus unverzichtbar. Als Nation können die Armen im Konzert der Nationen ihre Stimme zu Gehör bringen. Der gefährliche Nationalismus ist der der Großmächte. Der der Armen ist ein notwendiges Instrument. Denn die Armen müssen sich an ihre Besonderheiten halten, um zum wahren Universalismus Zugang zu bekommen. Sie müssen die falschen Universalitätsansprüche der mehr denn je mächtigen Imperien entlarven.

Deshalb besitzt die umfassende Befreiung des Menschlichen eine kulturelle und eine politische Komponente (im weiten Sinn, der alles umfaßt, was sich auf das nationale Leben bezieht). Der humane Mensch ist in einen kulturellen und in einen politischen Kampf verwickelt.

Das Leben

Schließlich heißt menschlich sein das Leben lieben, intensiv leben und Leben hervorbringen.

Lebenslust, Ehrfurcht vor dem Leben, Teilhabe am Leben in allen seinen Dimensionen, Entfaltung aller Tätigkeiten. Menschlichkeit heißt nicht eindimensional sein, sondern sich an allem beteiligen, was gelebt, gesucht, zum Ausdruck gebracht wird. Menschlichkeit bedeutet, nichts auszuschließen. Im übrigen wird das Leben zusammen gelebt, und das Humane besteht darin, seine Beziehungen zu den anderen unaufhörlich zu vermehren.

Gleichermaßen menschlich ist es jedoch, sein Leben im Kampf um das Leben, um die Befreiung aufs Spiel setzen und verlieren zu können. Für das Leben sterben zu können, seinen Tod annehmen, ja ihn sogar bewußt leben können, das gehört auch zum Menschen. Es gibt keinen Widerspruch zwischen Leben-Können und Sterben-Können, denn ein solcher für die Befreiung gelebter Tod öffnet die Pforten des ewigen Lebens. Es geht nicht darum, sich mit dem Tod abzufinden, sondern eine Wette auf den endgültigen Sieg des Lebens einzugehen.

Wer auf diese Weise in großer Zahl in erbitterten, im Dunkeln geführten Kämpfen stirbt, zum Zeugnis für das Leben und in der Hoffnung auf den Sieg des Lebens, das sind die Armen der Welt: 20000 in weniger als zwei Jahren in El Salvador, 34 im Tagesdurchschnitt in Guatemala im Jahre 1980 und mehr noch im Jahre 1981. Brutal getötet von anonymen Tätern, schutzlos preisgegeben, als einzige Waffe ihr Zeugnis, ihr Wort, ihre Tat, ihre Freiheit, ihr Leben. In ihnen lebt das Volk Gottes die volle Menschlichkeit, in ihnen wird der Sohn Gottes ganz Mensch.

Aus dem Französ. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. Studium der Theologie an der Katholischen Universität Löwen. 1947 Priesterweihe in Mecheln. 1950–1958 Arbeit in der Pfarrseelsorge in Brüssel. 1958–1962 verschiedene Ämter in Campinas/São Paulo, Brasilien. 1962–1965 Professor an der Theologischen Fakultät Santiago, Chile. 1965–1972 Professor am Großen Seminar und später am Theologischen Institut von Recife, Brasilien. Seit 1972 verschiedene Ämter in Talca, Chile. Außerdem Professor am Lateinamerikanischen Pastoral-Institut von Quito (1968 bis zur Schließung des Instituts im Jahre 1973). Seit 1971 außerdem Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Löwen. 1980 Rückkehr nach Brasilien. Seitdem konzentriert er seine Tätigkeit vor allem auf Brasilien und Chile. Neuere Veröffentlichungen: Le pouvoir militaire en Amérique latine: L'idéologie de la Sécurité Nationale (J.P. Delarge, Paris 1977) (Übersetzungen ins Spanische und Portugiesische); Teologia da enxada. Uma experiência da Igreja do Nordeste (Ed. Vozes, Petrópolis 1977); The Meaning of Mission (Orbis Books, Maryknoll 1977); O Espírito na historia (Vozes, Petrópolis 1979); The Church and the National Security State (Orbis Books, Maryknoll 1979); regelmäßige Mitarbeit bei «Revista eclesiástica brasileira» und «Mensaje» (Santiago de Chile). Anschrift: Casilla 7, Talca, Chile.

Jetzt zum aktuellen Anlaß:

Joseph Kardinal Ratzinger

Theologische Prinzipienlehre

Bausteine zur Fundamentaltheologie

480 Seiten, kartoniert DM 28,–, Leinen DM 36,–

In dieser umfangreichen und differenzierten Untersuchung geht es dem Theologen Ratzinger um eine Definition der Formalprinzipien des Christentums in dreifacher Hinsicht:

1. Aus der katholischen Sicht
2. Im ökumenischen Disput
3. Im Zusammenhang mit dem Weg der Theologie

Ein Epilog „Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute" rundet das Werk ab.

Bestell-Nummer: 80 kartoniert, Bestell-Nummer: 81 Leinen

Weitere Bücher aus der Feder von Joseph Kardinal Ratzinger, im ERICH WEWEL VERLAG, München:

Dogma und Verkündigung

Kartoniert DM 22,–

Ein notwendiges Buch für die theologische Praxis

Joseph Ratzinger schuf eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Praxisbezogen vermittelt das Werk in flüssiger Form uns den Inhalt und die Werte eines sinnvollen christlichen Lebens. Die Ausstrahlung dieser lebendigen, mit Verstand, Geist und Liebe ausgestatteten Sprache inspiriert in uns den Drang einer Nachvollziehung.

Maßstäbe werden gesetzt für den heutigen Menschen in der Gottesfrage und in seiner Frage nach dem Gott von heute.

Bestell-Nr. 50

Eucharistie – Mitte der Kirche

Kartoniert DM 7,80

Vier Fastenpredigten in der St.-Michaels-Kirche in München über die Grundthemen der katholischen Eucharistie-Katechese.

Bestell-Nr. 70



ERICH WEWEL VERLAG
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

Vorwort

Steven Kepnes/David Tracy

Die Herausforderung des Glaubens durch die Psychologie

Die allgemeine Zielsetzung bei der Planung dieses Heftes war, die Herausforderung des Glaubens durch die verschiedenen Richtungen der Psychologie einerseits und die Herausforderung der Psychologie durch den Glauben andererseits sichtbar zu machen. Die Herausgeber haben sich bei der Auswahl der Einzelthemen von dem allgemeinen theologischen Modell einer wechselseitigen kritischen Beziehung (hier zwischen Psychologie und Glauben) leiten lassen. Es war unsere Absicht, sicherzustellen, daß die Kernfrage dieser wechselseitigen Herausforderung sowohl auf der Ebene der Theorie wie auch auf der Ebene der Praxis analysiert würde.

Im Blick auf diese grundlegende Zielsetzung haben wir das Heft in vier Abschnitte unterteilt. Teil I enthält drei Beiträge zu wichtigen Themen, die in Verbindung stehen zur Entwicklung wechselseitiger kritischer Beziehungen (theoretischer wie praktischer Art) zwischen der zeitgenössischen Psychologie und dem religiösen Glauben. Walter Lowes Beitrag spricht wichtige theoretische Fragen in Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Leidens an. Don Browning und Rudolf Siebert konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf gewisse theoretische und praktische Probleme, die in Nordamerika (Browning zu ethischen Fragen) und in Europa (Siebert zur «Kritischen Theorie») in der Diskussion zwischen Psychologie und religiösem Glauben eine wichtige Rolle spielen.

In Teil II führen wir diese Diskussion fort, indem wir den Blick auf fünf Einzelfragen richten, an denen die heutigen komplizierten wechselseitigen Beziehungen zwischen Psychologie und Glauben verdeutlicht werden können. Auch hier wieder haben alle Autoren ihre Aufmerksamkeit sowohl auf die praktischen wie die theoretischen Fragen gerichtet, um die es geht. Der erste Beitrag von Steven Kepnes zum Thema «Narrativität» zeigt einen neuen und verheißungsvollen Brennpunkt für den Dialog zwischen Psychologie und Theologie auf. Der zweite Beitrag, von Carl Schneider zum Thema «Scham», zeigt auf, wie heute neue psychologische und theologische Erkenntnismittel zum Überdenken einer klassischen Fragestellung führen können.

Die nächsten drei Themen bleiben von immerwährender Aktualität: erstens die Frage der Sexualität im Beitrag von Donald Evans; zweitens die heutigen Erfahrungen von Gläubigen mit der Therapie im Beitrag von Jack Dominian; drittens die Frage der Psychologie des Begehrens in der christlichen Geistigkeit in dem Beitrag von Sebastian Moore. Alle fünf Aufsätze zeigen, daß die heutige Diskussion zwischen Psychologie und Glaube pluralistisch bleibt und überdies sehr verheißungsvoll ist.

Teil III dreht sich völlig um eine einzige gewichtige Frage der derzeitigen Diskussion: um die Debatte über das «therapeutische Bewußtsein», ein Thema, das bisweilen auch in Verbindung mit Formulierungen wie «Narzißmus» oder «psychologiebeherrschte Gesellschaft» zur Sprache gebracht wird. Angesichts der Tatsache, daß dieses Thema in der heutigen Diskussion eine so zentrale Rolle spielt, kamen die Herausgeber zu dem Urteil, daß es hier einer interdisziplinären Analyse bedürfe. Daher wurde Teil III von vier Vertretern verschiedener Fachrichtungen erarbeitet: 1. Doyle McCarthy liefert eine gesellschaftswissenschaftliche Analyse; 2. Lee Cormie eine gesellschaftswissenschaftliche und zugleich ethische Untersuchung; 3. Jarl Dyrud die Analyse eines praktizierenden Psychotherapeuten; 4. Brian Mahan schließlich steuert eine kulturelle und theologische Untersuchung bei. In diesen pluralistischen und – unter gewissen Gesichtspunkten – sogar konfliktträchtigen Analysen des «therapeutischen Bewußtseins», welche dieser III. Teil darbietet, scheinen uns sowohl das besondere Gewicht wie auch die Kompliziertheit der aktuellen Debatte über dieses Thema gut sichtbar zu werden.

Als IV. und abschließender Teil bleiben dann noch die «Berichte». So wie immer ist dieser Teil als Information über neuere Entwicklungen in einem besonderen Bereich gemeint. In der Annahme, daß die Pionierarbeit von Freud, Jung und Adler allgemein bekannt ist, haben wir vier Fachleute um Berichte über wichtige heutige Entwicklungen in der Psychologie gebeten. Judith Van Herik untersucht die derzeitige femini-

stische Diskussion über Psychologie und Religion; James Fowler bringt eine zusammenfassende Darstellung seiner eigenen Pionierarbeit zur Bildung einer Theorie der Glaubensentwicklung; Wolfgang Bartholomäus untersucht die Entwicklungen in der zeitgenössischen europäischen psychoanalytischen (besonders der Adlerschen) Theorie; Marie McCarthy stellt die Entwicklung der Familientherapie in Nordamerika dar.

Wir hoffen, daß die Pluralität der in diesem Heft vertretenen Positionen und Methoden dem weitergehenden Dialog Hilfen zu leisten vermöge. Denn der Versuch, wechselseitige kritische Beziehungen auf theoretischer wie auf praktischer Ebene zwischen Psychologie und Glauben zu entwickeln, ist eine gewichtige Aufgabe sowohl für Psychologen und Psychotherapeuten wie für Mitarbeiter in pastoralen Beratungsdiensten, Seelsorger und Theologen. Wenn das vorliegende Heft Anstöße und Hilfen für diesen Dialog liefert, so hat es seinen Hauptzweck gut erfüllt. Daher sagen wir allen Autoren, die zur Verwirklichung dieses Zieles geholfen haben, unseren herzlichen Dank.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Allgemeine Orientierungen

Walter Lowe

Psychoanalyse als eine Archäologie der Leidensgeschichte

«Es gilt auch hier: Wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um Meinetwillen, der wird sein Leben gewinnen. Wer das Subjektive retten und bewahren will, der wird es verlieren, wer es aber hergibt um des Objektiven willen, der wird es erhalten.» *Karl Barth*[1]

«Trieb», «Instinkt», «Impuls», «Verdrängung». Die Herausforderung der Theologie durch die Psychologie liegt nahe. In der Sprache der Psychoanalyse zwingt sie sich uns auf. Durch alle klassischen Freudschen Texte hindurch beschwört ein bizarres Vokabular – «Trieb» und «Impuls», «Kraft» und «Gegenkraft» – das phantastische Bild einer Art von Röhrensystem, von sexueller Hydraulik des menschlichen Inneren herauf! Die glatte Unverschämtheit des Vorhabens, zu anstößig, als daß es im Namen der Wissenschaft übernommen werden könnte, hat der Psychoanalyse lange den ganzen Unwillen der Theologie zugezogen. Beinahe ebenso lang schien die Aufgabe der Theologie klar: Sie hatte Freud sein Körnchen Wahrheit zu lassen, seinen grundlegenden Reduktionismus zurückzuweisen und dann eine adäquatere Psychologie ausfindig zu machen.

Doch gibt es noch eine andere Seite der Psychoanalyse, die in dieser herkömmlichen Kritik unberücksichtigt bleibt. Sie betrifft die Psychoanalyse als Praxis, aber nicht so sehr die Frage, ob diese Analyse von therapeutischem Nutzen sei. Sondern es ist der Umstand, daß es der Analyse in ihrer Praxis ein ganz spezifisches Anliegen ist, traumatische Erinnerungen aufzudecken – Leiden zu sammeln. Die christliche Reflexion wurde sich erst in den letzten Jahren der Bedeutung der Leidenserinnerung für eine redliche, kritische Theologie bewußt. Wie J.B. Metz bemerkt, hat die Geschichte die Form einer «gefährlichen Überlieferung»[2]. Also werden Dialogsmöglichkeiten übersehen. Die Theologie könnte bei Freud Konkreteres über die Natur dieses Gedächtnisses und die Zugangswege zu ihm erfahren. Die Psychoanalyse könnte über die Bedeutsamkeit ihres Tuns aufgeklärt werden.

Doch an eben diesem sehr verheißungsvollen Punkt gerät die Diskussion aus den Geleisen. Der Analytiker ist nämlich der Ansicht, daß die Erinnerungen nicht einfach vergessen, sondern aktiv verdrängt worden sind. Um zu verstehen, wie sie verdrängt worden sind und wieder hergebracht werden können, muß man folglich nach den Begriffen «Kraft» und «Gegenkraft» in der Psyche greifen. Doch das ist eben die Sprache, welche die Theologen möglichst zu beseitigen suchten. Nach allgemeiner Ansicht war Freud einem Kolumbus ähnlich. Er entdeckte eine neue Welt, wofür ihm alle Ehre gebührt; als er sich aber daran machte, seine Entdeckung zu Papier zu bringen, fiel er gewissermaßen ererbten Vorurteilen zum Opfer. Er wandte auf die menschliche Psyche die Sprache einer mechanistischen Physik an, welche seiner Zeit als maßgebende Wissenschaft galt.

In dieser Beziehung stellt sich von seiten der Psychologie klar *eine doppelte Forderung:* die *positive*, sich die therapeutischen Einsichten Freuds zu eigen zu machen; die *negative*, seine reduktionistische Theorie zu kritisieren. Der vorliegende Aufsatz will keine dieser Aufgaben in Abrede stellen, aber sagen, daß damit noch nicht alles getan ist. Es besteht nämlich *noch eine dritte* Forderung, die sich nicht so leicht in Kategorien einreihen läßt. Sie betrifft die psychologische Behandlung der Erinnerung, die eng mit der beargwöhnten Rede von der Kraft zusammenhängt und doch für die Theologie sehr verheißungsvoll ist. Ich meine die Psychoanalyse als kritisches Denken. Um genauer zu bestimmen, worin diese Forderung besteht, werde ich zunächst einige Schwierigkeiten prüfen, die mit den traditionellen Antworten auf Freud gegeben sind, worin die Tendenz bestand, die Reduktionismuskritik zum obersten Anliegen zu machen; sodann werde ich in der zweiten Hälfte des Aufsatzes einige konstruktive Vorschläge äußern.

I. Das Reduktionismusproblem

Eine Übersicht über die verschiedenen Antworten auf Freud von seiten der Theologie und der Humanwissenschaften überhaupt kann vielleicht in einer einfachen Typologie erfolgen. Man kann

eine frühe hermeneutische, eine existentialistische und eine späte hermeneutische Antwort unterscheiden.

1. Die frühe hermeneutische Antwort

Dies ist vielleicht die einfachste, geradlinigste Position. Sie kreist um die von Wilhelm Dilthey getroffene klassische Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen. Das Erklären, das von Ursache und Wirkung ausgeht, ist das charakteristische Vorgehen der Naturwissenschaften. Die Geisteswissenschaften hingegen erfordern einen ganz anderen, nicht weniger legitimen Diskurs, der sich mit der menschlichen Zwecksetzung und Sinngebung befaßt. Diese Unterscheidung, mit der sich Dilthey bestrebte, den Geisteswissenschaften den gleichen Rang wie den Naturwissenschaften zu sichern, setzt sich in verschiedenen Vorschlägen zu einer ganzheitlichen, humanistischen Psychologie bis heute fort.

Nun aber war sich Dilthey bewußt, daß die Unterscheidung nicht allzu scharf getroffen werden dürfe, doch eben dies geschah in einer ganzen Anzahl antireduktionistischer Argumente. Zudem wurden gewisse mächtige Wertbegriffe wie «inneres Leben» und «Sinn» gern auf die eine Seite der Unterscheidung plaziert. Wenn die menschliche Sinngebung die Prärogative der Geisteswissenschaften ist, dann sind die Naturwissenschaften letztlich sinnlos. Das Argument ist verführerisch, zumal wenn es nicht ganz ausdrücklich vorgebracht wird, doch hat es kaum einen ganzheitlichen, integrativen Effekt. Was dabei herauskommt, ersieht man an der Zwiespältigkeit der landläufigen Popularpsychologie mit ihrem ungelösten und großenteils nicht einmal gewahrten Widerspruch zwischen den humanistischen Psychologien, die das unterscheidend Humane betonen (besage dies nun Sinn, Kreativität oder sonst etwas), und den ganzheitlichen Psychologien, die der Ansicht sind, daß man, statt sich wie die Neuzeit mit der Besonderheit des Menschen zu befassen, dazu übergehen müsse, sich in den Leib, in die Natur, in das universal Ganze zu versenken und Teil davon zu werden.

2. Die existentialistische Antwort

Durch die Existentialisten werden die Verlegenheiten der früheren Position in ein ausdrückliches positives Programm umgeformt. Sinn und Zweck werden nun ganz entschieden auf die eine Seite der Gleichung versetzt. Auf der anderen Seite liegt die naturwissenschaftliche kausale Erklärung, die uns von der menschlichen Realität abzulenken droht; sie ist bestenfalls nebensächlich und oft fragwürdig. Für den Sartre von «L'être et le néant» («Das Sein und das Nichts») führt die Freudsche Psychologie zu einer willentlichen Selbsttäuschung, zu einer Übung im schlechten Glauben. Doch das Problem, das durch eine radikale Klärung zur Türe hinausgeworfen wurde, kommt ruhig durch die Hintertür wieder herein. Im Existentialismus wird nämlich großenteils so argumentiert: Die menschliche Existenz besteht in einem grundlegenden Paradox, nämlich im Sachverhalt, daß wir zugleich begrenzt und frei sind. Übersieht man den einen Pol, die Transzendenz oder die Faktizität, schneidet man unserem Dasein den Lebensnerv ab; es kommt zu einer Selbsttäuschung, die von einigen Theologen mit der Sünde identifiziert worden ist. Und doch liegt im Existentialismus, trotz dieser Vorsichtsmaßregel, wie in der früheren Position die Tendenz, die Wertbegriffe auf die eine Seite der entscheidenden Unterscheidung zu setzen. Es ist kein Zufall, daß der Existentialismus spezifisch als eine Philosophie der Freiheit bekannt ist, denn diese Position behauptet die Freiheit gegenüber allem, was diese bestreiten oder verkürzen könnte. Darum betont man so sehr die Offenheit für die Zukunft im Gegensatz zum starren Festhalten an der Vergangenheit, zum Bereich der Faktizität. Dieses großzügige Eintreten für die Freiheit ist als Kritik gegenüber dem naturwissenschaftlichen Reduktionismus gemeint, doch am Ende droht es selbst reduktionistisch zu werden, reduktionistisch gewissermaßen in der Gegenrichtung im Licht der durchdachteren existentialistischen Aussagen über die irreduzible Polarität. Man fragt sich, ob Freud nicht etwas zu sagen hätte, was die Existentialisten eigentlich hätten wahrnehmen sollen, was aber in der existentialistischen Psychologie leider verlorengegangen ist[3].

3. Die späte hermeneutische Antwort

Diese Frage bringt uns zu der späteren hermeneutischen Position, die wir etwas eingehender betrachten werden. Wie die Existentialisten betreibt Paul Ricœur eine Philosophie des Menschen als Subjekt. Doch der Existentialismus neigt dazu, sich der introspektiven Intuition zu bedienen – ein Vorgehen, worin in Ricœurs

Augen die Gefahr einer narzißtischen Versunkenheit in sich selbst liegt. Darum zieht Ricœur es vor, an das Subjekt Mensch indirekt heranzugehen auf dem Weg der Kulturtexte, in denen sich die Subjektivität objektiviert hat. Die Rückkehr zur Hermeneutik wird also vom Verlangen bewirkt, unser Fehlern unterworfenes Selbstverständnis zu läutern. Hermeneutik wird zu einer Vermittlung eines kritischen Selbstverständnisses.

Doch wenn von der Hermeneutik im allgemeinen gilt, daß die Objektivität der Texte ein Weg ist, uns außerhalb von uns selbst zu stellen, gilt dann das gleiche nicht erst recht vom Studium eines Textes wie dem Freuds, der uns so sehr vor den Kopf stößt? Liegt dann nicht vielleicht sogar in Freuds mechanistischen Metaphern etwas, das nicht zu einem unrichtigen Objektivismus, sondern zu einer befreienden Objektivität führt? Dies ist die Wette, die Ricœurs umfassender Studie über Freud zugrunde liegt. Ricœur sagt vom besonderen Vokabular Freuds, das die zwei Diskurstypen, die Dilthey so angelegentlich unterschied, dermaßen reichlich vermengt: «Ich hoffe beweisen zu können, daß für diese Unklarheit gute Gründe vorliegen, ja daß diese Diskursmischung die raison d'être der Psychoanalyse darstellt.»[4] Diese Vermutung bedeutet einen bedeutenden Fortschritt. Sie äußert in einer vorher nicht möglichen Art den Gedanken, daß die Sprache Freuds nicht einfach aus einer Vermengung hervorgeht, nicht in die Kategorie «falsch» gehört, sondern eine positive Errungenschaft darstellt, mit der man sich auseinanderzusetzen und die man durchzuarbeiten hat. Es wird vorausgesetzt, daß es unrichtig wäre, das Freudsche Erbe einzig als reduktionistisch anzusehen, als ob es bloß in Kraftbegriffen bestände, und daß es ebenfalls irreführend wäre, Freud ausschließlich in «revisionistische» Begriffe, d. h. in die Sinnsprache zu übersetzen.

Ricœur stützt seine Annahme einzig darauf, daß der Bereich, in der die Psychologie tätig ist, an der entfernteren unteren Sprachgrenze liegt, wo rudimentäres Verlangen nach Ausdruck ringt. «Was das Verlangen zum Grenzbegriff an der Grenze zwischen dem Organischen und dem Psychischen macht, ist dies, daß das Verlangen zugleich das Unaussprechliche und der Wunsch, zu sprechen, ist (d. h. der Sinn, ‹le vouloir-dire›), das Unnennbare und das Sprechvermögen.»[5] Somit liegt die Rechtfertigung für das Außergewöhnliche der Sprache Freuds vielleicht darin, daß sie auf eine immer noch nicht richtig definierte Weise der Grenzregion entspricht, in der der Analytiker arbeitet.

Für uns Sterbliche, die wir innerhalb der Sprache leben, stellt dieser Bereich eine Art Horizont dar. Er ist die Grenze, und als Grenze ist er der Platz, wo es leicht zu Illusionen kommen kann. Wir bilden uns ein, dieses oder jenes Objekt würde alle unsere Träume verwirklichen. Wir verwechseln Objekt und Horizont, den Beweggrund und das Verlangen – dies ist eine Art Idololatrie. Aufgabe der Therapie ist es, den Unterschied zwischen beidem wieder zu entdekken, indem sie das Objekt im Blick auf den unbegrenzten Horizont, die immer weiter zurückweichende Weite, relativiert. Die Therapie hat somit die dauernde kritische Aufgabe, mit Grenzen leben zu lehren, auch mit den Grenzen, die von der Grenzenlosigkeit des Verlangens auferlegt werden.

Doch wie Ricœur weiter sagt, gibt es einen noch höheren Horizont. So nämlich, wie unsere Sprache im Verlangen wurzelt, ist sie gleichzeitig imstande, sich selbst auf den idealen Sinn hin zu übersteigen. Dies ist die Richtung, die von Hegel bezeugt wird, und Ricœur wendet viel Scharfsinn auf, um Argumente für eine irreduzible Dialektik oder Wechselwirkung zwischen der Archäologie Freuds und der Teleologie Hegels zu finden. Doch gegen Ende seines Studiums kommt ein zweiter, weiter gefaßter Sinn der «Teleologie» zum Vorschein, der die Archäologie und die frühere Teleologie in eins faßt. Daß dies nicht, wie man meinen möchte, ein Fortschritt ist, tritt gerade im Begriff «Horizont» zutage, der von Möglichkeit-und-Grenze-Sein auf Kosten seiner Rolle als kritische Grenze primär zu einer Möglichkeit wird. Und wenn man, über diese Wende der Ereignisse verwirrt, zu Ricœurs Textanalyse von Freud zurückkehrt, ersieht man, daß der Gedankengang vor allem darzutun sucht, daß die Kraftsprache nie isoliert auftritt, sondern stets auf die Sinnsprache bezogen wird. Fast gar nicht vorhanden ist eine ebenso emphatische Darlegung darüber, weshalb die Kraftsprache darin an erster Stelle steht oder warum sie eigentlich beibehalten werden soll[6].

4. Eine Vorbemerkung

Abschließend ist zu sagen: Trotz des vielen Positiven, das sie aufweist, erliegt die spätere hermeneutische Position einer ähnlichen Schwie-

rigkeit, wie wir sie in den beiden vorhergehenden Positionen festgestellt haben. Wiederum wurden gewisse Unterscheidungen gemacht, wiederum wurde die Integrität jeder Seite bekräftigt: einerseits daß beide Sprechweisen bedeutsam sind, andererseits daß sich die Archäologie und die Teleologie nicht aufeinander zurückführen lassen. Und ein weiteres Mal wurde auf die eine Seite mehr Gewicht gelegt zum Nachteil der anderen, zum Nachteil der Gesamtdialektik.

Was ist schuld daran, daß es immer wieder zu dieser Einseitigkeit, zu dieser Art Reduktion kommt, selbst in den scharfsinnigsten Antworten auf Freud? Theodor Adorno bietet einen Schlüssel, wenn er warnend sagt, daß in der Geschichte der Philosophie wiederholt epistemologische Kategorien in moralische verkehrt worden sind[7]. Dies ist eben die Wende, die in jeder der vorausgehenden Positionen mehr oder weniger vorgenommen worden ist. Diese Wende hat zur Wirkung, daß die Bedeutung der Diskussion in bezug auf den Menschen betont wird, doch weist dies auch eine unbeabsichtigte Nebenwirkung auf. Sobald die Diskussion in moralische Begriffe gebracht wird, wird es für die «unteren» Kategorien, beispielsweise für die Sprache der Kraft oder der Archäologie, immer schwieriger, mit der «höheren» in bezug auf den ihnen zukommenden Sinnanteil zu konkurrieren. Und wenn die moralische Note betont wird, wie das für gewöhnlich der Fall ist, wenn die Reduktionismuskritik zum Hauptanliegen wird, macht es überdies leicht den Anschein, daß die «höhere» Kategorie schutzbedürftig sei – und daß es die «niedere» Kategorie sei, welche die Bedrohung darstelle. Damit wird die im Gang befindliche Diskussion unausgewogen und schief, was sich sogar in einer so scharfsinnigen Darlegung, wie die Hermeneutik Ricœurs es ist, bemerkbar macht.

Und doch besteht nicht die Möglichkeit, zwischen dem Moralischen und dem Epistemologischen eine scharfe Trennungslinie zu ziehen, da der Reduktionismus Beachtung verlangt und moralische Werte auf dem Spiele stehen. Man kommt nur dadurch vorwärts, daß man betont: Wenn der einen Begriffsreihe moralische Bedeutung zuzusprechen ist, dann ist diese mit der gleichen Ernsthaftigkeit auch der anderen Reihe zuzusprechen. Und dies ist die Frage, die vor uns liegt: Läßt sich in der Archäologie und in der Kraftsprache eine inhärente moralische Bedeutung wahrnehmen?

II. Die Archäologie des Leidens

Von Zeit zu Zeit sehe ich mir in der Buchhandlung die sechsfache Abteilung von Regalen an mit Büchern über volkstümliche Psychologie, transpersonale Psychologie, Parapsychologie, Persönlichkeitsastrologie, Selbsthilfe und Selbstvervollkommnung. Sie ist neuestens nicht weniger als 34 Fuß lang. In dieser wie es scheint endlosen Flut von solcher Literatur widerspiegelt sich die Tatsache, daß die amerikanische Kultur der Mittelklasse und mit ihr auch die Kirche der Mittelklasse sich seit Jahren von einer ihnen geistesverwandten Sicht in bezug auf die menschliche Leistungsfähigkeit leiten läßt. Dieses Gefühl, die Möglichkeiten seien unbegrenzt, wird von einer Art Psychologie gefördert, und mag diese Psychologie sein wie sie will, so ist sie doch nicht reduktionistisch – wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Sie bejaht die Religion; sie bejaht das Menschliche: es gibt nur wenig, was sie nicht bejaht. Doch was sie bejaht, verschlingt sie, während sie selbst formlos bleibt. Das Prophetische, das Kritische gehen ihr ab. Sie ist, um mit T. E. Hulme zu sprechen, Psychologie als verschüttete Religion.

Ein Grund, warum dies dermaßen überhandnimmt, ist, daß es uns an unserer theologisch schwachen Seite getroffen hat. Man kann natürlich erwidern, diese Psychologie suche in gewissen Vorgehensweisen Gott zu manipulieren, aber die verschiedenen Jünger werden unverzüglich antworten: «O nein, wir sind gegen Manipulation.» Von diesem bescheidenen Austausch abgesehen scheint die herkömmliche theologische Antwort wenig zu bieten, um eine Kritik dieser liebenswürdigen Psychologie vorbringen zu können. In der Rückschau zeigt sich, daß wir uns angestrengt haben, eine theologische Maginotlinie zu errichten. Unsere Begriffsartillerie hatte sich auf die Reduktionisten eingeschossen und war nicht imstande, ihr Visier anders einzustellen, als sich aus einer anderen Richtung eine andere Psychologie auf uns stürzte. Und bald war das auch gar nicht mehr nötig: Die kritischen Fähigkeiten der Kirche waren von einer warmen, klebrigen Flut der Bejahung zugedeckt worden.

Vielleicht übertreibe ich ein bißchen, aber einzig dazu, um auf ein Phänomen aufmerksam zu machen, das wirklich besteht. Es handelt sich um die Einbettung der im vorhergehenden Teil skizzierten Denktendenz in die Kultur. Sie läßt uns mit Händen greifen, daß es einer unparteii-

scheren Stellungnahme bedarf, einer solchen, die die kritische Bedeutung gerade des Aspekts der Psychoanalyse zu erfassen vermag, der von der antireduktionistischen Einstellung und den Populärpsychologien am ehesten beiseite gelassen wird.

1. Die Kraftsprache

Für die Praxis der Psychoanalyse ist nichts zentraler als das Phänomen der Übertragung, der mächtigen interpersonalen Beziehung, die zwischen dem Klienten und dem Therapeuten entsteht und den entscheidenden Hebel darstellt, um die Widerstände des Klienten zu überwinden. Es ist umstritten, wie weit diese Beziehung vom Therapeuten ein emphatisches Ansprechen auf die Bedürfnisse des Klienten verlangt. Hingegen stimmt man darin überein, daß der Therapeut auf jeden Fall ein beträchtliches Maß von Abstand aufrechterhalten muß. Er darf nie aufhören, mit klugem, analytischem Blick auf die Übertragungsdynamismen zu achten, denn diese wirken sich beständig auf die interpersonale Dynamik aus und lenken sie in eine Richtung, in der das sich stellende therapeutische Anliegen gefördert wird. Doch dies läuft in Wirklichkeit auf die Behauptung hinaus, daß sich der Analytiker der Übertragung bedient; der Therapeut behandelt die Ich-du-Beziehung als ein Es!

Was kann ein solches Vorgehen vielleicht rechtfertigen? Entweder liegen Gründe vor, die Psychoanalyse von sich zu weisen – oder aber es liegt auf der Hand, wie ernst das Problem ist. Nimmt man das letztere an, läßt sich die taktische Objektivierung, zu der es in der analytischen Praxis kommt, als eine Maßnahme ansehen, die von einer gewissen Objektivation, einer gewissen Vergegenständlichung, die im betreffenden Menschen vor sich gegangen ist, erfordert wird. Die menschliche Vergangenheit läßt sich als das angehäufte Ergebnis eines beständigen Sedimentierungsprozesses ansehen. Wo Leiden vorhanden war, kann sich das Gedächtnis verhärten und zusammenziehen wie eine Narbe, die sich über einer Wunde bildet. Die Verletzung wird dann in Form gewisser Verhaltensmuster (wie z. B. Neurose oder Hysterie) in die Gegenwart hineinragen. Doch welche Form sie auch immer angenommen haben mag, eine solche Verletzung weist stets einen gemeinsamen, bezeichnenden Zug auf: Der betreffende Mensch ist unfreier, verkrampfter – im eigentlichen Sinn mechanischer – geworden.

Doch läßt sich dann dieses Phänomen nicht in die Kraftsprache Freuds übertragen? Manches an dieser Sprache ist zwar einfach naturalistisch gedacht und muß so, wie es ist, akzeptiert oder zurückgewiesen werden. Kann es sich aber nicht zum Teil auf die Sekundärnatur beziehen, d. h. auf die erworbene, aber schon seit langem bestehende Reihe von Gewohnheiten und Maniriertheiten, Verschrobenheiten und Verletzlichkeiten, die in den Charakter eingewurzelt sind? In diesem Fall würde es sich nicht einfach auf ein letztes Substrat der Vitalität, auf die Quelle eines unüberlegten Impulses beziehen, sondern auf die Wechselwirkung des Impulses, Entscheids und Umstands und auf die verwickelte Schichtung, die sich daraus ergibt – kurz, auf die individuellen einstigen Geschehnisse, die uns zu dem machen, was wir sind[8].

2. Wahrnehmung der Forderungen

Diese Interpretation Freuds hat bestimmte antireduktionistische Implikationen, die deutlich werden, sobald man, wie wir es getan haben, hervorhebt, daß selbst diese sehr mechanistische Sprache sich nicht einfach auf eine isolierte instinktive Natur, sondern auch auf Geschichte bezieht. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß Freud selbst da, wo er höchst deterministisch sprach, stillschweigend die Rolle der menschlichen Freiheit anerkannte. Dies entspricht ganz dem, was Ricœur sagt, wenn er dartut, daß die Kraftsprache nie ganz von einer korrelativen Sinnsprache gelöst ist.

Doch damit, daß man auf den Beiklang von Freiheit horcht, lenkt man die Aufmerksamkeit von etwas ganz Entscheidendem ab, nämlich davon, daß wir es nicht mit Geschichte in einem allgemeinen Sinn zu tun haben, sondern ganz spezifisch mit Leidensgeschichte. Ferner verdunkelt man damit den ohnehin schon sehr verdunkelten Sachverhalt, daß dies eine Geschichte ist, die geflissentlich geleugnet, verdrängt und vergessen worden ist, und daß uns oft nichts anderes übrig bleibt, als sie durch Versäumnisse und nervöse Zuckungen, Verzerrungen und Narben – eben die Zeichen der Unfreiheit – zuzudecken, die die Geschichte uns vermacht hat.

Wenn nun diese spezifische Seite der Psychoanalyse eine spezifische Herausforderung an die Theologie darstellt – eine Herausforderung an die Theodizee, eine Forderung, den Glauben mit

der Leidensgeschichte zu vereinbaren, wie sie sich uns in dieser schlichten psychologischen Gestalt präsentiert, so ist dies eine Herausforderung, die ohne weiteres neben die beiden vorhergehenden eingereiht werden kann. Zwischen dem jetzigen Anliegen und den beiden früher wahrgenommenen Aufgaben, sich den therapeutischen Nutzen anzueignen und die reduktionistische Theorie zu kritisieren, besteht eine beträchtliche gedankliche Spannung – so wie im eben notierten Fall die antireduktionistische Bemühung um die Realität der Freiheit die Aufmerksamkeit zwangsläufig vom archäologischen Bestreben ablenkte, das verwickelte Netz, in das sich der Mensch verstrickt hat, geduldig und methodisch ans Licht zu heben.

Man kann dies noch emphatischer sagen: Ein wahres Wort wird funktional unwahr, wenn es unter falschen Umständen gesprochen wird. Es wird dann zu einem Mittel der Verneinung, zu einer Form von Ideologie. Gegenüber einem psychologischen Determinismus zu behaupten, daß die menschliche Person im Besitz der Freiheit sei, ist zweifellos richtig und wahr. Und einem einzelnen Menschen zu sagen, er sei frei, zu wählen, kann für die betreffende Person in einem schwierigen Moment ihres Lebens eine Geste des Vertrauens und der Stärkung der Selbstsicherheit sein. Werden aber die genau gleichen Worte in einem anderen Moment gesprochen, so beweist man damit, daß man absolut kein Gefühl für das hat, was die betreffende Person in diesem Augenblick durchmacht. Und wenn sie abstrakt gesprochen werden, kommen sie vielleicht nur als eine leere Wahrheit daher, die der Wirklichkeit Hohn spricht – so wie die formell richtige Behauptung, daß sich in einer gewissen Gesellschaft sämtliche Personen der gleichen Rechte erfreuen, den Sachverhalt bemänteln kann, daß einige diese Rechte von wirtschaftlich privilegierten Positionen her ausüben können, während andere stark im Nachteil sind.

Somit stellen sich vielfache Forderungen. Und um zu wissen, welche Forderung in welchem Moment der Wirklichkeit entspricht, muß man unablässig eine konkrete, mitfühlende Wahrnehmungsfähigkeit ausüben.

3. Der reale Reduktionismus

Wie also können wir die jetzige Forderung an die Theologie wahrnehmen? Ich werde dazu abschließend ein paar Bemerkungen machen. Die gewöhnliche Kritik hat richtig festgestellt, daß es bei Freud nicht bloß um eine Theorie geht. Die Psychoanalyse ist eine Bewegung und eine Institution; sie wirkt sich auf unsere Kultur aus. Und soweit sie ein verkürztes Bild unseres Ich vorlegt, trägt sie zur Schaffung einer eindimensionalen Gesellschaft bei.

Nun hat Victor Preller in bezug auf die Kultur unserer Zeit eine kluge Bemerkung gemacht. Er schreibt: «In der modernen Welt liegt eine Hauptquelle der Angst in der unterschwelligen Vermutung und Befürchtung, die Natur des Realen erschöpfe sich im menschlichen Geist. Zu beweisen, daß dies nicht der Fall ist – an der logischen Möglichkeit eines Gottes, der für uns sorgt, festzuhalten –, kommt einer psychologischen Rettung gleich.» Die Bemerkung nimmt den Reduktionismus so sehr ernst, daß sie zugibt, daß selbst unser Wirklichkeitssinn beeinträchtigt worden ist. Zudem läßt sie verstehen, warum die popularpsychologischen Bewegungen trotz ihres Mangels an kritischer Tiefe einen solchen Anklang gefunden haben. Wegen der unterschwelligen Angst, daß die eindimensionale Welt einer kontrollierenden Technologie alles ist, wird schon der dürftigste Hinweis auf das Gegenteil, ja selbst eine Mystik des Joggings als eine subjektive, erfahrbare Befreiung empfunden.

Doch darin liegt eine große Gefahr. In einer Situation, in der es so dringlich ist, einen Transzendenzschimmer zu erhaschen, wird die theologische Aufgabe kurzgeschlossen. Die Theologie wird zum Laufburschen der Bejahung. Deshalb muß gesagt werden, daß eben deswegen, weil der Reduktionismus sich in allem so verheerend auswirkt, die Bedrohung nicht an den Hörnern angepackt werden kann. Wir können nicht einfach – wozu wir uns wegen der Dringlichkeit der zu leistenden Aufgabe gedrängt fühlen – ein wenig Raum für die Subjektivität, ein wenig Raum für Freiheit und Transzendenz aussparen, denn gerade eine solche Verlegung des Bereichs der Freiheit auf die eine Seite, des Bereichs der Fremdbestimmung auf die andere Seite – der dichterischen Sprache auf die eine, der sachlichen Sprache auf die andere Seite – schafft die eindimensionale Welt.

Das Phänomen der Verkümmerung des Menschen ist allzu real, und wir selbst sind sogar in unseren Denkformen nicht davon ausgenommen. Aus diesem Grund kann man sich nicht mit ad-hoc-Maßnahmen oder Konvenienzallianzen

damit befassen. Am Ende kann man an die Sache nicht mit weniger herangehen als mit der Ganzheit der christlichen Geschichte von der Schöpfung bis zur Erlösung. Die Herausforderung der Theologie durch die Psychologie ist letzten Endes die Forderung an die Theologie, das zu sein, was sie ist – in all ihrer positiven Fülle, in all ihrer kritischen Kraft.

[1] Dogmatik im Grundriß (Zollikon/Zürich 1947) 17.
[2] Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).
[3] Eine ausführlichere Diskussion würde die Art und Weise behandeln, in der eine komplexere Gestalt wie die Heideggers dieses Paradigma transzendiert.
[4] Freud and Philosophy (New Haven/London 1970) 65.
[5] Ebd. 457.
[6] Zu einer analogen Kritik gegenüber Jürgen Habermas, dem anderen Hauptvertreter der späteren hermeneutischen Position, vgl. Russell Keat, The Politics of Social Theory (Chicago/Oxford 1981).
[7] Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit (Frankfurt a.M. 1973).
[8] Vgl. Russel Jacoby, Social Amnesia (Boston 1975) 4. 31. 65. Trotz seines polemischen Charakters, oder vielleicht gerade deswegen, ist das Werk Jacobys eine reiche Quelle kritischer Einsicht. Das vorliegende Argument wie manch anderes in diesem Aufsatz wird ausführlicher behandelt in: Walter Lowe, Evil and the Unconscious (im Druck bei Scholars Press, Chico, California).
[9] Divine Science and the Science of God (Princeton 1967) 31.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

WALTER LOWE

1940 in Madison, Wisconsin, geboren. Studium der Theologie und der Philosophie. 1972 Doktorat in Religionswissenschaften an der Yale-Universität. Derzeit Professor für Systematische Theologie an der Emory-Universität in Atlanta, Georgia. Veröffentlichungen: Mystery and the Unconscious: A Study in the Thought of Paul Ricœur (Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1977); Evil and the Unconscious (erscheint demnächst bei Scholars Press, Chico, Ca.); außerdem Zeitschriftenartikel zu Themen der Christologie und der Psychoanalyse sowie zum Problem des Bösen. Anschrift: Emory University, Candler School of Theology, Atlanta, Georgia 30322, USA.

Don Browning

Die Entfremdung der Seelsorge von der Ethik

Die seelsorgerische Betreuung und Beratung in den Kirchen Nordamerikas – in den protestantischen ebenso wie in der katholischen – wurde in den letzten Jahrzehnten von zwei miteinander verbundenen kulturellen Trends geprägt: 1. dem wachsenden Einfluß «weltlicher» psychologischer Ansätze und 2. der zunehmenden Unabhängigkeit aller «helfenden Disziplinen»[1] von Moralphilosophie und Moraltheologie. Ebenso wie Psychiatrie, Sozialarbeit und alle möglichen Formen der Psychotherapie von Richtungen der modernen Psychologie abhängen – sei es die Psychoanalyse, der Ansatz Jungs, die humanistische Psychologie oder irgendeine Form des Behaviorismus – so beruft sich auch die seelsorgerische Betreuung und Beratung in Nordamerika in ansteigendem Maße auf diese Quellen. Hinzu kommt, daß ebenso wie die «helfenden Disziplinen» – wie Psychiatrie und Sozialarbeit – seit einiger Zeit immer unabhängiger von jeder Begründung in der Moralphilosophie werden, so auch die seelsorgerische Betreuung und Beratung seit einigen Jahrzehnten immer autonomer gegenüber Moraltheologie oder theologischer Ethik werden.

Es können mehrere Gründe angeführt werden, um die Wandlungen zu erklären, welche die Kirche (insbesondere die wichtigsten protestantischen Kirchen und bis zu einem gewissen Ausmaß auch die katholische Kirche) durchlaufen hat:

1. Die ergiebigste Erklärung ist soziologischer Natur. Der wachsende Pluralismus moderner Gesellschaften und die Multiplikation und Aufspaltung von «Plausibilitätsstrukturen» – in dem Sinne, wie Peter Berger diesen Terminus gebraucht – erschweren es jeder unserer größeren Institutionen (insbesondere der Kirche) immer mehr, eine überzeugende und weitgehend akzeptierte kohärente Perspektive von persönlicher Moral und Werten aufrechtzuerhalten[2]. Ein Mittel, zu dem die Kirche gegriffen hat, um mit ihrer geschwächten Fähigkeit, Leben zu leiten, zu-

rechtzukommen, besteht in der Veränderung ihrer Schwerpunktsetzung. Außer in konservativeren Kreisen versucht die Kirche heutzutage hauptsächlich, innige Beziehungen aufrechtzuerhalten, durch kommunikatives Wirken Anerkennung und Unterstützung zu geben und verwirrten, depressiven oder anderweitig gebrochenen Menschen zu helfen, einige Initiative und Kontrolle wiederzugewinnen, ohne dabei der spezifischen Moral oder geistlichen Ausrichtung ihres Lebenswandels zu viel Aufmerksamkeit zu widmen.

2. Die kirchliche Seelsorge und Beratung wird zutiefst von einer diagnostischen Voreingenommenheit beeinflußt, welche in den meisten zeitgenössischen psychologischen und psychotherapeutischen Theorien zu finden ist. Bei dieser Voreingenommenheit wird davon ausgegangen, daß Moralismus *ein* Hauptgrund, wenn nicht sogar *der* Hauptgrund von Gesundheitsproblemen geistiger Art in modernen Gesellschaften ist. Moralismus wird unterschiedlich definiert, aber in erster Linie scheint damit die willkürliche, vorschnelle oder zeitlich unangemessene Äußerung moralischer Appelle gemeint zu sein, welche normale menschliche Impulse, Interessen oder Bedürfnisse verdrängen oder hart unterdrücken. Freuds «strenges Überich», Jungs «Persona», Rogers' «Wertbedingungen» und Sullivans «starres Selbstsystem» sind allesamt Variationen dieses Themas. All dies hat die moderne Psychologie dazu gebracht, nicht nur blinden Überich-Diktaten im besonderen zu mißtrauen, sondern auch der Moralphilosophie, Moraltheologie und in der Tat allen Arten formaler Ethik im allgemeinen.

Dies hat weiterhin zu dem geführt, was Seward Hiltner «eduktive» Annäherung an Betreuung und Beratung nannte: Dabei versuchen Geistliche und Mitarbeiter pastoraler Beratungsdienste Menschen zu helfen, indem sie denjenigen, der Probleme hat, seine eigenen moralischen oder nicht-moralischen Rahmenbedingungen in die Beratungssituation einbringen lassen[3]. Diese Einstellung hat den wirklichen Vorteil, daß problembelasteten Menschen eine nichtbedrohliche Umgebung geboten wird, in der sie mit ihren Problemen fertig werden können, und daß Kirche und Geistliche in Kontakt mit den Menschen bleiben können, ohne dabei zuviel Verantwortung für deren tatsächlichen moralischen Lebenswandel zu tragen.

In der Tat bestehen wohl kaum Zweifel daran, daß sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche im Bereich von Betreuung und Beratung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Probleme mit Moralismus hatten und zu einem gewissen Ausmaß immer noch haben. Der strenge und deduktive Charakter der Handbücher zur katholischen Moraltheologie wird inzwischen weithin zugegeben. Der moralisierende Charakter der protestantischen Ethik wurde mittlerweile ebenfalls deutlich gemacht. Jedoch sollten die Ausuferungen und Mängel einer moralischen Tradition zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte nicht soweit überbewertet werden, daß daraus verallgemeinernde Argumente für die unter allen Umständen notwendige moralische Neutralität der helfenden Beziehungen abgeleitet werden; auch sollten sie nicht als Vorwand für die Fortführung der gegenwärtigen Entfremdung der kirchlichen Seelsorge und Beratung von Moraltheologie und theologischer Ethik benutzt werden.

Die Alternative besteht jedoch darin, noch einmal die Praktiken von seelsorgerischer Betreuung und Beratung mit Moraltheologie und theologischer Ethik zu verbinden; dies muß aber auf solche Art und Weise geschehen, daß einerseits die Exzesse des früheren Moralismus vermieden werden und andererseits die tatsächlichen Errungenschaften, die aufgrund der Einführung von psychologischen und dynamischen Gesichtspunkten in unsere helfenden Berufe (sowohl in die religiösen als auch in die weltlichen) gemacht worden sind, zu erhalten. Denn es sind in der Tat wirkliche Erfolge erzielt worden. Ich will drei dieser Fortschritte erwähnen, deren Verlust tragisch wäre.

1. Von den «weltlichen» Richtungen der Psychologie haben wir gelernt, wie wichtig die zeitweilige Einstellung von moralischer Beurteilung für jede Art der Hilfeleistung ist. Soll einem anderen Menschen geholfen werden, besteht der erste Schritt im Aufbau einer Vertrauensbasis. Die verfrühte moralische Beurteilung verhindert unweigerlich die Entwicklung einer Vertrauensbeziehung. Aber die vorübergehende und heuristische Einstellung moralischer Beurteilung sollte nicht mit dem weiteren Ausschluß eines jeden moralischen Kontextes welcher Art auch immer von unseren betreuenden und beratenden Handlungen verwechselt werden.

2. Wir haben ebenfalls von den zeitgenössischen Strömungen der Psychologie gelernt, auf welche Art und Weise unsere Freiheit von unse-

rer Entwicklungsgeschichte bestimmt wird. Wenn psychologische Ansätze, besonders der der psychoanalytischen Psychologie, mit der geeigneten philosophischen Grundlage versehen werden, lehren sie in Wahrheit nicht den totalen Determinismus des menschlichen Willens. Sie beschreiben eher den menschlichen Willen als zäh oder schwerfällig, um ein Konzept von Paul Ricœur zu benutzen[4]. Unser Wille oder Wollen ist ein konditionierter Wille, bestimmt von der einmaligen Geschichte der biologischen und sozialen Kräfte, welche jedes Individuum formen. Die Richtungen der «weltlichen» Psychologie haben uns mit wichtigem Handwerkszeug für die Analyse und das Verstehen der Schwerfälligkeit und Konditioniertheit des menschlichen Willens versorgt. Daher sind die Ansätze der modernen Psychologie, wenn sie richtig verstanden werden, Instrumente für die Steigerung der menschlichen Freiheit. Indem sie uns helfen, die Kräfte, die unsere Freiheit begrenzen, zu verstehen, ermöglichen sie uns, die tatsächliche Ausübung von Freiheit sorgfältiger und verständnisvoller zu maximieren.

3. Die Ansätze der zeitgenössischen Psychologie, insbesondere der Tiefenpsychologie, haben die dialektische Beziehung zwischen dem «Hoch» und dem «Tief» in der menschlichen Natur und Motivation aufgezeigt[5]. Mit diesen Metaphern verweise ich jeweils auf solche Strukturen, die mit Verstand, Moral, Vorstellungsvermögen (dem Hoch) verbunden sind und mit Instinkt, Bedürfnissen, Leidenschaft (dem Tief). Der Hauptanstoß der tiefenpsychologischen Ansätze (der späte Freud, Jung, Heinz Hartmann, Erik Erikson und die neuere «object-relation»-Schule) besteht darin, vorzuschlagen, daß gewisse höhere Anpassungsprozesse, die mit Erkenntnis, Intelligenz, Verallgemeinerung und Moral in Verbindung gebracht werden, nicht gut funktionieren können, ohne von den Anpassungsprozessen niederen Ranges, welche mit instinktiven Tendenzen und gewissen interpersonalen oder objektbezogenen Entwicklungslinien verbunden sind, von denen einige sehr früh im Leben gebildet werden, Daten zu erhalten[6]. Dies ist die tiefere Einsicht der Betonung der Therapie vom «Fühlen unserer Gefühle». Unsere Gefühle signalisieren uns nicht aus sich selbst heraus die Beschaffenheit des moralisch Guten oder Wahren. Aber unsere Gefühle geben uns Nahrung für die Gedanken, sie liefern Informationen für reflexive Prozesse.

Somit hat uns die zeitgenössische Psychologie bedeutsame Kenntnisse vermacht, die nicht verloren gehen dürfen bei dem erneuten Versuch, unsere praktischen Therapien mit Ethik zu verbinden. In meinem Buch *The Moral Context of Pastoral Care* (1976) und in der neueren Veröffentlichung *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology* (1980) habe ich einige zögernde Schritte unternommen in Richtung auf Überwindung der Entfremdung, welche sich zwischen Betreuung und Beratung (sowohl weltlicher als auch religiöser Art) und Ethik entwickelt hat[7]. In *The Moral Context of Pastoral Care* habe ich argumentiert, daß es bei jeder Art von Betreuung und Beratung – sowohl religiöser als auch säkularer Art – nicht nur einen moralischen Kontext geben sollte, sondern daß dieser Kontext außerdem in praktisch-moralischer Vernunft begründet sein sollte. Ich habe dargelegt, daß die christliche Religion mit ihrer engen Beziehung zur praktisch-moralischen Rationalität des Judentums des Midrasch und der rabbinischen Tradition auf der einen Seite und zur moralischen Rationalität des Platonismus und der Stoa auf der anderen Seite tatsächlich eine gewisse heilige Legitimation dafür lieferte, bei der Entwicklung ihrer Ethik auf moralische Rationalität zurückzugreifen[8]. Es wurde natürlich in der Tradition der katholischen Moraltheologie immer schon anerkannt, daß es im Bereich religiöser Ethik sowohl einen Platz für natürliche menschliche moralische Rationalität als auch für göttliche Offenbarung gibt und daß, wenn beide richtig verstanden und interpretiert werden, eine wirkliche Korrelation zwischen ihnen bestehen wird. Die protestantische Ethik war auf der anderen Seite immer schon weniger gewillt, der praktisch-moralischen Rationalität eine Rolle zuzugestehen, und hat im allgemeinen versucht, ihre Ethik in einer Art von deontologischer Theorie von einer ausdrücklichen göttlichen Weisung, die entweder in Form von Regeln oder von Gesetzen niedergelegt ist, zu verankern[9]. Demnach müßte sich rein theoretisch die traditionelle protestantische Ethik eher für Moralismus eignen als die katholische Ethik. Die katholische Ethik sollte besser als die traditionelle protestantische Ethik in der Lage sein, Gründe für ihre moralischen Positionen anzuführen, welche einige Überzeugungskraft in sich selbst haben sollten[10]. Obwohl eine begründete Ethik der Fallgrube des Moralismus besser entkommen müßte als die strengere Per-

spektive der göttlichen Weisung, kann sie dennoch dem Moralismus verfallen, wenn sie einige der Gesichtspunkte wie Zeitwahl, Entwicklungsgeschichte, psychologische Bereitschaft und Fähigkeit zur Freiheit übersieht.

Ich schlage nun vor, neue intellektuelle Anstrengungen zu unternehmen, um die Entfremdung der theologischen Ethik von seelsorgerischer Betreuung und Beratung zu überwinden. Bei diesen Bemühungen müßte versucht werden, eine rational und kritisch artikulierte theologische Ethik mit dynamischer Psychologie zu verbinden. Solch ein Programm wäre dann sogleich zu unterscheiden von dem Ruf nach einer engeren Beziehung zwischen Psychiatrie und Ethik, auf welchen man in den Arbeiten von Hobart Mowrer, William Glasser und John Drakeford stößt[11]. Ihr mangelndes Interesse an einer kritischen Ethik unterscheidet ihr Programm von dem meinen. Auf der anderen Seite ist mein Vorschlag ebenfalls anders als die simple vor-Freudsche Rückkehr zu einer strengen Moraltheologie oder einem theologisch-ethischen Gesichtspunkt. Ich schlage eine Rückkehr zur Ethik vor, nachdem ein Abstecher zur dynamischen Psychologie und ihrem verschärften Bewußtsein von den konkreten Bedürfnissen und den tatsächlichen Stadien der empirisch menschlichen Entwicklung gemacht wurde. Ich schlage die Rückkehr zu einer Ethik vor, die alle Formen von Betreuung und Beratung leiten soll, die jedoch stärker an dem orientiert sein soll, was Paul Ricœur «Archäologie des Subjekts» nennt[12].

Aber wie kann eine theologisch-ethische Sichtweise der Person psychologische Dynamik berücksichtigen, ohne dabei die Integrität des normativen Gesichtspunktes zu verlieren? Auf den verbleibenden Seiten dieses Artikels möchte ich den Versuch unternehmen, diese Frage zu beantworten. Indem ich dies tue, werde ich eine Theorie praktisch-moralischer Rationalität darlegen, welche helfen könnte, den moralischen Kontext von seelsorgerischer Betreuung und Beratung aufzubauen. Dabei handelt es sich um etwas, das ich bereits in *The Moral Context of Pastoral Care* forderte, mit dessen Ausarbeitung ich aber bis vor kurzem warten mußte[13].

Eine Theorie praktisch-moralischer Rationalität

Bei dem nun Folgenden handelt es sich um einen kurzen Abriß einer revidierten korrelationalen Theorie von praktisch moralischer Rationalität. Mit der Kennzeichnung revidierte korrelationale Methode beziehe ich mich auf die Bedeutung des theologischen Ansatzes, der in der Theologie von David Tracy und anderen entwickelt wurde. Ich wende diese Methode hier auf den Bereich religiöser Ethik an und entwickle sie auf eine Art, die einzigartig für mein eigenes theologisches Programm ist. Im allgemeinen versucht das Programm der revidierten Korrelation sowohl die Fragen als auch die Antworten, die aus verschiedenen Interpretationen der zentralen Aussagen christlichen Zeugnisses abgeleitet werden, mit den Fragen und Antworten, die implizit in den verschiedenen Interpretationen der normalen menschlichen Erfahrung enthalten sind, kritisch in Beziehung zu setzen. Die gleiche Methode auf die theologische Ethik angewendet, bedeutet ein kritisches Korrelieren einerseits der Normen menschlichen Handelns und menschlicher Erfüllung, wie sie sich in verschiedenen Interpretationen christlicher Tradition zeigen, und andererseits der Normen, die in verschiedenen Interpretationen der normalen menschlichen Erfahrung impliziert sind. Zu sagen, daß diese korrelationale Aufgabe kritisch zu sein hat, bedeutet, daß sie im wesentlichen öffentlich und philosophisch sein sollte. Sie sollte den Versuch unternehmen, den Glauben der Verstehbarkeit der Vernunft und dem öffentlichen Gespräch zugänglich zu machen.

In den folgenden Abschnitten will ich kurz mein Verständnis der fünf Ebenen praktisch-moralischer Rationalität darlegen. Ich werde im Anschluß daran einige Möglichkeiten vorschlagen, wie die dynamische Psychologie diese Ebenen auf solch eine Art und Weise in Beziehung setzen kann, daß die Entfremdung zwischen theologischer Ethik und seelsorgerischer Betreuung und Beratung überwunden wird.

Es gibt fünf Ebenen praktisch moralischer Rationalität: (1) eine metaphorische Ebene, (2) eine «obligationale» Ebene, (3) eine Bedürfnis-Wert-Ebene, (4) eine vorhersagbar-kontextuelle Ebene, (5) eine Regel-Rollen-Ebene. Die Aufgabe einer Moraltheologie oder theologischen Ethik besteht darin, zuerst eine Hermeneutik der Implikationen der christlichen Sache für diese fünf Ebenen durchzuführen und dann die Ergebnisse davon mit einer Interpretation der Implikationen für diese Ebenen der verschiedenen Interpretationen der normalen oder weltlichen Erfahrung kritisch zu korrelieren.

Die metaphorische Ebene moralischen Denkens ist in der Tat die grundlegendste. Gleichzeitig jedoch bestimmt sie nicht die Einzelheiten der anderen Ebenen. Die metaphorische Ebene versucht, Fragen zu beantworten wie: Welcher Art ist der äußerste (im Sinne von «entscheidendste») Erfahrungskontext, und welchen Einfluß hat er auf unser menschliches Handeln? Um diese Frage zu beantworten, greift man notgedrungen auf metaphorisches Denken zurück. Wir machen niemals greifbare sinnliche Erfahrungen dieses äußersten Kontextes, und um uns überhaupt darauf beziehen zu können, müssen wir uns der metaphorischen und symbolischen Sprache bedienen. Unsere einzelnen moralischen Entscheidungen finden niemals in einem Vakuum statt; sie kommen auch in einem größeren Kontext vor, den wir durch Metaphern interpretieren im Hinblick darauf, ob wir ihn insgesamt als warm oder kalt, indifferent oder ansprechend, vorhersehbar oder unberechenbar erfahren. Um alle unsere Befürchtungen bezüglich dieses äußersten Kontextes auszudrücken, müssen wir oft auf Erzählungen zurückgreifen, die unseren Grundmetaphern eine narrative und dramatische Struktur verleihen. Metaphern wie Gott ist die «Liebe» oder die Welt ist «erlösbar» beeinflussen unsere Theorien von Verpflichtung, aber sie bestimmen sie nicht in jeder Hinsicht. Im wesentlichen helfen sie uns, auf bestimmte Art und Weise das Leben und die Welt wahrzunehmen, zu würdigen und zu bewerten. Das hilft wiederum die Frage zu beantworten, ob das Leben sinnvoll ist und ob moralisches Handeln in diesem Leben möglich und lohnenswert ist.

Man erreicht die direktere obligationale Ebene der moralischen Rationalität nicht, bis man die spezifischen Positionen, welche die moralischen Maximen artikulieren, entdeckt. Man ist bei der obligationalen Ebene der moralischen Rationalität angelangt, wenn man eine Aussage wählt, von der man glaubt, daß sie das zusammenfaßt, was moralisch sein bedeutet, so wie Kants kategorischer Imperativ, der besagt: «Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte». Die goldene Regel und das zweite höchste Gebot («du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst») sind ebenfalls Aussagen von moralischen Verpflichtungen.

Wie ich bereits angedeutet habe, können verschiedene metaphorische Vorstellungen des äußersten Kontextes der Realität mit verschiedenen Theorien von Verpflichtung assoziiert werden; unsere Metaphern der Letztendlichkeit beeinflussen unsere Prinzipien der moralischen Verpflichtung, jedoch diktieren sie diese nicht notwendigerweise. Kants kategorischer Imperativ kann z. B. in ein buddhistisches, existentialistisches oder christliches Verständnis von letzter Realität eingebracht werden. Auf der anderen Seite würde das umfassende Verständnis darüber, wie Kants Prinzip tatsächlich funktionieren würde – ob es z. B. irgendwelche Interessen im Hinblick auf Forderungen der zukünftigen Generationen nach sich ziehen würde –, eindeutig unterschiedlich ausfallen, je nachdem welcher Raster von Metaphern von einer bestimmten Gemeinschaft benutzt wird.

Das weitreichendste Einzelprinzip der Verpflichtung ist meiner Meinung nach mit dem Kantschen kategorischen Imperativ und dessen ausdrucksstarker Neuformulierung in John Rawls Prinzip der Unvoreingenommenheit («principle of impartiality») assoziiert. Kürzlich wurde diese Tradition von Ronald Green in seinem Buch *Religious Reason*[14] eindrucksvoll in die religiöse Ethik eingeführt. Es handelt sich im wesentlichen um ein deontologisches Prinzip (im engeren Sinne dieses Wortes), d. h. man kommt zu seinem Verständnis des Richtigen oder moralisch Verpflichtenden nicht in bezug auf die Handlung oder Handlungen, die die größte Menge von Gut oder Böse produzieren, so wie dies die Teleologen tun[15]. Man fragt vielmehr danach, was recht oder fair ist, wenn die von der Entscheidung betroffenen Parteien unvoreingenommen oder blind gegenüber den besonderen Vorteilen sind, die eine Entscheidung ihnen bringen könnte. Es ist ein Prinzip, welches der Grundbedeutung der Goldenen Regel und dem Prinzip der Nächstenliebe sehr nahe steht, wenn es nicht sogar damit identisch ist, wie Green und andere deutlich gemacht haben[16].

Ich möchte kurz ausführen, was ich unter den drei anderen Ebenen der moralischen Rationalität verstehe, bevor ich mich der dynamischen Psychologie zuwende und illustriere, wie sie mit dieser Theorie von Ethik in Verbindung steht. Obwohl das Kant-Rawls-Prinzip der Verpflichtung den teleologischen Prinzipien wie den ethisch-egoistischen oder den utilitaristischen Sichtweisen überlegen ist, kann es nicht wirklich ganz ausgeführt werden ohne einen Bezug zu

einer Theorie von nicht-moralischen Bedürfnissen, Gütern und Werten. Welches sind die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse und Interessen – wie z. B. Nahrung, Wasser, Sexualität, menschliche Verbindungen, Identität, Sicherheit, Selbstverwirklichung, Fortpflanzung usw. –, welche eine gerechte und gleichgewichtige Verteilung verdienen? Dies ist die dritte Ebene der moralischen Rationalität – die sogenannte Bedürfnis-Wert-Ebene. Auf dieser Ebene kann die Psychologie mit ihrer Erforschung menschlicher Motivationen und Bedürfnisse einen direkten und unentbehrlichen Beitrag zur Ethik leisten, sogar zur religiösen Ethik. Die Psychologie ist jedoch nicht die einzige Disziplin, die dies vermag; die Biologie (insbesondere die Sozialbiologie) kann uns dabei behilflich sein, fundamentale menschliche Bedürfnisse und Tendenzen zu identifizieren. Der ethische Gesichtspunkt besagt nicht, daß alle Tendenzen und Bedürfnisse gut sind und deshalb aktualisiert werden sollten; aber selbst Rawls' Prinzip der Gerechtigkeit und Fairneß erfordert letzten Endes irgendeine Theorie über unsere Grundtendenzen, so daß gerechte Entscheidungen dahingehend getroffen werden können, welche von ihnen fair und harmonisch miteinander in Einklang gebracht werden können.

Schließlich müssen unsere menschlichen Bedürfnisse – selbst wenn fair und unparteiisch für sie Sorge getragen werden muß – in bestimmten Situationen und bestimmten Umgebungen untergebracht werden, welche immer zusätzliche Zwänge setzen im Hinblick darauf, welche Güter gerecht miteinander in Einklang gebracht werden können. Aus diesem Grunde braucht die moralische Rationalität Disziplinen, die helfen, die Möglichkeiten der verschiedenen Kontexte zu interpretieren, und welche die vermutlichen Ergebnisse der verschiedenen Handlungsstränge vorhersagen. Die Psychologie ist eine unter vielen empirisch ausgerichteten Disziplinen, die der theologischen Ethik bei dieser Ebene der moralischen Rationalität Hilfestellung leisten können. Diese vierte Ebene der moralischen Rationalität ist die kontextuell-vorhersagende Ebene. Die fünfte und letzte Ebene bezeichne ich als Regel-Rollen-Ebene. Wenn wir die vier vorhergehenden Ebenen der Beurteilung durchlaufen haben, erzeugen wir schließlich spezifische Regeln, die unsere Handlungen in bestimmten Situationen und bestimmten Rollen leiten, welche wir in den sozialen Systemen, die unser Leben organisieren, annehmen, wobei die Rollen wiederum selbst von Regeln bestimmt werden. Die Psychologie vermag auch auf dieser Ebene eine Rolle zu spielen; denn die Psychologie mit ihren Theorien über menschliche Bedürfnisse, Motivationen und Grundtendenzen hilft uns zu verstehen, welche Bedürfnisse befriedigt werden und welche den verschiedenen Regeln und Rollen, die unser Leben leiten und binden, geopfert werden.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Psychologie auf zweierlei Arten Beziehungen zu der Sichtweise moralischer Rationalität herstellen kann: 1. Sie kann dabei helfen, zu applikativen Urteilen zu kommen über den Standort von Menschen, über ihre Bereitschaft, einen bestimmten moralischen Gesichtspunkt zu ergreifen und dementsprechend zu leben, und über die psychologischen Blockierungen und Hindernisse, die verhindern, daß sie in eine für sie ganz angenehme moralische Erwartungshaltung hineinwachsen; 2. kann sie grundlegend die dritte Ebene (Bedürfnis-Wert-Ebene) mit ganz wesentlichen Informationen versehen, indem sie uns hilft, die Natur und Hierarchie unserer zentralen Tendenzen und Bedürfnisse zu bestimmen. Der erste oder applikative Gesichtspunkt der Beziehung von Psychologie zur Ethik hilft im wesentlichen dabei, den Prozeß der In-Beziehung-Setzung unserer moralischen Rationalität zu verschiedenen Situationen und verschiedenen Menschen unterschiedlicher Entwicklungsstufen zu informieren. Die zweite Methode macht psychologische Informationen (oder zumindest intuitive Urteile, welche zu gleichen Einsichten führen) unverzichtbar für den substantiellen Kern moralischer Reflexion.

Der erste applikative oder prozessive Weg der Verbindung von Psychologie und theologischer Ethik führt weit bei der Überwindung von Moralismus. Es ist z. B. möglich, eine psychologische Analyse der Auswirkungen verschiedener der fünf Ebenen, die ich skizzierte, durchzuführen und dadurch zu erkennen, inwieweit Individuen in der Lage sind, mit verschiedenen moralischen Ansprüchen fertig zu werden. Wir können z. B. die psychologischen Auswirkungen der verschiedenen Metaphern des Letzten analysieren und bestimmen, wie sie die Handlungsfähigkeit der Menschen fördern oder behindern. William James hat auf diese Art und Weise mechanistische, monistische, mystische und theistische Metaphern untersucht, wobei er versuchte, psychologisch zu erkennen, ob sie dazu geeignet

sind, einen Sinn für persönliche Tätigkeit hervorzurufen – den Sinn, daß man in einer Welt lebt, in der freies und verantwortliches Handeln möglich ist. James kam zu dem Urteil, daß das psychologische Resultat monistischer Metaphern die Suggerierung von Sicherheit ist, jedoch nicht von einer gesteigerten Aktivität; daß mechanistische Metaphern weder Sicherheit noch Freiheit hervorrufen, daß theistische Metaphern nur in begrenztem Maße Sicherheit bewirken, jedoch einen stark erhöhten Sinn für Aktivität und Verantwortlichkeit; schließlich daß mystische Metaphern doppeldeutig sind, je nachdem ob sie monistisch oder theistisch aufgefaßt werden[17].

Die psychoanalytische Psychologie der Religion, besonders die neue Veröffentlichung von Rizzutto, besitzt die wirkungsvolle Fähigkeit, die idiosynkratische Bedeutung zu erkennen, die Symbole wie Vater, Mutter oder Liebe – und zwar in der Art, wie man sie auf Gott anwenden könnte – für Einzelne haben[18]. Selbstverständlich beweisen diese psychologischen Analysen der Auswirkungen verschiedener religiöser Metaphern weder ob sie richtig noch ob sie falsch sind, aber sie vermitteln uns ein verschärftes Bewußtsein von der psychologischen Bedeutung unserer Metaphern. Dieses Bewußtsein hilft uns, Moralismus zu überwinden; dadurch werden wir sensibler und genauer bei unseren Kommunikationen und toleranter im Hinblick auf die Ausmaße von Mißverständnissen und deren Gründen. Dies ist bedeutsam für die Kommunikation der Kirche im allgemeinen, und es ist sicherlich wichtig für Kommunikationen von Betreuung und Beratung in jedem Kontext, sei er religiös oder weltlich.

Aber auf der obligationalen Ebene kann ein noch deutlicherer Fall der applikativen Rolle der Psychologie aufgezeigt werden. So haben z. B. die Forschungsarbeiten von Lawrence Kohlberg geholfen, eine Skala der Stadien der Moralentwicklung aufzustellen. Er entdeckte sechs Stufen der Moralentwicklung, wobei die höchste Stufe die Merkmale des Kant-Rawls-Verständnisses der universalen Unparteilichkeit aufweist, die wir oben erörtert haben[19]. Er findet diese Stufen unveränderlich und strukturmäßig definierbar wie folgt: zunächst eine Stufe der Orientierung an Bestrafung, dann eine Stufe des instrumentellen Hedonismus, eine Stufe interpersoneller Übereinstimmungen (oder «braver Junge – braves Mädchen»), eine Stufe der Systemkonformität («law and order»), eine Stufe der Befürwortung des sozialen Kontraktes und schließlich eine universalistische Stufe. Aber vom Standpunkt dieses Artikels aus gesehen ist der großartigste Punkt von Kohlbergs Forschungsergebnissen seine Feststellung, daß Menschen, die auf niederen Stufen moralischer Urteilsfähigkeit stehen, nur dann wachsen können, wenn an sie moralische Anforderungen gestellt werden, die gerade ein wenig über der Ebene liegen, auf der sie sich selbst befinden; Menschen auf Stufe zwei könnten in der Lage sein, Anforderungen der dritten Stufe zu verstehen, aber vermutlich nicht diejenigen der Stufen fünf und sechs. Dies beinhaltet offensichtlich Implikationen für die Förderung einer Moralentwicklung. Wenn man Kinder oder Erwachsene, die auf niedrigen moralischen Stufen stehen, mit unqualifizierten universalistischen Forderungen konfrontiert, so könnte dies der Gipfel von Moralismus sein. Das bedeutet keineswegs, daß wir nicht wollen, daß Menschen sich auf die universalistischere moralische Urteilsfähigkeit hinentwickeln, aber um dies zu erreichen, müssen diese Forderungen eventuell vorübergehend ausgeklammert werden, und statt dessen müssen die Menschen mit Anforderungen konfrontiert werden, die näher am Bereich ihrer eigenen Entwicklungsstufe liegen. Genau dies macht einen Großteil dessen aus, was in der Psychotherapie geschieht. Gene Abroms argumentierte, daß die Psychotherapie nicht neutral ist, daß sie sich vielmehr dynamische Einsichten zu Nutze macht, um Konflikte abzuschwächen und den Patienten zu befreien, um einen besseren Gebrauch der Anforderungen zu machen, die der Therapeut von Stufen der moralischen Urteilsfähigkeit stellt, die nur ein bißchen über dem stehen, wo sich der Patient mit seinem eigenen moralischen Denken befindet. Eine solche Präzisierung könnte dabei helfen, den Moralismus zu überwinden, aber dadurch wird die Psychotherapie nicht zum weniger moralischen Prozeß[20].

Zeit und Umfang dieses Artikels erlauben mir nicht, die Diskussion der applikativen Bedeutung der Psychologie für die anderen drei Ebenen der moralischen Rationalität im Detail auszuführen. Ich habe in der obigen Diskussion bereits die Rolle der Psychologie im Hinblick auf die Ebenen drei und vier angesprochen, d. h. ihre Rolle besteht darin, daß sie Kontexte analysiert und Vorhersagen macht sowie in der Aufgabe, die spezifischen psychologischen Auswirkungen der verschiedenen Regeln und Rollen zu analysieren.

Noch wichtiger als die applikative Rolle der Psychologie, womit sie bei der Überwindung von Moralismus Hilfe leistet, ist jedoch die noch wesentlichere Art und Weise, wie sie der dritten Ebene Informationen liefern kann. Die Psychologie hilft uns, unsere zentralen Bedürfnisse und menschlichen Tendenzen darzustellen und zu beurteilen. Nicht alle unsere menschlichen Tendenzen sind zentral; bei einigen handelt es sich um relativ unwichtige Bedürfnisse und Wünsche. Und tatsächlich sind einige unserer zentraleren Tendenzen nicht immer ohne weiteres miteinander zu vereinbaren, so wie z. B. das Bedürfnis nach Sicherheit auf der einen Seite und das nach Unabhängigkeit auf der anderen.

Menschliche Bedürfnisse und Tendenzen sind für sich genommen weder moralisch noch unmoralisch. Aber genau dies ist die Aufgabe der Ethik: menschliche Bedürfnisse gerecht und unparteiisch zu aktualisieren und zu harmonisieren. Um dies zu tun, werden einige beschnitten, einige unterdrückt und einige so organisiert, daß sie andere nicht gefährden und zerstören. Wenn die theologische Ethik als im Dienste der menschlichen Bedürfnisse stehend gesehen wird – ich wage zu behaupten, daß dies zumindest vermutlich in der katholischen Tradition so sein sollte –, läuft sie weit weniger Gefahr, als moralistisch aufgefaßt zu werden. Aufgrund dessen, was die Psychologie zur Beurteilung auf Ebene drei beitragen kann, kann sie einen Beitrag zur Überwindung der Tendenz hin zum Moralismus in der Moraltheologie und in der theologischen Ethik leisten. Die Zukunft der seelsorgerischen Betreuung und Beratung sowohl in katholischen als auch in protestantischen Kreisen in Nordamerika und anderswo muß in erneuten intellektuellen Anstengungen gefunden werden, die gegenwärtige Entfremdung von religiöser Ethik und Richtungen der psychotherapeutischen Psychologie zu überwinden. Dieses Diktum ist, so meine ich, ebenso wichtig für alle sogenannten Formen weltlicher Betreuung und Beratung, wo immer sie existieren.

[1] Mit «helfenden Disziplinen» sind hier alle Disziplinen gemeint, die in irgendeiner Form dem Menschen Hilfeleistung bieten, sei es in Form von medizinischer oder sozialer Hilfe oder auch in Form von seelsorgerischer Beratung (Anmerkung der Übersetzerin).

[2] Peter Berger, The Sacred Canopy (New York 1967) 126–153.

[3] Seward Hiltner, Preface to Pastoral Theology ((Nashville 1958) 151–161.

[4] Paul Ricœur, The Symbolism of Evil (New York 1967) 335–345.

[5] Zur Entwicklung dieses Gedankens von «Hoch» und «Tief» vgl. Don Browning, Generative Man: Psychoanalytic Perspective (New York 1975) 147.

[6] Nach meiner Überzeugung drückt Heinz Hartmann dies in seinem Buch «Ego Psychology and the Problem of Adaptation» (New York 1958) 74–79 aus.

[7] Don Browning, The Moral Context of Pastoral Care (Philadelphia 1976); Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology (Lewisburg 1980).

[8] The Moral Context of Pastoral Care, 46, 91–115.

[9] Zur Diskussion von einigen Unterschieden zwischen protestantischer und katholischer Ethik vgl. James Gustafson, Protestant and Catholic Ethics (Chicago 1978).

[10] AaO. 30–59.

[11] O. Hobart Mowrer, The Crisis in Psychiatry and Religion (New York 1961) und: The New Group Therapy (New York 1964); William Glasser, Reality Therapy (New York 1965); John Drakeford, Integrity Therapy (Nashville 1967).

[12] Paul Ricœur, Freud and Philosophy (New Haven 1970) 439.

[13] Zur vollständigeren Darstellung des nun Folgenden vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel «Psychology as Religio-Ethical Thinking» sowie mein bald erscheinendes Buch «Religious Ethics and Pastoral Care» (1983).

[14] Ronald Green, Religious Reason (New York 1978).

[15] William Frankena, Ethics (Englewood Cliffs 1973) 14–16.

[16] Green, Religious Reason, 130–131.

[17] Zu einer vollständigeren Revision von James' kritischer Psychologie der Religion dieser Metaphern vgl. meinen Artikel «William James's Philosophy of Mysticism»: Journal of Religion (Januar 1979) 56–70 und «Pluralism and Personality», 237–267.

[18] Ava-Maria Rittuto, The Birth of the Living God (Chicago 1979).

[19] Lawrence Kohlberg, The Philosophy of Moral Development (New York 1971).

[20] Gene Abroms, The Place of Values in Psychotherapy: Journal of Marriage and Family Counseling (Oktober 1978) 3–17.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

DON BROWNING

1934 geboren. 1952 Ordination zum Pfarramt in der «Christian Church» («Disciples of Christ»). Nach dem Studium der Theologie und der Psychologie 1964 Doktorat an der Divinity School der Universität Chicago. Seit 1977 Professor für Religion und Psychologische Studien an der Universität Chicago. Veröffentlichungen: Atonement and Psychotherapy (Westminster Press, Philadelphia 1966); Generative Man: Society and Good Man in Philip Rieff, Norman Brown, Erich Fromm, and Erik Erikson (Westminster Press, Philadelphia 1973); The Moral Context of Care (Westminster Press, Philadelphia 1976); Pluralism and Personality (Bucknell University Press, Lewisburg 1980); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zu Fragen der Psychologie und der Seelsorge. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Rudolf Siebert

Religion und Psychoanalyse: Situation in Europa

Im heutigen Europa sind unter den Psychoanalytikern sowohl solche, die für die Religion sind, wie auch solche, die gegen die Religion sind, zu finden. In verschiedenen europäischen Ländern gibt es Psychoanalytiker, die praktizierende Juden oder Christen sind, und andere, für die das Interesse an der Religion ein Symptom dafür ist, daß zwischen dem Ich und dem Überich, dem Ich und dem Es, dem Ich und der Umgebung Probleme bestehen, die noch nicht gelöst sind. Die Stellungnahme dieses Aufsatzes zur Beziehung zwischen dem religiösen Glauben und der weltlichen Psychoanalyse unterscheidet sich von diesen beiden Typen von Psychoanalytikern und ist repräsentativ für eine dritte Gruppe von philosophischen Psychoanalytikern in Europa, für die Vertreter der Kritischen Theorie des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Die am meisten mit der Religion und der Psychoanalyse zugleich vertrauten und befaßten Vertreter der Kritischen Theorie sind M. Horkheimer, W. Benjamin, Th. W. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm und ihre Freunde und Schüler[1].

Die Vertreter der Kritischen Theorie unterscheiden scharf zwischen religiösen Denkbegriffen und der dahinterliegenden menschlichen Erfahrung. Für den religiös eingestellten Menschen, gleich ob er nun dogmengläubig ist oder nicht, bildet das Leben ein Problem. Es ist durch grundlegende Widersprüche gekennzeichnet. Schon allein daß man ins Leben getreten ist und zu leiden und zu sterben hat, ist ein Rätsel. Ein Rätsel, das nicht nur gedanklich, sondern auf dem ganzen Lebensweg, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis zu beantworten ist. Das Leben ist nicht einfach etwas Positivistisches und zufällig Gegebenes, das keinen weiteren Sinn hätte als den, daß man ißt, trinkt, überlebt, Kinder auf die Welt bringt, Vergnügen empfindet und einer ethischen Norm entsprechend an Geschehnissen beteiligt ist. Sex, Wagen und Karriere, in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft Europas Lebenssymbol für viele, gewährleisten nicht genügend Sinn. Der religiöse Mensch verspürt die tiefe existentielle Lebensantagonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Einheit und Getrenntheit, Wissen und Unwissen, Subjekt und Objekt schmerzlich. Seine Bemühungen richten sich darauf, die absolute Lösung dieser Widersprüche herauszufinden: Versöhnung, Rechtfertigung, Glück, Erlösung. Im Leben des homo religiosus gibt es kein Ziel, das nicht diesem Streben nach einer vollen Lösung untergeordnet wäre. Hierin liegt denn auch der von Kierkegaard gemachte Unterschied zwischen dem ästhetischen oder hedonistischen oder ethischen Menschen auf der einen Seite und dem religiösen Menschen auf der anderen.

In Europa hat in den letzten Jahrzehnten eine humanistische Renaissance stattgefunden, zumal in der katholischen Kirche[2]. Diese Bewegung hat zu einem neuen Diskurs nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten über einen innerkirchlichen Ökumenismus geführt, sondern auch zu einem Diskurs zwischen theistischen und nichttheistischen Humanisten über einen Ökumenismus nach außen. Dieser Diskurs besteht in einer auf die Zukunft ausgerichteten Erinnerung an vergangenes Leiden in der praktischen Absicht, dieses zu vermindern. Er erfolgt nicht auf der Grundlage, daß die Beteiligten ihre jeweiligen theistischen oder nichttheistischen Denkweisen aufzugeben hätten. Sondern er erfordert, daß die Teilnehmer sich die psychoanalytische Einsicht zu eigen machen, daß unter dem, was der Mensch bewußt denkt, noch eine weitere Dimension liegt – die unseres Fühlens. Dieses innere Empfinden läßt sich nicht ganz treffend in Worten ausdrücken. Die an dieser Erfahrung Beteiligten wissen aber, daß das, was sie gemeinsam haben, mehr ist als das, was sie trennt, nämlich ihre verschiedenen theoretischen Positionen. Für die theistischen und die nichttheistischen Humanisten zählt eigentlich nicht der Unterschied zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, sondern der Unterschied zwischen denen, die sich der Leiden der Menschen annehmen, und denen, die dies nicht tun. Sie haben das Empfinden gemeinsam, daß es in allem Ernst keinen Krieg, keinen Hunger, keinen Unterdrücker, keine Zerstörung der inneren und der äußeren Natur, keine Entfremdung mehr geben dürfe. Katholiken, die diese Einstellung haben, sind in Europa und anderswo sehr offen für den Wahrheitsgehalt der Gesellschaftsanalyse

von Marx, sondern auch für die auf Freud sich gründende Psychoanalyse in Europa und anderswo[3].

Im heutigen Europa widerspiegelt sich die Beziehung zwischen Religion und Psychoanalyse sehr treffend in der nichttheistischen humanistischen Kritischen Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte, kurz in der Frankfurter Schule. Die Vertreter der Kritischen Theorie bringen die Psychoanalyse und den historischen Materialismus miteinander in Verbindung[4]. Sie stehen auf der Linken der von Freud ausgelösten Bewegung; repräsentativ für sie sind die Frühschriften von W. Reich. Sie widersetzen sich leidenschaftlich dem rechten Flügel der psychoanalytischen Bewegung, der von der Jungschen, der kulturellen und der interpersonalen Schule repräsentiert wird. Sie sind auch unter den religiösen Menschen in der europäischen fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft heute höchst populär. Nebstdem ist die Kritische Theorie der negativen Theologie in der Tradition eines Maimonides, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues verpflichtet. Sie stützt sich auf das zweite Gebot: auf das Verbot, sich vom Absoluten Bilder zu machen. In ihr liegt ein mystisch-revolutionärer Atheismus um Gottes willen, ein Atheismus in Richtung auf das Absolute. Sie sehnt sich nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit, die nicht möglich sind, außer das Absolute gewährleistet sie. Sie hegt die Hoffnung, daß der Mörder nie über das unschuldige Opfer triumphieren wird. Diese negative Theologie wird herrlich zum Ausdruck gebracht in der von Horkheimer selbst gewählten Grabinschrift:

Die Kritische Theorie ist wesentlich jüdisch. Die Versöhnung zwischen dem Christentum und der Freudschen Psychoanalyse kann nur vermittels des Judentums erfolgen, aus dem sie beide hervorgegangen sind. Die Kritische Theorie kann zu dieser Vermittlung behilflich sein.

Im heutigen Europa vertritt die Psychoanalyse das christliche Prinzip der subjektiven Freiheit im Kampf gegen eine mehr und mehr positivistisch verwaltete Gesellschaft philosophisch am eindrücklichsten. Horkheimer und Adorno waren sich immer sehr bewußt, daß ihre Rede von Freud als einem Philosophen Leuten, für die die klinische Psychoanalyse oder die christliche Philosophie ein und alles ist, als höchst unorthodox vorkommen müsse[5]. Allein schon der Begriff «Freudsche Philosophie» erscheint beinahe als Begriffswiderspruch. Für die orthodoxen Freudianer ist die Psychoanalyse eine positive Wissenschaft, die sich, wie heute alle Wissenschaften dies tun, scharf von der Philosophie und natürlich erst recht von der Theologie absetzt. Schon allein das Wort «Philosophie» oder «Theologie» besagt für den orthodoxen Freudianer die Rationalisierung unbewußter Wünsche, die Hypostasierung von Wunschträumen und Ideologien oder, noch schlimmer, Wahnsinn.

All dies ist ja gerade Gegenstand der analytischen Aufklärung Freuds. Ohne die in der europäischen bürgerlichen Gesellschaft geltenden Tabus zu respektieren, erkühnt sich Freud, in die biologische Grundlage der Seele und ihrer libidinösen und aggressiven Triebe und hinter die Fassaden erhabener philosophischer und zumal theologischer Ideale zu blicken. Er macht es sich speziell zur Aufgabe, gesellschaftliche und religiöse Bräuche und Haltungen auf die biologischen Triebe der Sexualität und der Aggression zurückzuführen. Der Konflikt zwischen diesen Trieben und den herrschenden Familien- und Wirtschaftsstrukturen sowie den politischen, internationalen und kulturellen Strukturen der europäischen bürgerlichen Gesellschaften dient Freud als Erklärungsprinzip bei der Desillusionierung philosophischer und religiöser «Wesenheiten», auf die die Menschen ihre Motivationen gerne zurückführen. Freud weiß, daß die Juden schlecht beschnitten und die Christen schlecht getauft sind. Freud war ein unerbittlicher Feind intellektueller Überbauten sowie metaphysischer und theologischer Verstecke und Bewußtseinsschlupfwinkel. Freuds Credo war, daß es keine andere Quelle des Wissens über die Welt gibt als die analytische Arbeit durch sorgfältig getestete Feststellungen.

Wie Horkheimer und Adorno jedoch mit Recht sagen, ist Freuds negative Einstellung zu philosophischen und theologischen Illusionen und Einbildungen selbst ein Ausdruck der besonderen Art und Weise, sich mit den entscheidenden Lebensproblemen (z. B. Eros und Thanatos) zu befassen, die von den Vertretern der Kritischen Theorie als Philosophie und Theologie bezeichnet wird. Natürlich müssen sie dabei die Begriffe «Philosophie» und «Theologie» unkonventionell fassen, d. h. ohne den Beiklang einer Idealisierung des Horrors und Terrors dieser Welt zu Natur und insbesondere zu Geschichte. Im Gegensatz zu solchen problemati-

schen ideologischen Bemühungen gab es in Europa stets einen anderen Typus von Philosophie und Theologie. Diese kritische Philosophie und negative Theologie ist durch die unbezähmbare Überzeugung gekennzeichnet, daß ohne absolute Wahrheit kein wirklich menschliches Leben möglich ist. Sie wird durch den Willen geprägt, diese Wahrheit kompromißlos zum Leitprinzip des Lebens zu machen und sämtliche persönlichen Interessen diesem Ziel unterzuordnen. Zudem bedeuten Philosophie und Theologie für die Vertreter der Kritischen Theorie die Befähigung, wirklich neue Erfahrungen zu machen, die Energie, die hypnotisierende Magie von Ideologien, Mythologien und Idololatrien, die in spätbürgerlichen und frühsozialistischen europäischen Gemeinschaften dominieren, zu durchbrechen. Philosophie und Theologie besagen die Fähigkeit, neue Horizonte für unser Verständnis der Natur und der Menschheit zu gewahren und zu eröffnen. Beide Motive, die Passion für theoretische und praktische Wahrheit und andererseits die Befähigung, den menschlichen Geist auf neue Höhen des Verstehens statt der Herrschaft zu führen, gehören zur Definition der kritischen Philosophie und der negativen Theologie. Wenn man das Werk des Denkers Freud richtig verstehen will, dann ist es wesentlich, dessen Aspekt als kritische Philosophie und negative Theologie zu betonen, der über alle eng vorgeschriebene Arbeitsteilung im Bereich der positiven Wissenschaften sowie über alle schmerzlichen Spaltungen im Christentum und zwischen dem Christentum und den anderen Weltreligionen hinausgeht. Freud, der kritische Philosoph und negative Theologe, kann mehr als der Mann der positiven Wissenschaft behilflich sein zu einem Brükkenbau zwischen Psychoanalyse und richtiger Religion, die sich nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit sehnt[6].

Freud folgend entdeckt Marcuse in der Entwicklung des Christentums eine grundlegende Ambivalenz zwischen einem Bild der Herrschaft und einem Bild der Emanzipation[7]. Deswegen fühlt er sich gedrängt, die Theorie wiederaufzuwerten, die Freud in «Die Zukunft einer Illusion» vorgetragen hat, daß nämlich der religiöse Kerngedanke der göttlichen Vorsehung eine kindliche Illusion sei. Der kritische und äußerst realistische Philosoph und Theologe Hegel dachte sich die Vorsehung als einen sehr revolutionären Begriff[8]. Im Gegensatz dazu betont Freud die Rolle, die diese Idee bei der Ablenkung der Energie von der Verbesserung der menschlichen Verhältnisse auf eine imaginäre Welt ewiger Erlösung geschichtlich spielte. Seiner Meinung nach beschleunigt das Verschwinden dieser illusionären Idee den materiellen und intellektuellen Fortschritt der Menschheit beträchtlich. Freud sieht die positive Wissenschaft als die große Befreierin von der oft schlimmen, ideologischen herkömmlichen Religion an.

Der Kritischen Theorie zufolge haben sich die Funktion der Wissenschaft und die der Religion sowie ihre gegenseitige Beziehung in den Jahrzehnten seit Freuds Tod geändert. Innerhalb der totalen Mobilmachung des Menschen und der Natur in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft Europas ist die Naturwissenschaft zu einem Hauptinstrument für die Zerstörung der modernen Zivilisation geworden, das gerade die Vernunft und Freiheit zerstört, die sie einst bei ihrem Angriff auf die positive Religion verhieß. So wie die ursprüngliche Verheißung der wissenschaftlichen Aufklärung, die Menschen von ihren Ängsten zu befreien und sie zu Herren ihres Schicksals zu machen, zu einer immer abstrakteren Utopie umgeschlagen war, so wurde «wissenschaftlich» beinahe zu einer Ankündigung der irdischen und der himmlischen Erfüllung. Dies eben bildet den Kern des jetzigen Positivismus (der sich nicht einmal mehr so nennt, sondern sich als kritischen Rationalismus bezeichnet) als der Metaphysik des Zustandes, worin sich die spätbürgerliche europäische Gesellschaft befindet. Die szientistische Haltung ist schon lange nicht mehr die militante Kämpferin gegen die positive Religion (die ihrerseits ebenfalls ihre explosive, prophetische apokalyptisch-eschatologische Erinnerung aufgegeben hat und oft den Menschen lediglich ein gutes Gewissen gegenüber dem massiven menschlichen Leiden und gegenüber Tod, Schuld und Sinnlosigkeit beibringt).

Wie Adorno bemerkt, läßt sich die bürgerliche Religion seltsamerweise und doch auch wieder nicht so verwunderlich mit dem in Europa herrschenden Positivismus gut vereinbaren. Benjamin konnte mit einem abgrundtiefen Lächeln die messianische Theologie als einen kleinen, häßlichen Buckel bezeichnen, der sich auf jeden Fall nicht mehr in der Öffentlichkeit blicken lassen darf. Marcuse zufolge sind im Haushalt der modernen europäischen Kultur die Funktion der Wissenschaft und die der Religion komplementär geworden. So wie sie jetzt verwendet werden,

leugnen sie beide in gleicher Weise die große Sehnsucht nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit und die Hoffnung auf sie, die sie einst in ganzen Massen von Europäern entfacht hatten. Statt dessen bringen sie den Menschen bei, eine Welt der Entfremdung hochzuschätzen, sich ihr anzupassen und sich nach ihr zu richten, wie sehr sie auch das kalte Gefühl der Sinnlosigkeit, Langeweile und Verzweiflung haben mögen; es gebe einfach nichts Besseres als diese ungerechte, entfremdete Wirklichkeit.

In diesem Sinn ist die herkömmliche positive Religion für den Vertreter der Kritischen Theorie nicht mehr die Illusion, die sie für Marx und Freud einst war. Die akademische Förderung der herkömmlichen Religion in europäischen Schulen und Universitäten liegt ganz in der Richtung des vorwiegend positivistischen Trends, trägt ihn und wird von ihm getragen und dient zusammen mit ihm der Stabilität des Status quo. Marcuse gibt jedoch zu, daß dort, wo die Religion das unbeugsame Verlangen nach Freiheit, Frieden und Glück immer noch beibehält, wie dies heute außerhalb Europas in der Befreiungstheologie von Nicaragua, El Salvador, Guatemala usw. und in Europa in der kritischen politischen Theologie der Fall ist, die sogenannten «Illusionen» der Religion immer noch einen höheren Wahrheitswert haben als die positivistische Wissenschaft, die an der Austilgung der Religion arbeitet[9]. Der verdrängte utopische, apokalyptisch-eschatologische revolutionäre Inhalt der Religion, ihre Exodusmotive, lassen sich zwar nicht freisetzen, indem man sich einer positivistischen wissenschaftlichen Haltung hingibt, wie sie in einigen liberalen Theologien zum Ausdruck kommt. Aber gute Religion – die Identifikation mit dem unschuldigen Opfer gegenüber dem Mörder – und kritische Psychoanalyse als Emanzipations- statt als Adaptationsinstrument können ganz gut zusammen auf eine rationalere und freiere europäische Gesellschaft hinarbeiten, auf eine Gesellschaft hin, worin die jetzigen apokalyptischen Widersprüche zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, dem Individuellen und dem Kollektiven, dem Menschen und der Natur, dem Mann und der Frau, dem Produzenten und dem Konsumenten, dem Eigentümer und dem Arbeiter, zwischen reichen und armen Klassen und Ländern, zwischen Elend und Luxus überwunden werden.

Nach Ansicht Adornos muß die theoretische Konstruktion der Trennung zwischen Psychoanalyse und Soziologie, die dem maßgebenden Wirklichkeitsprinzip in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft Europas entspricht, korrigiert werden, da sie die kritische Zone unbeachtet läßt, wo das, was voneinander getrennt wird – das Individuelle und das Kollektive –, dennoch ernsthaft miteinander in Kontakt kommt[10]. Die abstrakte, mechanische Einheit des kapitalistischen Wirklichkeitsprinzips bringt die Person und die Gesellschaft und ihre wissenschaftlichen Reflexionsformen – die Psychoanalyse und die Soziologie – miteinander in Verbindung, und keines dieser Elemente kann in absoluter Trennung überhaupt existieren. Darum gehen für den Vertreter der Kritischen Theorie die wichtigsten, gefährlichsten und deshalb auch am meisten verdrängten Momente der gesellschaftlichen Wirklichkeit – gewisse Sexual- oder Aggressionstriebe – in die Psychoanalyse, d. h. in das subjektive Bewußtsein ein, nachdem sie zu kollektiven Bildern umgestaltet worden sind. Für Freud gehört z. B. der Zeppelin als Phallussymbol zu den archaischen Bildern.

Erst später übernahm C. G. Jung diese Freudsche Entdeckung von Archetypen in seine Individuationspsychologie, um sie vollständig aus der psychoanalytischen Dynamik herauszunehmen, sie maßgebend zu machen und so letzten Endes in Pseudo-Mythologien zu verwandeln, die in den Wolken schweben[11]. Diese Jungsche Bilderwelt ist die jetzige Form des Mythos in der europäischen Gesellschaft, wird aber von konservativen religiösen Menschen eifrig übernommen. Europa hat den ganzen Zyklus vom Mythos über die Aufklärung zurück zum Mythos durchwandert[12]. Diese Form des Jungschen Mythos verschlüsselt die gesellschaftliche Wirklichkeit der organisierten kapitalistischen Gesellschaft Europas. Die Auffassungen Benjamins über die dialektischen Bilder wollten diese moderne Form des europäischen Mythos theoretisch durchdringen[13].

Für Adorno, wie schon zuvor für Benjamin, besteht kein Zweifel, daß die Jungschen Mythen wirklich Mythen im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Deswegen brachten die Vertreter der Kritischen Theorie für den europäischen Faschismus nicht die Sympathie auf, die Jung vor und während dem Zweiten Weltkrieg mit Heidegger teilte. Die Jungschen Mythen sind tatsächlich Mythen, da die Umwandlung der europäischen gesellschaftlichen Wirklichkeit in die Innerlichkeit des individuell und kollektiv Unbe-

wußten und damit in etwas Zeitloses sie unwahr macht. Die mythische Bilderwelt, die von der europäischen Gesellschaft wörtlich verstanden und akzeptiert wird, ist zwangsläufig eine Scheinwelt und ein falsches Bewußtsein, d. h. Ideologie. Die Schläge, welche die moderne kritische Kunst sowie die kritische Religion und Theologie dieser Bilderwelt versetzen, wollen nicht zuletzt diese mythische Unwahrheit zum Platzen bringen[14]. Andererseits muß Adorno zugeben, daß die Mythen der Neuzeit insofern wahr sind, als die spätkapitalistische europäische Gesellschaft selbst ein Mythos, d. h. das alte System von Illusionen und Selbsttäuschungen ist. Dieses Wahrheitselement in der Jungschen mythischen Bilderwelt läßt sich aus den Träumen der modernen Europäer herauslesen. Selbst in ihren abstrusesten Träumen erkennen diese Menschen manchmal mehr Wahrheit, nämlich Negatives, Ideologiefreies über ihre Mitmenschen als unter der Kontrolle und Zensur ihres wachen Zustandes. Die Mitmenschen sind in Wirklichkeit so, wie sie in den Träumen sind. So sieht die moderne europäische Welt aus!

Der Psychoanalytiker Fromm sagt voraus, daß heute für die Menschen in der europäischen Zivilisation die einzige Hoffnung in der kräftigenden Anziehung liegt, die eine neue Sicht ausübt[15]. Diese oder jene Reform vorzuschlagen, die das System der europäischen Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit in Wirklichkeit nicht ändert, hilft nicht auf die Dauer, da damit nicht auch schon die anfordernde Kraft einer starken Motivierung gegeben ist. Das konkrete utopische Ziel, die versöhnte Gesellschaft, ist sicherlich realistischer als der Realismus der heutigen konservativen oder sozialdemokratischen führenden Schicht Europas. Aber die rationalere und freiere neue Gesellschaft und Menschheit läßt sich nur dann verwirklichen, wenn die alten kapitalistischen Motivierungen – Profit, Macht, Herrschaft – und das instrumentale Denken durch neue ersetzt werden: Sein, Teilen, Zärtlichkeit, Dankbarkeit. Der bürgerliche Marktcharakter muß durch einen nachbürgerlichen schöpferischen und liebenden Charakter ersetzt werden. Die kybernetische bürgerliche Religion ist durch eine nachbürgerliche messianische Religion oder eine radikal humanistische Einstellung oder durch beides zu ersetzen. Der kritische Theoretiker verlangt – wie der kritische politische Theologe – nicht weniger als eine anthropologische Revolution, welche die Grundlage zu einer Gesellschafts- und Kulturrevolution in der europäischen spätkapitalistischen Gesellschaft abgeben wird.

Wie Horkheimer und Adorno versteht Fromm seine Forderung nach einer nichttheistischen Religiosität – Befolgung des zweiten Gebots, negative Theologie, Vertrauen auf den Theòs ágnotos – nicht als Angriff auf die positiven Religionen, die heute in Europa existieren. Doch Fromm ist mit H. Küng und J. B. Metz der Ansicht, daß die katholische Kirche – angefangen bei ihrer Kurie und Bürokratie, zumal bei der Kongregation für die Glaubenslehre, der früheren Inquisition – sich zum Geiste Jesu bekehren muß, wie er in den Evangelien geschildert wird[16]. Wie für Horkheimer ist für Fromm Jesus der große jüdische Prophet, der für alle Menschen gestorben ist, der sich nicht schonen und sein Leben nicht bewahren wollte, sondern allen gehört, die an der Natur leiden, und allen, die an der Gesellschaft und Geschichte leiden[17]. Doch wie Horkheimer und Marcuse übersieht Fromm, daß Jesus auch der Mensch ist, der Gott gehorsam blieb, als dieser sich machtlos zeigte und ihn der tiefsten Not überließ.

Und doch gelangte nach Ansicht Fromms die europäische Kultur im Mittelalter deshalb zu solcher Blüte, weil sie die Gottesstadt anstrebte, die Augustinus vor Augen schwebte. Und die moderne europäische Gesellschaft stand vier Jahrhunderte hindurch deshalb in Blüte, weil die Menschen durch die Vision des Wachstums der irdischen Stadt des Fortschritts angespornt wurden. Die Freudsche Psychoanalyse und die Gesellschaftsanalyse Marxens gehören zu den letzten großen Früchten dieser Stadt des Fortschritts. Im späten zwanzigsten Jahrhundert hingegen sinkt diese Vision der Stadt des Fortschritts zu der des Turmes von Babel ab. Der Voraussage des Psychoanalytikers Fromm entsprechend beginnt sie nun einzustürzen und wird, wenn nicht Hilfe eintrifft, am Ende nicht nur die Europäer, sondern alle unter ihren Ruinen begraben. Falls die Stadt Gottes und die irdische Stadt des Fortschritts gemäß Hegels dialektischer Logik der Weltgeschichte These und Antithese sind, ist eine neue Synthese die einzige Alternative zum Barbarentum und Chaos in Europa wie allüberall: die Synthese zwischen dem geistlichen Kern der europäischen Welt des Mittelalters und der Entwicklung des rationalen Denkens und der Wissenschaft, die seit der Renaissance in der europäischen Welt der Neuzeit

vor sich gegangen ist. Der Psychoanalytiker nennt diese neue Synthese die Stadt des Seins. In dieser Stadt des Seins können – so verschieden sie auch sind – der religiöse Glaube und die Psychoanalyse, die Erlösung und das Glücklichsein nebeneinander bestehen, einander stützen und einander hervorbringen. Man kann dann ein unbeeinträchtigtes Leben leben.

[1] A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie (Frankfurt a.M. 1979) I–IV. 36–126; ders., Drei Studien über Materialismus (Frankfurt a.M. 1979) 81–134; B. Görlich u.a. (Hg.), Der Stachel Freud (Frankfurt a.M. 1980), zweiter Teil; G. Brandt/Chr. Deutschmann (Hg.), Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung (Opladen 1981) 6–8. 8–56; R.J. Siebert, Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Washington D.C. 1979) Kap. III–VIII; ders., From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis (Washington D.C. 1979) Kap. I–VIII; E. Fromm, Psychoanalysis and Religion (New Haven 1971) VI–VIII, Kap. III–V; ders., Jenseits der Illusionen (Hamburg 1981) Kap. 1. 2. 10–12; ders., Man for Himself (Greenwich, Conn. 1966) V–VIII, Kap. 1.2. 4. 5; W. Schmidt, Die Religion der Religionskritik (München 1972) Kap. I. III.

[2] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln [4]1974); Th. W. Adorno/E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13/5 (Juli 1958) 498.

[3] H. Küng, Existiert Gott? (München 1978) Kap. II u. III.

[4] A. Schmidt, Drei Studien, aaO. 81–134; E. Fromm, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches (Stuttgart 1980) 7–46, Kap. I; A. Schmidt, Zur Idee..., aaO. 7–35. 125–142; E. Fromm, Jenseits der Illusionen (Hamburg 1981) Kap. 2 u. 10; H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft (Frankfurt a.M. 1979) Kap. III; A. Schmidt, Die Religion..., aaO. Kap. 1 u. 2; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 139–148. 149–178; M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 40–47. 56–62. 67–70; S. Freud, Moses and Monotheism (New York 1939) 144–147; M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1969) 29–30; E. Fromm, Haben oder Sein (Stuttgart 1976) Kap. III; Nicolaus von Cusa, Wichtigste Schriften (Frankfurt a.M. 1966) 27–29. 31–33; Meister Eckhart, Traktate (Stuttgart 1968) 400–437; G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 131–132; K. Bloch, Denken heißt Überschreiten (Frankfurt a.M. 1979) 317; J. Moltmann, Theology of Mystical Experience: Scottish Journal of Theology, Bd. 32, 12; G. W. F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 148–234; A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Kap. XXXII.

[5] B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 139–148.

[6] M. Horkheimer, Notizen 1950–1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M. 1974) 92–93; S. Freud, Moses and Monotheism, aaO. 142–160.

[7] H. Marcuse, Eros and Civilization (New York 1962) 65–66; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 149–178. 186–192; S. Freud, The Future of an Illusion (Die Zukunft einer Illusion) (Garden City, New York 1964) 26. 27. 41. 47. 52. 53. 69.

[8] G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (Hamburg 1963) 46; ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Frankfurt a.M. 1970) 396; ders., Frühe Schriften (Frankfurt a.M. 1971) 203–208; ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Frankfurt a.M. 1971) 404–498; H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 68–70; Th. W. Adorno/E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft, aaO. 397; W. Benjamin, Schriften I (Frankfurt a.M. 1950) 494; ders., Reflections (New York 1978) 312–313; ders., Illuminations (New York 1976) 253–264, vor allem 253; G.W.F. Hegel, Grundlinien, aaO. 36; K. Marx, Early Writings (New York 1964) 43–44; S. Freud, Civilization and its Discontent (Das Unbehagen in der Kultur) (New York 1962) 11–20. 21–32.

[9] J.C. Raines and Th. Dean, Marxism and Radical Religion (Philadelphia 1970) 9–10.

[10] B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 179–185.

[11] Ebd. 149–178; E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Konstanz 1966) Kap. II.

[12] M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1969) 29–30.

[13] W. Benjamin, Briefe (Frankfurt a.M. 1978) II, 671–683.

[14] J.C. Raines, Marxism..., aaO. 3–10; H. Marcuse, The Aesthetic Dimension (Boston 1978) IX–XIII, Kap. I–V, 71–73; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 119–139. 186–192; J. Habermas, Legitimation Crisis (Boston 1975) 117–130; M. Horkheimer, Eclipse of Reason (New York 1974) Kap. IV; E. Fromm, Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie, in: M. Horkheimer, Zeitschrift für Sozialforschung (München 1970) 28–54; E. Fromm, Arbeiter..., aaO. 51–79; J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 29–43; ders., Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz 1980) Kap. I, III. 15; E. Fromm, Haben oder Sein, aaO. Kap. IX.

[15] E. Fromm, Haben oder Sein, aaO., Kap. IX; J.B. Metz, Jenseits..., aaO. Kap. III.

[16] R. J. Siebert, The Church of the Future – The Church From Below: Küng and Metz: Cross Currents Bd. XXXI, No. One (Spring 1981) 62–84.

[17] E. Fromm, The Dogma of Christ (New York 1963) Kap. I–III; M. Horkheimer, Notizen, aaO. 96–97; G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, aaO. 286–308; ders., Wissenschaft der Logik(Hamburg 1963) I, 6. 20–21. 35–37. 87. 90; ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, aaO. 43–47. 568–569.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Theologie, der Philosophie, der Philologie und der Geschichtswissenschaft an den Universitäten Mainz und Münster in Westfalen sowie an der Catholic University of America in Washington, D.C., USA. Ausgedehnte Lehr- und Vortragstätigkeit in Europa, den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada. 1962–1965 Dozent für Soziologie, Wirtschaftswissenschaften und Theologie am St. Agnes and Loyola College in Baltimore, Maryland. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der We-

stern Michigan University in Kalamazoo, Michigan. 1978–1979 Gastprofessor am Kings College der Western Ontario University in London, Ontario (Kanada). In den letzten drei Jahrzehnten konzentrierte er sich in seiner Lehr- und Forschungstätigkeit und in seinem publizistischen Wirken auf die Philosophie G. W. F. Hegels, auf die Frankfurter philosophische und soziologische Schule und auf Probleme der kritischen politischen Theologie. 1977 wurden auf seine Initiative hin die internationalen Kurse über «Die Zukunft der Religion: Quelle, Produkt oder Verneinung von Entfremdung?» im Interuniversitären Zentrum für fortgeschrittene Studien in Dubrovnik, Jugoslawien, organisiert, die bis heute unter seiner Leitung fortgeführt werden. Siebert ist Gründer des Center for Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Hauptsächliche Veröffentlichungen: From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis; Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic, Scientific Elements; Hegel's Concept of Marriage and Family: Subjective Freedom; Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent; Reason, Freedom and Change: A Christian Encounter with Hegel (alle vorausgehenden Titel sind erschienen bei: University Press of America, Washington, D. C., 1979–1982); The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School (Mouton Press, Berlin 1982); Dialectical Sociology of Religion. A Reader (Seabury Press, New York 1982). Anschrift: Western Michigan University, Center for Humanistic Future Studies, Kalamazoo, Michigan 49008, USA.

Spezielle Themen für den Dialog

Steven Kepnes

Erzählen und Wiedererzählen: Die Narrativität in der Psychoanalyse

«Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. ‹Eine Geschichte›, sagte er, ‹soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.› Und er erzählte: ‹Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es getan hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.›»[1]

Diese Geschichte, die Martin Buber im Vorwort zu seinem Buch *Die Erzählungen der Chassidim* bringt, handelt von der heilenden Kraft, die von der Erzählung von Geschichten ausgeht. Auch die erste Patientin der Psychoanalyse, Anna O., spricht von der heilenden Kraft des Erzählens. Sie nannte die Psychoanalyse eine «talking cure» (Redekur), denn es half ihr, über die traumatischen Erlebnisse zu erzählen, die zu ihrer Krankheit führten. Sigmund Freud berichtet uns entsprechend, daß er die Behandlung eines Patienten damit begann, daß er ihn einlud, die ganze Geschichte seines Lebens und seiner Krankheit zu erzählen.

Es gibt viele Bereiche, in denen die Psychoanalyse und die Religion einander mißtrauisch gegenüberstehen, aber sie scheinen auf gemeinsamem Boden zu stehen, wenn es sich um die Narrativität handelt. In letzter Zeit kommen Psychoanalytiker und Theologen zu ähnlichen Schlußfolgerungen in dieser Hinsicht. Sie erkennen an, daß das Erzählen und Wiedererzählen, daß die Durchbildung und Umgestaltung von Geschichten zum Kern der jeweiligen Tätigkeit, der Psychoanalyse und der Religion, gehört.

Unter Einfluß des bahnbrechenden Werkes des linguistisch inspirierten Psychoanalytikers Jacques Lacan[2] haben viele Psychoanalytiker angefangen, Freud neu zu lesen und dabei besonders auf das zu achten, was er über die Sprache, die Interpretation und das Erzählen sagt. Demnach ist die Psychoanalyse keine medizinische Wissenschaft, die etwa biologische Abläufe im Körper erkennt und dann biologisch oder chemisch zu beeinflussen sucht, sondern sie ist eher ein hermeneutisches Unternehmen, das menschliches Handeln und menschliche Zeichen zu verstehen und zu interpretieren sucht. So ist die Psychoanalyse weniger eine (Natur-)Wissenschaft im szientistischen Sinn als vielmehr der Geschichtswissenschaft oder gar der Dichtung und dem Erfinden von Geschichten verwandt.

Die «neue» Psychoanalyse anerkennt dementsprechend, daß bestimmte Themen und Motive, die in der persönlichen Geschichte, in der «Grunderzählung» des einzelnen verwurzelt sind, auch immer neu seinen Handlungen und Zeichen zugrunde liegen. Die Psychoanalyse ist die Kunst, dieser Grunderzählung einen ersten Ausdruck zu verschaffen und sie dann so neu erzählen zu lassen oder zu interpretieren, daß dadurch dem betreffenden Menschen neue Möglichkeiten seines Seins in der Welt eröffnet werden.

Sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Theologie wurde ebenfalls in letzterer Zeit viel über Narrativität gesprochen. Dieses Interesse ist eine Folge des allgemeinen Interesses in unserer Zeit für Mythen, Symbole und Metaphern.

«Und der Rabbi erzählte...» Es ist das Selbstverständlichste der Welt, daß ein Rabbi erzählt. In der jüdischen Tradition wurden immer Geschichten und das Erzählen von Geschichten hochgeschätzt. Man braucht hier nur an die großen «Urerzählungen» oder «Grunderzählungen» zu denken wie die Mythen von der Schöpfung und der Erschaffung des Menschen, die Erzählung des Auszuges aus Ägypten, die Bücher Hiob, Ruth usw. Die Rabbis lehrten und lehren, indem sie diese Grunderzählungen neu erzählen und interpretieren. Die als Ergebnis solcher Erzählungen und Interpretationen entstandene talmudische Literatur wird meistens in die *Haggada* und die *Halacha* unterteilt, in die «Erzählung» und das «Gesetz». Aber auch dieses Gesetz, die *Halacha*, wird mit Hilfe von Ge-

schichten gelehrt und erläutert. Lou Silberman schreibt zu Recht, daß die jüdische Theologie schon immer eine «narrative Theologie» war.

In der christlichen Theologie wendet sich die Exegese heute eher den Methoden und Techniken der Literaturkritik als denen der Geschichtswissenschaft zu. Dabei erwies sich die Kategorie der Narrativität als eine wichtige Hilfe bei der Entwicklung neuer Perspektiven in der systematischen Theologie, in der politischen Theologie, in der Theologie der Befreiung und in der Moraltheologie[3]. Oft wird darauf hingewiesen, daß Jesus ein «Rabbi» war und als Rabbi eine besondere Begabung für das Erzählen von Geschichten hatte. Die Kunst des Erzählens von Gleichnissen erreichte in ihm einen Höhepunkt. Die so von ihm erzählten Parabeln und die über ihn erzählten Geschichten seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung sind die «Grunderzählungen» der christlichen Tradition.

Ich möchte hier die Meinung äußern, daß – wie es entsprechend auch für die Psychoanalytiker gilt – die erste Aufgabe der Führer jüdischer oder christlicher Gemeinschaften darin besteht, die «Grunderzählungen», die in diesem Fall Grunderzählungen religiöser Traditionen sind, aufzunehmen und zu artikulieren. Und wieder wie die Psychoanalytiker sollten auch die religiösen Führer so neu erzählen und interpretieren, daß dadurch in konkreten Situationen neue Wege und Möglichkeiten des Seins eröffnet werden.

In diesem Aufsatz werde ich auf die Funktion der Erzählung in der Psychoanalyse und in der Religion eingehen, wobei das Hauptgewicht in Übereinstimmung mit dem Thema dieses Heftes vor allem auf der Psychoanalyse liegt. In einem zweiten Schritt werde ich dann daraus einige Schlußfolgerungen für die Erforschung der Rolle der Narrativität in der Theologie skizzieren.

Die Psychoanalyse und die Narrativität

Wir sind unsere Geschichten. Wir sind endlose Wiederholungen unserer Geschichten, so wie wir auch endlos unsere Geschichten wiederholen. Der amerikanische Psychoanalytiker Roy Schafer formuliert das heute so: «Wir erzählen dauernd Geschichten über uns selbst.»[4] In diesem Erzählen konstituieren wir uns selbst. Zudem wird auch das Selbst anderer dadurch für uns konstituiert, indem wir über sie erzählen (und sie uns über sich erzählen): «We narrate others just as we narrate selves» – d. h. indem wir über andere erzählen, entstehen diese anderen in der Erzählung, genauso wie wenn wir über uns erzählen, wir in der Erzählung wir selbst werden. Und: «Auch der andere ist genauso wie die eigene Persönlichkeit, das eigene Selbst, nicht etwas, was man hat oder dem man begegnet, sondern eine Existenz, die man erzählt.»[5]

Wenn wir jemandem das erste Mal begegnen und seine Bekanntschaft machen, dann sind unsere ersten Fragen genau die, welche für die Erzählung typisch sind: wer, wo, was, warum. Wer bist du? Wo wohnst du? Was machst du? Warum machst du das, was du tust? Ständig fragen wir und ständig erzählen wir Geschichten. Jeder Mensch hat eigene Geschichten zu erzählen, und es scheint auch jeder das Bedürfnis zu haben zu erzählen, seine eigene persönliche Geschichte mitzuteilen. Die meisten tun das mit Worten, einige auch mit Hilfe darstellender Kunst. Neurotikern aber fällt die unmittelbare Kommunikation schwer: Sie teilen ihre Geschichte oft in einem bestimmten Verhalten ihres Körpers mit. Neurotische Symptome, plötzliche Veränderungen des Körpers, ein übertriebenes ritualisiertes Verhalten oder der Zwang, eine bestimmte Rolle dauernd zu spielen, gehen damit einher. Der Neurotiker ist in der pathologischen Wiederholung eines traumatischen Ereignisses befangen, er hat immer neu mit einem Konflikt aus seiner Kindheit zu tun. Er hat sich im Spinngewebe eines einzelnen Motivs, in dem, was nur ein Teil seiner Gesamtgeschichte ist, verfangen.

Die erste Aufgabe der Psychoanalyse besteht darin, dem Neurotiker zu helfen, die Rollen, die er bisher nur zwanghaft spielte, jetzt in Worte zu fassen. Dieses Verbalisieren hat kathartische, heilende Kraft. Joseph Breuer entwickelte in der Behandlung der Anna O. seine «talking cure», die er die «kathartische Methode» nannte. Freud ergänzte die «talking cure», die Redekur Breuers mit seiner Technik der «freien Assoziation». Er setzte beide Methoden ein, um die Geschichten aus der frühesten Kindheit seiner Patienten zu entdecken. Darüber hinaus half er diesen Patienten, diese frühen Episoden ihres Lebens, d. h. diese neurotisch wiederholten Einzelthemen ihres Lebens im Gesamtkomplex ihres Lebens, in dem, was Freud die «Krankengeschichte» nannte, zu situieren.

Den Prozeß der Psychoanalyse kann man als einen Prozeß sehen, in dem Verdrängungsmechanismen abgebaut und so Erinnerung ermög-

licht wird, in dem Verzerrungen und Störungen korrigiert und geheilt werden, in dem frühe Erlebnisse, die das Leben prägten, die Stelle bekommen, die sie haben sollten, und die kohärente Geschichte eines Lebens entsteht. Diese Lebensgeschichte gibt dem Patienten ein richtiges Gespür für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und so auch die Möglichkeit, das eigene Leben als eine persönliche Lebensgeschichte, die ihre Kontinuität besitzt, zu erfahren und dadurch die eigene Identität zu entdecken.

Die psychoanalytische Interpretation ist ein wichtiges Element im Prozeß der Konstituierung dieser Lebensgeschichte, denn die Interpretation bringt in das Erzählen des Patienten über sein Leben Elemente der Veränderung und der Neuordnung hinein. Eine Geschichte, die interpretiert wurde, ist eine veränderte Geschichte. In der Veränderung der Geschichten, die sie über sich erzählen, finden die Patienten die Möglichkeit, ihr Selbstverständnis, das Bild, das sie von sich selbst haben, das Bewußtsein ihrer eigenen Identität und ihr Verhalten zu ändern. Nach der Meinung von Roy Schafer geschieht psychoanalytische Interpretation, wenn der Psychoanalytiker die Erzählung des Patienten «nach psychoanalytischen Mustern» nacherzählt. Die psychoanalytische Interpretation ist also die Wiedererzählung einer zuvor schon erzählten Geschichte.

In der traditionelleren Psychoanalyse besitzt das Selbst bzw. die über dieses Selbst erzählte Geschichte eine eher «statische», «monumentale» Qualität. Freud verglich einen Psychoanalytiker gern mit einem Archäologen. Die orthodoxe Psychoanalyse erscheint wie ein Versuch, ein beerdigtes Selbst wieder auszugraben, eine vergessene Geschichte wieder in Erinnerung zu rufen. Wenn die Widerstände gegen die Erinnerung aus dem Weg geräumt sind und die Lebensgeschichte oder «Krankengeschichte» entdeckt wird, scheint das Selbst geheilt und gefestigt zu sein.

Dagegen aber treten manche Psychoanalytiker unserer Zeit für ein nicht so starres und abgeschlossenes Verständnis der Lebensgeschichte ein. Der amerikanische Psychologe Bertram Cohler ist der Meinung, daß der Mensch dadurch die Ordnung im Inneren seiner Persönlichkeit aufrechterhält und einen persönlichen Lebenssinn retten kann, daß er wiederholt seine Lebensgeschichte neu interpretiert und bewertet[6]. Denn eine Lebensgeschichte ist als Identität des Menschen keine starre Gegebenheit, kein unverrückbares Monument, sondern sie ist eine Aufeinanderfolge von Geschichten, die in den verschiedenen Zeiten unseres Lebens sehr unterschiedlich sein können. Die Neurose besteht dann darin, daß jemand es in einer persönlichen Krise etwa beim Erwachsen- oder Altwerden, beim Scheitern der Ehe, bei Arbeitslosigkeit oder Berufswechsel nicht mehr vermag, zu einer neuen Lebensgeschichte zu finden. Wegen der Aufeinanderfolge neuer Lebensgeschichten und so auch neuer Interpretationen des Lebens, die notwendig ist, damit in Zeiten der Veränderung eine bestimmte Kontinuität und so auch eine Ordnung des Lebens bewahrt werden kann, ist es möglich, daß unsere Vorstellungen von der Vergangenheit nicht dem entsprechen, was tatsächlich war.

Cohler ergänzt und korrigiert durch diese Überlegungen die klassische psychoanalytische Position eines historischen Determinismus, nach der vergangene Geschichte gegenwärtige Ereignisse determiniert, in dem er die These vertritt, daß die Ereignisse der Gegenwart zu einer Revision der vergangenen Geschichte führen.

Dadurch, daß wir unser Leben als eine Geschichte oder als eine Folge von Geschichten erzählen und wiedererzählen, treten wir in das hinein, was ich einen «narrativen Kreis» nennen möchte. Mit Hilfe von Geschichten ordnen wir unser Leben, und wir machen dabei die Erfahrung, daß wir selbst von diesen Geschichten bestimmt werden. Traumatische und andere große Erlebnisse des Lebens machen es notwendig, daß wir unsere Lebensgeschichte neu ordnen, und die so neu konstruierte Geschichte hilft uns ihrerseits, unser Leben zu reorganisieren und in diesem Leben neue Möglichkeiten zu entdecken. Diese Lebensgeschichte schreibt uns bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen vor und schließt andere aus.

Eine Darstellung der Beziehung zwischen dem Selbst und der Lebensgeschichte und zwischen der Lebensgeschichte und dem menschlichen Verhalten kann nicht vollständig sein, wenn sie an Jung und der von ihm beeinflußten Literatur vorbeigeht. Je mehr man übrigens Freud mit linguistischen Kategorien zu interpretieren versucht, um so näher kommt er Jungs Psychologie. James Hillman, der führende Jungianer in den USA, sieht den Prozeß der Therapie als einen Prozeß der Neubetrachtung der Erzählung eigener Geschichte. Er meint, daß die Patienten zu der Therapie kommen, weil ihre Erzählung der

eigenen Geschichte in der einen oder anderen Weise krankt (er verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff «story maladies»). Einige kommen, weil das Leitmotiv ihrer persönlichen Geschichten sich als unhaltbar erweist. Andere kommen, weil sie in der Geschichte, die ihr Leben ist, überhaupt keine zusammenhängende Handlung zu entdecken vermögen. Noch andere sind an «abnormale Geschichten» gekettet, die immer schlecht ausgehen, weil sie ja von einer «bestimmten, kranken Phantasie geschrieben worden sind», d. h. das Ergebnis von Neurosen oder von Schizophrenie und Paranoia sind. Diese Patienten glauben, daß ihr Leben sich nicht den von solchen Geschichten vorgeschriebenen Handlungen, Mustern, Parametern entziehen kann. Hillman meint also, daß seine Patienten «Opfer ihrer Geschichten» sind und daß eine erfolgreiche Therapie «den Beitrag von Dichtung und Erfindung» voraussetzt, «eine Umgestaltung der Erzählung, so daß die Geschichte eine intelligentere, phantasiereichere Handlung bekommt»[7].

Religion und Narrativität: Die Erzählungen Martin Bubers

Von den vielen jüdischen und christlichen Erzählern von Geschichten und von den diesbezüglichen Theoretikern möchte ich hier nur Martin Buber hervorheben und auf seine narrative Arbeit hinweisen. Gewöhnlich redet man über ihn als über den Religionsphilosophen oder religiösen Existentialisten, man hat aber wenig sein Nachdenken über das Erzählen und seine eigenen Erzählungen selbst studiert. Das Werk Bubers erscheint aber in einem neuen Licht, wenn man es von der Perspektive der Hermeneutik und der Narrativität aus betrachtet. Zudem weiß Buber selbst auf überraschend neue Weise zu erzählen. So leistet er sowohl theoretisch als praktisch einen eigenen, wichtigen und originellen Beitrag zur heutigen Diskussion über die Funktionen der Erzählung und über die Macht und Faszination, die von ihr ausgehen[8].

In Zusammenhang mit dem Thema dieses Aufsatzes ist bei Buber besonders interessant, daß er das Ereignishafte der Erzählung betont. Wie Freud betrachtet auch Buber die Erzählung als eine Möglichkeit der Aneignung und Aufnahme wichtiger Lebensereignisse. Während aber für Freud die Narrativität hauptsächlich ein Instrument ist, um traumatische Erlebnisse zu verarbeiten und so ihre negativen Folgen zu überwinden, interessiert Buber sich vor allem für die Narrativität als Möglichkeit, sich der Macht religiöser Urerlebnisse und -ereignisse zu öffnen und sie als Geschehen zu feiern, in dem das Transzendente dem Menschen in der Ich-Du-Beziehung aufleuchtet.

Buber stellt seine Sicht von der Erzählung im *Vorwort* und in der *Einleitung* seines Buches *Die Erzählungen der Chassidim* vor. Der Chassidismus war eine pietistische Erweckungsbewegung des achtzehnten Jahrhunderts in den «schtettln» des osteuropäischen Judentums. Es war vor allem Buber, der die Aufmerksamkeit unserer Zeit auf die in dieser Bewegung entstandene und aus ihr hervorgegangene Literatur lenkte. Buber äußert die Meinung, daß die chassidische Erzählung heiliges Geschehen ist und das, was in der Vergangenheit geschehen ist, der Gegenwart mitteilt: «Aber die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: die heilige Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig. Kraft, die einst wirkte, pflanzt im lebendigen Worte sich fort und wirkt noch nach Generationen.»[9]

Für Buber gilt, daß, wenn chassidische Legenden über große Ereignisse erzählen, das alte Ereignis in der Erzählung wieder Geschehen wird. Das Erzählen ist nicht nur etwas Sprachliches oder Literarisches, es dient nicht nur der Erläuterung eines Gedankens oder will ein konkretes Beispiel vor Augen führen, sondern es ist selber Aufruf des Geschehenen, es ist ein neues Sich-Ereignen der ursprünglichen religiösen Erfahrung.

Wenn aber der Bericht über religiöse Ereignisse bei Buber eine der wichtigsten Funktionen des Erzählens ist, handelt es sich dabei doch nicht um die einzige Funktion des Erzählens. Das Erzählen hat auch didaktische Funktion. Für Buber ist es das Ziel der großen chassidischen Erzähler, ein Geschehen mit einem Spruch zu verbinden. Das Geschehen müsse so erzählt werden, daß der Spruch in reiner Spontaneität aus ihm hervorgehe[10].

Wenn wir hier von der Funktion der Erzählung zur Einführung eines Spruches, zur Erläuterung einer Weisheit reden, dann haben wir es schon mit der Interpretation zu tun. Wenn ein Geschehen so erzählt wird, daß ein Spruch aus der Erzählung hervorgeht, dann wird das Geschehen in der Erzählung verändert, um besser zum Spruch zu passen. In der Erzählung werden Fakten weggelassen und verändert.

Als Buber die chassidischen Erzählungen wiedergab, übersetzte er nicht die chassidischen Geschichten aus dem Hebräischen und Jiddischen unmittelbar ins Deutsche. Er selbst erzählt, daß er aus tausenden alten Texten auswählte, den überlieferten Text zwar zu wahren suchte, aber auch spätere Zusätze fortließ, Lücken ergänzte, die alte Erzählung gezielter rekomponierte: Die Erzählungen, die er aus der Tradition empfing, erzählte er neu[11]. Man muß also die Erzählungen Bubers als Neuerzählungen und Interpretationen der chassidischen Geschichten betrachten. Buber verfährt dabei ähnlich einem Psychoanalytiker, der die Geschichten seiner Patienten neu interpretiert, indem er sie neu erzählt. Die Interpretation ist daher eine Neuerzählung, ist also als Re-produktion einer alten Erzählung die Produktion einer neuen.

Warum entschied sich Buber dafür, nur bestimmte chassidische Geschichten nachzuerzählen? Warum änderte und interpretierte er diese Geschichten? In einer Antwort auf seine Kritiker, die ihm diese Freiheit vorwarfen, erklärt Buber, daß er sich dafür entschieden hatte, sich auf die Erzählungen zu konzentrieren, die ein Licht auf die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und den Chassidim in dieser weltlichen Welt warfen[12]. Er wollte die chassidische Heiligung des Alltags zu ihrem Recht kommen lassen, weil er in ihr eine Antwort sah auf die geistige Problematik der Gegenwart, das Verschwinden Gottes aus einer profanen Welt und aus dem alltäglichen Leben.

Bei Buber haben wir es also mit einem Neuerzählen zu tun, das die Interpretation traditionellen Erzählguts im Licht der heutigen religiösen Situation ist und das wegen dieser Situation geschieht. Dies gleicht dem von Cohler beschriebenen Prozeß, in dem Menschen, ausgehend von den heutigen Krisen und Ereignissen ihres Lebens, ihre Vergangenheit neu erzählen und dabei neu interpretieren. Und genauso wie dort einzelne Individuen die Geschichte ihres Lebens neu erzählen, um ihre heutige Situation zu bewältigen, so erzählen diejenigen, die innerhalb einer religiösen Tradition stehen, die Geschichten dieser Tradition, um ihre Gegenwart und das, was sie an Veränderungen und Problemen mit sich bringt, zu meistern. So wie ich bei der Wiedergabe von Cohlers Theorie über die Beziehung zwischen dem Lebenslauf eines Menschen und der Geschichte, die er über dieses Leben erzählt, auf den narrativen Kreis hingewiesen habe, der dort besteht, so kann man auch hier im Fall der religiösen Tradition und so der Religion von einem solchen Kreis reden. In beiden Fällen strukturieren und restrukturieren gegenwärtige Ereignisse das Erzählen, und das Erzählen strukturiert und restrukturiert die heutige Lebenserfahrung.

Bubers Werk ist also ein Beispiel dafür, daß die heutige Situation oft die Erzählung traditioneller Geschichten beeinflußt. Andererseits stimmt es auch, daß die Geschichten unserer religiösen Traditionen unser heutiges religiöses Leben beeinflussen, strukturieren und neustrukturieren. Die meisten Anhänger einer Religion leben tatsächlich in Übereinstimmung mit den Grunderzählungen ihrer religiösen Tradition und schöpfen aus ihnen einen zusammenhängenden Sinn ihres Lebens.

Paul Tillich spricht von diesem Prozeß, in dem die Tradition eine Inspiration für die heutige Situation unseres Lebens bietet, wenn er von der Methode der Korrelation zwischen der religiösen Situation und der heutigen Situation redet. David Tracy geht noch präziser darauf ein, wie wichtig der Prozeß ist, den ich als narrativen Kreis umschrieb, wenn er vorschlägt, die Theologie solle eine «revidierte Methode der Korrelation» anwenden. Nach Tracys Korrelationsmethode antwortet die religiöse Botschaft nicht nur auf die Situation heute und ordnet diese Situation, sondern auch die Situation fordert oft, daß die religiöse Botschaft neu formuliert und strukturiert wird.

Das Ziel eines von einer revidierten Methode der Korrelation oder vom narrativen Kreis verstärkten Gegenseitig-sich-Beeinflussens und Gegenseitig-sich-Strukturierens des Erzählens und des konkreten Lebens sollte die Ermöglichung neuer Formen persönlicher und religiöser Identität und neuer Formen des Verhaltens und Seins in der heutigen Situation sein.

Folgen für die Theologie

Meine Darstellung des unterschiedlichen und doch ähnlichen Umgangs mit der Narrativität in der Psychoanalyse und in der Religion war, das dürfte deutlich sein, vor allem methodologisch ausgerichtet. Narrativität ist aber mehr als nur die Anwendung einer Methode, denn das Erzählen ist – wie ich schon erwähnte – nicht nur ein Instrument der Psychoanalyse und eine Erklärungs- und Erläuterungshilfe der Theologie, es

ist auch höchst wichtig für die Entstehung persönlicher und religiöser Identität. So wie das einzelne Individuum von seinen Geschichten geprägt wird und sie selber prägt, so bringt auch die Religion Erzählungen hervor, und diese Erzählungen geben auch selbst wieder der Religion Gestalt. Das Erzählen hat mit dem Kern der Religion, mit ihren religiösen Urereignissen und mit der Tradierung dieser Ereignisse zu tun, in der die wertvollen und wichtigen Elemente der Vergangenheit bewahrt werden, denn, wie es Israel ben Elieser, der Baal-schem-tow sagte: Das Vergessen führt ins Exil; die Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung. Durch das Erzählen erinnern wir uns an die Geheimnisse unserer Traditionen.

Aus einer Darstellung dessen, was die Erzählung ihrem Wesen nach für die Theologie sein soll, folgt, daß das Erzählen und Wiedererzählen von Geschichten eine äußerst wichtige theologische Tätigkeit ist. Natürlich kann nicht die gesamte Theologie Erzählung sein. So wichtig wie die Metapsychologie für die Psychoanalyse ist, so sehr gehören auch zur Theologie analytische Kategorien, ethische Begriffe, kodifizierend-ordnendes Denken. Jede Theorie wird aber kalt, spröde und inhaltsleer, wenn sie nicht in Geschichten des Leidens und der Freude, in dem, was sich im Leben der einzelnen und der Gemeinschaften ereignet, verwurzelt ist. Das Gesetz, die *Halacha*, wird abstrakt, wenn es nicht durch die Erzählung, die *Haggada*, mit dem Konkreten verbunden wird. Der Chassidismus zeigt uns, daß es sehr wohl möglich ist, ein ethisches Gesetz, einen Spruch, eine Weisheit in einer Erzählung auf Konkretes zu beziehen.

Das soll aber nicht heißen, daß das Erzählen immer nützt und produktiv ist. Ich habe von einem narrativen Kreis gesprochen, der Geschehen und Erzählen in einer kreativen Spannung zusammenbringt. Man soll aber auch betonen, daß es leicht ist, sich dabei in einen *circulus vitiosus*, in einen Teufelskreis der Narrativität zu verfangen, in dem traumatisches Erleben und pathologisches Erzählen sich gegenseitig so verstärken, daß eine schreckliche Handlung sich dauernd wiederholt und dadurch Reife und Wachstum verhindert und Kreativität erstickt.

Man kann die Neurose als eine pathologische Wiederholung einer traumatischen Geschichte sehen. Entsprechend können auch religiöse Geschichten ohne Bezug auf die heutige Situation erzählt werden. Darüber hinaus könnte man mit überraschenden Ergebnissen ganze Kulturen als die Zwangswiederholung einer schrecklichen Handlung interpretieren, wobei diese Wiederholung mit der pathologischen Dauerwiederaufnahme verzerrter psychologischer und religiöser Erzählthemen zusammenhängt. So sind wir Zeugen von der endlosen, nicht abzubrechenden Wiederholung der traumatisierenden und todbringenden Lügengeschichten und der entsprechenden Wirklichkeit des Antisemitismus, des Sexismus und des Rassismus. Wir sind bestürzt über das Erschreckende in einer Geschichte, die sich ohne Ruhe und Erbarmen wiederholt. Freud hat diesen Teufelskreis der Narrativität auf treffende Weise als Wiederholungszwang und «Todestrieb» charakterisiert.

Ich möchte hier den Vorschlag machen, daß die Theologen und Psychoanalytiker in ihrem Versuch, den Teufelskreis der Narrativität zu durchbrechen und den Todestrieb im Leben des einzelnen, in den Religionen und in den Kulturen zu bekämpfen, zusammenarbeiten. Erstens sollten sie die Opfer der Dauerinszenierung einer Schreckensgeschichte in die Wirklichkeit hinein dazu bringen, von ihrer Leidensgeschichte zu erzählen. Die Psychologen ermutigen dann diejenigen, die von Seelenleid geplagt sind, über die traumatischen Ereignisse ihres Lebens zu berichten; Theologen sorgen dafür, daß die Geschichten unterdrückter Minderheiten und Frauen bekannt werden, und sie werden darauf insistieren, daß die Überlebenden von Auschwitz berichten. Dieser erste Schritt setzt die Erinnerung voraus und entscheidet sich für Erinnerung. Der zweite Schritt hat mit der Fähigkeit zur Phantasie zu tun. Diese hilft Psychologen und Theologen bei der interpretierenden Wiederholung der Geschichte, bei dem, was Hillman die «Überarbeitung der Erzählung» nannte: der Versuch, alte, pathologische Erzählungen so zu korrigieren, daß neue Möglichkeiten menschlicher Interaktion eröffnet werden. Die überarbeiteten Erzählungen legen dann einen neuen Ausblick auf die Zukunft frei, oder, um mit Paul Ricœur zu reden, sie schlagen «Paradigmen für eine neue Sicht auf die Wirklichkeit» vor.

Ein solcher Ausblick und solche Paradigmen führen dann zum Ziel, wenn sie an lang bekannte und oft wiederholte und interpretierte Motive unserer traditionellen religiösen Erzählungen anknüpfen und wenn dabei die religiösen Erzählungen in Übereinstimmung mit der heutigen Situation weiter erzählt werden. Dann werden

wir zur gleichen Zeit den Anschluß an die Vergangenheit finden, uns der Gegenwart anpassen und uns für die Zukunft öffnen. Es handelt sich hier um das Ganze unserer zeitlichen Existenz. Hier werden Erinnerung und Einbildungskraft miteinander verbunden, und hier versuchen wir, Gott zu begegnen. Indem wir uns denen zuwenden, die in dem Teufelskreis des Todes befangen sind, bringen wir die Inspiration, die Veränderung entstehen lassen kann. Wir lassen Hoffnung entstehen durch die nie ermüdende und ablassende Neuerzählung sowohl der Geschichten der Leidenden als auch der Ereignisse, in denen Gott sich der Menschheit erlösend zuwandte und sich dieser Menschheit offenbarte.

[1] Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949) 6.

[2] Die von Lacan beeinflußten nordamerikanischen Interpretatoren Freuds weichen durch ihren Humanismus und ihre Betonung eines «substantiellen Selbst» von Lacan ab.

[3] Für eine kurze und ausgezeichnete Übersicht über die verschiedenen Positionen bezüglich des Verhältnisses zwischen Theologie und Narrativität s. David Tracy, The Analogical Imagination (Crossroads, New York 1981) 296–298.

[4] Roy Schafer, Narrative in the Psychoanalytic Dialogue: Critical Inquiry 7 (Autumn 1980) 29.

[5] Ebenda 35.

[6] Bertram Cohler, Personal Narrative and the Life Course (Öffentlicher Vortrag am 9. November 1979 an der Universität Chicago).

[7] James Hillman, The Fiction of Case History. A Round: James Wiggins (Hg.), Religion as Story (Harper, New York 1975) 140.

[8] S. meine an der Universität Chicago eingereichte Dissertation: Martin Buber's Stories and Contemporary Narrative Theory. Die Originalität Bubers liegt in der speziellen Struktur mancher seiner Erzählungen, in denen die «Mitte» der Handlung zum wichtigsten, strukturierenden Element wird.

[9] Buber, Erzählungen (s. Anm. 1) 5–6.

[10] Martin Buber, For the Sake of Heaven (Jewish Publ. Soc. 1945) VIII.

[11] Martin Buber, The Legends of the Baal-Shem (Schocken, New York 1969; deutscher Originaltitel: Die Legenden des Baalschem, 1907, erw. [6]1955).

[12] Martin Buber, Replies to my critics: F. Schilpp/M. Friedman (Open Court, La Salle 1967).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

STEVEN KEPNES

1952 in Boston geboren. Lehrt Religionspsychologie und moderne jüdische und christliche Geistesgeschichte am Middlebury College in Middlebury, Vermont. Zwei Jahre lang arbeitete er als Pastoralpsychotherapeut am Community Pastoral Counseling and Consultation Center des Lutheran General Hospital in Park Ridge, Illinois. Veröffentlichungen: Martin Buber's Stories and Contemporary Narrative Theory (Diss. an der Universität Chicago); Aufsätze in «Journal of Religion» und «Religious Studies Review». Anschrift: Middlebury College, Department of Religion, Middlebury, Vermont 05753, USA.

Carl Schneider

Das Ende der Scham

«Ein schamroter Kopf ist wahrhaft eine wesentliche geistliche Erfahrung.»
Christopher Ricks

«Zurückhaltung, Verborgenheit und Beherrschtheit gehören zu den ersten Verbedingungen von Religion und menschlicher Kultur.»
G. Stanley Hall und Arthur Allin

Ein Meinungsaustausch zwischen dem Philosophen Herbert Marcuse und dem kritischen Theologen Sam Keen schließt in kurzer Form auch die heute aktuellen grundsätzlichen wie praktischen Fragen zum Thema des Schamgefühls ein. Keen (1971) zitiert Marcuses Analyse des Kapitalismus als eines Systems, das durch psychologische und politische Unterdrückung von Scham- und Schuldgefühlen beherrschte Persönlichkeiten hervorbringt. Dann zieht er die Schlußfolgerung, Scham sei ein Hindernis für die Umformung unserer heutigen Gesellschaft: «Wenn Scham und Schuldgefühle unsere Sensibilität verdrängen», fragt er, «folgt daraus nicht, daß eine revolutionäre Therapie dem Individuum seine Schamgefühle nehmen muß?» Marcuse lehnt es jedoch ab, diesem Gedankengang zu folgen.

Marcuse: «Ich glaube, Sie haben den entscheidenden Punkt zur Sprache gebracht. Doch ich möchte sagen, daß Scham etwas Positives, Au-

thentisches ist. Es gibt Eigentümlichkeiten und Dimensionen des menschlichen Wesens, die ihm ganz allein und ganz persönlich gehören; und ich denke dabei keineswegs an etwas, das mit Ausbeutung und Gewinnstreben zu tun hat. Sie sind sein persönliches Eigentum, und er teilt sie nur mit denen, die er selbst auswählt. Sie gehören nicht der Gemeinschaft und stellen keine die Öffentlichkeit angehende Sache dar.»

Keen: «Sie behaupten aber doch wohl einschlußweise mit, daß nur Schamgefühl diesen Privatbereich schützen kann. Zweifellos aber ist es für ein Individuum – ein menschliches Wesen – möglich, auch ohne Scham einen solchen Privatbereich zu haben.»

Marcuse: «Ich kann nicht erkennen, auf welche Weise...»

In seiner pragmatischen Behandlung dieser Frage fängt Keen sowohl die von der Psychologie ausgehende Bedrohung als auch die Herausforderung des Glaubens ein: Im Namen der Befreiung der Person beziehungsweise der Transformation der Gesellschaft werden wir eine therapeutische Technik entwickeln, um zu einer Beseitigung des Schamgefühls überhaupt zu gelangen. In seiner Wortschöpfung «de-shame (entschämen)» vernehmen wir Obertöne einer Technik der Deprogrammierung, die uns erschaudern läßt (übrigens auch eine Reaktion, die mit dem Schamgefühl zu tun hat).

Scham als repressiver und hemmender Faktor muß ausgerottet werden. Dieses Thema kehrt nicht allein in der Psychologie wieder, sondern auch in den Hauptbewegungen und -problematiken unserer Zeit: Pornographie, Feminismus, politische und persönliche Befreiung. Man höre nur beispielsweise die beiden Frauenrechtlerinnen Kate Millett und Elinor Langer (1975), die sich in einem leidenschaftlichen Meinungsaustausch über die Rolle der Scham auslassen. Langer rezensiert Milletts Buch *Flying* und empfindet es dabei als ungebührlich bekenntnisfreudig. In ihrer Entgegnung auf diese Kritik argumentiert Millett, dieses Buch bewege sich in Richtung auf eine neue Menschheit. Der Ausdruck für jenes ihr zugrunde liegende neue Ethos ist der Begriff *Flying*. Das neue Zeitalter hat begonnen. «Jetzt leben und schaffen wir es. Heute können wir es aussprechen... tanzen... bloßlegen..., solange wir nicht zurückgehen. Solange unser Schamgefühl nicht zunimmt.»

Die neue Freiheit ist Ausdruck des eigenen Selbst: «Das Schamgefühl hat uns schweigen lassen.» «Schamgefühl», sagt sie voll Verachtung, «ist die unbeschränkte Bestätigung älterer Begriffe, Werte und Moralvorstellungen.» Und die Schlußfolgerung daraus: Das Schamgefühl muß überwunden werden. Diese Aufgabe wird in dramatischen und schroffen Metaphern dargestellt, denn was nottut, ist nicht Revision, sondern radikale Transformation: ... ein Leben, dessen man sich nicht schämt, ein Leben *gegen* das Schamgefühl, ja selbst gegen die Idee, gegen das Verbrechen der Scham...Häresie. Revolution. «Mit dem Schamgefühl ist es vorbei», schließt Millett.

Nur selten sehen wir diesen Standpunkt in derart reiner Form zum Ausdruck gebracht. Doch auf durchaus ähnliche, wenngleich weniger militante Empfindungen stoßen wir in der gesamten modernen Psychologie, speziell in den humanistischen Formen der Psychotherapie. Fritz Perls (1969), der Schöpfer der Gestalttherapie und bis zu seinem Tod praktizierender Therapeut des Esalen-Instituts, bezeichnet Schamgefühl und Verlegenheit als «Quislinge des Organismus». Dr. Alexander Lowen (1979), der Schöpfer einer anderen, der sogenannten bioenergetischen Form der Psychotherapie, behauptet, die Scham «raube dem Individuum seine Würde, seine Selbstachtung.»

Die Standpunkte in dieser Auseinandersetzung sind klar. Die Vorkämpfer jedoch verhalten sich oft unerwartet. Während Lowen, der Gründer der Bioenergetik, die Wirkung des Schamgefühls beklagt, erklärt Stanley Keleman (1971), ein anderer wohlbekannter bioenergetischer Therapeut und Guru der Westküste: «Ich sehe eine positive Seite am Schamgefühl und an der Scheu. Da ist nicht alles negativ.»

Bisweilen aber findet man tatsächlich eine und dieselbe Persönlichkeit auf beiden Seiten des Grabens. In einem späteren Aufsatz in *Psychology Today* (1978) greift Keen Philip Zimbardos Buch *Shyness* (1977) und sein Eintreten für «shyness clinics» an; dabei scheint er seine Einstellung zu therapeutischen Techniken geändert zu haben, die den Menschen ihr Schamgefühl nehmen sollen. Hier dient allem Anschein nach das Schamgefühl einem ganz eigenen Ziel. Die Scheu, jene nahe Verwandte der Scham, so argumentiert er, «ist eine besondere Gnade, die gefeiert werden sollte, und nicht ein Leiden, das es zu heilen gälte. Die Scheu und Zurückhaltung ist Wächterin des Heiligtums unseres Intimbereiches... Die Achtung dieser Scheu entspricht der

Hochschätzung jenes innersten Lebensbereiches, den sie beschützt.» Vielleicht schlägt hier doch Marcuse durch.

Die hier zitierten Meinungsänderungen und -gegensätze spiegeln das Durcheinander in den derzeit herrschenden Ideologien wider, aber auch das Fehlen einer adäquaten Grundlage für viele unserer derzeitigen therapeutischen Techniken. Jedenfalls ist die derzeitige Einschätzung der Scham weitgehend negativ. Das Schamgefühl und der Intimbereich zusammen mit allen oppressiven Formen und Strukturen werden vor allem als Hindernisse empfunden, die es zu überwinden gilt.

Ich habe absichtlich verschiedene Beispiele aus dem Kreis der angebeteten Größen, dem Bereich der Massenmagazine und der volkstümlichen Bildung zitiert, um deutlich zu machen, daß diese Frage tatsächlich im heutigen kulturellen Leben eine gewisse Brisanz besitzt. Dieselbe Diskussion wiederholt sich in akademischerer Form innerhalb der formalen Disziplinen der Psychologie und der Theologie.

Die humanistischen Richtungen der Psychologie neigen aufgrund ihres individualistischen und expressiven Charakters mehr zu einer negativen Einschätzung der Scham. Aber auch die Psychoanalyse hat die Scham als eine im Grunde negative Erfahrung gewertet. Gerhard Piers betrachtet in seinem klassischen Werk der Psychoanalyse, *Shame and Guilt* (1953), das Schamgefühl als das Ergebnis der Spannung zwischen dem Ego und dem Ego-Ideal, als Reaktion auf Versagen und Unzulänglichkeiten des Selbst im Verhältnis zu dem Ego-Ideal. Diese psychoanalytische Formulierung – Schamgefühl als Versagen – ihrerseits hat weithin Anerkennung gefunden in der Sozialpsychologie und -anthropologie. Wir finden sie in Lynds bekanntem Werk über das Schamgefühl, dessen Tenor lautet: Schamgefühl entsteht im Zusammenhang mit einem Stark-Schwach-Continuum. Es wird erzeugt durch ein Gefühl der Kleinheit, der Unzulänglichkeit, durch das Gefühl, nicht gut genug oder nicht akzeptabel zu sein. Im Schamgefühl empfinden wir das Ich als *mangelhaft*.

So gesehen ist die der «disgrace-shame (Blamage-Scham)» zugrunde liegende Dynamik die Furcht, abgelehnt und nicht akzeptiert zu werden. In der psychoanalytischen Terminologie formuliert bedeutet dies: Für das Ego-Ideal stellt dieses Inadäquatheitsgefühl die Bedrohung durch Mißbilligung und Ausstoßung dar.

Derartige Erklärungen haben jedoch zwei Mängel: Sie versäumen es, die Aufmerksamkeit auf die positive Komponente zu lenken, die das Sich-Schämen begleitet, und sie berücksichtigen nicht das eigentliche Gefühl der Scham. In der modernen Psychologie gibt es zahlreiche Untersuchungen über das Thema der Scham; doch der charakteristische Zug der großen Mehrheit dieser Studien liegt darin, daß sie die positive Dimension der Scham nicht anerkennen und sich um das Gefühl der Scham nicht kümmern. Das gilt, gleich ob es sich um Untersuchungen handelt, die aus der humanistischen Psychologie stammen, oder um solche aus dem Geist der Psychoanalyse oder der Sozialpsychologie. Hier liegt eine Verzerrung vor, die ihre unmittelbare Auswirkung auf die heutige Einschätzung der Scham hatte.

In fast allen Sprachen, in denen ich nachgeschaut habe, gibt es mindestens zwei Worte für Scham. Eines für das Sich-Schämen, ein anderes für das Gefühl der Scham. Letzteres ist dem Gefühl der Bescheidenheit oder der Zurückhaltung nah verwandt. So zitiert beispielsweise Julio Caro Baroja einen Aphorismus zum Thema der Scham in der spanischen Gesellschaft: «Scham ist, wie die Weisen sagen, ein Zeichen von Furchtsamkeit, die aus wahrer Liebe geboren ist.»

Diese Art Scham läßt sich nicht adäquat erklären als Furcht vor Zurückweisung. Vielmehr wird sie als wünschenswert angesehen, da man die um der hochgeschätzten Beziehung willen angemessene Verhaltenheit darin erblickt.

Wie ich (Schneider, 1977) an anderer Stelle ausgeführt habe, ist das Gefühl der Scham zutiefst in unserem Menschsein und unserer Religiosität verwurzelt. Gewiß gibt es auch ein Sich-Schämen um einer Schande willen, das von der Enthüllung einer diskreditierenden Tatsache oder Eigenschaft herrührt. Diese Art des Sich-Schämens wirkt zersetzend, verursacht Störungen und weckt eine schmerzhafte Befangenheit. Dennoch ist es ein Irrtum, wenn man selbst diese Art von Scham als schlicht und einfach negativ bezeichnen wollte, als wären wir in vollerem Sinne Menschen, wäre diese Scham beseitigt. Vielmehr besitzt Scham einen zutiefst relationalen und offenbarenden Charakter. Beim Schamrotwerden weicht das handelnde ungeteilte Selbst dem verdoppelten Selbst. Scham ist ein Akt der Aufmerksamkeit auf sich selbst. Wie Silvan Tomkins (1963) erkannt hat, ist «Scham

im Unterschied zu allen übrigen Affekten eine Erfahrung des Selbst durch das Selbst». Diese innige Verbindung zwischen Scham und Selbstentdeckung bewog Helen Merrell, ihrem Aufsatz den Titel *On Shame and the Search for Identity* (Die Scham und die Suche nach der Identität) zu geben. Durch die Erfahrung der Scham kann die Identität nicht allein bestätigt, sondern gestaltet, erweitert und in eine richtige Perspektive gerückt werden.

Silvan Tomkins bemerkt, daß Scham «ambivalent und daher zutiefst verunsichernd ist». Bei der Verachtung wird das Objekt – das eigene Selbst oder das andere – schlicht abgelehnt; bei der Scham suchen wir immer noch eine Beziehung. Bei der Scham bewahren wir mit dem Objekt, dem wir entfremdet sind, immer noch einen positiven Zusammenhalt.

Selbst die Scham wegen einer Schande ist «zutiefst ambivalent»: Sie ist ein «Akt der Einschränkung physiognomischer Kommunikation, bei dem jedoch Erregung oder Freude nur unvollständig beeinträchtigt sind». Dieser Konflikt läßt sich am besten bei kleinen Kindern beobachten, die ihr Gesicht vor einem Fremden hinter den Händen verbergen, dabei aber zugleich zwischen den Fingern hindurchschauen. Doch Tomkins steht nahezu allein da mit seiner Anerkennung jener Ambivalenz. Dabei gehört diese Ambivalenz zum Wesen der Scham. Während die Scham das Selbst vom andern trennen kann, deutet sie zugleich in Richtung auf eine tiefere Verbindung.

Die Anerkennung oder der Mangel an Anerkennung dieser positiven Dimension berührt die Interpretation der Scham und ihre Einschätzung tief. Auf der einen Seite haben wir jene Psychologen und Sozialphilosophen, von Plato bis Paul Goodman, die die Scham als wesentlichen Teil der menschlichen Existenz betrachten, ihre Äußerungen mit dem nötigen Takt und Respekt behandeln und einen Sinn für ihre vermenschlichende und pädagogische Funktion haben. Auf der anderen Seite richten diejenigen, die die Scham als unnatürlichen, repressiven und ihrem Wesen nach einer sozialen Kontrolle dienenden Mechanismus betrachten und die vor allem von ihren pathologischen und destruktiven Äußerungen beeindruckt sind, ihre Aufmerksamkeit auf das negative Urteil über die Scham und übersehen dabei die tiefere positive Dimension. Viele Theoretiker, die die Scham in dieser Weise betrachten, stellen sie vornehmlich in Begriffen wie Versagen, Unzulänglichkeit, Inkompetenz, Verlust der Kontrolle und Stigma dar. Solche Charakterisierungen der Scham erfassen ihren zentralen Aspekt nicht.

In ihrem Kern hängt Scham zutiefst mit dem menschlichen Bedürfnis zusammen, zu bedekken, was entblößt ist. Dieser Sinngehalt spiegelt sich ausgezeichnet wider in den Wortstämmen der indo-europäischen Sprachen, von denen sich unsere Worte für Scham ableiten. So gehört beispielsweise das litauische Wort für Scham zu einer Wortgruppe, der auch die englischen Worte custody (Schutz), hide (verbergen), house (Haus), hut (Hütte), shoe (Schuh) und sky (Himmel) angehören und die sich alle von der indo-europäischen Wurzel *(s)que-; *(s)qewa- herleiten, was soviel bedeutet wie «bedecken». Eine zweite indo-europäische Wurzel *(s)kem-; *(s)kam-, die ebenfalls «bedecken» bedeutet, findet sich sowohl in dem englischen Wort shame (Scham) als auch camera (Kamera) wieder, sowie in dem französischen Wort chemise (Hemd) und in dem deutschen Hemd.

Hinter der biblischen Formulierung: «Sie schämten sich, weil sie nackt waren», liegt die Annahme, daß die Entblößung dessen, was bedeckt sein sollte, zur Scham Anlaß gibt. Zweifellos verlangt nicht nur der sexuelle Bereich eine spezielle Intimität. Irgendeine Bedeckung von Nacktheit muß seither bei jeder menschlichen Begegnung vorhanden sein; wie Bachelard so schön gesagt hat, bedeutet Menschein «ein halb offenes Sein», zum Teil entblößt, zum Teil bedeckt. Jede Erfahrung ist potentiell durch Schändung verletzlich und bedarf so potentiell des Schutzes. Ein Element der Zurückhaltung ist so immer allen menschlichen Beziehungen gegenwärtig und eigentümlich, einschließlich dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Das zu ignorieren oder zu bestreiten heißt schamlos sein. Nietzsche hat dies in beredter Form zum Ausdruck gebracht, wenn er sagte, wir glaubten nicht mehr, daß Wahrheit Wahrheit bleibe, wenn die Schleier weggenommen wären... wir betrachteten es heute als eine Sache der Schicklichkeit, nicht zu wünschen alles nackt zu sehen... oder alles zu verstehen und zu «wissen»... man solle mehr Achtung haben vor der Scheu, mit der die Natur verborgen habe...

Bonhoeffer ist der Theologe, der sehr tiefsinnig von der Scham als Symbol unseres Getrenntseins spricht. Bei den meisten menschlichen Begegnungen sorgt die Sprache für den Schutz.

Wenn menschliches Sprechen enthüllt, wie es sollte, ist Sprache mehr als Reden, Erläutern oder Schwatzen. Sie bringt eine unausgesprochene Tiefe und Fülle der Erfahrung zum Ausdruck, um dann jäh wieder innezuhalten. Sprache öffnet und bedeckt bei jeder Begegnung. Die Achtung vor dieser Tiefe und Resonanz menschlicher Begegnung ist der Sinn der Scham.

Diese Dialektik von bedecken und aufdecken gehört jedoch zum innersten Kern der Religion. *Religion kann verstanden werden als die Dialektik von Bedecken und Enthüllen des Heiligen in Raum und Zeit.* Wenn eine von beiden Dimensionen fehlt, ist Religion entstellt. In unserer eigenen Zeit ist Religion zusammen mit anderen Aspekten unserer Kultur unter den Einfluß einer Ideologie des Enthüllens und Entblößens geraten.

Unsere heutige Gesellschaft hat die Notwendigkeit des Schweigens, der Zurückhaltung und des Bedeckens vergessen; damit hat sie diese Dialektik aufgelöst und weiß nur noch den Wert von Enthüllung, Entmythologisierung und Demaskierung zu schätzen. Die Zersetzung des Sinnes für Scham hat ein Vorurteil zugunsten von Enthüllung und Explizitem geschaffen. Dieses Vorurteil muß abgebaut werden. Mysterium ist ebenso zentral für Religion wie Offenbarung.

Die Anerkennung des Wertes eines speziellen Gefühls für Scham wäre ein Teil einer solchen Wiederherstellung des Gleichgewichts. Scham ist eine symbolische Bedeckung dessen, was entblößt ist. Das moderne Verlangen, alle Schleier zu zerreißen, ist einem Akt von Raub und Vergewaltigung ähnlich. Ein Sinn für Scham achtet das verhüllte Wesen der Wahrheit. Die gemeinsamen Konventionen einer Kultur, die ihr kollektives Schamgefühl verkörpern, sind unverzichtbare Schutzfunktionen und tragen sehr dazu bei, die Qualität menschlichen Lebens in einer Gesellschaft zu bestimmen.

Eine adäquate Hermeneutik der Scham müßte die Dialektik des Verhüllens und Enthüllens anerkennen, die zum Wesen menschlicher Existenz und unserer Erfahrung des Heiligen gehört. Diese Dialektik erscheint nicht allein in so diskreten Phänomenen wie der Bundeslade oder Jahwes Vorübergang an Mose, sondern eher noch mehr in der wahren Kraft menschlicher Äußerung. Sprache weist über sich selbst hinaus. Sprache ist die Symbolisierung menschlicher Erfahrung. Zur gleichen Zeit, wie sie dieser Erfahrung expliziten Ausdruck gibt, erinnert sie uns daran, wieviel von der Fülle des Wirklichen unausgesprochen und implizit bleibt. Indem sie einige Themen ausführlicher behandelt, bleibt sie stumm über andere.

Eine adäquate Hermeneutik der Scham müßte den Charakter von Verbergen-Zeigen anerkennen, der dem Bewußtsein, der Sprache und dem Heiligen eigen ist. Sie würde nicht unter den Einfluß einer seichten Ideologie des Individualismus und des Expliziten geraten. Das Handeln im Sinne der Scham würde die doppelte Aufgabe einschließen: die positive Rolle der Scham beim Verhüllen als unerläßlich für die menschliche Erfahrung anerkennen und die falsche Scham und Prüderie als Hemmnisse für eine wahre Gemeinschaft kritisieren. Diese doppelte Aufgabe liegt in der Nähe von Ricœurs Idee einer doppelten Hermeneutik: der Interpretation als Manifestation und Erinnerung von Sinn und Bedeutung, und Interpretation als Entmystifizierung, als Betätigung des Argwohns. Das würde ein dynamisches Wechselspiel zwischen Verhüllen und Enthüllen einschließen, zwischen dem Verborgenen und dem Gezeigten, zwischen einem respektvollen Sinn für Scham vor dem, was Ricœur (1967) die dunkle Transparenz des religiösen Symbols nennt, und einer schamlosen Entschlüsselung von Religion als Maske.

Mein Gedankengang entspricht, glaube ich, dem, den Robert Kegan in seinem Aufsatz «There the Dance is: Religious Dimensions of a Developmental Framework» (1980) entwickelt hat. Was ich mit Dialektik von Verhüllen und Enthüllen bezeichne, faßt Kegan in die Begriffe der universalen Spannung zwischen Grenze und Möglichkeit, zwischen Differenzierung und Integration, zwischen Autonomie und Partizipation. Mit großer Beredtsamkeit argumentiert Kegan, daß nur eine Seite dieser universalen Spannungsverhältnisse zu erfassen so viel bedeutet, wie nur einen Teil der Wahrheit zu erfassen, so daß man sich schließlich auf der Grundlage einer schiefen Anthropologie arbeiten sehe.

Hier liegt, meine ich, letztlich das Problem im Streit um eine richtige Definition der Scham und ihres spezifischen Sinnes: in der Anthropologie, die wir vertreten. Diejenigen, welche Scham als Hindernis für die Verwirklichung unseres Menschseins ansehen und sie gern überwunden sehen möchten, sind, meine ich, gefangen von dem Einfluß einer verflachenden Ideologie des Individualismus und des Expliziten. Wir sahen dies in dem Meinungsaustausch zwischen Keen

und Marcuse, zwischen Millett und Langer. Sartre und Nietzsche, glaube ich, verkörpern diese Neigung in ihrer Behandlung der Scham noch weitergehend. Ihre Lehre vom vereinzelt lebenden und sich selbst genügenden Selbst führt sie zu einer Ablehnung der Scham. Nietzsches Idee von der Schamlosigkeit Gottes und Sartres Erniedrigung vor dem andern sind letztlich Symptome ihrer unzulänglichen Anthropologie. Für sie bedeutet es eine Bedrohung seiner Existenz, wenn ein Mensch erkennbar ist.

Unsere Zeit verwirft die Scham, weil sie unsere Verpflichtung dem andern gegenüber ablehnt. Wir glauben irrtümlicherweise an die Befreiung des autonomen Selbst. Eine Wiederentdeckung des spezifischen Sinnes der Scham müßte Hand in Hand gehen mit der Anerkennung der dem Menschen wesentlichen sozialen Anlage. Das Schamgefühl erinnert uns an die tiefe gegenseitige Verbundenheit mit unseren Mitmenschen. Die Wiederentdeckung und Anerkennung einer solchen wechselseitigen Beziehung würde uns zurückführen von dem Pfad eines Individualismus, in dem jeder allein und für sich selbst steht. Unser Unbehagen der Scham gegenüber spiegelt unsere mangelnde Vertrautheit mit der Tatsache unserer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander wider. Unsere Entschlossenheit, uns in unserer Kultur der Scham zu entledigen, gründet in einem verzerrten Individualismus und Rationalismus. Es geht nicht an, die Scham auszurotten und Autonomie und Ratio auf den Thron zu setzen, sondern einen spezifischen Sinn der Scham und das Verhältnis der Gegenseitigkeit, das diesem Sinn zugrundeliegt, wiederzuentdecken.

Scham ist das Symbol für unser auf Gegenseitigkeit beruhendes Zusammengehören. Sie erinnert uns zugleich an unser Gesondertsein und unsere Entfremdung, die diese Zusammengehörigkeit charakterisieren. Die Weigerung, diese Gebrochenheit in unserem Leben anzuerkennen, läßt uns offen für das, was dämonisch und destruktiv ist. Weil wir wissen, daß wir unfähig sind, länger als für Augenblicke in einer Gemeinschaft von völligem Vertrauen und völliger Offenheit füreinander zu leben, ist die Scham am Platz und wird es immer sein, als Zeichen unserer Verwundbarkeit – sowohl als Selbst, das für sich lebt, als auch als Selbst, das zu einem größeren Ganzen gehört.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

Bibliographie:

Keen, Sam, Deliver us from Shyness Clinics: Psychology Today, März 1978, 18f.

Keen, Sam, An Interview with Herbert Marcuse: Psychology Today, Februar 1971, 37–38.

Kegan, Robert G., There the Dance Is: Religious Dimensions of a Developmental Framework = Toward Moral and Religious Maturity: Erste internationale Konferenz über moralische und religiöse Reife, hg. von James W. Fowler und Antoon Vergote (Morristown N.J. 1980) 403–440.

Keleman, Stanley, Sexuality, Self and Survival (San Francisco 1971).

Lowen, Alexander, Pleasure: A Creative Approach to Life (New York 1974).

Millett, Kate, Forum: ‹The Shame is Over›, Ms. 3 (Januar 1975) 27–29.

Nietzsche, Friedrich, The Gay Science (Fröhliche Wissenschaft), in der Übersetzung von Walter Kaufmann (New York 1974).

Nietzsche, Friedrich, Thus spoke Zarathustra (Also sprach Zarathustra), in der Übersetzung von Walter Kaufmann: The portable Nietzsche (New York 1954).

Perls F.S., Ego, Hunger and Aggression (New York 1969).

Piers, Gerhard und Springer, Milton B., Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study (Springfield, Ill., 1953, Neudruck, New York 1971).

Schneider, Carl D., Shame, Exposure and Privacy (Boston 1977).

Tomkins, Silvan, Affect Imagery Consciousness, Bd. 2: The Negative Affects (New York 1963).

Zimbardo, Philip G., Misunderstanding Shyness: The Counterattack: Psychology Today (Juni 1978) 17f.

Zimbardo, Philip G., Shyness: What It is, What to do about it (Reading, Mass. 1977).

CARL D. SCHNEIDER

Stabsmitglied des Pastoral Psychotherapy Institute der Parkside Human Services Corporation am Lutheran General Medical Center in Park Ridge, Illinois. Pfarrer der United Methodist Church. Magister der Theologie des Union Theological Seminary in New York und Doktor der Philosophie (mit einer Diss. über Psychologie und Religion) an der Harvard University. Lehrte unter anderem an folgenden Hochschulen: Antioch Graduate School; The Chicago Cluster of Theological Schools; De Paul University; Harvard University; Indiana University; Meadville/Lombard Theological School; Northeastern Illinois University; Schiller College; Universität Chicago. Mitglied der American Association of Pastoral Counselors, der American Association for Marriage and Family Therapy, der Family Mediation Association und der American Orthopsychiatric Association. Approbierter Psychologe. Als Pastoralpsychotherapeut führt er Therapien für einzelne, für Ehepaare, Familien und Gruppen durch. Veröffentlichungen: Shame, Exposure and Privacy; außerdem verschiedene Zeitschriftenartikel. Anschrift: Community Pastoral Counseling and Consultation Center. 1700 North Western Avenue, Park Ridge, Illinois 60068, USA.

Donald Evans

Kann die christliche Lehre über die Sexualität eine gute Nachricht sein?

Die Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit

In einem für ein breiteres Publikum bestimmten Buch «The Good News About Sex»[1], Die gute Nachricht über die Sexualität, sagt der Autor David Knight, daß für Christen die geschlechtliche Vereinigung eine sakramentale Bedeutung haben kann, weil sie nicht nur die Vereinigung von zwei Personen ist, sondern auch ihre Vereinigung mit Gott sein kann. Da in jedem Menschen Gottes Leben und Liebe ist, «schenken sie sich nicht nur gegenseitig, sondern sie schenken sich Gott»[2].

Wie ein liebendes Einander-Zulachen zweier Menschen von der Gnade getragen und Zeichen von Gnade sei, so kann nach Knights Meinung auch die geschlechtliche Vereinigung, die die erwähnte sakramentale Bedeutung hat, ein «gnadenhaftes Tun» sein: «Wenn ich lächele, dann ist dieses Lächeln im vollsten Sinn sowohl ein göttliches als ein menschliches Lachen. Es ist ein Lachen, das Gnade ist. Wenn ich jemand zulache, dann lacht auch Gott ihm zu ... Dann bringe ich ein unendliches göttliches Lieben zum Ausdruck. Und doch bleibt mein Lächeln auch *mein* Tun. Weil Gott mich mit sich als seinem Leib vereint hat, ist sein liebendes Tun auch mein Tun. Gerade das ist ein ‹gnadenhaftes Tun›, denn es handelt sich um ein Tun, das sowohl Gottes persönliche Tat als das persönliche Handeln eines Menschen ist ... Das gilt auch für die sexuelle Liebe zwischen Christen: Sie ist sowohl göttlich als menschlich, sie ist eine göttliche Tat der Liebe, die Fleisch wurde. Das Packende und Ergreifende der sexuellen Ausdrucksformen zwischen Christen besteht darin, daß Gott sich selbst in allem, was wir tun, zum Ausdruck bringt. Wenn aber die berechtigte Ehrfurcht davor uns hemmt und den Sex todernst und feierlich macht, dann haben wir nicht verstanden, wie menschlich Gott in uns wird. Im sexuellen Spielen und Necken, in dem, was die Sexualität zur Sexualität macht, bringt Gott sich selbst zum Ausdruck. Der körperliche Ausdruck der Liebe zwischen Christen ist gleichzeitig froh und heilig, sexy und gottgeweiht, spielerisch und doch sakramental. Ob die konkrete Sexualität zwischen Menschen sich eher in Ehrfurcht vollzieht und beide tief beeindruckt sind, oder ob sie lustig und leicht und heiter und sorglos ist: jeder Geschlechtsverkehr christlicher Ehepaare ist gleichzeitig sowohl ein menschliches als auch ein göttliches Geheimnis.»[3]

Es wäre schön, wenn das alles auch tatsächlich so wäre. Wenige Christen aber dürften den Geschlechtsverkehr als ein sinnenfreudige Lust der Körper, als einen gegenseitigen Austausch ungetrübter Liebe, als ein geistiges Vereinigtwerden und Verschmelzen und als ein Sakrament erleben, bei dem jeder einzelne Aspekt, auch der Orgasmus, sowohl göttlich als auch menschlich ist.

Im Gegenteil: Für viele Christen ist der sexuelle Genuß mit Schuldgefühlen verbunden. Fast alle empfinden auch Negatives, wenn sie sich sexuell betätigen, oder sie verdrängen, d. h. bewältigen schließlich solche negativen Empfindungen nicht. Wenige erfahren sich im Geschlechtsverkehr als geistige Wesen, die mit Lebensenergie erfüllt und von Lebensenergie umgeben sind. Noch weniger sind sie sich dabei der sexuellen Dimension dieser Lebensenergie oder auch eines Verschmelzens von Geist mit Geist bewußt. Nur wenige werden wissen, wie sie die ununterbrochene Hingabe an Gott, die notwendig ist, damit ihre Taten auch Gottes Handeln sind, verwirklichen sollen, und von denjenigen, denen das gelingt, wird niemand – oder fast niemand – den Geschlechtsverkehr als einen wesentlichen und wichtigen Bestandteil dieser sakramentalen Lebenshingabe bzw. dieser sakramentalen Weise zu leben verstehen können.

Nachwirkung alter Vorstellungen in der Pastoral

Wie kommt es, daß zwischen der heutigen Praxis von Christen und der heutigen christlichen Theorie in ihrer besten Form eine solche Kluft bestehen kann? Eine Erklärung dafür, daß Christen die Sexualität nicht mit gutem Gewissen *genießen* können, ist die traurige Folge der Tatsache, daß in der traditionellen christlichen Katechese die Sexualität als ein vor allem animalischer Trieb vorgestellt wurde, der nur in der Ehe in Ausrichtung auf das Fortbestehen der Mensch-

heit eine Rechtfertigung fand und nur dort geduldet werden konnte. Auf alle Fälle sollte dieser Trieb von der Vernunft kontrolliert und beherrscht und vom Geist transzendiert werden. Das Ideal blieb dabei nach katholischer Vorstellung das ehelose, zölibatäre Leben.

Praktisch war es vor allem ein angeredetes und eingeimpftes Schuldgefühl, nach dem jedes sexuelle Verlangen nicht nur außerhalb der Ehe als schlecht galt, sondern auch schon innerhalb der Ehe als «erlaubte Sünde» empfunden wurde, das die Christen dazu brachte, ihre sexuelle Tätigkeit auf die Ehe einzuschränken. Auch wenn heute manche einen solchen christlichen Puritanismus theoretisch ablehnen und eine solche Ablehnung ein notwendiger erster Schritt auf dem Weg zu einer vollwertigen menschlichen Sexualität ist, führt sie aber oft in eine Sackgasse, denn die «befreiten» Sexualpartner bewahren meistens auf der Ebene ihres konkreten Tuns ein puritanisches Verständnis der Sexualität, nach dem diese nach wie vor als ein tierischer Trieb zu körperlicher Intimität als lustvoller Befriedigung der Betroffenen betrachtet wird. Wo nach puritanischer Vorstellung die Sexualität etwas ist, das dem eigentlichen Wesen des Menschen fremd bleibt, wird sie zwar vom «aufgeklärten» und «befreiten» Gegner eines solchen Puritanismus als etwas Menschliches gesehen, aber beide engen sie auf das Körperliche ein und bringen sie kaum mit dem Bereich menschlicher Gefühle, mit herzlicher, warmer Liebe, mit geistiger Vereinigung und Einheit und mit der Hingabe des Menschen an Gott in Zusammenhang.

Viele Christen, ob sie jetzt über die Sexualität puritanisch oder eher freizügig denken, kommen nicht über ein solches enges und verarmtes Verständnis der Sexualität hinaus. Einige andere betrachten zwar theoretisch die Sexualität als herrlichen Sinnenreiz und wohltuende Wonne, als ein liebendes, geistiges Einswerden und als eine sakramentale Anteilnahme an Gottes Liebe; sie wissen aber nicht, wie sie das alles für sich selbst verwirklichen sollen. Unglücklicherweise ist hier jeder Rat, der von der kirchlichen Pastoral kommt, nicht nur oberflächlich, sondern auch unbrauchbar, denn diese Pastoral geht davon aus, daß die bisher empfohlenen sexuellen Verhaltensweisen auch noch heute richtig seien und man sich mit ihnen begnügen könne. Wenig weist darauf hin, daß man entdeckt hätte, wie wichtig ein langer, tiefgreifender und oft zäher und mühsamer Prozeß der persönlichen Veränderung für beide Partner ist. Bestenfalls werden diese belehrt, daß die Ehe eine Charakterschulung ist, wobei die erste zu lernende Tugend die heldenhafte Treue ist, in der beide Partner, wie es Rosemary Haughton formuliert, «zu einem harten Leben zusammenhalten, und sich dabei nicht zuviel von der Frage aufhalten lassen, ob es für sie auch ein erfülltes Leben sei»[4].

Heroische Treue: Ein Ersatz für die Liebe?

Nun stimmt es zwar, daß der größte Wert der Ehe darin besteht, daß das gegenseitige Aufeinander-Rechnen-Können der Raum des Vertrauens und der Ermutigung ist, in dem jeder Partner sich auf die radikale Veränderung seiner Persönlichkeit einlassen kann, die stattfinden muß, wenn jeder nicht nur *dem* anderen, sondern auch *den* anderen – nicht zuletzt den eigenen Kindern, wenn sie sich zu solchen entscheiden würden[5] – ein Verbindungsweg und Kanal sein soll, durch die Gottes Liebe diesen anderen relativ ungehindert zuströmen kann. Die Treue ist als entschiedener Wille zusammenzubleiben, koste es, was es wolle, bestenfalls nur eine, wenn auch notwendige Voraussetzung für die Entfaltung anderer, lebensbejahenderer und befreienderer Tugenden, die zwei Menschen dazu befähigen, sich übereinander als sakramentale Gegenwart Gottes zu freuen. Wenn aber der Aufruf zur heroischen Treue so verstanden wird, als ob diese Treue ein Ziel an sich sein sollte, dann entartet sie im Normalfall zu einem Hindernis für das Reifen und Wachsen der Partner, zu einer Verweigerung, nicht nur beim Partner, sondern auch bei sich selbst die Entfaltung auf befreiende Tugend hin zuzulassen und zu fördern.

Sowohl bei den Christen als bei anderen ist die Ehe meistens ein mittelmäßiger Kompromiß, durch den zwei Menschen, ohne daß sie dies ausdrücklich so sagen, einen Vertrag schließen, durch den sie sich heroisch verpflichten, das delikate Gleichgewicht der bescheidenen Erwartungen, die sie einander entgegenbringen, nicht dadurch zu gefährden, daß sie die unbefriedigende, magere Liebe, die zwischen ihnen besteht bzw. nicht mehr besteht, besonders ihre verkümmerte sexuelle Liebe, in Frage stellen.

Auch in dem Fall, in dem eine stoische Resignation nicht mehr durchgehalten werden kann, die Ehe zusammenbricht und beide oder einer der Partner an einer anderen Stelle eine Beziehung einzugehen sucht, von der er sich mehr

bergende und erfüllende Liebe verspricht, ist die neue Beziehung nur selten radikal anders als die alte, denn meistens bleibt, bewußt oder unbewußt, die alte Klage bestehen: «Du liebst mich nicht genug, daher kann ich dich auch nicht lieben.»

Ob diese Klage jetzt stoisch unterdrückt wird oder man sie laut äußert und so die kommende Trennung bzw. Scheidung vorbereitet, sie ist auf jeden Fall das große Hindernis dafür, daß beide auf das von David Knight skizzierte Ideal hinwachsen. Der die gesamte Beziehung beherrschende Gedanke: «Du willst (bzw.: du kannst) mich nicht genug lieben» verdirbt *jede* Zärtlichkeit und *jeden* Versuch, sich zu begegnen. Den Partnern gelingt es dann nicht mehr, die Liebe, die der andere tatsächlich schenken will, wie unvollkommen sie auch sein mag, anzunehmen. Man mag dann auch nicht mehr dem anderen die eigene unfertige Liebe entgegenbringen, bzw. man *vermag* es nicht. Die Folge ist, daß zwei Menschen, die ausgehungert sind nach Liebe, sich entweder heldenhaft und stramm dazu entscheiden, sich zusammenzuraufen, oder sich Vorwürfe machen und verbittert auseinandergehen.

Natürlich sind Menschen unterschiedlich, und die perverse stille oder laute Klage, selbst nicht genügend geliebt zu werden, spielt nicht immer dieselbe die gesamte Ehe und Liebe beherrschende und zerstörende Rolle. Daher gibt es auch Ehen, die sich nicht so freudlos und öd dahinschleppen, und Scheidungen, die weniger schmerzvoll und dramatisch sind. Dennoch wird jede Ehe ernsthaft auf die hier skizzierte Weise bedroht, und die traditionelle christliche Pastoral geht kaum auf die Herausforderung ein, die diese Bedrohung für sie bedeuten sollte.

Die Umkehr als Frucht einer dreifachen Disziplin

Hier sollte auf drei Ebenen eine radikale Umkehr stattfinden: auf psychologischer, geistlicher und sakramentaler Ebene. Jedesmal ist damit eine neue Einsicht verbunden:

a. *Eine psychologische Einsicht*: «Wenn ich sage, ‹*Du* liebst mich nicht genug›, dann meine ich eigentlich nicht dich, sondern meine Mutter, wie ich sie als Kind erfuhr. Ich bringe dich und meine Mutter durcheinander. Wenn ich ihr vergebe, dann kann ich auch dir vergeben, und wenn wir sexuell zusammensind, dann werde ich dir körperlich und emotional nahekommen können, ohne daß ich dich mit ihr verwechsle. Und wenn ich ihr vergebe, dann werde ich nicht nur dir vergeben können, sondern auch Gott, weil er zuließ, daß ich geboren wurde. Dann werde ich der Liebe gegenüber offen sein, die mir geschenkt wird.»

b. *Eine geistige Einsicht*: «Um mich lebendig fühlen zu können, war ich von dir abhängig. Jetzt werde ich mir aber bewußt, daß ich selbst schon voller Leben und voller geistiger Energie bin, die von mir besonders zu dir hin ausströmt. Und es wird mir deutlich, daß ich, besonders in der sexuellen Intimität, geistig in dich aufgehen will. Das alles hängt nicht davon ab, wie sehr du mich im Augenblick liebst. Meine Liebe für dich ist das Überströmen meiner überreichen Lebensenergie, und ich bin froh, sie mit dir teilen zu können.»

c. *Eine sakramentale Einsicht*: «Unabhängig davon, ob ich von irgendeinem Menschen geliebt werde, habe ich an Gottes Liebe teil, und ich werde dadurch selbst ein Kanal, durch den Gottes Liebe zu den anderen weiterströmt. Ich weiß jetzt, daß die Liebe mir nicht so gehört, daß ich in Willkür darüber verfügen könnte, ob ich sie selbst allein besitze und für mich behalte oder sie weiter verschenke. Denn Liebe, das heißt: Gott lebt in mir, bei jeder meiner Taten, auch wenn ich mit meinem Partner zusammen bin.»

Jede dieser neuen Einsichten kann nur als Frucht einer konsequenten, durchgehaltenen und schweren asketischen Disziplin entstehen. Für das Hineinwachsen in *die psychologische Einsicht* bedeutet das die Bereitschaft, einige sehr schmerzvolle und verdrängte Erlebnisse aus der Kindheit wieder ins Bewußtsein zu rufen und dabei dunkle, destruktive Impulse im eigenen Selbst zu entdecken.

Die geistige Einsicht wird nur dann möglich, wenn «Panzer» abgeworfen und Verkrampfungen des Körpers und der Gefühle gelöst werden, so daß das Bewußtsein der eigenen geistigen Energie entstehen und diese Energie unbehindert durch das eigene Selbst strömen kann, z. B. zwischen den Geschlechtsorganen, dem Herzen und den äußersten Bereichen des Kopfes hin und her fließt.

Damit *die sakramentale Einsicht* entstehen kann, muß Narziß sterben: das auf sich selbst bezogene Selbst, das sich dagegen wehrt, so lebendig gemacht zu werden, daß es in der Hingabe an Gott jeden Augenblick neu das Paradox der Gnade leben könnte: «Ich, und doch

nicht ich...» Ein solches Sterben des Narziß ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, damit die psychologische und die geistige Disziplin, die zum Erreichen der entsprechenden Einsichten notwendig sind, auch schließlich über das Erwerben dieser Einsichten hinaus zum Ziel gelangen, denen sie untergeordnet sind, und es uns so ermöglichen, in vollem Umfang unser Selbst als ein Selbst kennenzulernen, dem Gott das Leben gibt, und alles zu beseitigen, was die volle Hingabe dieses Selbst verhindert.

Ohne die letzte, sakramentale Disziplin werden die beiden anderen, die psychologische und die geistige Disziplin zu einer nicht enden wollenden um sich selbst kreisenden Suche nach einer von Gott losgelösten illusorischen «Selbsterfüllung». Der begründetste Vorwurf, der von einer authentisch christlichen Perspektive oder allgemein von einer authentisch religiösen Perspektive aus an die heutige Psychologie im Westen gerichtet werden kann, besteht darin, daß diese Psychologie die Tendenz zum Narzißmus hin verstärkt[6].

Fehlende Hilfen aus der christlichen Tradition

Die christliche Tradition erschließt uns reiche Quellen, aus denen für das Üben der sakramentalen Disziplin geschöpft werden kann. Das gilt aber *nicht* für den Geschlechtsverkehr. Diese große Ausnahme ist keineswegs zufällig. Denn die ununterbrochene Hingabe des Menschen in jeder seiner Taten an Gott wurde hauptsächlich von ehelosen Kontemplativen geübt und entwikkelt und der nächsten Gruppe von Kontemplativen gelehrt. Daher wurde das menschliche Tun, das von David Knight «das Spielerische und Verspielte, Frotzelnde und Neckende, das, was die Sexualität so sexy macht» genannt wird, gewöhnlich kaum sakramental als eine Wirklichkeit erfahren, die auch ein göttliches Handeln ist. In der christlichen Katechese und Pastoral fehlt dann auch praktisch jeder Hinweis, der dazu helfen könnte, zu einer sakramentalen Erfahrung der Sexualität, wie Knight sie beschreibt, zu gelangen. Persönlich fand ich eine größere und aufschlußreichere Hilfe in den Überlegungen eines nichtchristlichen Kontemplativen, Da Free John[7], der nicht zölibatär lebt und auch nicht den Geist vom Körper und von der Sexualität trennt. Die tiefe Weisheit seiner Schriften in dieser und in anderen Fragen könnten eine große Bereicherung des christlichen Denkens und der christlichen Praxis bedeuten.

Die Hilfe aus psychologischer Einsicht

Weil man mich allerdings gebeten hat, daß ich mich in diesem Aufsatz auf die Herausforderung konzentriere, die die psychologischen Einsichten in Sachen Sexualität für den christlichen Glauben und das christliche Lehren sind, so werde ich jetzt die diesbezüglichen Entdeckungen der Psychologie skizzieren.

Es dürfte denjenigen, die bereit sind, ihre Kindheit neu zu durchleben oder die Kinder ohne Vorurteile oder voreilige Bewertung so beobachten, wie sie sind, deutlich sein, daß schon das Kind sexuelle Wünsche hat. Schon in der Kindheit besteht ein intensives Verlangen nach körperlichem und emotionalem Kontakt – wobei beides zusammengehört. Typischerweise gerät das Verlangen nach Intimität mit einer gleichzeitigen Angst in Konflikt, daß die Intimität in einer totalen Abhängigkeit endet und von ihr erstickt wird.

Weil das Verlangen nach Intimität nicht voll erfüllt wird, sucht das Kind nicht nur Liebe und Zärtlichkeit, sondern es kennt auch Trauer und Wut und hat Angst, abgelehnt zu werden. Es gibt zwei Gründe, weshalb das Verlangen nach Zärtlichkeit nicht erfüllt wird. Erstens sind die Eltern nicht voll zu liebender Intimität fähig, und es bestehen in dieser Hinsicht bei ihnen Hindernisse, die zum Teil auf ihre eigene Kindheit zurückgehen. Zwar bestehen hier von Person zu Person große Unterschiede, aber kein Vater und keine Mutter sind vollkommen, jeder kennt Hemmnisse, die ihm das Lieben erschweren, und hier spielt besonders ein bestimmter Narzißmus eine Rolle. Zweitens neigt, auch wenn die Eltern vollkommen wären, jedes Kind zu einem solchen Narzißmus («Um mich soll sich die Welt drehen, und sie soll meine Bedürfnisse befriedigen»), der das Kind unersättlich macht, so daß seine Wünsche nie aufhören und daher auch nie befriedigt werden können.

Kinder entwickeln eine sehr unterschiedliche Strategie, wenn sie sich in ihrem Verlangen nach sexueller Liebe enttäuscht sehen. In meinem Buch *Struggle and Fulfillment*[8] habe ich die fünf gebräuchlichsten dieser Strategien voneinander unterschieden und skizziert: 1. Angst oder Unruhe und Zeichen inneren Drucks, 2. feindliche und grollend-nachtragende Scheu und Vorsicht,

3. unkontrollierte Abhängigkeit von und Sucht nach Ersatzbefriedigungen, 4. masochistische Verzweiflung, die sich an dem eigenen Schmerz ergötzt, und 5. sich für stoisch haltende Gleichgültigkeit, die sich selbst betrügt, indem sie sagt: «Ich möchte es sowieso nicht».

Später befreit der Erwachsene sich nicht von der Unruhe, der Nervosität und den Strategien des Mißtrauens, die seine Reaktionen als Kind auf die Erfahrung unerfüllter sexueller Liebe waren. Sondern er verdrängt sie ins Unterbewußtsein, wo sie im Geheimen weiterwirken. Sie kommen aber wieder an die Oberfläche des Bewußtseins, wenn Fleisch wieder überall Fleisch berührt, dieses Mal beim Geschlechtsverkehr. Wieder leben sowohl das kindliche Verlangen und die kindliche Zärtlichkeit wieder auf, als auch Trauer und Wut und die Angst, abgelehnt zu werden. Zudem gibt es auch hier das narzißhafte Begehren, daß der Partner nur für einen allein existiert, und die bittere Enttäuschung darüber, weil er oder sie das nicht tut. Und wieder bewältigt man diese Enttäuschung ihm oder ihr gegenüber mit einer der Strategien, die man schon in der eigenen Kindheit entwickelte: Angst oder scheue und verletzte Vorsicht oder Abhängigkeit von Ersatzbefriedigungen oder selbstmitleidiger Masochismus oder stoische Gleichgültigkeit.

Wenn diese letzte Gleichgültigkeit überwiegt, dann könnte man dahin gelangen, fast alle unbewußte Emotionen zu unterdrücken, die durch die Sexualität im nervösen System des Körpers seit der Kindheit angespeichert wurden. In diesem Fall betrachtet man die sexuelle Aktivität nur als ein physisches Vergnügen, das nichts mit Gefühlen zu tun hat. Das ist aber ein Selbstbetrug. Die Sexualität ist von ihrem Wesen her, von Natur aus, ein Sich-Sehnen nach emotionaler und körperlicher Intimität. Jeder Mensch sehnt sich danach. Das sexuelle Zärtlich-einander-Streicheln und die sexuelle körperliche Intimität haben wesentlich mit Gefühlen und mit Zuneigung zu tun. Zudem ist die Sexualität unvermeidlicherweise eng mit den Gemütsbewegungen und Strategien verknüpft, die ich schon erwähnte. Das alles geht auf die Kindheit zurück und bleibt kindlich (bzw. kindisch) seinem Wesen nach. Zwar kann eine reife Liebe weitgehend solche infantilen Aspekte der Sexualität aufheben, aber das setzt eine psychologische Disziplin voraus, die den Dauerkonflikt zwischen einem unersättlichen Verlangen nach Intimität und den selbst aufgerichteten Hindernissen zur Verwirklichung dieser Intimität bewußt macht und beseitigt.

Dort, wo sie am besten sind, geben uns die heutigen Methoden der Psychotherapie Hilfen zur Erlangung der hier so nötigen psychologischen Disziplin. Nichts anderes leisten sie so gut und effizient. Obwohl es schon vor Freud in vielen Kulturen Elemente für diese psychologische Disziplin gab, haben er, seine Schüler und die Psychotherapeuten nach ihm uns einen wesentlich neuen Zugang zu dem menschlichen Selbstverständnis besonders hinsichtlich der Sexualität erschlossen[9]. Wenn es so wenig Sexualität gibt, die wirklich von der Liebe geprägt und liebend ist, dann kommt das nicht etwa daher, daß die Sexualität bloß ein tierischer Trieb wäre, der also nichts mit Liebe zu tun haben kann, sondern weil bei den Menschen die Sexualität weitgehend auf eine in der Kindheit begründete ambivalente Weise mit emotionaler Bindung und dem Unvermögen zu dieser Bindung zu tun hat.

Unser sexuelles Verhalten und unser Verhalten gegenüber Gott

Die Psychologie lehrt uns – und bei der Einübung psychologischer Disziplin lernen wir –, daß das in der Kindheit begründete emotionale Verhalten und die entsprechenden Strategien sich nicht nur in unserer späteren Beziehung zu unseren Sexualpartnern fortsetzen, sondern auch von uns auf unser Verhältnis zu Gott übertragen werden. Denn die in der Kindheit entwickelten Verhaltensweisen und Strategien prägen die gesamte Einstellung und das ganze Verhalten, denn sie hatten ihren Ursprung, als die Mutter für das Kind die gesamte Welt war. Daher bestimmen sie weiterhin die Beziehung des Menschen zur gesamten Welt und besonders zu all dem, was man als die diese Welt tragende und ihre Einheit stiftende Wirklichkeit betrachten mag, d. h. zu dem, was wir unbewußt für Gott halten.

Ob wir jetzt auf der Ebene unseres Bewußtseins an Gott glauben oder meinen, nicht an ihn zu glauben, auf jeden Fall bestehen bei uns unbewußte Gefühle und Verhaltensweisen gegenüber Gott. In meinem Buch *Struggle and Fulfillment* habe ich gezeigt, wie die schon erwähnten fünf infantilen Strategien des Mißtrauens auch auf Gott übertragen werden und wie sie dadurch fünf entsprechenden Formen des Vertrauens und des Glaubens, die auch ihre Wurzel in der Kindheit haben, im Wege stehen und sie

zerstören. Im allgemeinen kann man sagen, daß sowohl sexuelles Mißtrauen als auch sexuelles Vertrauen sehr eng mit religiösem Mißtrauen bzw. Vertrauen im Zusammenhang stehen.

Also können bestimmte Richtungen der Psychologie uns helfen, eine Grundlage für eine psychologische Disziplin zu finden, die sowohl unsere Sexualität als unseren Glauben verändern und fördern kann. Andere Richtungen und Inhalte können das zu entwickeln und zu erweitern helfen, was ich «geistige Disziplin» nenne und was in der christlichen Tradition bisher weitgehend fehlte. Die wichtigsten psychologischen Richtungen, die uns Wege zeigen, auf denen wir uns unseres Geistes als *vom Geist durchdrungener Körper* bewußt werden, finden sich entweder in Traditionen des westlichen Denkens, die auf Wilhelm Reich zurückgehen[10], oder schöpfen aus dem Denken und der Erfahrung östlicher Religionen: aus dem tantrischen Hinduismus und/oder aus buddhistischen Traditionen[11]. Als Christ muß man sowohl Reich als die Tantra neu interpretieren und neu durchdenken, aber beide können uns Christen helfen, die Kluft zwischen Sexualität und Spiritualität zu überbrücken.

[1] David Knight, The Good News About Sex (St. Anthony Messenger Press, Cincinnati 1979).

[2] AaO. 99.

[3] AaO. 94–95.

[4] Rosemary Haughton, Marriage. An Old, New Fairy Tale: James Burtchaell (Hg.), A Curious Tradition. Marriage Among Christians (Ave Maria Press, Notre Dame 1977) 143. Ich fand diesen Satz zitiert bei: Stanley Hauerwas, A Community of Character (Notre Dame Press, Notre Dame 1981) 192.

[5] Aufgrund von Argumenten, die ich zum Teil in diesem Aufsatz erwähne, scheint mir, daß Christen auch dann zu einer Ehe berufen sein können und diese Ehe auch dann für sie ein Sakrament ist, wenn sie keine Kinder haben können oder wollen. Man sollte ja die Entscheidung, Kinder haben zu wollen, nicht als wesentlichen Bestandteil der Entscheidung zu heiraten, sondern beide Entscheidungen als zwei unterschiedliche Entscheidungen betrachten, denn nicht alle Paare, die so weit sind, daß sie anfangen könnten, zusammen in der Ehe zu wachsen, sind auch schon so weit, daß sie Eltern werden könnten.

[6] Siehe hierfür Jacob Needleman, A Sense of the Cosmos (Doubleday, New York 1975). In einem neuen Buch kritisiert Needleman auch ein esoterisches Christentum, das die Tendenz zum Narzißmus verstärkt: Jacob Needleman, Lost Christianity.

[7] Da Free John, Compulsory Dancing; Da Free John, Love of the Two-Armed Farm (beide Bücher: The Dawn Horse Press, Clearlake Highlands, California 1978).

[8] Donald Evans, Struggle and Fulfillment (Collins, London 1979; bzw. Fortress, Philadelphia 1981).

[9] Siehe für eine ausgezeichnete, nicht technische, einfache und doch grundlegende Einführung aus der Perspektive der Freudschen Tradition: Allan Fromme, The Ability to Love (Pocket Book, New York 1966). Für eine hervorragende Analyse der Wurzeln des männlichen Chauvinismus in Erfahrungen der Kindheit siehe: Dorothy Dinnerstein, The Mermaid and the Minotaur.

[10] Siehe Wilhelm Reich, The Murder of Christ (Noonday, New York 1953); Alexander Lowen, Depression and the Body (Penguin, Baltimore 1973). (Lowen ist ein kreativer Schüler Reichs.) Für den Tantra-Hinduismus s. Bernard Gunther, Neo-Tantra. Bhagwan Shree Rajneesh on Sex, Love and Transcendence (Harper and Row, New York 1980).

[11] In den in Anm. 7 erwähnten Büchern von Da Free John findet man diesbezüglich wertvolle und aufschlußreiche Hinweise und Einsichtshilfen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DONALD EVANS

1927 geboren. Professor der Philosophie an der Universität Toronto und Pfarrer der United Church of Canada. Seit 1969 Mitarbeit bei «Therafields», einer Therapeutischen Gemeinschaft in Toronto. Einige Jahre lang lernte er auch Meditationsmethoden bei verschiedenen christlichen und nichtchristlichen Lehrern. Veröffentlichungen u.a.: The Logic of Self-Involvement; Communist Faith and Christian Faith; Faith, Authenticity and Morality; Struggle and Fulfillment (worin therapeutische und religiöse Erfahrungen, vor allem von Urvertrauen und Urmißtrauen, zusammengebracht werden). Anschrift: 135 Walmer Road, Toronto, Ont., M5R 2X8, Kanada.

Jack Dominian

Die Herausforderung der Psychologie für die Praxis des Glaubens

Einführung

Ich habe nicht vor, in diesem Artikel die Theorien von Freud, Jung, Adler, Erikson, Klein, der Neofreudianer wie Horney, Fromm, Sullivan oder die Gruppe ihrer bedeutenden Nachfolger in allen Einzelheiten zu behandeln. Ich möchte vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Tatsache richten, daß die Ableitungen aus diesen Theorien sich über die ganze Welt verbreitet haben in den verschiedenen Formen der Psychotherapie, aber auch der Beratung, und daß die Ergebnisse dieser Formen der Hilfe tiefgreifende Auswirkungen auf die Praxis des Glaubens haben. Die Bedeutung der psychoanalytischen Theorien und der einzelnen Techniken ist ein Thema, das in die technischen Handbücher gehört. Ich möchte hier die Erfahrungen untersuchen, die jeder macht, wenn er sich irgendeiner Form der Psychotherapie unterzieht. Ich möchte mit dem Hinweis auf die Bedeutung grundlegender Prinzipien jeder Psychotherapie beginnen, nämlich der Ich-Du-Beziehung (oder der speziellen Intimität der Gruppe) mit den besonderen Charakteristika des empathischen, nicht-beratenden, nicht-beurteilenden Zuhörens und den Implikationen für Anteilnahme und Liebe.

Empathisches Zuhören

Wer sich auf eine Analyse, eine Psychotherapie (Individual- oder Gruppentherapie) oder eine Beratung einläßt, macht die einmalige Erfahrung, mit konzentrierter Aufmerksamkeit angehört zu werden, und zwar in einer Weise, die ihm schrittweise klarmacht, daß seine innere Welt tatsächlich verstanden wird, nicht nur in verstandesmäßigen Kategorien, sondern auch im Hinblick darauf, wie er sich dabei fühlt. Für viele Menschen ist das eine aufregende Erfahrung, die sie nie zuvor gemacht haben. Zuhause, in der Schule, in der Gemeinde bei der Beichte hört man ihnen nicht oft auf eine tiefere Weise zu, und wenn es schon geschieht, so hört man häufig nur ihr Argumentieren. Ihre Gefühle und Emotionen werden oft nicht nur ignoriert, sondern direkt entmutigt. In der Psychotherapie aber werden sie oft das erste Mal überhaupt als ganze Menschen angenommen und empfinden dabei unausweichlich, daß diese Annahme mehr mit dem wirklichen Geliebtwerden zu tun hat als alles, was sie bisher gekannt haben.

Dieses Zuhören hat noch andere Qualitäten. Es ist regelmäßig und verläßlich und hat voraussagbare Qualität. Ungleich allen anderen anteilnehmenden Beziehungen ist der Psychotherapeut Woche für Woche vorhanden außer an Feiertagen und bei Krankheit. Seine Zuverlässigkeit ist mit der optimaler elterlicher oder partnerschaftlicher Beziehungen vergleichbar, und da die meisten Patienten weder das eine noch das andere noch gar beides zugleich je gehabt haben, bietet ihnen der Therapeut die erste Gelegenheit für eine solche fortgesetzte, verläßliche und voraussehbare Erfahrung der bedingungslosen Annahme, des Vertrauens und der Verfügbarkeit. Die Person, die dem in den Strukturen der Kirche noch am nächsten kommt, ist natürlich der Priester. Aber dieser kann in keiner Hinsicht wie ein Therapeut funktionieren, und darum setzt hier der erste ungünstig ausfallende Vergleich zwischen der Fürsorge in der Kirche und in der Psychotherapie an. Das ist allerdings ein oberflächlicher Vergleich. Denn hinter den begrenzten Möglichkeiten der verfügbaren Kirche steht der stets gegenwärtige Bund Gottes mit dem Menschen, und die Bibel betont unermüdlich Gottes forgesetzte, zuverlässige und voraussagbare Verfügbarkeit. Von der Psychotherapie können wir lernen, daß diese Verfügbarkeit des Therapeuten nur ein Symbol für Gottes charakteristische Gegenwart in der Kirche als Ganzer und in den Sakramenten im besonderen ist.

Diese besondere geistliche Wahrheit ist schwer zu begreifen, denn Gottes Verfügbarkeit hat Geheimnischarakter, das Geheimnis des nie Gesehenen und Nichtwißbaren, während der Therapeut sichtbar und seine Gegenwart unmittelbar wahrnehmbar ist. Dennoch ermöglicht uns die tiefe Begegnung mit einem wichtigen Gegenüber, das der Therapeut darstellt, nach und nach auch die Vorstellung personaler Anwesenheit bei gleichzeitiger physischer Abwesenheit. Viele Patienten haben zu Anfang einer Therapie große

Schwierigkeiten, sich nach Verlassen des Therapieraumes ihren Therapeuten vorzustellen. Schrittweise lernen sie, sich an seine Erscheinung, seine Worte und an die Gefühle, die in ihnen geweckt wurden, über längere Zeiträume zu erinnern, bis sie seine Gegenwart auch während seiner physischen Abwesenheit verinnerlicht haben.

Dieses Gefühl der Verinnerlichung eines wichtigen anderen ist für die spirituelle Erfahrung entscheidend. Manche Männer und Frauen haben ein sehr starkes Empfinden von der Gegenwart Gottes in ihrem Leben, viele haben es nicht. Die sich einer Therapie unterziehen, lernen den Therapeuten als ihren Gott zu verinnerlichen. Aber diese Fähigkeit der Vergegenwärtigung kann auch über die Therapie hinausreichen, sie tut es auch und befähigt uns, den bedeutsamen anderen zu verinnerlichen, Jesus Christus in und durch die Schrift, die Sakramente und unsere Nächsten. Das tiefe Wahrnehmen eines anderen, der eine wirkliche Person ist, vertieft und verfeinert unseren Sinn für die Annahme anderer in ihrer physischen Abwesenheit und hilft uns darum bei dem ewigen Problem, des unsichtbaren Gottes gewahr zu werden. Allzu viele Menschen, die eine Therapie mitmachen, können sich so sehr an der tiefempfundenen persönlichen Anteilnahme, die sie durch den sichtbaren Therapeuten erfahren, begeistern, daß sie jeden Sinn und jedes Interesse an dem göttlichen und symbolischen Äquivalent der Anteilnahme verlieren. Tatsächlich ist der enorme Einfluß, den die Segnungen des Konkreten und Sichtbaren auf den menschlichen Geist haben, mitverantwortlich für die gegenwärtige Ernüchterung im Verhältnis zu Gott.

Das nicht-beratende und nicht-urteilende Zuhören

Alle, die eine Therapie aufnehmen, kommen zu ihrem Therapeuten nach Jahren, in denen Eltern, Lehrer, Priester ihre Ideen beurteilt und ihnen Ratschläge gegeben haben, was sie zu tun haben und wie sie bessere Menschen werden können. Diese Folge von Erlebnissen mag mit Schuldgefühlen, mit Gefühlen der Inkompetenz und der Hilflosigkeit verbunden gewesen sein. Ihre Mentoren waren lauter wohlmeinende Menschen, die nur die Lehren der Kirche, die Weisheit der Gesellschaft und ihre persönlichen Erfahrungen weitergegeben haben. Diese Ratschläge waren oft absolut und ließen der persönlichen Bewertung oder Beurteilung wenig Spielraum. In der Therapie ändert sich diese ganze Welt. Rat und Urteil werden durch Interpretation ersetzt. Zuerst kann das Fehlen von Anleitung Furcht auslösen und ist auch tatsächlich für manche Leute unerträglich. Aber schrittweise tritt eine neue Welt in die Fabrik des Lebens. Der Patient verliert das Gefühl, ein ungezogenes Kind zu sein, und es wächst in ihm das Gefühl, gut zu sein aus seiner eigenen inneren Wahrnehmung und Bewertung. Das Gefühl von Schuld, Infantilität und Hilflosigkeit wird von der Wirklichkeit, dem Erwachsensein und der Selbstkontrolle ersetzt. Es entwickelt sich mit der Zeit ein wunderbares Gefühl, das eigene Leben in die Hand zu bekommen, und der Schauer dieses Erlebnisses verleiht zeitweise die wohltuende Erfahrung von Allmacht. Männer und Frauen, die jahrelang an sich gearbeitet haben und sich dann schlecht, schuldig, inkompetent und hilflos fühlen, kommen schrittweise dahin, sich zu finden und zu entdecken, daß nichts von dem an ihnen ist, weswegen sie sich selbst verurteilten. Es überrascht nicht, daß einige von ihnen so ihre Befreiung erleben und diesen Prozeß dann damit bekrönen, daß sie Autorität, Vorschriften und das Gefühl für das Böse überhaupt ablehnen und dann auch aufhören, zur Beichte zu gehen, die eine schmerzliche Erinnerung an all das ist, was sie eben durchgestanden haben.

Dieses Gefühl der Emanzipation von Schwäche, Schuld, Schlechtigkeit und dem ständigen Bemühen gut zu sein wird nicht nur in der Therapie erfahren, auch wenn es hier einen mächtigen Ausdruck erfährt. Wenn es nur oberflächlich erfahren wird, so ist es mit einem der falschen Versprechen unserer Zeit verbunden, daß nämlich der Mensch sich über Abhängigkeiten erheben und sein Leben völlig selbst in die Hand nehmen kann. Eine effektive und erfolgreiche Therapie kann tatsächlich den Patienten aus einer Entwicklungsstufe der infantilen Ängste in eine Welt erwachsener Selbstverantwortung führen. Aber erwachsene Verantwortung heißt nicht, daß man Vollkommenheit erreicht hat. Es heißt nicht, daß die Wirklichkeit die Sünde verdrängt hätte. Wohl aber heißt es, daß wegen belangloser instinktiver Überschreitungen durch aggressive oder sexuelle Gefühle, durch Nachlässigkeit gegenüber bestimmten Pflichten oder durch die Angst, eine Autorität herauszufordern, nicht schon Schuldgefühle ent-

stehen müssen. Es entsteht vielmehr ein tieferes Verständnis für das Versäumnis, sich selbst, den Nächsten und Gott zu lieben. Bei Schuld geht es mehr und mehr darum, daß man sich selbst und seinen Nächsten nicht als Ganzes liebt. Die Betonung verschiebt sich von Akten falschen Handelns auf Akte der Unterlassung. Es ergibt sich ein tieferes Verständnis für Würde und Sinn des Menschseins und dafür, daß man die Realisierung dieses Potentials versäumen könnte. Der Christ könnte im Idealfall ein tieferes Verständnis erlangen für die Einladung, vollkommen wie unser himmlischer Vater zu sein, und für die psychologische Wahrheit aus dem ersten Johannesbrief, die die Unvereinbarkeit von Furcht und Liebe betont (1 Joh 4,18).

Sexualität

Es wurde bereits auf sexuelle Verfehlungen hingewiesen. Viele Menschen haben bereits vor der gegenwärtigen Periode sexueller Befreiung und Emanzipation, die die ganze westliche Gesellschaft erfaßt hat, eine Therapie mitgemacht. Sie tragen oft schwer an einem Gefühl der Schuld in Hinblick auf Masturbation, sexuelle Gedanken, Phantasien und andere Verfehlungen gegenüber der strikten Sexualethik der christlichen Kirchen und spezielll der römisch-katholischen Kirche.

Im Verlauf der Therapie entdecken sie, wieviel von diesem Bereich des Geschlechtlichen Männern und Frauen ganz natürlich ist. Das Verbotene, Unterdrückte und Schuldbeladene kommt an die Oberfläche und bekommt mit der Zeit eine andere Bedeutung. Trotz oberflächlicher Gegeneinwendungen ist es einfach nicht wahr, daß ein kompetenter Analytiker direkt oder indirekt andeutet, daß die Trennung von Sex und Schuld ein Zeichen für ungehemmtes Sexualverhalten ist. Nirgendwo ist die Freudsche oder irgendeine andere Theorie ein Freibrief für Unmoral. Aber Patienten, die sich in den Fängen ihrer Hemmungen und Verdrängung gefangen fühlen, fühlen oft in der Zeit, in der in ihnen ein Gefühl sexueller Freiheit erwacht, das dringende Verlangen, sich sexuell so zu verhalten, wie sie es niemals in der Zeit vor ihrer Therapie für tolerierbar gehalten hätten. Das ist eher eine Konsequenz daraus, daß sie ihre Sexualität erst einmal entdecken und nicht, daß sie sie mißbrauchen, aber in diesem Prozeß kann manche traditionelle Lehre vorübergehend aufgegeben werden.

Weiterhin können auch fundamentale Werte wie Zölibat, Keuschheit, die Verbote der Masturbation und die Einschränkungen, Sexualität beliebig etwa in der Form der Homosexualität auszuleben, in Frage gestellt werden. Sobald die Angst vor der Autorität abnimmt, ist auch das ehedem Verbotene aus der instinktiven Zurückhaltung und der intellektuellen Unterwerfung herausgenommen. Die Verbindung von verbotenem Tun und Infragestellung dessen, was die Autorität daraus gemacht hat, kann zu allen möglichen sexuellen Extravaganzen führen.

Aber jede tiefgehende und erfolgreiche Therapie löst nicht nur exzessive Schuldgefühle von der sexuellen Dimension des Verhaltens ab, sie führt nicht nur an die Wurzeln der kindlichen Sexualität zurück, sondern ermöglicht auch ein tieferes Empfinden für das Ganze der Person. Am Ende werden die separierten Elemente des Selbst schrittweise wieder zusammengebracht, und keine erfolgreiche Analyse läßt den Patienten in einem Zustand der Reduktion mit wenig oder keiner Integration der getrennten Teile des Selbst zurück. In diesem Punkt ist vor allem die Jungsche Analyse besonders genau, aber auch die meisten anderen Therapien streben dieses Ziel an. In diesem Integrationsprozeß wird auch die Sexualität in das Selbst einbezogen. Männer und Frauen bestehen nicht nur aus Trieben. Triebe, die von Fürsorge, Vertrauen, Anteilnahme und Liebe abgetrennt wurden, lassen den Menschen unvollständig, gespalten und zutiefst unbefriedigt. Eine erfolgreiche Therapie hebt die Sexualität aus dem Morast schuldbeladener triebhafter Isolierung und integriert sie zusammen mit den anderen Antriebskräften der Person, die ähnliche Werte im interpersonalen Austausch der Liebe zu anderen zu verwirklichen suchen.

So vertieft der Christ seine Sexualität, wenn sie von ihrer triebhaften Isolierung befreit ist und in die Liebe, die Selbstliebe und die Liebe zu anderen, integriert ist. Der Übergang bis zu diesem Punkt mag langwierig und stürmisch sein, aber letztlich ist er doch ein erstrebenswertes Ziel.

Aggression

Vieles kann in ähnlicher Weise über die Aggression gesagt werden. Das traditionelle Christentum hat die Betonung auf den sanften und milden Sohn Gottes gelegt. Es hat die Aggression herabgesetzt, die oft als eine Verachtung der Autorität gesehen wurde, und so wurde ein Großteil der

gegen Eltern, Lehrer und die Kirche gerichteten Aggressivität unterdrückt, ein Umstand, der viele in Patienten in die Therapie führte. In ihrer Phantasie fühlen sich diese Männer und Frauen schuldig wegen der aggressiven Vorstellungen, die oft verbunden waren mit der Vorstellung, andere zu töten, zu zerstören, zu schädigen oder zu beleidigen, vor allem Mitglieder der eigenen Familie.

Wie die Sexualität, so wird auch die Aggression schrittweise aus der Verbindung mit Schuldgefühlen gelöst. Wiederum kann dabei die Hölle los sein. Schüchterne und Tolerante werden da plötzlich aggressiv und feindselig. Die unterdrückte Wut kommt explosiv heraus, und in dieser frühen Phase der Erleichterung müssen die Gelegenheiten, Grenzen und Regeln des Ausdrucks erst gelernt werden. Viele Kritiker der Therapie und auch viele Patienten selber werden durch die Freisetzung dieser Kräfte erschreckt. Außerdem fragen sie, wie denn, wenn jeder seinen Ärger spontan zum Ausdruck bringt, die Grundsätze von Frieden und Liebe, wie die christliche Tradition sie vertritt, noch aufrechterhalten werden können.

Natürlich soll die Befreiung aggressiver Gefühle aus der Verdrängung und Unterdrückung und Schuld nicht einfach unkontrollierte und unverantwortliche Aggression begünstigen. Vielmehr sollen Männer und Frauen die Freiheit erwerben, wirklich ärgerlich zu werden, wenn es um eine wichtige Sache geht. Wir müssen fähig sein, das Wesentliche unserer Identität gegen Angriffe von anderen zu schützen. Wir müssen zuzeiten unseren Nächsten zeigen können, daß er oder sie uns in unannehmbarer Weise verletzen oder schädigen. Zorn ist nötig, um damit wichtige Werte zu schützen. So wie bei der Sexualität ist auch hier die psychologische Theorie kein Freibrief für Haß und Feindseligkeit. Aber sie gibt die Freiheit, ohne Schuldgefühle wütend zu werden, wenn es nötig ist. Auch unser Herr zeigte milde und heftige Formen des Zorns und zeigte uns damit, daß dieser seinen Platz in der menschlichen Integrität hat.

Aber ebenso wie Sexualität zeitweise außer Kontrolle geraten kann, so kann dies auch der Ausdruck der Aggression. Es braucht einige Zeit, bis man die Freiheit erwirbt, Zorn angemessen auszudrücken und dies dann nur zu passenden Gelegenheiten zu tun. Aber wenn man dies gelernt hat, verschwinden viele Formen versteckter Feindseligkeit – wie sie in Kritiksucht, Spott, Ironie, Sarkasmus, Resentiments und destruktiven Akten zum Ausdruck kommt – denn nun bleiben Ressentiments, Frustration und echte Verletztheit nicht als schwärende Wunden in der Psyche zurück. Erst wenn wir fähig sind, Zorn frei auszudrücken, können wir lernen, ihn voll zu beherrschen, und so haben wir eine wirkliche Chance, den Frieden, den Christus uns gibt, zu suchen.

Familie, Abhängigkeit und Kirche

Eines der Bindeglieder zwischen frühen Kindheitserfahrungen und der Kirche sind der gleiche Ausdruck für Vater und Priester, Mutter und irgendwelche Nonnen, die Bezeichnung Brüder und Schwestern für Mitglieder religiöser Orden und schließlich die Anrede «Heiliger Vater» für den Papst. Diese Bezeichnungen verbinden sich für viele mit der Vorstellung von Gehorsam und Abhängigkeit. Den Eltern wird ebenso wie den Priestern und Nonnen als Autoritätspersonen gehorcht. Beide sind durch ein Autoritätssystem verbunden, und für alle Katholiken ist die Unterwerfung unter die Lehren der Kirche zusammen mit der Annahme der Autorität der Kirche und den Lehren des Papstes ein Wesenselement ihrer Glaubenspraxis. In der Struktur der Familie sind Erfahrungen der Abhängigkeit mit Vertrauen und Sicherheit verbunden, und in ähnlicher Weise wird dies in der größeren Familie der Kirche erlebt. Wenn der durchschnittliche Katholik bereit war, in der Abhängigkeit der Lehren der Kirche zu bleiben, so lebte er in einer Atmosphäre der Ruhe und Geborgenheit mit dem Vertrauen eines Kindes, das Mutter Kirche mit allem Nötigen für das Heil versorgen würde.

So waren im Leben der Familie und der Kirche soziale und psychologische Mechanismen am Werk, wobei die ständige Abhängigkeit und Unterwerfung als Preis für die Geborgenheit bezahlt wurde. Diese Auffassung von Frieden und Sicherheit wurde von dem sozialen und psychologischen Trend zur Autonomie erschüttert. Durch die ganze Welt fegte ein Drang nach sozialer und politischer Unabhängigkeit und Autonomie, und im Bereich der Psychologie hatte der Drang nach Selbstkontrolle und unabhängigem Urteil die Werte der Abhängigkeit, des blinden Gehorsams und der Unterwerfung unter die Autorität verdrängt.

In der Therapie emanzipiert sich das Individuum schrittweise vom Über-Ich und den verinner-

lichten Elementen elterlicher und anderer Autorität. Das Ich wird schrittweise zu einer wertenden, selbst disponierenden und unabhängigen Persönlichkeit. Die Schuld des Ungehorsams wird ersetzt durch die Bestärkung zur Selbstverwirklichung. Die Frustration der Abhängigkeit weicht der Bestätigung durch autonome Selbsteinschätzung. Diese psychologische Bewegung der Emanzipation geht nun in die Praxis des Glaubens ein. Wenn diese ein Ausdruck infantiler spiritueller Abhängigkeit war, so führt psychologische Autonomie und Loslösung aus der Unterwerfung unter die Eltern zur Aufgabe des Glaubens. So wie Eltern überflüssig werden, so werden es auch ihre geistlichen Entsprechungen. In dieser Form ist der Glaube tatsächlich die universelle Neurose der Vaterprojektion auf Gott, wie Freud behauptete. Wenn einer aufgegeben werden muß, so eben auch der andere.

Aber die Beziehung zwischen Kind und Eltern beinhaltet ja eine schrittweise Loslösung, in der der Heranwachsende immer als Person ebensoviel wert ist wie die Eltern und in der es das letzte Ziel des Familienlebens ist, das Wachsen von reifen, verantwortlichen und autonomen Erwachsenen zu fördern. Das gleiche gilt für die Kirche. Die Kirche ist das Volk Gottes, und ihre Integrität hängt von der Integrität jedes einzelnen Mitgliedes ab. Trotz früherer Modelle braucht die Kirche reife Christen, die zur Hierarchie in einem Verhältnis des gleichen Wertes bei unterschiedlicher Funktion stehen. Weder blinder Gehorsam noch leere Unterwerfung ist der Gesundheit der Kirche zuträglich und auch nicht dem Verhältnis von Gott und Mensch. Gott lädt uns ein, ihn zu lieben, und Liebe kann nur in einem Zustand höchstmöglicher Ganzheit des Individuums verwirklicht werden, einer Ganzheit, zu der die Psychotherapie uns auf einzigartige Weise zu verhelfen vermag.

Schlußbemerkung

In den Tiefen jeder Form von Psychotherapie wird versucht, Elemente des Selbst zu entdecken und zu integrieren, die bisher unerkannt, destruktiv oder unvollständig waren. Es ist dies wahrhaftig ein Versuch, zu menschlicher Ganzheit zu kommen, wie sie wiederum in vollkommenster Weise Gottes Ebenbild im Menschen darstellt. Ganzheit selbst ist für sich genommen noch nicht genug, wenn sie von der Quelle ihres Ursprungs, der Gott ist, abgeschnitten ist. Erst wenn Ganzheit, wie sie mit psychologischen Mitteln erreicht wurde, mit ihren Quellen verbunden wird, kann Heiligkeit erreicht werden, und diese ist das letzte Ziel aller authentischen menschlichen Erneuerungen mit den Mitteln der Psychologie.

Aus dem Engl. übers. von Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

JACK DOMINIAN

1929 in Athen, Griechenland, geboren. Ausbildung in Griechenland, Indien und England. 1955 Doktorat in Cambridge. 1961 als Psychotherapeut approbiert. Derzeit leitender Psychotherapeut am Central Middlesex Hospital in London. Veröffentlichungen: Psychiatry and the Christian (1961); Marital Breakdown (1967); Christian Marriage (1968); The Church and Sexual Revolution (1971); Cycles of Affirmation (1975); Depression (1976); From Cosmos to Love (1976); Authority (1977); Proposals for a New Sexual Ethic (1977); Marriage, Faith and Love (1981). Anschrift: Pefka, Off Parrotts Close, Croxley Green, Rickmansworth, Herts. WD3 3JA, England.

Sebastian Moore

Tod als Entgrenzung des Begehrens: Ein Schlüsselbegriff für die Soteriologie

Jesus stellt den neuen Menschen dar, in dem das Begehren aus seinem Gefangensein in Furcht (Sterblichkeit), Sorge (Hunger) und Scham (Sexualität) und einem dadurch hervorgerufenen Zwiespalt zwischen Selbstliebe (deshalb Zwiespalt in sich selbst) und Selbsthingabe befreit ist. Die kosmische Einsamkeit, aus der sich all die genannten Nachteile und Schwächen ergeben, wird durch eine Vertrautheit mit dem Grundmysterium ersetzt, das nach der übereinstimmenden Ansicht aller Fachwissenschaftler – der gläubigen und der ungläubigen – einzig dasteht: das ehrfurchtgebietende, rätselhafte, oft bedrohliche Mysterium, zu dem unsere Einsamkeit Gott macht, wird zum Abba. Und aus dieser Vertrautheit ergibt sich die Befreiung des Begehrens zu einer grenzenlosen Hoffnung, die alles, was man in sich selbst und mit anderen erlebt, durchdringt. Dies ist die Geisteshaltung Jesu.

Damit stellt sich eine wichtige Frage. Wie wirkte sich diese neue Erfahrung des Lebendigseins auf die Männer und Frauen aus, die Jesus zu seinen engeren Jüngern gemacht hatte? Sie setzte in ihnen das grenzenlose Begehren frei. Auch in ihnen begann die innere Einsamkeit in Hoffnung und Liebe zu entbrennen. «Gott» begann einzig den Gegenstand dieser Hoffnung, den Beseitiger aller Einsamkeit zu besagen und nicht die vielen Dinge, als die Gott dem in seiner Einsamkeit gefangenen Geist erscheint: als diese für uns nie ganz verläßliche Mischung von Verheißung und Drohung, an die wir uns alle aus unserer religiösen Kindheit erinnern. «Gott» begann Gottes *wirkliche* Unendlichkeit anzunehmen zumal als die einzige Befriedigung für ein *unendliches Begehren*. Von der religiösen Tradition her gesehen war diese «übergeschnappte» Religiosität Jesu eine totale Revolution. Ein heutiger Theologe spricht von der «Ansteckung», die von Jesus ausging.

Und nun kommt die vielleicht allergrößte Frage. Angenommen, daß die Jünger Jesu somit durch die Hoffnung in eine neue Intensität des Verlangens, in eine neue Konzentration des grenzenlosen Begehrens hinaufgehoben wurden, in welcher Beziehung standen sie dann zu den drei Faktoren, welche die kosmische Einsamkeit ausmachen: Hunger, Sexualität und Sterblichkeit? Nicht, wie Jesus, von Grund auf befreit (da sie nicht «sündelos» waren), waren sie immer noch eine Beute der Sorge, der Scham und der Furcht, in denen der Mensch von jeher gefangen war. Es bestand eine seltsame, vorher nie gekannte Spannung zwischen der neuen befreienden Einfachheit, die sie vom Sündelosen übernahmen, und der universalen Grundbefindlichkeit der Menschheit.

Die von Jesus erhaltene Befreiung konnte somit bloß ein Beginn sein. Die Grundängste des menschlichen Daseins waren immer noch an der Tagesordnung. Man mußte sich weiterhin mit ihnen herumschlagen, wenn die Befreiung von der kosmischen Einsamkeit zu Ende geführt werden sollte.

Um das, was in diesem weiteren Stadium vorging, zu betrachten, werde ich die Aufgabe auf den Punkt einschränken, der «Sterblichkeit» heißt. Der wichtigste Grund hierzu ist der folgende: Wir wirken nicht auf unsere Sterblichkeit ein wie auf unseren Hunger und unsere Sexualität. Im Unterschied zu seinen beiden Partnern wird der Tod von uns nicht erfahren. Wir kennen niemanden, der gestorben ist, und noch weniger haben wir eine *unmittelbare* Erfahrung vom Tode. Unsere Beschäftigung mit unserer Sterblichkeit ist folglich von Grund auf unvollständig – und dies gilt auch für Jesus. Der Grund also, die theologische Erforschung auf den Faktor Sterblichkeit zu konzentrieren, wenn wir uns nun auf das «weitere Stadium» der Jünger einlassen, ist der beängstigende Grund, daß hier auch Jesus «unvollendet», unvollkommen ist. Die Herausforderung, welche die Sterblichkeit für unsere geistige Reise darbietet, ist so radikal, daß sie während der «ersten Periode» der Geschichte, während des ersten Aktes des Dramas für den Meister wie für die Jünger noch aussteht.

Doch nachdem wir diesen Entscheid getroffen haben, haben wir den ganzen Sinn des Todes zu überprüfen.

Hier gehe ich von einer Anregung aus, die ich jüngst von einem befreundeten Philosophen erhielt. Er sagte: Selbstverständlich sind die beiden

wichtigsten Dinge, die uns betreffen, die, daß wir begehren und daß wir sterben. Ist es nicht seltsam, fuhr er weiter, daß eigentlich keine Philosophie einen Zusammenhang zwischen ihnen herauszufinden sucht?

Ich möchte angeben, worin dieser Zusammenhang besteht, und warum wir ihn nicht ohne weiteres ersehen. Das Begehren ist grenzenlos. Wir sind nie befriedigt. Jedermann weiß dies. Es ist eine Binsenwahrheit. Wenn wir uns nun die Mythen ansehen, worin die Menschheit zum Ausdruck bringt, was sie dem Tod gegenüber empfindet – denken wir beispielsweise an die jüdische Scheol und den heidnischen Hades –, so ersehen wir, daß er als das Wegfallen aller Zusammenhänge, aller Bindungen, aller Bande, als eine Auflösung des verwickelten Gewebes gedacht wird, durch das wir in diese Welt eingewoben sind. Nun aber *sind* Verknüpfungen und Bande *Grenzen*. So besagt das intuitive Empfinden, daß sich im Tod die Bande auflösen, die Grenzen wegfallen. Und darin liegt – obwohl diese Folgerung nie ganz gezogen wird – die Befreiung des Begehrens. Nun aber liegt der Grund, weshalb diese Folgerung nie gezogen wird, darin, daß wir die Grenzenlosigkeit des Verlangens nie geradewegs einzusehen suchen. Dadurch, daß wir von einem Objekt des Begehrens zu einem anderen übergehen, zeigen wir, daß wir nie voll befriedigt sind, ziehen es aber vor, die zeitweilige Erwartung zu schaffen, daß das neue Objekt dann befriedigen wird. Und so ist die Grenzenlosigkeit unseres Begehrens nicht eine unmittelbare Erfahrung, sondern eine Implikation – und zwar eine verwirrliche –, die in unser ganzes Leben eingewoben ist. (Vielleicht erfahren wir nur im kontemplativen Gebet, das Abt Chapman glänzend als einen «Zustand der Idiotie» bezeichnet hat, irgendwie unbegrenztes, formloses Verlangen. Aus diesem Grund ist dieser Zustand für uns der allerbeste.)

Die Affinität zwischen Verlangen und Tod bleibt uns verborgen, weil wir im Denken an beides die Unendlichkeit streifen, und dies erschreckt uns. Wir werden davon abgeschreckt, uns auf die Verwandtschaft zwischen Begehren und Tod zu konzentrieren.

Und wenn in unserem Denken beides nicht ohne weiteres zueinanderrückt, wie werden sie dann erst recht voneinander getrennt in unserem Leben! Daß wir, wie schon bemerkt, vom Sterben keine Erfahrung haben, hängt damit zusammen, daß wir auch keine Erfahrung haben vom Zusammentreffen zwischen unserem weiterhin von Begehren getriebenen Leben und dem Tod. Wir kennen das Zusammentreffen zwischen unbegrenztem Verlangen und grenzensetzendem Tod nicht. Wir kennen den Tod nicht *als* die Entgrenzung des Begehrens.

Nun bedarf es aber gerade dieser Erfahrung – wie immer sie auch hervorgebracht werden mag, wenn sie überhaupt hervorgebracht werden kann –, um den durch das Wirken Jesu angebahnten Prozeß der Befreiung des Verlangens zu vollenden. Ich sagte zu Beginn, daß die Jünger einer «weiteren Auseinandersetzung» mit den Faktoren bedurften, die unsere kosmische Einsamkeit ausmachen. Was ich eben geschildert habe, ist diese «weitere Auseinandersetzung» mit dem Faktor Sterblichkeit, auf den ich, wie erinnerlich, den Fragepunkt eingeengt habe. Und auch daran sei erinnert, daß diese weitere Auseinandersetzung auch bei Jesus selbst erfordert ist, denn auch er muß notwendigerweise in einem Zustand leben, wo der Tod, wo das Zusammentreffen von Verlangen und Tod noch aussteht.

Sehen wir also nach, ob eine solche Erfahrung unter den betreffenden Umständen möglich war. Zuerst wollen wir uns daran erinnern, was eigentlich unter normalen Umständen – unter allen außer unter diesen einzigartigen Umständen – diese Erfahrung uns unzugänglich macht. Es gibt zwei Gründe hierfür: erstens den, daß wir den Tod nicht erfahren; zweitens den, daß wir die Grenzenlosigkeit des Verlangens nicht *direkt* erfahren. Mit anderen Worten: Keiner der am Zusammentreffen zwischen Verlangen und Tod beteiligten Faktoren ist für uns vorhanden.

Nun war *der* eine dieser Faktoren *für die Jünger Jesu vorhanden*. Jesus weckte, wie wir sahen, in ihnen grenzenloses Begehren. Dies war der Kernpunkt der «palästinensischen» Erfahrung: die Lyrik der universalen Liebe Gottes, des kommenden Gottesreiches. Die subjektive Komponente des Wirkens Jesu besteht darin, daß es unser grenzenloses Verlangen aus dem unvordenklichen Schlummer seiner Akkomodation an die Kultur weckt.

Doch dieses befreite Verlangen geht so weit über unsere normale Handhabungsfähigkeit, daß es für die Jünger nicht «gewirkt» haben könnte, außer wenn es in Jesus als einem sinnbildlichen Zentrum konkretisiert war. In einer weniger intensiven Form kennen wir dieses Phänomen in allen Bewegungen, die ein charismatischer Führer hervorruft. Die Gefolgsleute werden derma-

ßen geweckt, ihr Horizont wird dermaßen erweitert, daß sie mit sich nichts «anfangen» können außer in Verbindung mit dem Führer als dem Zentrum ihres Empfindens. Und einige Bibelwissenschaftler helfen uns hierin sehr weiter, wenn sie die Dynamik des Wirkens Jesu wie folgt bestimmen: Er schien etwas zu wecken, das in allen Menschen vorhanden ist, aber nur in Verbindung mit ihm wirkte (in «Jesus and the Spirit», einem der besten neueren Werke auf diesem Gebiet, macht Dunne eben diese Bemerkung).

Nun wollen wir uns an das zweite Hindernis erinnern, das die Vorwegnahme des Todes verwehrt: daß – unter normalen Umständen – nicht nur das grenzenlose Begehren, sondern auch der Tod nicht bei der Begegnung dabei ist. Doch wenn in den besonderen Umständen, die wir betrachten, grenzenloses Begehren zwar vorhanden, aber zwangsläufig *außerhalb* der Jünger symbolisch *in* Jesus vereinigt, konzentriert, eingestellt ist, dann wird die Zerstörung Jesu für sie das Zusammentreffen (das als Zusammenstoß erlebt wird, aber doch ein Zusammentreffen ist) des Begehrens mit dem Tod sein. Jesus, ihr Begehren, wurde zu einem schrecklichen Ende gebracht – selbst der gewöhnliche Sprachgebrauch läßt zu, Jesus als ihr «Begehren» zu bezeichnen.

In ihrer Erfahrung, daß Jesus ihnen genommen und getötet wurde, erlitten sie die gleiche Ablösung des Begehrens von seinem Kontext, den wir «diese Welt» nennen, wie wir sie erleiden werden, wenn wir sterben werden. Kein anderer Mensch hat diese Erfahrung gemacht, zu sterben und doch am Leben zu sein. Und alle, die eine Erfahrung des Sterbens gemacht haben und doch am Leben sind – und wie wirklich kommt dies bei einem Trauerfall vor! –, haben eine Erfahrung gemacht, zu der die Erfahrung der Jünger das erste Analogatum darstellt.

Sein Tod war ihr Tod. Er versetzte sie auf «die andere Seite». Er projizierte ihr Verlangen in das Jenseits der Zeit und des Raumes, wo allein das Begehren gestillt werden kann. Er brachte Verlangen und Tod in den gleichen Bezugsrahmen. Sie wußten nun, was die Toten wissen. Der Tod war für sie nicht mehr der Schatten, der über dem einzigen Leben, das wir kennen, brütet. Er war durchschritten worden. In dieser Erfahrung liegt eine radikale Raumerweiterung der Seele, eine ganz neue Wahrnehmungsfähigkeit. In der dunklen Nacht der Seele haben die Mystiker einen Vorgeschmack davon.

Doch nun kommt die allerwichtigste Frage: Ist diese neue Fähigkeit die Grundlage der totalen Erfüllung, der höchsten Beseligung, der endlich gewonnenen Freiheit? Im Gegenteil, sie bringt ein Bedürfnis mit sich, das so weit ist wie die Seele jetzt ist. Der Tod als solcher führt nicht in die beseligende Gegenwart ein; er macht bloß die Seele dafür bereit, und diese Bereitung besteht in einer totalen Entleerung, einer Trostlosigkeit. Kein realer Theismus verträgt sich mit einer Auffassung, wonach der Tod lediglich ein Durchbruch ist. Endliches und Unendliches vereinen sich nicht auf diese Weise.

Das schreckliche Ende Jesu verursacht diese gänzliche Entleerung der Seele, welche die Schwelle darstellt, die man unbedingt überschreiten muß, um zur Vereinigung mit dem Unendlichen zu gelangen. Wir sind in der «Mitte des Weges», in der dunklen Nacht der Seele. Wie kommt es dann zum dritten Moment? Auf welche Weise erfolgt dann die Vereinigung?

Sie hat zwei Komponenten, eine subjektive und eine objektive. Eine subjektive: Gott, der allein Lebensfülle jenseits des Todes ist, zieht in die Jünger ein als unendliche Freude, unsäglicher Friede. Sie verkosten den unendlichen Geist – und in ihrer Schilderung der Auferstehungsbegegnung sprechen sie viel vom Heiligen Geist, seiner zur Begegnung unerläßlichen Präsenz. Eine objektive: Sie begegnen Jesus als dem Brennpunkt ihres neuen Lebens, so wie er im alten Leben der Brennpunkt ihres neuen Begehrens war. Wir erinnern uns, daß auch er zur Krise des Todes gebracht werden mußte, zum Tod als «der kritischen Masse» des Begehrens. In diesem Stadium sind das, was ihm zustoßen mußte, und das, was ihnen zustoßen mußte, sehr eng miteinander verbunden. Gerade darin, daß er zu seiner Vollendung getötet werden mußte, läßt er sie im Stich, wirft er sie in die dunkle Nacht. Deshalb wird seine Vollendung im neuen Leben das Zentrum ihrer Wiedervereinigung auf der anderen Seite des Todes sein. Und wie oft vernehmen wir diesen Rhythmus im Kerygma: Der Gekreuzigte, der Gescheiterte, der Gottverlassene ist zur Herrlichkeit erhoben worden. Der Unterton ist: Das, was uns drunten hält, ist das, was uns erhoben hat. Dies ist der Sinn der Herrlichkeit Jesu, deren sichtbare Komponente nur eine Metapher oder vielleicht eine psychische Projektion ist: daß er nach seinem Tod in den Seelen von Männern und Frauen wirkt, was Gott allein wirkt; daß er mit einer Gegenwart, die nur

göttlich sein kann, den Seelen aufhilft, die in der Einöde des Todes sämtliche Gewalt, sämtliche Kräfte verloren haben. Er hilft ihnen auf mit dem Gottesgeist, der ihm nun zu eigen ist.

Er bescheint den Toten, der allein Augen für ihn hat. Er zerreißt die Hölle, die allein tief genug für ihn ist. Er füllt unsere Leere, die unendlich ist und ihn kennt, der allein sie auszufüllen vermag. Er ist das Alpha und das Omega, war tot (und läßt uns sterben) und lebt (bringt uns ins Leben) und hat die Schlüssel des Todes und der Hölle.

Dies ist Erstandensein von den Toten. Ihn zu sehen, erhebt den Toten, erhebt den Seher aus der Reihe der Toten, in die er durch die schreckliche Passion hineingeführt worden ist. Er konnte unmöglich gesehen werden, ohne daß, wer ihn sah, so erhoben wurde. Und wer sind die Toten? Sie sind das für uns unvorstellbare Subjekt der Leere, das Schattenvolk der Leere, die Leute, die leer von all dem sind, was uns erfüllt, die mit leeren Händen. Der heidnische Hades, die jüdische Scheol bringen diese Schattenhaftigkeit des Todes im Vergleich zu uns, den Lebenden, zum Ausdruck – selbstverständlich eine fehlerhafte Darstellung, aber eine sehr menschliche. Der, der für uns die Leere füllt, er, der für uns Leben in der Leere ist, der die Leere von Gott vibrieren läßt, kann nicht da sein, wo wir uns die Toten denken.

Die Lage des Jüngers, tot zu sein, findet sich im Reinzustand im Karfreitagsinterim. Mit der Ostererfahrung jedoch bleibt sie als das, was erfüllt ist, als die bleibende, stets von neuem sich einstellende Vorbedingung der Erfüllung, als die fundamentale Hilflosigkeit des geistbeseelten Seins, als die Hilflosigkeit, in die wir in einer Krise der geistlichen Infragestellung immer wieder zurücksinken müssen, um mit Christus im Geist erhoben zu werden. Die Leere, von der ich spreche, ist eben die Ohnmacht, von der Paulus dauernd spricht – «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark». Sie ist der Status des Todes, der Trennung, worin man den Halt an allem verliert. Die ganze Lehre des Paulus über die Schwachheit als das Samenkorn der Stärkte liegt hier vor. Sie bezieht sich letztlich auf diesen Urkollaps unseres Festhaltens am Leben.

Wir sind im Herzpunkt dessen, was man den Gedanken des «großen Reinemachens» bei Paulus nennen könnte. Für Paulus wird alles weggewischt, die Vergangenheit vernichtet, «die Sünde im Fleisch zerstört», der Schuldspruch gegen uns ans Kreuz geheftet und getilgt, und so ist alles neu. Gott ist alles in allem; die totale Leere läßt das potentiell Unendliche zu; die erfahrene Trennung des Todes wird zur Begegnung mit dem, der die Toten auferweckt. Die ganze Soteriologie des Paulus, das Empfinden, daß am Galgen des neuen Menschen alles wegfließt, steht in diesem großen Rhythmus des Leerens und Füllens, der Entleerung von allem, der Füllung mit «Herrlichkeit». Denn was ist «Herrlichkeit» anderes als das Leben in unbegrenzter Fülle? Wie leicht gerät unsere verdummte moderne Imagination vor dem visuellen Beiklang von «Herrlichkeit» ins Stocken?

Der paulinische Rhythmus kommt in literarischen Parallelismen zum Vorschein wie z. B.: «Gestorben für unsere Sünden, auferweckt zu unserer Rechtfertigung.» Dies ist weit mehr als eine literarische oder rhetorische Floskel; es geht dabei nicht um Ästhetik. Es ist nicht einfach ein Fall von «Jedes Ding hat zwei Seiten». Sondern es ist die Rede von der massiven Sequenz des Leerens («gestorben für unsere Sünden» – das Moment der Wegnahme) und des Füllens («wieder erstanden zu unserer Rechtfertigung»). Die Aussage «Christus ist der Sünde gestorben» ist eine kompakte, zusammenfassende Aussage und besagt gleichzeitig den Tod Jesu und dessen unmittelbaren Leerungseffekt. «Er läßt uns der Sünde, der alten Welt absterben.»

Die Aussage des Paulus «Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt» bringt die totale Ablösung von allem, die die Kreuzigung Jesu für den Jünger bewirkt, auf andere Weise zum Ausdruck. Der mystische Lehrer macht die «Loslösung» von der Welt zur Pflicht. Paulus hingegen verkündet in der Macht des Geistes die «Kreuzigung» unserer Beziehung zu ihr; er tut mit unserer Beziehung zur Welt, was unser Tod mit ihr tun wird und was jetzt nur der Tod Jesu mit ihr tun kann. Die Lehre des Paulus über das «Sich-selbst-Sterben» läßt sich nun besser verstehen. Für gewöhnlich fassen wir «selbst» im Sinne eines «selbstsüchtigen Ich» auf, und «Sterben» als negativ, als die Zerstörung, Beendigung der Selbstsucht. «Sich selbst sterben» verweist jedoch auf die Urerfahrung des Jüngers, worin der Tod (der wirkliche Tod, den wir sterben werden) über das verlangende Selbst als dessen letzte Wandlungskrise kommt. «Sich selbst sterben» besagt die «Entgrenzung des Verlangens durch den Tod».

Jesu Tod brachte die Jünger «auf die andere Seite». Doch verhält es sich nicht so, daß man,

wenn man einmal auf der anderen Seite ist, notwendigerweise «sieht, was dort ist»: Jesus in der Herrlichkeit. Die andere Seite als solche ist inhaltslos, formlos, hilflos. Die Seele des Toten muß verlebendigt werden durch den lebendigen Jesus, von dem es in einem Schrifttext heißt, er sei zum «lebenspendenden Geist» geworden. Die Vorbereitung auf diese Verlebendigung ist noch nicht deren Vollzug.

Der alte Gegensatz zwischen einer «theologia crucis» und einer «theologia gloriae» fällt damit dahin. Sobald man die Golgotaerfahrung des Jüngers als das ansieht, was die totale Leere schafft, in der allein die Herrlichkeit erscheinen kann, verliert diese Gegenüberstellung jeden Sinn.

Wie das neue Leben in die zu Christus Bekehrten, beispielsweise in die Heiden von damals, übergehen kann, ist zu prüfen. Doch habe ich keine Schwierigkeit, zu sehen, wie ansteckend das neue Leben gewesen sein muß, das Gott für die ersten Glaubensboten offensichtlich aus ihrem Tod herbrachte. Und es ist selbstverständlich bezeichnend, daß der Bekehrte in der Taufe in das neue Leben hineinzusterben hat. Möchte doch dieses unser Bild von der Taufe wieder seine ursprüngliche Vitalität erlangen und den Begriff der «Zeichenhaftigkeit» verlieren, den die Sakramente im verarmten Klima der Aufklärung, die zwar nun ausgespielt hat, aber in der wir immer noch zu leben haben, vielleicht zwangsläufig erhalten.

Jesus sagt bei Johannes, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Nur Tote können diese Stimme in ihrem Ton vernehmen. Doch nur die, die sie zu hören begannen und dann verloren haben, können tot sein.

Ignatius spricht von «grundloser Tröstung». Vielleicht ist dies seine am tiefsten dringende Beschreibung des Mystischen, dieses tiefen Sinns in uns, der allein von Gott erregt werden kann. Die Golgota-Erfahrung der Jünger wischt sämtliche «Gründe» unter den Tisch — und wir können vielleicht das Wort «Grund» auch für Dinge gebrauchen, die es wert sind, daß man sich für sie einsetzt –, so daß über die Seele die Wirklichkeit kommen kann, die ihr ganz und absolut angehört. «Grundlose Tröstung» ist «Leben, wo bloß Tod gewesen ist».

Zum Schluß möchte ich mich erkühnen, eine neunte Seligpreisung hinzuzufügen: «Selig die Toten, denn sie werden auferweckt werden, um die Erde zu erneuern!» Es besteht die Gefahr, daß meine nachdrückliche Konzentration auf die Psychologie der Jünger zu einer Begrenzung der Auferstehung auf die Psychologie, zur Vernachlässigung ihrer Dimension als Erneuerung der Erde führen wird. Doch diejenigen, die durch die einzigartige Jesus-Sequenz den Tod kennen, wissen, was nur die Toten wissen, was an unser Hineingestelltsein ins Dasein, was an unsere Kosmologie rührt. Und da sie um die Herrlichkeit ihres Meisters in dieser Grundlegung der Welt wissen, wissen sie auch, daß die Welt selbst verändert worden ist. Otto Ranke hat gesagt: «Wir werden ohne Psychologie geboren und wir sterben ohne Psychologie.» Im Zentrum der Weltgeschichte wurde eine kleine Gruppe von sonst nicht auffallenden Menschen zu diesem schrecklichen Vorgebirge hinausgeführt, das «jenseits der Psychologie» liegt, und sie haben durch das Leben, das sie daselbst antrafen und das sie erfüllte, die Welt verändert.

Zusatz

Für diese unsere Darlegung war die Auffassung, wonach der Tod ein Wegfallen aller Bande ist, entscheidend. Dies wird von Rilke gegen Ende seiner ersten Duineser Elegie klassisch zum Ausdruck gebracht («Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen...»).

Und diese Vorstellung vom Tod ist an und für sich schrecklich niederdrückend. In ihr liegt an und für sich nicht der Gedanke eines Durchbruchs zur Freiheit. Sie besagt Freiheit nur dann, wenn das Begehren von einer übernatürlichen Hoffnung befeuert wird, was endgültig nur durch Jesus Christus der Fall sein kann. Er erfüllt die unendliche Leere des Todes mit dem Heiligen Geist als dem Ursprung von allem.

Wie bedrückend aber auch ohne diese Präsenz Jesu die Auffassung sein mag, wonach der Tod das Wegfallen sämtlicher Bindungen und Sinngehalte ist, so stellt sie doch die Voraussetzung dar, ohne die kein Vertrauen auf diese Präsenz möglich ist. Für diese Auffassung bedeutet der Tod nicht ein Erlöschen, sondern bringt er die Einsamkeit in uns ins Grenzenlose. Nicht nur daß die Auffassung, wonach der Tod ein Erlöschen ist, sich mit dem Auferstehungsglauben nicht vereinbaren läßt (was von selbst einleuchtet). Wichtiger ist, daß es nicht dies ist, was der Auferstehungsglaube verdrängt. Eher stellt sie einen solchen Zustand der Nichtbeachtung seiner selbst dar, daß sich die Glaubensfrage nicht

einmal stellen kann. Ich kann mich nicht als nichtexistierend denken. Selbstverständlich kann ich mir eine Welt denken, in der ich nicht existiere. Selbstverständlich würde ein Logiker hier einwenden: «Sie können überhaupt nichts als nichtexistierend denken. Aber das, woran Sie jetzt denken, wird zu existieren aufhören. Und so auch Sie selbst.« Ich bin mir nicht klar, was ich darauf antworten soll, aber ich bin ganz gewiß, daß die Antwort darin zu bestehen hat, daß für die einen Denker das Selbstbewußtsein gleichbedeutend ist mit der Reflexion über sich selbst, und daß deshalb das eigene Ich ebenso ins Bewußtsein gehoben werden muß wie etwa Island oder die Titanic, während die anderen wissen, daß dem nicht so ist. Die unveräußerliche Qualität des Selbstbewußtseins erstreckt sich nach unserer Ansicht irgendwie «über das Grab hinaus». Und diejenigen, deren mehr reflexive Geisteshaltung dieser unveräußerlichen Qualität treu bleibt, sehen sich, wie kläglich oder unbestimmt auch immer, als «über das Grab hinaus» gekommen an.

Man hat mir gegenüber den Gedanken geäußert, meine Auffassung, wonach der Tod in einem Wegfallen aller Zusammenhänge bestehe, die jüdische Auffassung sei, sofern man überhaupt von einer jüdischen Auffassung sprechen könne. Es ist für mich sehr hilfreich, dies zu hören. Es stimmt einfach etliches nicht an der Behauptung, die von Christen so oft gemacht wird, daß sich nämlich in den jüdischen Schriften der Gedanke eines Weiterlebens nach dem Tod zumeist nicht finde. Wäre dies tatsächlich der Fall, könnte die jüdische Religiosität nicht die ihrer selbst so sehr bewußte Religiosität sein, wie wir sie kennen. Und wenn, wie ich dargetan habe, der Auferstehungsglaube nicht in erster Linie gegen die Furcht vor dem Erlöschen, sondern gegen das trübsinnige Weitervegetieren in der Scheol oder im Hades gerichtet ist, dann steht meiner Ansicht nach zu erwarten, daß *jener* Glaube, dem Christus eine wundervolle Ausweitung bietet, eine Vorstellung vom Weiterleben nach dem Tode *hat*, aber nicht eine hoffnungsvolle. Die jüdische Scheolsidee ist eine wahre Vorstellung vom Zustand nach dem Tod, wenn es Christus nicht gibt, die Auferstehung nicht gibt. Wir haben diese Fähigkeit verloren, uns ein «Weiterleben ohne Erfüllung» zu denken, da wir es uns als Christen angewöhnt haben, gegenüber einer materialistischen Kultur, die beides ablehnt, das Weiterleben und die Erfüllung in eins zu sehen. Und natürlich wirkt Pascals «Wette» auch im Sinn der Annahme, daß beides eins sei. Falls es keinen Gott gibt, dann verliert man die Wette durch ein frommes, sittenstrenges Leben nicht, denn dann wird man nicht mehr da sein. Dies entstellt und privatisiert die christliche Hoffnung. Der herkömmliche Glaube, daß Christus uns vor der Hölle rettet, besagt: Wenn es Gott, Jesus und den Heiligen Geist nicht gibt, fahren wir alle zur Hölle – und über diese sagt C. D. Broad in einer Deutung spiritualistischer Phänomene, daß nichts ihr sosehr gleiche wie eine moderne Universität!

Kurz, im Denken des Christen kommt es zu einer fatalen Verwechslung von bloßem «Weiterleben» und «glückseligem Weiterleben». Was unser Glaube uns anbietet, ist das zweite im Unterschied zum ersten. Die Hoffnung auf eine glückselige Unsterblichkeit entsteht nicht aus dem Tod, wie man ihn voraussieht und denkt oder aus dem, was darüber «geoffenbart» ist, sondern aus dem vom Jünger des Gekreuzigten vorweggenommenen Tod; der Jünger wird lebendig, indem er im Geist des ewigen Weltgrundes an Christus Geschmack findet. Das Evangelium richtet sich an eine Leere, unter der dieses Leben liegt, und die das ganze nächste Leben ausmacht: eine Leere, in die man willig mit Begehren eintreten muß, damit der Geist sie mit ewigem Leben füllt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SEBASTIAN MOORE

1917 in Madras, Indien, geboren. Schulausbildung 1924–1934 in England. 1934–1938 Dienst in der Königlich-Britischen Kriegsmarine. 1938 Eintritt in die Benediktinerabtei Downside. Bis 1945 Studium der englischen Literatur in Cambridge. 1946–1951 Studium der Theologie an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Arbeit über Irenäus. 1951–1960 Dozent für Theologie und Englisch an der Ordenshochschule in Downside. 1954–1960 Herausgeber der Downside Review. 1960 Spezialstudien bei Bernard Lonergan in Rom. 1960–1970 in der Gemeindeseelsorge in Liverpool tätig. Während dieser Zeit wurden die folgenden Werke veröffentlicht: God is a New Language; No Exit; The Dreamer not the Dream; Beyond the Deluge; The Experience of Prayer. Seit 1971 Hochschulseelsorger und Professor der Theologie an der Marquette University in Milwaukee, USA. Seitdem erschienen folgende Werke: The Crucified is No Stranger; The Fire and the Rose are One; demnächst erscheint: The Inner Loneliness. Sein durchgehendes Hauptinteresse gilt der Frage, wie sich das Geheimnis Jesu Christi unter psychologischen Aspekten und – mehr allgemein – unter den Bedingungen der modernen Kultur vermitteln läßt. Anschrift: Marquette University Campus Ministry, 1717 W. Wisconsin, Milwaukee, Wisconsin 53233, USA.

Die Diskussion über das «therapeutische Bewußtsein»

Doyle McCarthy

Zur Psychologisierung religiösen Glaubens

Ein soziologischer Überblick

Zeitgenössische Soziologen stellten die Neigung des modernen Menschen fest, seine sozialen Institutionen als vom Menschen gemachte Gebilde zu erfahren, als Strukturen, die auf seine Subjektivität und Intentionalität rückführbar sind. Es war der deutsche Sozialphilosoph Arnold Gehlen, welcher die sozialpsychologischen Implikationen dieser Entwicklung untersuchte. Er legte dar, daß, betrachtet man einen sich wandelnden Charakter moderner Institutionen als gegeben, den Menschen ein stabiler und sie unmittelbar umgebender Handlungs-«Hintergrund» (Hintergrundserfüllung) fehlt, – daß ein übereinstimmendes Set von unbestrittenen Bedeutungen fehlt, mit Hilfe dessen sie in Beziehung zu ihrer Welt treten können. Die moderne Zeit brachte eine Entinstitutionalisierung mit sich; sie beraubte das soziale Leben seiner stabilisierenden Qualitäten und seines Gegründetseins in miteinander geteilten Gefühlen eines großen Gemeinschaftskörpers. Als Folge ergab sich die Schwächung und Auflösung derjenigen traditionellen Bedeutungszusammenhänge, die dem menschlichen Handeln Richtung gaben, wie Kultur, Religion und Arbeit. Diese Entwicklungen wurden zum Gegenstand der Forschung von Soziologen, die der modernen Kultur angehören und die, wie Gehlen, die Schwächung der Bedeutung des religiösen Bereichs (Prozeß der Säkularisierung genannt) mit einer zweiten Entwicklung in Zusammenhang brachten: dem Auftreten des emotionalen Subjektivismus und der Übersetzung der Religion in persönlichen Glauben und Sittlichkeit. Damit verbunden ist die Neigung, den einzelnen als Quelle von Autorität anzusehen und, wie Daniel Bell formuliert, alle Rechtfertigung von «Forderungen des ‹Ich›, des ‹bestimmenden Selbst›» herzuleiten.

Gehlen nannte diesen Prozeß des Sich-nach-innen-Wendens «Subjektivation»: die Eröffnung eines weiten «Vordergrundes», innerhalb dessen das menschliche Wissen sich durch einen reflektierenden Verstand auszeichnet. Ausdrücke der Subjektivation sind reichlich vorhanden in der sogenannten «Wendung zum Subjekt» in der modernen Kunst, Philosophie und Literatur. Jeder dieser Bereiche drückt, was die intellektuelle und künstlerische Sensibilität angeht, eine neue hochentwickelte Wahrnehmung psychischer Phänomene aus. Die Grundlage hierzu aber ist in den Strukturen des modernen Bewußtseins selbst zu finden, in einem Wandel im Bereich der menschlichen Psychologie. Von diesem Standpunkt aus werden moderne Psychologie und Psychoanalyse als Entwicklungen betrachtet, welche auf die sich wandelnden Strukturen menschlichen Bewußtseins antworten, oder sie werden gesehen als systematische Weise des Verstehens und Beschreibens der modernen psychischen Realität. Die psychoanalytische Theorie gleicht sodann einem fein eingestellten Objektiv, das auf die neu erarbeiteten Strukturen und Prozesse der modernen Psyche und deren erhöhter Fähigkeit der Introspektion ausgerichtet ist.

Vom Standpunkt der Wissenssoziologie aus (hier der modernen Wissenssoziologie) können die psychologisierenden Tendenzen der zeitgenössischen Religionen als säkularisierender Faktor angesehen werden. In den Arbeiten der Soziologen Peter Berger, Thomas Luckmann und Daniel Bell sind psychologische Interpretationen des religiösen Glaubens sowie religiöser Gefühle und Handlungen bezeichnend für einen wesentlichen Wandel im Verstehen von Religion überhaupt. Dies trifft sehr genau auf den heutigen religiösen Glauben zu, da die soziale Welt der Religion ihre ehedem dominante Bedeutung verloren hat und die traditionellen religiösen Bedeutungen und Werte in zeitgenössische Idiome übersetzt werden mußten, in diesem Falle in psychologische, welche im allgemeinen eine zentrale Bedeutung in der heutigen Kultur haben. Peter Berger legt dar, daß der Säkularismus als Weltanschauung die Zurückweisung der Transzendenz beinhaltet. Die Psychologie übersetzt transzendente Phänomene in immanente Begriffe wie: «Selbstverwirklichung» und «geistige Gesundheit». In ähnlicher Weise schrieb Daniel

Bell, daß die Kraft der Religion weder aus Selbstinteresse noch aus individuellem Bedürfnis heraus erwächst. Ironischerweise wirft die psychologisierte Religion in ihrer modernen Ausprägung das Individuum auf sich selbst zurück. Die Krise des Glaubens wird zum Teil eines Dramas des Selbst.

Aus den Arbeiten dieser Autoren gehen bestimmte Themen hervor, welche den heutigen religiösen Glauben betreffen. Diese umfassen: erstens, die Tendenz innerhalb der heutigen Gesellschaft, Religion als «persönlichen Glauben» zu verstehen und Moral als eine «private» zu definieren; zweitens, die antiautoritäre Ausprägung der Lehre, Theologie und religiösen Praxis innerhalb der Kirchen; drittens, die gleichzeitige Betonung von Werten wie «Fühlen», Selbstgenuß und Selbsterfüllung und, verbunden damit, die Neigung des einzelnen, nach direkter emotionaler Erfahrung Ausschau zu halten, und zwar im allgemeinen zur Selbstbestätigung und im besonderen als Möglichkeit, «Gott zu finden»; viertens, die Übersetzung der traditionellen Sprache der Moral in eine psychologische und klinische Sprache sowie die Umformung von Fragen der Moral in solche der geistigen Gesundheit.

Der Säkularisierungsprozeß betrifft die verschiedensten sozialen Gruppen und Schichten (ein Gegenstand unzähliger Untersuchungen der Religionssoziologen). Tatsächlich ist die Beziehung zwischen der institutionellen Säkularisierung und einer Säkularisierung des Bewußtseins keineswegs einfach und einheitlich. Sie ist deshalb Gegenstand der Debatten zwischen Befürwortern der Säkularisierungstheorie und deren Kritikern. Im besten Falle wird gegenwärtig der Standpunkt vertreten, die «Träger»[1] säkularisierter Denkweisen seien jene Gruppen von Gebildeten der oberen Mittelschicht, welche die «Wissens-Industrie» (die Medien und Erziehungssysteme) der nachindustriellen Gesellschaft beherrschen. Diese Gruppe wird von Berger als «kognitive Elite» der gegenwärtigen Gesellschaft bezeichnet. Im religiösen Bereich, so wird nachgewiesen, sind Klerus und Orden am stärksten beeinflußt von den säkularisierenden Ideen dieser Ethik. Die heutige Krise der religiösen Institutionen ist eine Krise, die in erster Linie den Klerus und die Orden betrifft, besonders die jüngeren Mitglieder.

Politischer und religiöser Liberalismus (das Ergebnis säkularisierender Einflüsse) und ebenso der Antiinstitutionalismus sind Erscheinungen der hierin sich äußernden Glaubenskrise. In diesem Zusammenhang ist Daniel Bells Beschreibung der Trennung von Kultursystem und Sozialsystem unmittelbar relevant[2]. Die grundlegende Spannung in der Gesellschaft, die sich innerhalb der Kirchen widerspiegelt, ist die Trennung zwischen den die Sozialstruktur bestärkenden traditionellen Werten und der Kultur, welche in ihren säkularen Werten zum Gegner der traditionellen Erscheinungsformen wurde. Dies bezeichnet Bell als die Krise der amerikanischen protestantischen und katholischen Kirchen. Diese sich erweiternde Kluft zwischen einer großen Anzahl von Laien auf der einen Seite und dem Klerus und den Wortführern der Institutionen auf der anderen Seite war Gegenstand von Jeffrey Hadens Buch von 1969, *The Gathering Storm in the Churches*. Obwohl diese Entwicklungen weniger dramatisch abliefen, als Haden vorausgesagt hatte, herrscht unter den genannten Soziologen die Meinung vor, daß die Krise gegenwärtig andauert.

Was die psychologisierenden Tendenzen in den Kirchen betrifft – eine Tendenz, die seitens der Erzieher in den Ordensgemeinschaften und des Klerus begünstigt wurde –, so schreibt Daniel Bell, der bezeichnendste Aspekt der gegenwärtigen Krise sei in der Suche nach persönlichen und ursprünglichen Gemeinschaftsformen zu finden. Diese Bestrebungen, so führt er aus, werden zum Ersatz sowohl für die traditionelle Religion wie für die Gesellschaft. Denn im Innersten sind die Bestrebungen gegen Institutionen eingestellt, und sie setzen Selbsterfahrung ab von dem moralischen Wirkungskreis, der die gesamte menschliche Gemeinschaft umgibt. Diese Gemeinschaft verbindet den Einzelnen mit der Vergangenheit und liefert damit den Hintergrund (wovon Gehlen schrieb), aus dem beides hervorgeht, ein Sinn für Kontinuität ebenso wie für Verpflichtung.

Falls der Ton der obigen Analyse ihrem Gegenstand «den Nimbus nimmt», so hat dies notwendig zu tun mit einem bedauerlichen, offensichtlich jedoch unvermeidlichen Zug vieler wissenssoziologischer Beschreibungen. Tatsächlich ist nicht beabsichtigt, mit der Analyse einen bleibenden Keil zwischen traditionelle Religion und moderne Psychologie zu treiben. Es gelingt vielmehr, die Schwierigkeiten in deren Ehe aufzuzeigen – aus der Sicht der Religion sicherlich keine Ehe, die im Himmel geschlossen wurde.

Wenn Psychologisieren die Religion mit einer wachsenden Säkularisierung bedroht, so mag die Psychologie ebenso bedroht sein, und zwar durch Trivialisierung aufgrund der leichten und oberflächlichen Taufe, wie sie in ihrer populären kulturellen Form stattfindet. Selbstverständlich wird niemand ernsthaft annehmen, daß die Psychologie durch die Zuwahl der Religion in bemerkenswertem Ausmaß beeinträchtigt werden könnte. Noch wird sie sehr berührt sein, wenn die Religion der Bedrohung durch Säkularisierung dadurch begegnet, daß sie die Psychologie zurückweist. Andererseits hat es gegenwärtig den Anschein, als ob die Religion es sich nicht leisten könnte, gewisse Einsichten der Psychologie zu ignorieren, ebenso wie sie es sich nicht leisten kann, sich fortzuentwickeln, ohne sich hinsichtlich der Perspektiven der zeitgenössischen Kritik ernsthaft Rechenschaft zu geben, und zwar dem Inhalt der Texte angemessen, in philosophischer Hinsicht usw. Des weiteren scheint die Annahme fair und vernünftig zu sein, daß die Hinwendung der Religion zur Psychologie weder opportunistisch ist, noch – zum großen Teil – unreflektiert. Vielmehr geht es dabei um die Notwendigkeit, die Arbeitsweise des Geistes zu verstehen und dem Selbst in seinem Lebensprozeß beizustehen.

Die Hinwendung zur Psychologie kann sicherlich dazu beitragen, der Einschätzung des eigenen Glaubens als eines universal begründeten den Boden zu entziehen. Aber haben nicht schon der Pluralismus und viele andere Elemente der säkularen Kultur diese Herausforderung gebracht? Zumindest hat die Religion durch ihre Hinwendung zur Psychologie – ob unglücklicherweise oder nicht – ihre Eigentumsrechte als lange Zeit führender Vertreter jenes Geistes behauptet, den die Psychologie zu erforschen beansprucht.

[1] Damit beziehen wir uns auf Max Webers Begriff «Träger», der die verschiedenen sozialen Schichten meint, welche die ursprünglichen Überbringer einer Religion waren.

[2] The Cultural Contradictions of Capitalism (Basic Books, New York 1976).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

DOYLE McCARTHY

1944 geboren. Doktor der Philosophie. Assistant Professor für Soziologie an der Fordham University. Veröffentlichungen: Zeitschriftenartikel aus den Bereichen der Sozialpsychiatrie und der Gesellschaftstheorie, Anschrift: Department of Sociology, Fordham University, Bronx, N.Y. 10458, USA.

Lee Cormie

Spiritualitätsformen der Mittelschicht

Die psychologische Gesellschaft

Das Leben in den USA wird von einem Kult der eigenen Persönlichkeit, des Selbst, beherrscht. Die Theorien, die entwickelt werden, und die Politik, die man verfolgt, gehen auf jeder Ebene des Lebens und in jedem Bereich von dem einzelnen für sich allein bestehenden, als autonom und isoliert betrachteten Individuum aus, handele es sich dabei nun um Persönliches, um zwischenpersönliche Beziehungen, um die politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche oder kulturelle Wirklichkeit. In einer Gesellschaft, in der «Wissenschaft» das privilegierte Instrument der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsverbreitung ist, schlägt die Psychologie als Wissenschaft eine stattliche Reihe an ausgefeilten und ausgearbeiteten Grammatiken vor, mit deren Hilfe man das Selbst verstehen kann. Zugleich bieten verschiedene wissenschaftlich begründete Formen der Psychotherapie den Leidenden, Verunsicherten und Gestörten ihren Weg an, damit diese Gesundheit und Normalität wiederfinden können.

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg begann die Psychologie in den wichtigsten christlichen Kirchen in zunehmendem Maße eine einflußreiche Rolle zu spielen. In den meisten theologischen Ausbildungsstätten wurde sie zum Gesprächspartner der Theologie. Die Formen geistlicher Führung und pastoraler Beratung werden

von psychotherapeutischen Vorstellungen und Methoden beeinflußt. Seit den sechziger Jahren bieten die Kirchen einen wichtigen institutionellen Rahmen für die Verbreitung von Gesprächsgruppen, Begegnungsgruppen, Selbsterfahrungsgruppen, Trainingsgruppen, Therapiegruppen, Beratungsgruppen usw. Dabei standen verschiedene Richtungen der Entwicklungspsychologie für diese unterschiedlichen Gruppenmodelle Pate. In den siebziger Jahren wurden Inhalt, Struktur und auch Organisationsbedingungen von Programmen der (Kinder-)Katechese und der religiösen Erwachsenenbildung sehr von psychologisch fundierten Modellen der menschlichen moralischen Entwicklung und des Glaubenswachstums von Christen bestimmt. Psychologische Begriffe und Vorstellungen und eine neue Bereitschaft und Fähigkeit, psychologische Wirklichkeit wahrzunehmen, spielen eine äußerst wichtige Rolle bei der Formulierung von Theorien über den christlichen Glauben und bei der Orientierung einer von diesem Glauben ausgehenden christlichen Praxis.

Es gibt allerdings sehr starke sozialwissenschaftlich abgesicherte Argumente dafür, daß menschliche Gesundheit und menschliches Wohlbefinden in starkem Maße mit den von Managern und Regierungsverantwortlichen entwickelten und verwirklichten Strategien der Kapitalakkumulation zu tun haben, wie wenig Psychologen, Therapeuten, Ärzte, Meinungsmacher und psychologisch bewanderte Pastoralarbeiter dies in ihrer Theorie auch wahrhaben wollen. Die Selbstmordraten, das Verhältnis der Zahl der Insassen in psychiatrischen Anstalten und Gefängnissen zu der Gesamtbevölkerung, die Mordquoten und Verbrechensraten, das Anteil der tödlichen Leber-, Herz- und Nierenerkrankungen an der Gesamtsterbeziffer usw.: all das korreliert positiv und in sehr hohem Maße mit Arbeitslosigkeit. Zudem sind es die unteren Einkommensschichten, bei denen all diese Zahlen besonders hoch sind[1]. Auch legen neuere Untersuchungen nahe, daß wenigstens dreißig bis vierzig Prozent der Krebsfälle auf industrielle Umweltverschmutzung zurückgehen[2].

Mit anderen Worten: das politische und wirtschaftliche System, in dem wir leben, verwundet und zerstört Menschen, menschliche Fähigkeiten, menschliche Gesundheit und menschliches Leben. Es macht uns krank und läßt viele von uns vor der Zeit sterben. Wie könnten wir es erklären, daß trotz dieser Erfahrung und der konkreten Beweise, die sie bestätigen, so sehr an einer psychologischen Sicht der Wirklichkeit festgehalten wird?

Spiritualitätsformen der Mittelschicht

Der Kapitalismus erwies sich in seiner gesamten Geschichte als ein dynamisches System, das immer dadurch Ursache von neuen Konflikten und von Veränderung war, daß Besitzer, Anteileigner und Manager großer Unternehmen durch die Kontrolle über die Rohstoffquellen und Absatzmärkte, über eine in angemessenem Maße ausgebildete und disziplinierte Arbeiterschaft und sogar über Regierungen immer höhere Gewinne zu erwirtschaften und zu sichern suchten.

Natürlich haben sich in der Geschichte andere Gruppen dagegen gewehrt. Sie haben die flexiblen und anpassungsfähigen Strategien der Kapitalakkumulation bekämpft, um traditionelle Lebensweisen zu verteidigen, um die Politik der Regierungen in ihrem Sinne umzubiegen und um gegen die Unternehmen ihre eigenen Interessen durchzusetzen, und gelegentlich auch, um das gesamte System im Namen der Gerechtigkeit zu ändern. Solche Konflikte haben nicht nur politische und wirtschaftliche Aspekte, sondern sie haben auch immer eine kulturelle und psychologische Dimension. Sie sind auch immer ein Kampf um die eigene Identität, um bestimmte Formen des Familienlebens und um eine konkrete Gestalt der sozialen Gesellschaftsordnung.

Amerikanische Unternehmensleiter und politische Führer ließen es bei dem Aufbau der nationalen Wirtschaft und bei der Erringung einer beherrschenden Machtstellung in der Welt an keiner Gewalt fehlen. Sklaven wurden mit Gewalt aus Afrika geschleppt. Die Ureinwohner Amerikas wurden als Hindernisse der Entwicklung aus dem Weg geräumt: Entweder wurden sie ermordet oder in Reservate getrieben. Immigranten aus Europa und China, die sehr oft als Folge der Entwicklung der kapitalistischen Landwirtschaft der Lebensgrundlage beraubt wurden und so vor dem Hunger aus dem eigenen Land fliehen mußten, wurden angeworben, um unter elenden Bedingungen im Eisenbahn- und Bergbau und in den Fabriken zu arbeiten. Eine ungleiche regionale Entwicklung und die Veränderung der Produktion und periodisch wiederkehrende Wirtschaftskrisen sind der Grund dafür, daß in den USA ein großer Teil der Bevölkerung ständig hin- und herziehen mußte und muß.

Die althergebrachten Formen der Kultur und der Identität werden dadurch zusammen mit den Institutionen, die sie ernähren und tragen, dauernd zerstört. Dieser Prozeß wurde noch verstärkt durch die großen ideologischen Kampagnen, mit denen Amerikas politische, militärische und wirtschaftliche Führer die öffentliche Meinung für die vielen Kriege, die die USA riskierten, zu mobilisieren suchten. Dennoch haben Arbeiter, Bauern und Frauen sich trotz der großen Schwierigkeiten, die sich ihnen bei den gegebenen, oft noch von einflußreichen Unternehmensleitern und politischen Machthabern bewußt verstärkten und geschürten kulturellen, ethnischen und sprachlichen Gegensätzen und Unterschieden entgegenstellten, zur Verteidigung ihrer eigenen Interessen organisiert. Aber keine dieser Initiativen vermochte es, völlig ihr Ziel zu erreichen. Neben weitverbreiteter Armut und institutionalisierter Gewalt wuchs die Entfremdung vieler zusammen mit all dem, was damit an Unerfreulichem zusammenhängt: Selbstmord, Geisteskrankheit, Gewaltverbrechen, Alkoholismus, Zerrüttung der Ehen.

Gegen Anfang der zwanziger Jahre trugen die damals neuen Richtungen der Psychologie, die Psychoanalyse von Freud und der Behaviorismus von Watson, viel zu der Entstehung und Verbreitung des Kultes des Selbst in den USA bei. Sie reflektierten zudem die Spannungen und Widersprüche des amerikanischen Lebens[3]. In einer Welt, in der die Individuen sich als Einzelpersonen erfuhren, die sich selbst überlassen waren und allein standen in ihrem Kampf, in einer grausamen Welt durchzukommen, konzentrierten auch die neuen Richtungen der Psychologie ihre Aufmerksamkeit auf das einzelne Individuum, das losgelöst von den bestehenden Institutionen, von der Geschichte und gar von anderen Individuen betrachtet wurde. In einer Gesellschaft, die von der wirtschaftlichen Macht großer Unternehmen beherrscht wurde und in der eine zentrale Regierung immer mehr Kompetenzen an sich riß, so daß die wesentlichen wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen immer mehr ohne Beteiligung der Mehrheit der Bevölkerung und immer weiter von ihr weg getroffen wurden, gaben auch die neuen Richtungen der Psychologie den Eindruck wieder, daß der einzelne Mensch die Kontrolle über die Gesellschaft und sein Leben verloren hatte: War es nicht das Unbewußte, bzw. die Umwelt, die die eigentliche Gewalt über den Menschen hatte? In einer Gesellschaft, in der die kulturell geprägten traditionellen Formen der Kindererziehung als nicht mehr zeitgemäß aufgegeben wurden, kritisierten auch die neuen Richtungen der Psychologie die herkömmlichen Erziehungsmethoden, um einen neuen Kult der Kindheit an die Stelle treten zu lassen. In einer Gesellschaft, die von vielen sozialen Konflikten und von manchen Formen der Bestechlichkeit und des Verfalls gezeichnet war, brüsteten sich auch die neuen Psychologien eines bestimmten «Realismus» bezüglich des Menschen, seiner Natur und seiner Motive und zeigten sich mißtrauisch gegenüber Verkündigern von Heilslehren und Weltverbesserern. Man meinte, daß diese oft aus verdrängten sexuellen und anderen Motiven handelten.

Zur gleichen Zeit war es aber auch typisch für die neuen Richtungen der Psychologie, daß sie von der Fähigkeit des Menschen ausgingen, sein eigenes Leben zu gestalten und mit Hilfe der neuen Wege der Therapie das aus sich zu machen und das zu verwirklichen, was sie in dieser Hinsicht wünschten.

Wenn wir den heutigen Ruf nach wissenschaftlicher Sicherheit, Objektivität und Unparteilichkeit als Bestandteil eines heutigen Suchens nach Autorität in einer Gesellschaft deuten, in der die Wissenschaft die einzige noch gebliebene Form sakraler Erkenntnis ist, dann liegt auch die Einsicht nahe, daß diese neuen psychologischen Richtungen Ausdruck der Suche nach einer neuen, säkularisierten Lebensspiritualität unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft sind. Die Psychologen sind dann die Priester dieser neuen Spiritualität. In einer verunsicherten Gesellschaft sind sie es, die definieren, was menschliches Leid und menschliche Erfüllung sind, die sagen, was Sünde, Gnade und Erlösung ist. Die von ihnen propagierten Therapien sind neue Formen alter Erlösungsrituale, die Abgeirrte und Verunsicherte wieder ins volle, normale Leben zurückführen. In diesem Prozeß haben Psychologen und Psychiater dafür geworben und gearbeitet, daß man an sie und an das von ihnen verkündigte Heil und Leben glaubte und dann auch in dieser Richtung Glaubensbekenntnisse ablegte.

Psychologie und Ideologie

Man kann keine Form der Spiritualität, die sich als erfolgreich erweist, wirklich verstehen, wenn man sie isoliert betrachtet und nicht mit der

Dynamik des wirtschaftlichen und politischen Lebens in der Gesellschaft, in der sie solche Verbreitung findet, in Zusammenhang bringt. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen über Idealvorstellungen und Werte von und über Theorie und Praxis widerspiegeln die Wirklichkeit der Gesellschaft. In diesem Sinn widerspiegeln die neuen Richtungen der Psychologie die Erfahrungen und die Interessen derjenigen, die in den modernen kapitalistischen Gesellschaften des Westens die beherrschende Rolle spielen: die Erfahrungen und Interessen von Männern einer weißen Oberschicht. Sie bringen die herrschende Meinung zum Ausdruck, daß diese kapitalistischen Gesellschaften die heute höchste Stufe der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und ethischen Entwicklung der Menschheit erreicht haben und daß die psychische und kulturelle Überlegenheit dieser Gesellschaften sich vor allem im Handeln, Leben und Denken weißer Männer der Oberschicht verkörpert. Frauen und Farbige, Arbeitende und Arme werden dann – neben den Kindern – als primitiver, als geistig und psychisch weniger entwickelt betrachtet[4].

Die neuen Richtungen der Psychologie trugen also den Erfahrungen und Interessen von Frauen keine Rechnung. Dagegen war vor der Industrialisierung das Heim Ort und Zentrum der Produktion gewesen, und Frauen hatten dabei eine wichtige Rolle für das Überleben ihrer Familien gespielt. Als sich aber die Arbeitsteilung in der Gesellschaft veränderte und die eigene Wohnung nicht mehr Stätte der Produktion war, wurde auch die Rolle von Mann und Frau neu definiert. Sachkundige, die sich darüber äußerten, meinten, die Frau sei dem Mann physisch und emotional unterlegen. Allgemein meinte man, ihr Platz sei am heimischen Herd. Ihre Lebensberufung liege in der Sorge für ihre Kinder, die man jetzt als zerbrechliche Geschöpfe entdeckte, welche in der Zeit ihrer Kindheit und nur in dieser Zeit der dauernden Pflege bedurften, und in der Sorge für ihre Männer, die jeden Tag draußen in der kalten, harten Welt der Arbeit und der Politik zu kämpfen hatten.

Die neuen Richtungen der Psychologie trugen auch den Erfahrungen und Interessen der Armen und Arbeitenden keine Rechnung. Armut und Ausbeutung gehörten nicht zu den Wirklichkeiten, die sie wahrnahmen, sondern im Gegenteil: indem diese Psychologien dazu rieten, daß jeder in sich die Gründe für seine Schwierigkeiten suchte, erschwerten sie noch die Lasten der einzelnen. So nahmen sie ihnen auch das Vertrauen und den Mut, politische Lösungen zu suchen.

Schließlich trugen die neuen Richtungen der Psychologie den Erfahrungen und Interessen der Schwarzen und Farbigen nicht Rechnung, die gegen kulturelle, politische und wirtschaftliche Hindernisse zu kämpfen hatten, um überleben zu können.

Auf der anderen Seite aber begünstigten die neuen Richtungen der Psychologie die herrschenden männlichen Eliten: Sie halfen ihnen, ihren Erfolg und ihre Macht für selbstverständlich zu halten und ohne Gewissensprobleme die Privilegien und Bequemlichkeiten zu genießen, die die Frucht des Erfolges sind. Sie halfen ihnen bei ihren Schwierigkeiten und lieferten die wissenschaftliche Absicherung und Legitimation ihrer Überlegenheit.

Mit den neuen Formen der Psychotherapie ging auch eine entsprechende Definition von geistiger Gesundheit und Krankheit (Neurose, Psychose ...) einher. Jeder sollte seine Schwierigkeiten mit Hilfe der neuen Definitionen und Begriffe interpretieren und die Therapie und Heilung als eine Anpassung an die entsprechende Norm betrachten. Dadurch aber unterstützten die neuen Therapien auf höchst konservative Weise den Status quo und wurden zu subtil gehandhabten Instrumenten der sozialen Kontrolle.

Auch gaben die neuen Richtungen der Psychologie den Eliten eine Orientierung bei der Formulierung der Ziele und Inhalte ihrer Sozialpolitik. Die öffentliche Wohlfahrtspolitik und Sozialarbeit wurden als Hilfen zur Wiedereingliederung in die Arbeitswelt konzipiert. Geistige Gesundheit sei die Fähigkeit zu arbeiten. Konzerne und Aktiengesellschaften redeten von dem Wohlbefinden des Arbeitnehmers am Arbeitsplatz und meinten mit ihren Strategien die Steigerung der Produktion. Durch ausgeklügelte Werbekampagnen vermochten sie es, neue Bedürfnisse zu wecken, die sie dann mit großem Gewinn befriedigen konnten, während die alten Bedürfnisse unbefriedigt blieben. Der Kapitalismus läßt immer weniger Bereiche unberührt: Über die Welt der Arbeit und die Supermärkte hinaus dringt er in das private Leben der Familien und gar in die geheimsten Ecken und Winkel der Persönlichkeit ein. Reisen, Sportmöglichkeiten, Gesundheitskulte, ein vielfältiges Konsumangebot: Das ist die neue Religion, die uns in ihrem

Rausch mitschleppt. In unserer heutigen Gesellschaft ist der Kult des Selbst zu einer höchst materiellen Kraft und Angelegenheit geworden: Die Entwicklung des Kapitalismus läutet das Ende vieler traditioneller Fertigkeiten und Gemeinschaften ein, so daß der einzelne gezwungen wird, auf den neuentstandenen Märkten die Güter und Dienste zu kaufen, die den Bedürfnissen entgegenkommen sollen, die er früher mit der Hilfe seiner Nachbarn selbst befriedigen konnte. Im fortgeschrittenen Stadium des Kapitalismus wird die Gestaltung des persönlichen Lebens wie zu einer Auswahl aus einem beschränkten Angebot an Massenprodukten[5].

Natürlich stimmt es gleichzeitig auch, daß es der Mehrheit der Amerikaner bestenfalls gelingt, sich von Tag zu Tag über Wasser zu halten. Eine öffentliche Politik der dauernd wachsenden Verschuldung ermöglicht es zwar manchen, so zu leben, wie es im Interesse der Wirtschaft liegt, aber nur zu dem Preis, daß sie dauernd in Angst darüber sind, ob nicht Krankheit oder Arbeitslosigkeit sie daran hindern werden, ihre Raten abzubezahlen und ihre Rechnungen zu begleichen. Nur zwanzig Prozent der amerikanischen Haushalte kann sich den aufwendigen Lebensstil leisten, der in den Medien als normal vorgestellt wird. Alle anderen können sich demgegenüber nur als minderwertig und rückständig empfinden.

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Entwicklungs- und Selbstverwirklichungspsychologien von Allport, Rogers, Maslow und anderen sehr einflußreich. In ihren Schriften spielen große Konflikte in der Psyche des Menschen eine geringere Rolle als in der Psychoanalyse oder bei den Behavioristen: Die Erlösung scheint jetzt leichter zu haben und näher zu sein.

Viele Politiker und Sozialwissenschaftler teilten den Optimismus dieser neuen Psychologen. In ihrer Sicht war die Gesellschaft der USA, die die Welt wirtschaftlich, politisch und militärisch beherrschte, die Verwirklichung der guten, vollkommenen Gesellschaft selbst. Ihr könnte nichts Böses unterlaufen und in ihr könnte jeder, der zu leisten bereit war und sich hart genug anstrengte, Glück und Erfolg erreichen. Wenn die Länder der Dritten Welt zu derselben Motivation und Leistungsdisziplin fänden, dann würde auch ihnen der Weg zum Erfolg und Wohlstand offenstehen. Aus dieser Perspektive gäbe es also keine unüberwindlichen Interessengegensätze oder irgendwelche strukturellen Hindernisse, die dem Erreichen der höchsten Stufe des Fortschritts, der Massenkonsumgesellschaft, im Wege stünden.

Auch die Kirchen waren von diesem Optimismus erfüllt: Die Christen zeigten sich sehr bereit, die neuen Versionen säkularistischer psychologischer Spiritualität christlich anzuerkennen, abzusegnen und zu übernehmen. Die Tatsache, daß die Entwicklungspsychologien sich vom Positivismus und seinen Methoden distanzierten und eine deutliche Sympathie für die Religion zeigten, machte eine solche «Bekehrung« um so leichter.

Die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft sollte aber bald diesem Optimismus jeden Boden entziehen. Durch die Mechanisierung in der Landwirtschaft und im Bergbau wurden viele, die auf dem Lande lebten, arbeitslos. Besonders Schwarze und arme weiße Bewohner der Appalachen, eines ausgedehnten Mittelgebirgslandes an der Ostseite der USA, waren davon betroffen. Sie strömten in die Städte, in denen es nicht genügend Arbeitsplätze, Wohnungen, Schulen und andere öffentliche Einrichtungen für sie gab. Zudem vergrößerten auch noch viele Frauen das Heer der Arbeitsuchenden: Wirtschaftliche Zwänge, das Bedürfnis, soziale Kontakte herzustellen, und die Suche nach einer Möglichkeit, die eigenen Talente zu entfalten, waren die Ursachen. Die Programme der Stadtsanierung und die Kauf- und Baupolitik von Banken und Versicherungsgesellschaften vernichteten gewachsene Nachbarschaften. In den Unternehmen wurde die Arbeit mehr und mehr so organisiert, daß die persönlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten und die eigene Initiative der Beschäftigten in Berufen und Aufgaben, die vorher attraktiv waren, weniger notwendig und dann auch weniger gefragt wurden. Die Mechanisierung und Automatisierung, die wachsende Mobilität großer Unternehmen und eine Verschiebung der Arbeitsteilung auf Weltebene führten dazu, daß viele Arbeitsplätze im übersichtlichen Rahmen kleiner, örtlicher Gemeinschaften verloren gingen und entsprechende Berufe verschwanden. Die Folge war die Entwurzelung und Entfremdung vieler, was von den oben schon erwähnten negativen Symptomen begleitet wurde. Diejenigen, die es sich finanziell und zeitmäßig leisten können, wenden sich den Psychiatern und Psychoanalytikern zu und hegen so in einer endlosen, verzweifelten Suche nach dem eigenen Selbst in ihrem Leben, dem der

Sinn verloren gegangen ist, die Symptome eines selbstmitleidigen Narzißmus[6].

Die angestaute Frustration und Verstimmung fand aber zum Teil auch einen politischen Ausdruck in der Bürgerrechtsbewegung und der Bewegung des Black Power, in feministischen Bewegungen und in verschiedenen Initiativen und Zusammenschlüssen ärmerer Bevölkerungsgruppen. Diese Bewegungen deckten die klassistische, rassistische und sexistische Wirklichkeit und Unterdrückung in den USA auf. Gegen Ende der sechziger Jahre wurde die Vorherrschaft der USA im konkreten System der Machtverteilung auf der Welt nicht mehr so selbstverständlich hingenommen, und der Ruf nach einer neuen Weltordnung wurde laut: Engagierte in der Dritten Welt legten die Dynamik der Unterdrückung offen, die das konkrete Weltsystem durchwaltet, in dem der Kapitalismus mit seinen Rezepten für einen «vernünftigen» Fortschritt wenigen Reichtum und Überfluß und vielen, besonders Frauen und Farbigen, Ausbeutung und Unterdrückung bringt.

Politische, wirtschaftliche und militärische Führer der USA scheinen wenigstens zur Zeit diese Angriffe auf ihre Idealvorstellungen und ihr Handeln überstanden zu haben. Mit Hilfe vieler Christen haben sie die Ethik harter Disziplin und Arbeit wiederentdeckt, und in der Kleinfamilie scheint die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau zusammen mit der entsprechenden emotionalen Rollenzuteilung wieder hergestellt zu sein, als ob die wirtschaftliche Entwicklung nicht längst darüber hinweggegangen wäre. Der alte Kult des Selbst lebt dadurch in einer härteren, stärker vom Konkurrenzdenken geprägten Version fort, wie man es weit und breit an den vielen für ein großes Publikum vertriebenen psychologischen Selbsthilfebüchern ablesen kann.

Das Volk Gottes in der Geschichte

In der Bibel wird Gott uns als der Gott der Liebe geoffenbart. Wir werden darum eingeladen, uns gegenseitig so zu lieben, wie Gott uns geliebt hat. Diese Liebe ist nicht nur immer eine Liebe von Person zu Person, sondern sie ist auch eine geschichtliche Liebe, denn die liebende Antwort einer Person auf die liebende Initiative einer anderen ist immer in einem historischen Kontext situiert, in dem auch konkrete Hindernisse die Liebe erschweren.

Als Christen sind wir so berufen, den Armen, Kranken und Gefangenen eine liebende Antwort zu geben und Gemeinschaften entstehen und wachsen zu lassen, in denen die Würde des Menschen respektiert wird und die Liebe gedeihen kann. Eine alte Taufformel sagt das sehr deutlich: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,27–28).

Mit anderen Worten: Wir werden als Christen aufgerufen, konkret die Unterdrückung und die Teilung zu überwinden, die Individuen und Gemeinschaften voneinander trennen und die Beziehungen vergiften: Rassismus/Ethnozentrismus, Ausbeutung der einen Klasse durch die andere und Sexismus. Natürlich stoßen die Anstrengungen, Liebe und Gerechtigkeit greifbare Wirklichkeit werden zu lassen, und sei es auch nur auf der Ebene kleiner Gemeinschaften, schnell auf den Widerstand derjenigen, die sich berufen fühlen, die herrschende Ordnung zu verteidigen. Christus wird so immer neu im Leiden der Unterdrückten gekreuzigt. Das Geschenk aber der Erlösung und die Aufgabe, vor die diese Erlösung uns stellt, sind eng mit einer Spiritualität des Widerstandes gegen Unrecht und Ausbeutung und der aktiven Teilnahme am Kampf zur Veränderung der Gesellschaft verbunden. Nur indem man diese Spiritualität zu der seinen macht, so glauben wir, kann man seine Persönlichkeit entfalten, Selbstverwirklichung finden und Gott begegnen.

In feministischen Bewußtwerdungsgruppen[7], in der Black Power-Bewegung[8], in verschiedenen Bewegungen der Dritten Welt[9] und in den vielen Versuchen alternativen Lebens, die von einer Suche nach Basisdemokratie geprägt sind, entsteht ein neues psychologisches Wissen, das im Dienst der soeben erwähnten Verwirklichung von Gerechtigkeit und Befreiung steht. Sicher kann und muß dieses Wissen vieles von der offiziellen Hauptrichtungen der Psychologie lernen, und man kann auch nicht bezweifeln, daß viele Psychotherapeuten ihren Klienten tatsächlich geholfen haben, nicht etwa, weil ihre Theorien etwas taugten, sondern weil sie Mitgefühl und Verständnis für ihre Klienten hatten und bereit waren, sie ernst zu nehmen. Die Elemente verschiedener Psychologien und therapeutischer Methoden werden also in dem Versuch, sie der

Verwirklichung von Befreiung dienstbar zu machen, aufgenommen. Sie werden aber gerade in diesem Versuch auch grundsätzlich umgestaltet und neuformuliert[10].

Bei der Suche nach einer solchen neuen Psychologie kehrt man sich gegen die Forderung des Positivismus, Wissenschaft solle wertneutral und unparteilich sein. Die wissenschaftliche Objektivität, die jetzt angestrebt wird, besteht in der bewußten und reflektierten Aufnahme des Engagements für die Unterdrückten, in einer entsprechenden kritischen Haltung gegenüber der herrschenden Definition von «Rationalität» und gegenüber den sich wissenschaftlich gebenden Rechtfertigungen der bestehenden Verhältnisse und in der klaren Anerkennung der alternativen Werte, der neuen Sensibilitäten und der neuen Rationalität, die sich in den Kulturen der Unterdrückten entwickelt haben: vor allem die Solidarität und Gegenseitigkeit, die es diesen Unterdrückten erlauben, trotz großer Schwierigkeiten zu überleben und sich sogar gelegentlich zu freuen. Eine der ersten Aufgaben der sich neu entwickelnden Psychologie besteht also in der kritischen Aufnahme und Aneignung der Kulturen der Unterdrückten[11].

Eine solche Psychologie muß auch die historischen und strukturellen Hindernisse analysieren, die unabhängig davon, ob die einzelnen Handelnden davon wissen oder nicht, einer integralen Entwicklung der Menschheit im Wege stehen. Folglich muß eine solche Psychologie auch interdisziplinär arbeiten, indem sie den unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen und Zielrichtungen verschiedener Gesellschaften Rechnung trägt und die unterschiedlichen Erfahrungen der Subjektivität, die in diesen Gesellschaften möglich sind, und die Leiden, die von ihnen verursacht werden, analysiert. Eine solche Psychologie wäre aber auch eine befreiende Psychologie, denn sie geht von der Erfahrung der Unterdrückten aus und will in ihren Kategorien denken. Dadurch sensibilisiert, sucht sie in unserem täglichen Leben die Orte zu entdecken, an denen wir unsere Freiheit zur Liebe und zur Suche nach Gerechtigkeit erfahren.

Schließlich sind diese Psychologien und Therapien in ihrem Wesen eine gemeinschaftliche Angelegenheit: In den Gemeinschaften, in denen sie entwickelt werden, soll jede(r) respektiert und dazu ermutigt werden, durch seinen/ihren Beitrag an der Veränderung unserer Geschichte beizutragen und so aktives Subjekt dieser Geschichte zu werden.

Diejenigen, die sich dem Aufbau einer solchen neuen Psychologie widmen, reduzieren nicht alle psychologischen Probleme auf politische, wirtschaftliche oder kulturelle Probleme. Sie wollen vielmehr der Beziehung zwischen der Konstituierung der Psyche und der Konstituierung der Gesellschaft nachgehen, die herrschende und oft willkürliche Definition dessen, was Gesundheit oder Geisteskrankheit sein soll, kritisieren und alternative Wege finden, die es erlauben, auf menschlichere Weise zu denken und zu handeln. Hier geht es um das menschliche Leben und um den Lebenssinn für Millionen auf dieser Welt. Denn die Irrationalität der herrschenden Rationalität im heutigen Weltsystem zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der Bereitschaft amerikanischer Eliten, einen Atomkrieg zu führen, um einer sich verändernden Welt ihr Verständnis von Ordnung aufzuzwingen und um ihre Privilegien zu bewahren. Dagegen wird unsere Fähigkeit, unsere Geschichte zu ändern, von unserer Fähigkeit abhängen, Persönliches und Gesellschaftliches, Theoretisches und Praktisches, Glauben und Politik miteinander zu verbinden.

[1] Harvey Brenner, Estimating the Social Costs of National Economic Policy. Implications for Mental and Psychical Health and Criminal Aggression (U.S. Government Printing Office, Washington 1976).

[2] Samuel S. Epstein, The Politics of Cancer (Anchor Books, Garden City N.Y. 1979).

[3] John Chynoweth Burnham, The New Psychology. From Narcissism to Social Control: J. Braeman, R.H. Bremmer, D. Brody (Hg.), Change and Continuity in Twentieth Century America (Ohio State University Press, Columbus 1968) 351–398.

[4] Vgl. Louis Dumont, Homo Hierarchicus (Editions Gallimard, Paris 1966); in der amerikanischen Übersetzung von M. Sainsbury mit dem gleichnamigen Titel (University of Chicago Press, Chicago 1970) handelt es sich um die Seiten 1–20. Vgl. auch R.T. Hogan/N.T. Emler, The Biases in Contemporary Social Psychology: Social Research 45 (1978) 478–534; E.V. Sullivan, A Study of Kohlberg's Structural Theory of Moral Development. A Critique of Liberal Social Science Ideology: Human Development 20 (1977) 352–376.

[5] Vgl. Eli Zaretsky, Capitalism, the Family and Personal Life (Harper Colophon, New York 1976).

[6] Vgl. R. Sennett, The Fall of Public Man (Vintage Books, New York 1978); C. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus (Steinhausen, München 1980); M. Maccoby, The Gamesman (Bantam Books, New York 1978).

[7] Vgl. Beverly Wildung Harrison, The New Consciousness of Women. A Social Political Ressource: Cross Currents 25 (1975) 445–461.

[8] Vgl. D.G. Glasgow, The Black Underclass (Vintage Books, New York 1981) bes. 125–149.

[9] Vgl. Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde (Reinbek bei Hamburg 1969); Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit (Reinbek bei Hamburg 1973); Sergio Torres/John Eagleson (Hg.), The Challenge of Basic Christian Communities (Orbis, Maryknoll 1981).

[10] Siehe für eine kritische Wiederaufnahme der psychoanalytischen Theorie aus feministischer Perspektive: N. Chodorow, The Reproduction of Mothering (University of California Press, Berkeley 1978).

[11] Vgl. Alfredo Moffatt, Psicoterapia del oprimido (Erco, Buenos Aires 1974). Ich bin Victor Müller aus Peru nicht nur dankbar für den Hinweis auf dieses ausgezeichnete Buch, sondern auch für eine anregende Diskussion darüber.

[12] Zu danken habe ich auch Edmund Sullivan vom Ontario Institute for Studies in Education, der mich unveröffentlichte Manuskripte, in denen er seine Sicht einer kritischen Psychologie darstellt, einsehen ließ. Vgl. auch D. Ingleby, Understanding «Mental Illness»: D. Ingleby, (Hg.), Critical Psychiatry. The Politics of Mental Health (Pantheon Books, New York 1980) 23–71.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LEE CORMIE

1943 in Troy, N.Y., USA, geboren. Promotion zum Doktor der Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Derzeit Lehrtägigkeit an der Theologischen Fakultät des St. Michael's College und der Toronto School of Theology in Toronto, Kanada mit den Bereichen: Theologie und Gesellschaftswissenschaften, Sozialethik mit besonderem Interesse für Wirtschaft, Arbeit und Familie, verschiedene Spielarten der Befreiungstheologie. Er ist außerdem Executivsekretär des «Theologians Project of Theology in the Americas» (dies ist ein auf fünf Jahre geplantes Projekt, das Sozialarbeiter, Kirchenführer, Theologen und Gesellschaftswissenschaftler zusammenbringt mit dem Ziel, einen Beitrag zur Wiederbelebung der Theologie und der Theologenausbildung durch Engagement für Befreiung und Gerechtigkeit für die Unterdrückten zu leisten). Anschrift: St. Michael's College, 81 St. Mary Street, Toronto, Ont., M5S 1J4, Kanada.

Jarl E. Dyrud

Die heutige Diskussion über den Narzißmus als ein beherrschendes kulturelles Phänomen

Es kann in Amerika keine Diskussion über die Tatsache geben, daß unsere Gesellschaft eine große Zahl von Menschen einschließt, die ichbefangen sind und nur oberflächliche, unbefriedigende Beziehungen zu anderen Menschen haben. Wohlwollenden Zuhörern gegenüber klagen sie über ein Gefühl der Zwecklosigkeit und des sinnlosen Lebens. Sie scheinen in einer farblosen Welt zu existieren, nicht in der toten Welt der Schizophrenen, aber in einer substanzlosen. Es gibt über die möglichen Gründe und darüber, was man dagegen tun kann, lebhafte Diskussionen. Waren die Menschen immer so und fangen sie nur jetzt erst an, es zu merken? Oder ist das Problem umstandsbedingt im Sinne einer Reaktion auf die gegenwärtige kulturelle Situation? Über diese Fragen gibt es inzwischen eine umfangreiche Literatur[1].

Diese selbstsüchtigen und oft sozial destruktiven Menschen werden nun narzißtisch genannt. Narzißmus ist in den letzten zwanzig Jahren so oft definiert worden, daß der Begriff alles Besondere und eine Menge seines Nutzwertes verloren hat. Es ist im Moment modern, von «normalem» Narzißmus und von pathologischem Narzißmus zu reden. Diese Dichotomie gibt es allerdings schon seit der Zeit der alten Griechen, die beobachteten, daß der Mensch sich lange mit der Frage herumgeschlagen hat, warum denn Selbstachtung Beziehungen stärke, was gut ist, während Eigenliebe Beziehungen schwächt und darum nicht gut ist. Dieses letztere Problem wird in den beiden frühesten geschriebenen Versionen des Mythos von Narziß angesprochen, was etymologisch so viel wie «der Gelähmte», «der Erstarrte» bedeutet.

Sowohl in Konons «Diegeseis» als auch in Ovids «Metamorphosen» besteht der Mythos nicht einfach aus einer Geschichte übertriebener Eigenliebe, sondern der sozialen Gestörtheit. Beide Versionen beginnen mit Narziß' Ablehnung jeder Liebesbeziehung. In Konons Geschichte wird unterschwellige Aggressivität dar-

gestellt, als Narziß seinem hartnäckigsten Verehrer Ameinias ein Schwert schickt. Ameinias bittet die Göttin Nemesis, ihn zu rächen, und tötet sich dann mit dem Schwert vor der Tür des Narziß. Dann sieht Narziß sein Spiegelbild in dem Teich. Er wird völlig desorientiert und stirbt, als er erkennt, daß er nur sich selbst liebt. Ovid betont, daß diese Erkenntnis zur Zerstörung seiner selbst führt, so wie seine Tränen, die in den ruhigen Teich tropfen, das Spiegelbild vernichten. Die Botschaft dieser beiden warnenden Erzählungen ist der Hinweis auf die Torheit, liebende Beziehungen zurückzuweisen. Das Ende ist die Zerstörung des Selbst und die Unfähigkeit zu leben.

In späteren Jahren haben mittelalterliche Theologen ausführlich über das Problem der in sich befangenen Seele geschrieben, die viele Merkmale dessen aufweist, was wir heute Narzißmus nennen. Von daher scheint es vernünftig anzunehmen, daß die menschliche Natur sich in ihren Kernmerkmalen in den zwei oder drei letzten Jahrtausenden nicht entscheidend geändert hat. Die westliche Kultur, unter der ich die Gesamtheit der gesellschaftlich überlieferten Verhaltensweisen, Überzeugungen und Institutionen verstehe, hat jedoch ein zunehmendes Maß an Selbstbewußtheit hervorgebracht. Dieses wiederum wurde nach der Entdeckung des Unbewußten ein besorgtes und sich selbst mißtrauendes Bewußtsein. Diese kulturelle Ära des weitverbreiteten Selbstmißtrauens und der Selbstbefangenheit wurde zu Recht als die «Ära des psychologischen Menschen» bezeichnet.

Es gab immer schon eine dynamische Spannung zwischen der menschlichen Natur und den sich entwickelnden kulturellen Formen, die diese in verschiedener Weise prägen. Das Konzept vom Menschen als eines moralisch Handelnden, dem Subjekt seiner Worte, gefällt uns zwar allen gut, muß jedoch eher als eine Errungenschaft denn als eine natürliche Gegebenheit gesehen werden. In der Hauptsache sind wir die unfreiwilligen Produkte unserer Kultur. Wir denken und tun, was gedacht und getan wird. Darum haben auch Reformer immer in der einen oder anderen Form gefordert: «Wacht auf! Ihr verschlaft euer eigenes Leben!»

Im 19. Jahrhundert rückte eine bestimmte Störung der menschlichen Natur in den Vordergrund, und zwar die Hysterie und die Zwangsneurose. Das rationale Bewußtsein, wie die Kultur es verlangte, wurde von unterdrückten sexuellen und aggressiven Kräften unterminiert. Die Psychoanalyse wurde als eine Methode entwikkelt, die unsere Wahrnehmung über die Grenzen der speziellen kulturellen Prägung hinaus ausweiten sollte und durch ein größeres Wissen und durch Annahme der starken inneren Triebkräfte, die unser Leben steuern, einen Anschein von Kontrolle erreichen sollte.

Als Sigmund Freud sagte: «Wach auf! Übernimm die Verantwortung für dein eigenes Leben», hatte er keinesfalls die Absicht, die Wirklichkeit der Überraschung und Enttäuschungen aus der äußeren Welt zu bagatellisieren. Aber in dem Bestreben, durch die Ausrichtung der Aufmerksamkeit nach innen eine neue Dimension zu öffnen, könnte er unbeabsichtigt eine kulturelle Korrektur ausgelöst haben, die weit übers Ziel hinausschoß und so zu der in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts zu beobachtenden Verminderung der «Andersheit» und der Unmittelbarkeit der Erfahrung führte.

Der psychologische Mensch von heute sucht seine Bedürfnisse zu befriedigen, aber die Freude darüber bleibt aus. Weil er die äußere Welt als eine Projektion seiner inneren Welt sieht, beraubt er sich selbst der Antwort von einem «anderen». In einem Ausmaß, daß sogar die Beziehung zwischen Gott und Menschen als Werk einsamer Imagination betrachtet wird, kommen Entfremdung und Anomie, die neuerdings unter den Begriff des Narzißmus gefaßt werden, zum Vorschein.

Zu Freuds Zeiten hatten wir Gott, das Gewissen, die Familie, Sex, neurotisches Verhalten und Sünde als wirkliche Tatsachen in einer wirklichen Welt. Dieses Realitätsprinzip setzte der psychologischen Realität eine Grenze. Nun aber ist unsere Kultur dabei, Sünde und Gewissen durch ein vages, alles durchdringendes Gefühl von Schuld zu ersetzen, neurotisches Verhalten durch Leere, Sex durch Entfremdung, Gott und die Familie durch die Vernachlässigung jeder Autorität, die mehr sein will als der gängige gesellschaftliche Konsens. Nach meinem Eindruck macht diese kulturelle Entwicklung es psychologisch geschulten Priestern schwer, weiter an Sünde und Erlösung festzuhalten und nicht alle Probleme des täglichen Lebens als einen Mangel an Selbstverwirklichung zu verstehen. Ellul (1954)[2] beobachtete in dieser Hinsicht, daß uns mehr interessiert, was normal ist, als was moralisch ist. Es überrascht daher auch nicht, daß wir den Narzißmus als ein klinisches Pro-

blem zu betrachten gewohnt sind. Ebensowenig überrascht es, daß der psychologische Mensch Erklärungen vorzieht, die nach innen gerichtet sind, statt sie in seiner Umgebung zu suchen.

In seiner psychoanalytischen Psychologie beschreibt Freud zwei Typen des Narzißmus. Er definiert den primären Narzißmus als die Grundlage der Selbstachtung, als die Anlage des kindlichen Bestrebens nach lustvollem Erleben der undifferenzierten Mutter-Kind-Beziehung. Gute Erfahrungen in dieser frühen Periode führen zu Urvertrauen und einer wachsenden Fähigkeit zur Individuation. Sekundärer Narzißmus oder Eigenliebe konnte sich erst entwickeln, wenn bereits eine gewisse Ablösung und Individuation stattgefunden hatte. In dieser psychopathologischen Entwicklung wurde das Streben nach Lustgewinn vom frustrierenden Objekt auf das Selbst zurückgelenkt, möglicherweise in Abwehr aggressiver Gefühle. Freud spekuliert, daß ungenügende Erfahrungen des primären Narzißmus zu hoher Verletzlichkeit und zur Tendenz führen, sich in sekundären Narzißmus zurückzuziehen.

Neuere Beobachtungen an Kindern lassen vermuten, daß selbst schon Neugeborene ein gewisses Unterscheidungsvermögen dafür, was Ich und Nicht-Ich ist, haben, daß sie schon beziehungsfähig sind und Impulse haben. Wenn der Säugling das «Anderssein» der Mutter schon viel früher erlebt, als man bisher angenommen hat, dann erhebt sich die Frage, ob es überhaupt je eine Periode des primären Narzißmus ohne konkurrierende Objektbeziehung gegeben hat. Das macht zwar die Auffassung der Theoretiker der frühen Objektbeziehung, wie sie in den letzten vier Jahrzehnten vertreten wurde, glaubwürdiger, erleichtert jedoch keineswegs die Verifikation ihrer Theorie.

Freud, dem Evidenz und Beweise sehr wichtig waren, konzentrierte seine Aufmerksamkeit auf Sprache und Gedächtnis. Er stellte über die vorverbale Erfahrung Spekulationen an, die jedoch für seine therapeutischen Interessen ohne Belang blieben. Aus seiner Sicht waren solche frühen Schädigungen, wenn es sie überhaupt gab, der Psychoanalyse wahrscheinlich nicht zugänglich. Die Kindertherapeutin Melanie Klein war die erste psychoanalytische Theoretikerin, die sich auf die innere Welt der vor-verbalen Erfahrung konzentrierte. Das Thema des Narzißmus spielte in ihrer Theorie eine große Rolle. Ihre poetische Vision ermöglichte die Darstellung der anfanghaften Erfahrung gestörter Kinder und Schizophrener und öffnete so einen Weg, sie zur Sprache der menschlichen Beziehungen zurückzuführen.

Seit Melanie Klein tendierten viele psychoanalytische Autoren[3] dazu, nicht nur psychotische und schwer charaktergestörte, sondern auch eine Reihe anderer Arten isolierter Persönlichkeiten als «narzißtisch» zu beschreiben, und arbeiteten an einer Vielfalt von Behandlungsstrategien für sie. Die Kontroverse im psychoanalytischen Denken konzentriert sich um die Frage nach den Ursachen der Narzißmus-Epidemie in unserer Gesellschaft und läßt sich in zwei Richtungen aufteilen.

Die orthodoxere Gruppe meint, daß das, was wir in jeder Phase unseres Lebens sind – einschließlich des Grades unserer Selbstachtung –, das Ergebnis der Gesamtsumme unserer Erfahrungen, der günstigen und der schädlichen, ist, denen wir ausgesetzt waren. Sie halten sich mehr an die zugänglichen Daten, die Erinnerungen des Patienten und die laufende Evidenz verborgener Konflikte, heute häufig Themen des sekundären Narzißmus. Auf diese Weise ist das Niveau der Folgerung niedriger und die Wahrscheinlichkeit der Bestätigung oder Nichtbestätigung größer.

Die zweite Gruppe, für die vor allem Heinz Kohut und seine Nachfolger stehen, arbeitet mit der Annahme, daß unemphatische Betreuung in den ersten Lebensmonaten des Kindes eine negative Prägung hinterläßt, also ein Defizit des primären Narzißmus. Sie versuchen diesen geschädigten Primärnarzißmus durch eine empathisch-introspektive Therapie zu behandeln. Diese Einstellung fördert zwar die Selbstachtung des Patienten, muß sich jedoch weitgehend auf dem Glauben an die Version des Analysanden von dem, was geschehen ist, abstützen. Bei den Defizit-Theoretikern bekommt das Theoretisieren eher noch einen mythischen Aspekt wegen der entfernten Beziehung zu den Basisdaten, so wie es auch bei Melanie Klein der Fall war. Die postulierte frühe ungenügende Betreuung kann durch den Patienten selber nicht verifiziert werden, weil sie sich ereignet hat, ehe die Fähigkeit der Erinnerung da war. Und, so würde die orthodoxere Gruppe hinzufügen, es ist sehr unwahrscheinlich, daß es im Bereich der menschlichen Entwicklung überhaupt einfache, gelegentliche Eins-zu-eins-Beziehungen gibt.

Beide psychoanalytische Richtungen befassen sich jedoch intensiv mit dem Problem des Nar-

zißmus in unserer Zeit. Wie schon vorhin gesagt wurde, war diese spezielle geistige Gefahr für unser Menschsein schon immer Teil unserer Natur. Seit der Mensch in der Lage war, Beobachtungen zu sammeln, hatte die Menschheit gegen Auswirkungen des sekundären Narzißmus zu kämpfen. Die Polarität von Narzißmus und Altruismus, von Entfremdung und Anpassung, von Haß und Liebe ist ein Hauptthema in den Heiligen Schriften aller großen Religionen. Jesus von Nazaret sah in dem falschen Selbst voll Stolz und Gier ein Hindernis auf dem Weg zum Glauben. Man muß sich von der Last der Selbstverhaftung befreien, bevor man eine authentische Beziehung zu Gott finden konnte. Die Psychoanalyse ist mit all ihrer wissenschaftlichen Aura im wesentlichen nur ein anderer Weg, um die Häresie der Eigenliebe zu bekämpfen. Alle, der buddhistische Mönch, der Satori sucht, der Christ, der Einheit mit Gott sucht, oder auch der Patient in der Psychoanalyse machen einen intensiven und anstrengenden Prozeß der Selbstprüfung durch. Sie sondieren ihren Stolz, ihren Neid und ihre Bosheit, bis sie damit zu einem Ende kommen, oft bis an den Rand der Verzweiflung. Dann kann das falsche Selbst abnehmen, die Bemühungen führen zu Empfänglichkeit und Erleuchtung, es kann sich das Nichts für den Buddhisten, die Gegenwart Gottes für den Christen und die Einsicht für den Analysanden ereignen. Aus allen drei Perspektiven wird die Erreichung eines gesunden wahren Selbst erwartet, das mit einer inneren und einer äußeren Welt in Harmonie leben kann. Für den psychologischen Menschen ist die Erleuchtung jedoch mehr und mehr schwierig geworden. Es ist schwierig, einen Standort außerhalb des Solipsismus zu finden, darum besteht der Impuls, tiefer nach innen als nach außen zu schauen.

Als Reaktion auf diesen Impuls ist die Herausforderung an Glauben und Theologie durch die Defizit-Theoretiker eine ganz andere als die durch die orthodoxen Freudianer. Die Defizit-Theorie ist mehr ein in psychologische Terminologie verkleideter Mythos, ein Mythos, der allen Wünschen, den geistigen und den sexuellen, in der inneren Welt des Individuums zugrunde liegt. Diese Form der Ausschließlichkeit ist in ihrer Funktion religiös und konkurriert mit anderen religiösen Erklärungen. Margaret Mahler[4] (1975) hat eine Erklärung abgegeben, die als das Credo dieser neuen Religion betrachtet werden kann:

«Man kann den ganzen Lebenszyklus als einen mehr oder weniger erfolgreichen Prozeß der Distanzierung von und der Verinnerlichung der verlorenen Symbiose mit der Mutter sehen, ein ewiges Verlangen nach dem tatsächlichen oder phantasierten Idealzustand des Selbst, wobei der letztere als symbiotische Vereinigung mit der allgütigen Mutter gesehen wird, die zu einer bestimmten Zeit Teil des Selbst in einem gesegneten Zustand des Wohlbefindens war.»

Margaret Mahler unterstreicht, daß ein Selbst, das wiederum die Mutter als Objekt umhüllt, das Ziel aller menschlichen Bemühungen ist. Gemeint ist keine wörtliche Rückkehr, sondern die metaphorische Erreichung des ozeanischen Gefühls, das Freud als das Ergebnis mütterlicher Fürsorge bezeichnet. Kohut, der führende Vertreter dieses Weges zur Seligkeit, betont, daß man nicht auf dem Gipfel stehenbleibt, sondern in das alltägliche Leben zurückkehrt und seinen Narzißmus in Empathie, Kreativität, Objektliebe und Weisheit umgewandelt hat. Alle Kämpfe, durch die Lösung des Ödipuskomplexes zu reifen, können auf diese Weise umgangen werden. Sie sagen nicht, wie das geschieht, aber auch die vielen religiösen Mystiker, die die Einheit mit Gott erlebten und dann in ihrem alltäglichen Leben völlig umgewandelt waren, haben dies nicht getan. Nichtsdestoweniger aber hat ein auf dem psychoanalytischen Weg geschaffener Lebenszweck etwas Statisches und Hermetisches, wodurch der primäre Narzißmus zu einer Substanz von fragwürdigem Wert wird, um die Mitte des Lebens auszufüllen.

Die heidnisch-rationalistischen Psychoanalytiker bemühen sich, die Illusion zu zerstören, damit der Patient sein Ziel in alltäglichen menschlichen Beziehungen findet. Paradoxerweise aber bereiten sie, die lange als die Feinde der Religion galten, ihn damit auf eine andere und vielleicht bessere Weise auf ein reifes geistliches Leben vor. Durch die Lösung des Ödipus-Komplexes wird das Über-Ich ein zuverlässigerer und würdigerer «anderer», eine warnende Stimme, ein wachsames Auge. Im Gegensatz zum «Idealzustand des Selbst», wie die Defizit-Theoretiker es darstellen, wird der elterliche Rivale ein Ideal, mit dem man in der wirklichen Welt in Wettstreit treten kann. Geleitet vom Über-Ich und seiner Andersheit, von der Andersheit des Ideals, kann man einen Raum zwar nicht im Zentrum der eigenen Person, aber im Zentrum des Lebens mit anderen Menschen be-

reiten für die Begegnung mit der Andersheit Gottes im Geist der Verantwortung und des Engagements.

[1] Siehe Christopher Lasch, The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations (Norton 1979; deutsche Übersetzung: Das Zeitalter des Narzißmus, Verl. Steinhausen, München 1980): eine apokalyptische Betrachtung; Paul Zweig, The Heresy of Self Love (Princeton 1980); eine längere Betrachtung.

[2] Jacques Ellul, La Technique (A. Colin, Paris 1954).

[3] Einige verbleiben dabei im begrifflichen Rahmen von Freuds Sexual- und Aggressionstrieben (den Wurzeln der Erbsünde), so zuerst M. Klein, jetzt auch O. Kernberg: andere entscheiden sich für den Pelagianismus von W. R. D. Fairbairn und H. Guntrip (die beide theologisch geschult sind), wofür H. Kohut heute der beste Repräsentant ist; und schließlich sind noch zu nennen D. W. Winnicott und M. Mahler, die genau in der Mitte zwischen den beiden zuerst genannten Gruppen einzuordnen sind.

[4] M. Mahler über die ersten drei «Subphasen» des Separations- und Individuationsprozesses in: Psychoanalysis and Contemporary Science III, Hg. von L. Goldberger und V. H. Rosen (Macmillan, New York 1975) 305.

Aus dem Engl. übers. von Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

JARL E. DYRUD

1921 in Maddock, North Dakota, geboren. 1945 Promotion zum Doktor der Medizin an der John Hopkins University. Derzeit Professor der Psychiatrie an der Abteilung für biologische Wissenschaften und Mitglied der Assoziierten Fakultät der Divinity School an der Universität Chicago. Früher Forschungsdirektor am Chestnut Lodge Hospital in Rochville, Maryland. Er lehrte an der Howard University und war Dozent für Pastoraltheologie an der Ordenshochschule der Jesuiten in Woodstock, Maryland. Veröffentlichungen zu Fragen aus den Bereichen Psychiatrie, Psychoanalyse und Verhaltensforschung. Anschrift: The University of Chicago, Department of Psychiatry, 950 East 59th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Brian Mahan

Therapeutisches Bewußtsein und christlicher Glaube

Eine Interpretation aus den USA

«Dies vor allem: sei deinem Selbst treu und folge ihm wie die Nacht dem Tag. Dann kannst du dich niemandem gegenüber falsch verhalten.»

Antwort von Polonius auf Laertes (Shakespeare, Hamlet)

«Was für ein Einklang wird da zwischen mir und meinem Selbst vorgeschlagen! Gab es je zwei Wesen, die besser füreinander geeignet waren?»

Antwort von L. Trilling auf Polonius (L. Trilling, Sincerity[1])

I.

Ein Satz des Dichters Yeats scheint wohl heute schließlich Wirklichkeit zu werden, denn einige Zeugen meinen das «rohe, wilde Tier ..., das nach Betlehem trottet, um geboren zu werden», erkannt zu haben. Es sei Narziß, der wieder aus dem Wasser hervorgekommen sei, das ihn vor Jahrhunderten angezogen habe, und der neuerlich gesichtet wurde, als er durch die amerikanische Landschaft dahinrumpelte.

Wie das Tier aus dem Buch der Offenbarung zwinge auch Narziß allen sein Kennzeichen auf, von denen er meint, daß sie ihm gehören. Das Kennzeichen des Tieres heißt: «therapeutisches Bewußtsein».

Weil die von einem solchen therapeutischen Bewußtsein verkörperte Selbstliebe vor jeder Bindung, jeder Treue und jedem Engagement einen Horror habe – außer natürlich, wenn es sich um die Treue gegenüber dem Heranwallen mitreißender, unmittelbarer Erfahrung oder um die Loyalität gegenüber einer radikal verkürzten und verstümmelten Sicht der eigenen Selbstverwirklichung handelt –, werde es nur noch kurze Zeit dauern, bis die lebensnotwendige Blutbahn zwischen der persönlichen Identität der Einzelnen und ihrer sozialen Rolle in der Gesellschaft unterbrochen wird und die dadurch destabilisierte Gesellschaft des Westens an den durchgeschnittenen Adern verblutet.

Auch wenn wir heute – so sagt man uns – die gewaltige Maschinerie der amerikanischen Gesellschaft ohrenbetäubend genug für alle dröhnen hören, dann komme das doch nur wegen ihrer alten Trägheit, die verhindere, daß sie mit ihrem enormen Gewicht ihre alte Bewegung plötzlich unterbrechen könnte. Wenn dieser de-

solate Zustand sich noch nicht eindeutig zeige und man noch seine Fassung zu bewahren scheine, dann gehe das nur zurück auf die totale Resignation und das äußerste Gelangweiltsein aller. Wenn wir aber unseren Zeugen Glauben schenken sollen, wird der Damm, der die einzelnen noch voneinander trennt und voreinander schützt, bald durchbrochen werden: Es wird der abgründige Hobbessche Krieg aller gegen alle entfesselt.

Als ob das noch nicht genug wäre, malen uns die gleichen Zeugen die Entstehung des therapeutischen Bewußtseins als ein gegen jedes Heldentum gerichtetes kulturelles Ideal aus, das den christlichen Glauben zu einer der vielen Techniken zur Herstellung und Bewahrung des psychischen Gleichgewichts reduziere, die sich von den anderen Techniken nur durch einen ausgeprägten Hang zum Geheimnisvollen und Arkanen unterscheidet. Man warnt uns, daß, wenn etwas noch suspekter als das Eingehen des einzelnen auf die Meinung der Mehrheit sei, es dann die Antwort eines Gläubigen auf die Stimme Gottes sei.

Man geht also gegen das therapeutische Bewußtsein an, indem man es mit der Religion vergleicht und mit ihr verurteilt. So betrachtet ein Zeuge das therapeutische Bewußtsein als eine «Antireligion», die darauf zurückgehe, daß die Leute «nicht (mehr) nach persönlichem Heil hungern ..., sondern nach dem Gefühl, nach einer flüchtigen Illusion von persönlichem Wohlsein, Gesundheit und psychischer Sicherheit»[2]. Ein zweiter Zeuge behauptet mit einer Zarathustra würdigen Bravour: «The spiritualizers have had their day»: die Spezialisten jeder Art von Spiritualität spüren, daß ihre Zeit vorbei ist, und lassen sich daher heute auf eine «verzweifelte Strategie» ein in der Hoffnung, dadurch die breite Annahme der neuen therapeutischen Sensibilität aus der Hand der Hohenpriester zu sichern[3]. Unsere Kultur und unser Glaube seien in eine für sie schlechte Zeit geraten. So wenigstens möchte man uns glauben machen.

Das alles könnte sogar jemandem zu denken geben, der aus Überzeugung pluralistisch und offen theologisieren wollte. Wenn er das alles hört, könnte er sich veranlaßt fühlen zu fragen, ob es nicht Narziß' Hervorkommen aus dem Wasser war, das vor einem Jahrzehnt die Fundamente der traditionellen amerikanischen Gesellschaft erschütterte. Er fragt dann auch, ob die gesamte damit einhergehende Aufregung und Unruhe nicht eigentlich nur die ersten Wellen an der Oberfläche des Wassers sind, Anzeichen und Ankündigung einer mächtigen, unwiderstehlichen Strömung der radikalen kulturellen Veränderung in der Tiefe. Schließlich fragt er, ob die bedingungslose Begeisterung unserer Zeit für Veränderung, welche Veränderung es auch immer sei, es nicht vielen schwer mache, sich der dunklen Möglichkeit bewußt zu werden, daß schon eine neue Zeit des Unglaubens angebrochen ist, eine Zeit, in der jeder, der sich der Anziehungskraft entziehen will, die alles Interesse in eine ptolemäische Umlaufbahn um das eigene Selbst zwingt und die alle Bewegung nach etwas anderem hin als diesem selbst verhindert, für unreif und sogar für unauthentisch gehalten wird.

Dennoch besteht die Möglichkeit, daß Theologen nicht völlig von solchen Meinungen überzeugt sind. Wie es ja immer der Fall ist, sehen andere die Dinge anders. Diese möchten die anderen glauben machen, daß die Unruhe, die in den vergangenen Jahren an den Fundamenten der Gesellschaft zu rütteln schien, nichts anderes als die heute verebbende Spur im Wasser all derjenigen ist, die so kurze Zeit gegen den Strom zu schwimmen versuchten. Es ist ja tatsächlich unter amerikanischen Journalisten Mode geworden, gerade so lange auf die politischen und sozialen Turbulenzen gegen Ende der sechziger Jahre zurückzublicken, als sie es für nötig halten um zu zeigen, wie sehr heute die Dinge alle anders geworden sind.

Zwar sind Wissenschaftler wie die Theologen weniger dazu geneigt, ebenso wie die Journalisten die Gegenwart für die *norma normans non normata*, für die unbefragte Norm für alles zu halten. Sie fühlen aber trotzdem ähnlich: Sie betrachten das Ende der sechziger Jahre als eine vorübergehende Verwirrung, als ein fremdes Zwischenspiel, das eine kurze Zeit die gefestigten Werte und Inhalte unserer Kultur ein wenig aus der Mitte des Bewußtseins zu verdrängen schien. Aristides – ein Pseudonym des Herausgebers von *The American Scholar* – schrieb neulich, daß der so gerühmte neue grüne Frühling in Amerika «sich als wenig mehr als die Eröffnung einiger Pflanzengeschäfte im Lande» erwiesen habe[4]. Es scheint oft wenig mehr von den sechziger Jahren übriggeblieben zu sein als eine verblaßte Erinnerung an die Fassade, an einige exotische Elemente der Atmosphäre eines Jahrzehnts, dessen Substanz man vergessen hat.

Die alte Ordnung ist ja damals schließlich nicht zusammengebrochen: die alten Machtstrukturen haben sich nur noch fester eingegraben; Schulen und sonstige Institutionen für die gesellschaftlichen und die wissenschaftlichen Eliten haben wieder das Ansehen und den Nimbus bekommen, die sie von allem anderen abheben. Die Elite wird bewundert, und man kann wieder gleichzeitig reich und geachtet sein.

Was den bevorstehenden Zusammenbruch des traditionellen christlichen Glaubens betrifft, so widerspricht das vorsichtig distanzierte Zusammengehen, das Gegenseitig-sich-die-Hände-Reichen-ohne-dabei-die-Handschuhe-auszuziehen zwischen fundamentalistischen Evangelikalen und der sogenannten «Neuen Rechten» den Klagen derjenigen, die überall Narziß herumgehen sehen. Es scheint eher die schon ältere Meinung von Bellah bestätigt zu werden, der von der Möglichkeit sprach, daß ein «rechtsgerichteter protestantischer Fundamentalismus» denjenigen entgegenkommen könnte, die sich sehnen nach einem traditionellen Autoritarismus und «einer einzigen orthodoxen Sicht auf das, was Wahrheit und Wirklichkeit ist»[5].

Es besteht ein allzu großer Unterschied zwischen der schrillen apokalyptischen Warnung derjenigen, die die stattfindenden kulturellen Veränderungen nur so interpretieren können, als ob die alte Ordnung immer mehr der Gefahr unterliege, schließlich auf der Müllkippe zu landen, und den selbstsicheren Traditionalisten, die in jeder gesellschaftlichen Unruhe und Schwierigkeit noch eine subtile Bestätigung des *Status quo* und ein Argument für seine Aufrechterhaltung zu finden wissen. Bei einem solchen Unterschied ist es schwer, den Verdacht zu unterdrükken, daß wenigstens eine der beiden Seiten entweder heuchelt oder sich selbst betrügt. Noch schwerer fällt es anzunehmen, daß eine der beiden Meinungen ein realistisches Bild der Wirklichkeit darstellen könnte.

Es ist allerdings schließlich bekannt, daß verschiedene Augenzeugen ein und dasselbe Ereignis, das sie beobachten, sehr unterschiedlich sehen. Vor allem ist das der Fall, wenn sie Ereignisse wiedergeben, an denen sie selbst als Handelnde beteiligt waren oder sind. Sowohl Theologen als auch Sozialwissenschaftler leiden schließlich unter Kurzsichtigkeit, wenn sie allzu lange allzu intensiv auf das starren, was ihnen emotional und zeitlich zu nah ist.

II.

In dem Jahr, bevor Darwin sein umwälzendes Werk *The Origin of Species* (1859) veröffentlichte, schrieb Louis Agassiz, der damalige Professor der Zoologie an der Harvard-Universität, einen Aufsatz, in dem er verteidigte, daß die unterschiedlichen Arten der Pflanzen und Tiere von Gott unmittelbar geschaffen worden seien. Jede Art gehe auf einen unterschiedlichen Gedanken im Geiste Gottes zurück. Die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den Arten wurden nicht als Zeichen eines gemeinsamen Ursprungs oder der Evolution betrachtet, sondern dadurch erklärt, daß in Gottes Geist die unterschiedlichen Gedanken assoziativ im Zusammenhang stünden und aufeinander folgten.

Weniger als ein Jahrzehnt später waren in Neuengland (dem Nordosten der USA) sowohl die wissenschaftlichen als die für ein breiteres Publikum bestimmten Veröffentlichungen damit beschäftigt zu klären, ob Darwins Evolutionstheorie tatsächlich «die Schöpfungslehre durch eine Gotteslästerung ersetze»[6].

Gestärkt durch den wenig vorher errungenen Sieg über die doppelte «Irrationalität» der kalvinistischen Orthodoxie und des Transzendentalismus von R. W. Emerson (1803–1882) rüsteten sich die Anhänger einer progressiven, unitarischen Weltsicht zu einem längeren Kampf. Da sie ja selber keine Freunde derjenigen waren, die der Unfehlbarkeit der Bibel anhingen, störte es sie nicht, daß die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen durch eine weitere Verbreitung der Evolutionstheorien untergraben zu werden schien. Ein größeres Problem war aber der scheinbare Gegensatz zwischen dem, was man als einen komplexen, gewundenen Entstehungs- und Entwicklungsprozeß der Arten darstellte, und der beim Volk bestehenden, «quasi-hegelianischen» Überzeugung, daß es in der Natur viele deutliche Beweise für einen übernatürlichen Plan des geschaffenen Universums gebe.

Da Darwins Theorie das Funktionieren eines wichtigen Teils der Schöpfung ohne irgendeinen Hinweis auf irgendeine Absicht eines göttlichen Wesens beschrieb, stellte sich jetzt unvermeidlicherweise die Frage, welche Argumente und Beweise man zur rationalen Rechtfertigung des Glaubens anführen könne. Die Gegner jedes Gottesglaubens hielten eine solche Suche einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens für eine ontologische Unehrlichkeit. Hier ist zwar der

Vorwurf von W. C. Clifford am bekanntesten: «Wenn ein Glaube auf der Basis ungenügender Gründe und Beweise angenommen wird, ... ist die Freude dabei eine gestohlene Freude ... Es ist immer, überall und für jeden verkehrt, etwas ohne genügend Gründe oder Beweise zu glauben.»[7] Aber auch der amerikanische Historiker John Draper wußte seine Meinung auf imponierende Weise zu formulieren: «An dem, was der Inhalt des kommenden Konflikts sein wird, ... kann jeder zweifeln. Aber alles, was auf Phantasie und Betrug beruht, wird beseitigt werden. Die Institutionen, die Schwindel organisieren und Illusionen verbreiten, werden zeigen müssen, welche Existenzberechtigung sie haben ... Mysterien werden Fakten weichen ... Das Denken muß absolut frei sein.»[8]

Diese schroffe Rhetorik ist aber irreführend. Schon als die Diskussion kaum angefangen hatte, gab es viele, die trotz ihrer kompromißlosen Überzeugung, daß ein religiöser Glaube seine rationale Berechtigung nachzuweisen habe, wenn er sich von reinem Wunschdenken unterscheiden wolle, niemals der Meinung waren, daß die Evolutionstheorie eine Bedrohung für die Religion oder für das theologische Denken sei. Der Botaniker Asa Gray, ein Kollege von Agassiz an der Harvard-Universität, meinte beim Lesen der Druckfahnen von Darwins *The Origin of Species*, daß die Evolutionstheorie von sich aus weder atheistisch noch theistisch sei, obwohl man sie auch sehr wohl als eine der Theorien über die konkrete Gestalt von Gottes Plan mit der Schöpfung rezipieren könne.

Trotz der Länge der Zeitspanne, in der Theisten und Atheisten gegenseitig Anschuldigungen und Vorwürfe austauschten und darin übereinstimmten, daß man nicht umhin kommen konnte, sich zwischen Christus und Darwin zu entscheiden, setzte sich um das Jahr 1880 doch die nüchterne Meinung von Asa Gray durch. 1880 war dabei das Jahr, in dem die damals einflußreichste religiös orientierte Zeitung Amerikas angefangen hatte, ihre «full throated polemics on behalf of evolution»[9], ihre «schreierischen Polemiken zur Verteidigung der Evolution» zu veröffentlichen. Darüber hinaus aber wird man wahrscheinlich auch behaupten können, daß schon etwa dreizehn Jahre zuvor, als der Schriftsteller Mark Twain nach New York kam, dort an dem Gottesdienst der angesehenen Plymouth Church teilnahm und dort dem Prediger Henry Ward Beecher zuhörte, der im Dienst seines Evangeliums eines warmen, herzlichen Darwinismus «Raketen der Poesie abfeuerte» und «Minen an Beredsamkeit springen ließ»[10], daß schon damals der Kampf wenigstens für die gebildeten Schichten der Gesellschaft entschieden war. Auf alle Fälle hatte um die Jahrhundertwende, als der Philosoph William James schrieb, daß religiöser Glaube und religiöse Erfahrung nach ihrem Wert für das menschliche Leben akzeptiert oder abgelehnt werden sollten, der theistische Darwinismus ein Niveau theoretischer Differenzierung erreicht, das die Überlegungen und Theorien der atheistischen und antitheistischen Darwinisten weit übertraf.

Wir haben auf diese Diskussion aus dem neunzehnten Jahrhundert hingewiesen, weil der apokalyptische Ernst, mit dem beide Seiten die Debatte als eine Angelegenheit von Leben oder Tod angingen und die dort offensichtlich fehl am Platz war, auch uns heute bei den aufgeregt besorgten apokalyptischen Warnungen, es gerate alles aus den Fugen, helfen kann, «einen kühlen Kopf zu behalten». Hier muß man wohl Frank Kermode Recht geben, wenn er schreibt: «Die Krise besteht nicht in dem, was einen betrifft, sondern in der Art und Weise, wie er darüber denkt.»[11] Man würde es sich allerdings zu leicht machen, wenn man meint, daß die heutige Konfrontation zwischen Christentum und therapeutischem Bewußtsein in Amerika sich in Zukunft auf ähnliche Weise entwickeln werde, wie das mit der Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Evolutionstheorie im letzten Jahrhundert der Fall war. Denn es ist etwas anderes, wenn man damals zu der Schlußfolgerung gelangte, daß die Evolutionstheorie sowohl theistisch als atheistisch interpretiert werden kann, als wenn man heute meint, vorhersagen zu können, daß diejenigen, die heute das Merkmal des Narziß tragen, morgen ihren Nacken unter das Joch des Glaubens beugen werden.

Denn auch wenn wir von jeder Rhetorik absehen, die «das Ende der Tage» an die Wand malt, scheint die heutige Auseinandersetzung zwischen therapeutischem Bewußtsein und religiösem Glauben eher eine Erweiterung und Intensivierung des alten Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben zu sein. Man kann kaum daran zweifeln, daß das Individuum, das unter den Voraussetzungen des neuen therapeutischen Bewußtseins propagiert wird, ohne zu zögern der antitheistischen Behauptung zustimmen würde: «Der Glaube beruht auf Betrug und Phantasie.»

Indem aber jetzt das verworfen wird, was früher eine selbstverständliche Folge aus jener Behauptung zu sein schien (nämlich daß die größte Gefahr, mit der die Religion die Autonomie des einzelnen bedrohe, darin liege, daß der Gläubige notwendigerweise auf seine Verantwortung verzichten müsse, nur an das zu glauben, wofür er genügend Gründe oder Beweise hat), öffnete man paradoxerweise den Weg für eine radikale Eskalation der antitheistischen Offensive im zwanzigsten Jahrhundert.

Unter der Fahne des neuen therapeutischen Bewußtseins werden ja viele Freiheiten angepriesen: die Freiheit, ohne Hemmnisse impulsivem Drang nachzugeben, die Freiheit, sich einzig und allein auf das Hier und Jetzt zu konzentrieren, die Freiheit, unter seiner sozialen Maske und Rolle das eigene, wahre Selbst zu entdecken. Die Freiheit aber, die alle anderen untergeordneten Freiheiten zu einer einzigen Freiheit vereinigt und sie dabei gleichzeitig übersteigt, ist nicht mehr Drapers «absolute Freiheit des Denkens», sondern die absolute Freiheit, Kontrolle über das eigene innere Leben auszuüben. Es handelt sich dabei nicht nur um die Kontrolle über die kognitive Dimension, sondern um die Kontrolle über jeden Aspekt dieses Lebens. Gerade hier liegt der Grund, weshalb die Jünger des Narziß wenig Mühe auf den Versuch verschwenden, irgendwelche Glaubenssätze zu widerlegen. Sie interessieren sich höchstens für den Anspruch der Religion, als Weg des Lebens, als «Weise der Beziehung zu anderen und zu Gott»[12], als Glaube wahr zu sein. Weil die Adepten des neuen therapeutischen Bewußtseins der Überzeugung sind, daß die Religion vor allem eine restriktive, jede Sinnlichkeit und spontane Lebensäußerung unterdrückende gesellschaftliche Ordnung legitimiere und daß die Religion zusammen mit der von ihr legitimierten gesellschaftlichen Ordnung die Prozesse, die sich im Inneren des Menschen abspielen und seine Erfahrung konstituieren, steuern und kontrollieren wolle, darum empfinden sie die Heilsverheißung des Glaubens als eine Bedrohung der eigenen Autonomie, und dies auch dann – oder gerade dann –, wenn diese Heilsverheißung sich auch schon auf eine Veränderung des Lebens *vor* dem Tod bezieht.

Es ist aber heute nicht mehr so schwer, der christlichen Heilsverheißung den Rücken zu kehren, wie das früher der Fall war. In den unterschiedlichen «Techniken des Selbst» geübt, die mit einer eklektischen Übernahme einer vulgarisierten psychoanalytischen Praxis und Theorie verbunden und assoziiert werden, fühlen die Anhänger des neuen Bewußtseins sich immer besser ausgerüstet, um den verführerischen und schmeichelnden Verlockungen des Glaubens gegenüber eine wohleinstudierte und durchtrainierte Gleichgültigkeit und Indifferenz zu bewahren. Daher ist die neue Grundsatzerklärung, das neue Manifest der jüngsten geistlichen Sprößlinge Freuds zur gleichen Zeit weniger aggressiv und dennoch radikaler und kompromißloser als entsprechende Erklärungen von Antitheisten: «Wirf alle alten Schlüssel zu den großen Rätseln des Lebens weg. Die Tiefe der Psychologie befreit den Geist der Menschen von solchen zu einfachen Lösungen und bringt ihn zu einer aktiven Resignation gegenüber den Dingen, wie sie sind, zu einer bescheidenen Hoffnung, zu Wünschen, die erfüllbar sind.»[13]

Die Anhänger des therapeutischen Bewußtseins wollen nicht länger das Existenzrecht der Religion anfechten: Sie wollen nur in Frieden gelassen werden, um ungestört den Garten der eigenen Innerlichkeit pflegen zu können.

III.

Wie unangenehm es einem treuen Gläubigen auch sein mag, mißverstanden, verleumdet, gescholten zu werden, meistens gelingt es ihm, solche Demütigungen mit Gelassenheit zu ertragen, gelegentlich kann er sie sogar als Zeichen eines eigenen, besonderen Status interpretieren. Es ist aber unerträglich, wenn man völlig ignoriert wird, wenn niemand das Zeugnis, das man gibt, ernst nimmt, wenn dieses Zeugnis für irrelevant erklärt oder gar nicht beachtet wird.

Im therapeutischen Bewußtsein scheint der Glaube einen Gegner gefunden zu haben, dem er niemals zu begegnen meinte: einen blauäugigen, unschuldigen, selbsternannten Anhänger einer «Ethik der unüberwindbaren Unwissenheit». Wie kann die Verheißung des Heiles je jemanden erreichen, der keine Ohren zum Hören hat und dessen Augen «unendlich weit ins eigene Innere sehen, um dort irgendein Gefühl der Erfüllung zu finden, als ob es sich bei diesem Inneren um ein enormes Kaufhaus handle, wo jede Befriedigung zu haben sei»[14]. Man kann sich schwer ungünstigere Bedingungen für ein Glaubensleben ausdenken als diese.

Der katholische Theologe James Hitchcock meint, daß die Lage noch schlimmer ist als die

Situation, die wir eben gezeichnet haben, welche schon schlimm genug ist. Seit dem Zweiten Vatikanum – so sagt er – haben die Katholiken in den USA «die therapeutische Mentalität» übernommen, «ohne sich dessen überhaupt bewußt zu werden». Die Kapitulation des traditionellen Glaubens sei so vollständig, daß wir bald die Entdeckung machen könnten, wie «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs durch den Gott von Schwester Corita, Rod McKuen und Jonathan Livingston Seagull ersetzt worden ist». In seiner Sorge, dem zuvorzukommen, warnt Hitchcock die Gläubigen, daß «der persönlichen Erfahrung immer ein übergebührliches Gewicht zugeschrieben wird und daher diese Erfahrung immer von einer Quelle außerhalb ihrer selbst ergänzt und korrigiert werden muß». Und er fährt fort: «Wahre Christen glauben an die Lehre Christi, nicht an die eigene Erfahrung.»[15]

Diese schroffe Kontrastierung – «Glauben an die Lehre Christi» gegenüber «Glauben an die eigene Erfahrung» – kommt nicht ganz unerwartet, wenn man weiß, daß Hitchcocks Analysen sehr von den religiösen und kulturellen Überlegungen von Philip Rieff beeinflußt worden sind, der als einer der ersten und auch bei weitem am geistreichsten und brillantesten den neuerstandenen Narziß angeklagt hat. Besonders unter dem Einfluß des von Christopher Lasch vulgarisierten Begriffes «Kultur des Narzißmus» sind in letzterer Zeit mit einiger Regelmäßigkeit ähnliche Verdächtigungen des Stellenwertes der persönlichen Erfahrung als Kriterium zur Beurteilung von Wert und Sinn in verschiedenen Veröffentlichungen für das breitere Publikum, auch in solchen relativ progressiven Veröffentlichungen wie *The Christian Century*, erschienen[16].

Aber nicht jeder stimmt damit überein, daß es so leicht sei, eine psychisch fundierte Abgrenzung zwischen dem christlichen Glauben und dem therapeutischen Bewußtsein vorzunehmen. Im Wissen um die moralisierenden Nebentöne in der Diskussion über den Mythos des Narzißmus hat der Psychiater und Kulturforscher Robert Jay Lifton als das mythische Beispiel für sein Modell therapeutischen Bewußtseins Proteus ausgewählt[17]. Dieses Modell entspricht insoweit den von Rieff und Lasch kritisierten Aspekten des neuen therapeutischen Bewußtseins, als es sich skeptisch verhält gegenüber jedem Aufruf zu irgendeinem Engagement, der das reibungslose Funktionieren der inneren Prozesse bedroht, welche das Gefühl psychischer Ganzheit und psychischen Gleichgewichts stärken und verteidigen. Das Modell Liftons entzieht sich aber auch der Kritik von Rieff und Lasch, insofern diese Skepsis nicht eindeutig ist und das Mißtrauen gegenüber jedem Engagement nicht absolut gilt. Das von Lifton beschriebene Individuum kennt auch ein unbestimmtes, dennoch auch anhaltendes Gespür für eigene Schuld und wird von einem Gefühl eigener Unwürde beunruhigt. Daher sucht es, wenn auch zögernd, nach bleibenden Werten, die es erlauben, auch angesichts des Todes Leben aufrecht zu erhalten.

Leider scheint sich aber heute abzuzeichnen, daß Verteidiger des christlichen Glaubens in ihrer Katastrophenstimmung nicht bereit sind, den gemäßigten und mäßigenden Versuch Liftons und anderer, die so denken wie er, ernster zu nehmen, als unsere Vorfahren bereit waren, auf die nüchterne Meinung von Asa Gray zu hören. Auch wenn wir das Gegenteil behaupten, scheinen wir uns wenig von der Nachricht berühren zu lassen, daß diejenigen, die das Merkmal des Narziß tragen, aus ihrem «Warenhaus, wo jede Befriedigung zu haben sei», herausgekommen seien, um eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu suchen. Der Grund, weshalb wir dieses Suchen nicht ernst nehmen, ist genauso auf der Hand liegend wie bedrückend: Ihre Suche hat bisher noch nicht dorthin geführt, wohin wir möchten, daß sie sie führe: zu uns.

Weil sie uns abweisen, ja «abblitzen» lassen und wir uns dabei mißverstanden fühlen, scheuen wir uns instinktiv davor, von unserer *Erfahrung* des Glaubens zu reden. Verletzt schlagen wir einen Ton der moralischen Empörung an und möchten diejenigen bestrafen, die dem neuen antitheistischen Manifest anhängen, indem wir ihnen sagen, daß ihre Sicht des Menschen und seines Schicksals so eng, so auf sich selbst bezogen und verschlossen sei, daß sie sich in einer Sackgasse verstrickt habe und kaum noch beschränkter werden könne. Auch wenn wir uns bei dem schrillen Alarmschrei der heutigen Ankläger des Narziß nicht ganz wohlfühlen, haben wir im großen und ganzen doch ihre Meinung übernommen. Wir gehen auf ihr Alarmsignal ein und bereiten uns vor, unseren Glauben und unsere Gesellschaft zu verteidigen. Wir haben auch schon die Fronten scharf abgegrenzt: auf der einen Seite der Glaube, ein ruhiger, ausgeglichener Glaube, der auch bereit ist zu dienen – auf der anderen Seite ein lässiger, desinteressierter,

von sich eingenommener Unglaube. Indem wir Positives im therapeutischen Bewußtsein leugnen, brauchen wir Negatives in der konkreten Erfahrung unseres Glaubens nicht zuzugestehen: alles ist uns eindeutig und klar. Konkreter: während wir die Vermutung unserer Gegner, unsere Glaubenssprache verdecke oft die Tatsache, daß unsere Abhängigkeit von Gott unser Gespür für die menschliche Autonomie, die zur Bewahrung charakterlicher Integrität notwendig ist, ersticke, keiner Überlegung für wert halten, sperren auch wir unser Bewußtsein gegen die schreckliche Ambivalenz der christlichen Selbstaufopferung: «Das Opfer seiner selbst könnte wertlos sein, wenn es kein Selbst gibt, das es wert ist, geopfert zu werden.»[18]

Vielleicht liegt die bitterste Ironie unserer Situation, in der wir uns davor fürchten zuzugeben, wie sehr unsere konkrete Erfahrung des Glaubens sehr unterschiedlichen Wert haben kann, darin, daß wir so jede moralische Autorität verwirken, die wir beansprucht haben mögen. Wir möchten hier Josef Pieper zitieren, der meint, «daß man sagen kann: die letzte Kraft der ‹politischen› Tapferkeit stamme aus der verborgenen, sich absolut ‹entsichernden› Selbsthingabe des Menschen an Gott ... Ohne die bewußt gewahrte Verbundenheit zu diesen Reserven muß alles Kämpfen für das Gute seine Echtheit und seine innere Sieghaftigkeit verlieren und schließlich in die geräuschvolle Unfruchtbarkeit geistigen Hochmuts führen.»[19]

Weniger ironisch, aber noch deutlicher formuliert: Wenn wir unsere Kraft für unseren Kampf für das Gute nicht in einer solchen sich absolut entsichernden Selbsthingabe an Gott, sondern in einem Selbstbetrug suchen, in dem wir die Blindheit gegenüber dem eigenen Selbst für Selbstaufopferung halten, dann könnten wir auch unsere Chance vertan haben, menschlich und überzeugend zu denen zu reden, welche eine befriedigendere und tiefere Erfüllung suchen als die Erfüllung, die von der effizienten und professionellen Anwendung irgendwelcher «Technologien des Selbst» fabriziert werden kann. Aus Angst, uns lächerlich zu machen, und noch immer beleidigt, weil wir nicht gefragt waren, würden wir dann weiterhin dem Risiko des Nachdenkens über uns selbst und der Verwundbarkeit entfliehen, der man sich durch ein solches Nachdenken aussetzt. Und wir würden mit unserem Moralisieren auch nicht aufhören. Wir würden, statt das Wasser weiterzureichen, das «aufquillt zum ewigen Leben», den Durstigen Salzwasser aufzwingen wollen. An die Stelle eines radikalen, tiefen Friedens, den die Welt nicht geben kann, hätten wir nur Anklage und Schuld zu bieten[20].

Nochmals: Wir verzichten nicht auf die moralische Autorität des Christentums, wenn wir zugeben, daß unsere konkrete Glaubenserfahrung – und unser Glaubensleben – ambivalent ist, d. h. sehr unterschiedlichen Wert haben kann. Im Gegenteil: Gerade dieses Eingeständnis könnte ein Zeugnis für die wirksame Gegenwart von Gottes Gnade sein, die das innere Prinzip des christlichen Lebens ist, die Kraft, die den Menschen befähigt, mit Gott zusammenzuarbeiten, und die Quelle authentischer Tapferkeit und Stärke. Indem wir uns selbst in dieser Gnade als Menschen erfahren, denen vergeben wurde, die ohne Voraussetzungen ihrerseits bedingungslos geliebt werden, fühlen wir uns ermutigt, ja gedrängt, «der Sünden unseres Selbst eingedenk zu sein und das einzugestehen, woran unser Selbst sich nicht zu erinnern wagt»[21].

Es gibt vieles, woran wir uns erinnern sollten. Zum Beispiel daran, daß – mit nur wenigen Ausnahmen – auch wir Gläubige niemals völlig unsere Versuche aufgeben, uns aus eigener Kraft zu heilen. Der einzige Unterschied zwischen uns und den Jüngern des Narziß besteht nur darin, daß uns bei jedem neuen Scheitern mehr bewußt wird, wie töricht unsere Versuche sind. Wenn wir dann anderen streng zureden wollen, um sie von der Torheit ihrer Versuche der Selbstbefreiung zu überzeugen, sollten wir zuerst selbst den Humor haben, zuzugeben, wie töricht auch unsere eigenen Anstrengungen waren und sind, und so sollten wir auch lernen, über uns selbst zu lächeln. Denn wie konnten wir glauben, daß wir mit uns selbst eins werden und ins Reine kommen könnten, ohne daß wir mit Gott versöhnt wären? Dann aber würde gelten: «Was für ein Einklang wird da zwischen mir und meinem Selbst vorgeschlagen! Gab es je zwei Wesen, die besser füreinander geeignet wären?»

[1] Lionel Trilling, Sincerity and Authenticity (Cambridge, Mass. 1972) 3–4.

[2] Christopher Lasch, The Culture of Narcissism (New York 1979) 33. Deutsche Ausgabe: Das Zeitalter des Narzißmus (Steinhausen, München 1980).

[3] Philip Rieff, The Triumph of the Therapeutic (New York 1966) 18.

[4] Joseph Epstein, Familiar Territory (New York 1979) 42–55.

[5] Siehe Robert Bellah, New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity (Berkeley 1971) 350–351.

[6] Siehe Bruce Kuklick, The Rise of American Philosophy: Cambridge, Ma., 1860–1930 (New Haven 1977) 21–24.

[7] Zitiert bei Morton White, Science and Sentiment in America (London 1972) 188–189.

[8] Zitiert bei Shaw Persons, Free Religion: An American Faith (New Haven 1947) 100–101.

[9] Siehe Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought (Boston 1944) 13–30.

[10] Siehe Justin Kaplan, Mr. Clements and Mark Twain (New York 1966) 1. Kap.

[11] Frank Kermode, The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction (London 1966) 101.

[12] James Fowler, Stages of Faith (New York 1981) 295.

[13] Rieff, Triumph (s. Anm. 3) 40.

[14] Richard Sennett, Authority (New York 1980) 117.

[15] James Hitchcock, Catholicism and Modernity. Confrontation or Capitulation (New York 1979) 47.

[16] Siehe z. B. Janet Karsten Larson, The Rhetoric of Narcissism: The Christian Century 98/27 (Heft vom 7. Sept. 1981).

[17] Siehe Robert Jay Lifton, The Broken Connection (New York 1979) 29, 296–297.

[18] Paul Tillich, Systematic Theology III (Chicago 1967) 43–44 (Deutsch: Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart).

[19] Josef Pieper, Das Viergespann. Klugheit. Gerechtigkeit. Tapferkeit. Maß (München 1964) 196–197.

[20] Bernard Lonergan: Method in Theology (New York 1972) 105.

[21] H. Richard Niebuhr, The Meaning of Revelation (New York 1960) 83–84.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

BRIAN MAHAN

1948 in Cambridge, Massachusetts, geboren. Studium und Graduierung am Boston College und an der Harvard Divinity School. Derzeit Arbeit an einer Doktor-Dissertation über das religiöse Denken von William James. Zusammen mit L. Dale Richesin Herausgeber von: The Challenge of Liberation Theology: A First World Response (Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1981); Mitarbeit an dem Sammelband Trajectories in Faith (Hgg. James W. Fowler, Robin W. Lovin u.a., Abingdon, Nashville 1980). Anschrift: Northside Christian Church, 1507 Sunnyside Avenue, Chicago, Ill. 60660, USA.

Berichte

Judith Van Herik

Die feministische Kritik an der klassischen Psychoanalyse

I. Freuds geschlechts-asymmetrische Theorie

Bis heute gibt es keine einheitliche Kritik an der klassischen Psychoanalyse, die ich hier definieren möchte als «von Freud geschriebene Texte». Einige feministische Anfragen sind in erster Linie an diejenigen seiner Schriften gerichtet worden, welche ausdrücklich die Psychologie von Frauen, weibliche Sexualität und weibliche Eigenart behandeln. Deren aber gibt es nur drei, und alle sind ziemlich spät erschienen: 1925, 1931 und 1933[1]. Die Fragen, die gegenüber diesen Werken am häufigsten gestellt werden, lauten: Sind ihre Aussagen über die Psychologie von Frauen richtig? Wenn sie dies aber nicht sind, wieso und warum sind sie es dann nicht? Und was sind die Konsequenzen von Freuds Irrtümern für Frauen?

Feministische Anfragen sind auch im Blick auf Freuds psychoanalytisches Gesamtwerk ausgesprochen worden, im Blick auf seine komplexen und unterschiedlich interpretierten Botschaften über die Natur und die Kultur des Menschen. Einerseits hat man Freuds Theorie als Ganzes als einflußreiches Beispiel sexistischer Theorie gesehen, so daß Freud als jemand dasteht, der einen gewichtigen Beitrag zur Verstärkung des heutigen Sexismus geleistet hat. Andererseits sind die Texte Freuds in einer gegenläufigen Bewegung, die manchen paradox erscheinen mag, als eine Quelle für die feministische Analyse verstanden worden, als Material, mit dem sich ein feministisches Gegenmittel gegen die sexistische Kultur als ganze entwickeln läßt.

Diejenigen, die in Freud einen Prototyp des Sexisten sehen, fragen: Was sind die entscheidenden Kennzeichen einer sexistischen Theorie? Und wo finden sich diese Kennzeichen in Freuds Schriften? Hier wird dann alles, was sein Denken verrät, einschließlich seiner Briefe und seines persönlichen Lebens, zum gewichtigen Erkenntnismaterial. Diejenigen aber, welche die Freudsche Theorie für den Entwurf feministischer Konzepte verwerten möchten, fragen: Auf welche Weise kann Freuds psychoanalytische Theorie eine Erklärung bieten für einen systematischen und offensichtlich allgemeinen Sexismus? Wie kann diese Erklärung von Nutzen sein für eine feministische Analyse des Problems? Und welches Programm für Veränderungen legt diese Analyse nahe? Das gefragte Erkenntnismaterial sind hier nicht seine persönlichen Ansichten oder sein persönliches Verhalten, sondern dies ist nur die Logik seiner Theorie.

Auch Wissenschaftler, die sich selbst nicht als Feministen verstehen, haben Beiträge zu feministischer Kritik – so wie ich hier «feministisch» definiere – in dieser Richtung geliefert. (So z. B. betrachtete sich Simone de Beauvoir noch nicht als Feministin, als sie 1949 ihr Buch «Le Deuxième sexe»[2] schrieb; heute dagegen versteht sie sich als Feministin.) Meine Definition von «feministisch» setzt die Akzente mehr wissenschaftlich als politisch. Sie meint, daß jemand seine Fragen aus der Einsicht ableitet, daß die Geschlechter als Größen von ungleichem Wert betrachtet wurden und noch werden, und daß er dies mehr als ein Problem denn als eine ungeprüfte Voraussetzung behandelt. Simone de Beauvoirs Darstellung des Mannes als des Prototyps des Menschen, während die Frau «anders» ist, ist solch eine klassische Äußerung dieser Einsicht. Auf der Grundlage dieser Definition ist eine feministische Kritik nicht eigentlich am sexuellen oder geschlechtlichen Unterschied interessiert, sondern an der asymmetrischen Bewertung der vorausgesetzten Unterschiede. («Sexuell», vom englischen «sex», bedeutet in dem hier vertretenen Verständnis etwas Biologisch-Anatomisches, «geschlechtlich», vom englischen «gender», dagegen etwas Psycho-Soziales. Feministische Theoretiker tendieren zu der Argumentation, daß «Geschlecht» im Sinne von «gender» etwas Kontingentes, das heißt etwas Zufälliges, von Menschen Gemachtes ist.)

Aus diesem Blickwinkel betrachtet, würde man mit der Annahme, daß die beiden Geschlechter (im Sinne von «sex») zwar gegensätzlich, aber doch komplementär zueinander (und damit symmetrisch) seien, den von den Feministen angepeilten Zielpunkt verfehlen: daß nämlich die angenommenen Unterschiede ständig zuungunsten der Frauen ausgelegt werden, mögen diese nun besonders feminin sein oder nicht.

Überdies bringt eine asymmetrische Auffassung von den Geschlechtern (im Sinne von «gender» als psycho-sozialer Größe) drei Annahmen mit sich: 1. Männlichkeit ist die allgemeinmenschliche Norm, Weiblichkeit dagegen ein Sonderfall; 2. der eingenommene Stand- und Blickpunkt ist ein männlicher, und von ihm aus blickt man von außen her auf das Weibliche; 3. und schließlich ist das Männliche – tatsächlich oder wenigstens potentiell – von größerem Wert, und dieses allein ist dazu geeignet, dem Ideal des Menschlichen angemessenen Ausdruck zu verleihen[3].

Freuds Theorie gründet auf diesen Annahmen. Sie ist eine geschlechts-asymmetrische Theorie – «Geschlecht» hier wieder im Sinne von «gender» verstanden. Was diejenigen, die dies wahrnehmen und die deswegen Freuds Psychologie als frauenfeindlich ablehnen, von jenen unterscheidet, die dies zwar auch wahrnehmen, die aber dennoch die Freudsche Theorie für feministische Zwecke verwenden, das ist dies: Letztere sind der Überzeugung, daß Freud sowohl eine Theorie *über* die Geschlechts-Asymmetrie (im Sinne von «gender») als auch eine in sich selbst geschlechts-asymmetrische Theorie geschaffen habe. Ihrer Meinung nach wird an Freud sichtbar, inwiefern das Geschlecht («gender») etwas von Menschen Gemachtes ist.

II. Unterschiedliche feministische Wertungen von Freuds Aussagen zum Verhältnis der Geschlechter

Im folgenden möchte ich nun die unterschiedlichen feministischen Positionen zu Freuds geschlechts-asymmetrischer Theorie skizzieren. Da sind zu nennen: 1. diejenigen, welche die Freudsche Psychologie der Frauen kritisieren, um sie zu revidieren oder ganz zu verwerfen; 2. diejenigen, welche das gesamte Freudsche Denken als sexistisch kritisieren; 3. diejenigen, welche die Freudsche Theorie im Dienst feministischer Ziele zu verwenden suchen. Anschließend möchte ich noch (4.) einige Anmerkungen dazu machen, welche Relevanz die feministische Kritik an Freud für den «Dialog» der Theologie mit Freud hat.

1. Kritik an Freuds Psychologie der Frauen mit dem Ziel der Revision oder der Ablehnung

Vor 1925 war Freuds formelle Psychologie der Frauen weithin nur ein Anhang zur (auf den Mann zielenden) Ödipus-Theorie. Wenn der ödipale Knabe als Nebenbuhler seines Vaters seine Mutter liebte, so war das Problem des Mädchens das bloße Spiegelbild davon. So nahm Freud an, daß die ersten Liebesobjekte von Mädchen Väter seien. Nach 1925 behauptete Freud, daß auch Mädchen zuerst ihre gleichgeschlechtlichen Elternteile, also ihre Mütter liebten, so daß für sie der Erwerb eines «Ödipus-Komplexes» so viel bedeute wie einen «Geschlechtswechsel» von einem männlichen, klitorisorientierten Interesse weg zu einem weiblichen, vaginal orientierten Interesse hin, und entsprechend beim Liebesobjekt weg von der Mutter und hin zum Vater. Die präödipale Mutterliebe, so meinte er, würde nun unterdrückt, und zwar aufgrund der Enttäuschung des Mädchens darüber, daß es – ebenso wie die Mutter – «kastriert» sei. Dies sei die Quelle des unbewußten «Penisneides». Der psychologische Prozeß des Weiblichwerdens beinhaltete damit zugleich die Annahme der «Kastration», der Passivität und des Status eines Objektes für die Liebe des Vater-Subjektes. In verschiedenen Variationen zeichnete Freud den weiblichen Charakter entsprechend dieser von ihm unterstellten verborgenen Folge von Ereignissen. Zu seinen Kennzeichen gehörten eine Neigung zu Masochismus, Neid, intellektuelle Inferiorität, Hysterie und Narzißmus sowie Kulturfeindlichkeit.

Kritische Einwände gegen diese Deutung wurden unmittelbar darauf schon laut. Bis zur Mitte der dreißiger Jahre erschienen Arbeiten von Ernest Jones, Karen Horney und anderen, in denen geltend gemacht wurde, daß Mädchen primäre, natürliche weibliche Libido-Wünsche hätten. (Für Freud war Libido kraft Definition etwas Männliches, weil sie etwas Aktives sei.) Für Freuds Kritiker bedeutete die Aussage, daß Weiblichkeit nur auf vertrackten Umwegen einer frühkindlichen Entwicklung erworben werde, soviel wie die Wertung der Frauen als eines eher sekundären denn als eines primären Geschlechts. Karen Horney glaubte, daß Freuds Irrtümer sich von einem männlichen Blickwinkel herleiteten – konkret gesagt: vom Blickwinkel eines Knaben in der phallischen Phase –, von der Betrachtung der Kastration als einer physischen Tatsache und dem Mißverständnis des Penisneides als einer Sache der Anatomie, während doch seine Wurzel in Wirklichkeit das Gewahrwerden der kulturellen Bevorzugung des Mannes sei. Karen Horney zufolge war Freud blind für Symmetrie und

übersah zum Beispiel die Tatsache, daß es einen männlichen «Schoßneid» gibt.

Neuere Kritiken stützten sich oft auf Karen Horney. Ihr Programm war sowohl empirisch wie theoretisch angelegt und konzentierte sich vor allem auf die Widerlegung der Behauptung, daß es eine berechtigte Unterscheidung zwischen klitoralem und vaginalem Orgasmus gebe; außerdem auf die Widerlegung der angeblichen Tatsache des Penisneides oder zumindest seiner Freudschen Deutung[4].

2. Freuds Denken als ganzes wird als sexistisch beurteilt

Die Kritik an Freuds Psychologie der Frauen macht sich auch die kritische Bewertung seines ganzen Gedankengebäudes als sexistischen Denkens zunutze und trägt ihrerseits zu dieser kritischen Bewertung bei. Ein Großteil der entsprechenden Literatur war amerikanischen Ursprungs, vermutlich deswegen, weil in den fünfziger und sechziger Jahren in den USA vieles im populären und fachwissenschaftlichen Sprachgebrauch zum Thema «Normalität» und Neurose in einem etwas unscharfen Sinne von der Freudschen Schule bestimmt war. Die Amerikaner entwickelten eine Art von Freudschem Denken, das gesellschaftliche Konformität als ein therapeutisches Ziel betonte und das didaktischer, moralistischer, populärer, optimistischer und umweltbezogener war als Freud selbst[5]. In seiner Bewertung des Weiblichen war dieses Denken auch mehr biologisch-deterministisch. Ob «neofreudianisch» oder «orthodox» ausgerichtet – die populäre amerikanische Ansicht von der Psychologie der Frauen wurde immer mehr von der Meinung bestimmt, daß die gesunde, glückliche und moralische Frau sich selbstlos der Biologie, ihrem Ehegatten und ihren häuslichen Pflichten zu unterwerfen habe. Simone de Beauvoirs Auseinandersetzung mit dem Freudschen Mißtrauen gegenüber den Frauen in ihrem Buch «Das andere Geschlecht» verstärkte nur noch die Überbetonung des biologischen Determinismus in Freuds Psychologie der Frauen.

Manche amerikanischen Frauen hatten in den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg begeistert auf das reagiert, was sie für die «Botschaft» Freuds hielten, daß nämlich auch Frauen berechtigte sexuelle Bedürfnisse hätten, vor allem wegen der darin enthaltenen Kritik an «puritanischen» Moralvorstellungen. In den sechziger Jahren war diese Reaktion vergessen. Zwischen 1963 (dem Jahr, in dem Betty Friedans «Feminine Mystique» erschien; deutsch: «Der Weiblichkeitswahn», Rowohlt, Hamburg 1966) und 1970 (als Kate Millet ihr Buch «Sexual Politics» veröffentlichte) schrieben zahlreiche feministische Kritikerinnen über Psychoanalyse als eine um den Mann kreisende Ideologie, die den Interessen der Männer und einer sexistischen Gesellschaft dadurch diene, daß sie das falsche Bewußtsein der Anpassung an weibliche Rollen empfehle und Frauen in eine «doppelte Bindung»[6] hineinmanövriere. In der einen Ebene würden Frauen dafür gelobt, daß sie ihre Weiblichkeit annehmen; in einer anderen Ebene aber sage man ihnen, diese Weiblichkeit sei eine unvollkommene Form des Menschseins. Wenn eine Frau ihre Weiblichkeit ablehne, sei sie neurotisch; wenn sie sie aber akzeptiere, so sei sie als Mensch erfolglos. Diese Art von Kritik spielt im Feminismus eine gewichtige Rolle, aber sie stellt ebenso eine Reaktion auf die Hegemonie des revidierten Freud in den USA dar wie auf Freuds Texte selbst.

3. Freuds Theorie im Dienst der Ziele des Feminismus

Einige bedeutende Studien haben herausgefunden, daß die Freudschen Methoden und Einsichten nützlich sein können für die Analyse des Sexismus und im Blick auf seine Überwindung. Obwohl niemand behauptet, daß dies Freuds eigenes Programm war, so kam es doch im Anschluß an die Deutung von Freuds Werk als einer Ideologie dazu, daß man sein Verständnis unbewußter Prozesse und einer durch ödipale Erfahrungen geformten psycho-sozialen Geschlechtlichkeit dazu gebrauchte, um die Hartnäckigkeit dieser sehr asymmetrischen Ideologie zu erklären. Indem sie sorgfältig unterschieden zwischen (1.) Freuds deskriptiver Analyse der Situation der Frau und seinem daraus abgeleiteten Rezept und (2.) zwischen «sex» und «gender», und dadurch, daß sie Freuds Ansichten von der durch Generationen hindurch sich aufbauenden Macht von Prozessen im Unterbewußten im Blick auf die ständige Reproduktion von Geschlechtsasymmetrie ernst nahmen, fanden Experten für eine solche Analyse in Freuds Werk Anregungen, wie sich der Knoten der Asymmetrie in seinen Wurzeln im Unbewußten auflösen lasse.

Die von diesen Experten gegebenen konkreten Empfehlungen sind unterschiedlicher Art, aber zu dieser Kategorie gehören Shulamit Firestones «The Dialectic of Sex» (1970), Juliet Mitchells «Psychoanalysis and Feminism» (1974), Dorothy Dinnersteins «The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise» (1976), Helen Block Lewis' «Psychic War in Men and Women» (1976) und Nancy Chodorows «The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender» (1978). In Frankreich waren wichtige Veröffentlichungen die Essais von Hélène Cicoux und Luce Irigarays «Speculum de l'autre femme» (1974) und «Ce sexe qui n'en est pas un» (1977). Juliet Mitchells zentrale These und Forderung ist wohlbekannt: daß Freud eine Analyse des unbewußten geistigen Lebens in einer patrizentrischen Kultur anbietet und daß angemessene Strategien für die Veränderung der Verhältnisse auf diese Analyse gegründet werden sollten.

4. Die Bedeutung der feministischen Kritik an Freud für den Dialog zwischen Theologie und Freudscher Schule

Freud ist von Feministinnen, die seine Theorien ablehnen, und von solchen, die sie sich zunutze machen, unterschiedlich gedeutet worden. Um es übertrieben vereinfacht zu sagen: Die ersteren verstehen ihn als Psychologen (für Frauenfragen); die letzteren als Theoretiker einer (geschlechtsasymmetrischen) Kultur. Solche, die ihn aus einem *theologischen* Interesse studiert haben, haben ihn ebenfalls unterschiedlich gedeutet. Um es wiederum übertrieben vereinfacht zu sagen: Manche haben ihn als (Religions-) Psychologen abgelehnt, wobei sie oft betont haben, seine Diagnose christlicher Ideen sei von einem illusionären Wunschdenken bestimmt; manche aber haben ihn auch als Kulturtheoretiker verstanden, der uns die Frage aufgibt, was diese seine Theorie der Theologie zu sagen hat[7].

Aber die theologische Nutzung von Freuds Analyse der Kultur als einer geschlechtsasymmetrischen Wirklichkeit hat soeben erst begonnen. Wenn Theologen sich die feministische Kritik an Freud für ihren Dialog mit seiner Gedankenwelt zunutze machen können, so mag sie das zu folgenden Fragen anregen: Was ist, wenn – deskriptiv gesprochen – Geschlechtsasymmetrie in unsere theologischen Gedankengebäude aufgenommen worden ist, wenn dies aber – «präskriptiv» gedacht – nicht sein sollte? Wenn jemand dem Denken Freuds die Hypothese entnimmt, daß die Überzeugung von der Unvermeidbarkeit der Geschlechtsasymmetrie selbst ein illusionäres Wunschdenken ist, welche Revisionen drängen sich dann in der Theologie auf? Kurzum: So wie Freud von manchen feministischen Kritikern gedeutet wird, stellt er für eine Theologie, die auf patrizentrischen und geschlechtsasymmetrischen Annahmen fußt, eine unüberhörbare Herausforderung dar.

[1] Sigmund Freud, Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds: Gesammelte Werke (London 1940 ff.) Bd. 14, 19 – 30; Über die weibliche Sexualität: GW Bd. 12, 517–537; Femininität: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW Bd. 15.

[2] Deutsche Übersetzung: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (Verlag Rowohlt, Hamburg 1961).

[3] Siehe Kap. 2 meines Buches: Freud on Femininity and Faith (University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1981).

[4] Für die Zitate und die Diskussion über die frühe Kritik siehe: Zenia Odes Fliegel, Feminine Psychosexual Development in Freudian Theory. A Historical Reconstruction: Psychoanalytic Quarterly 42 (1973/3) 385–408. Zur neueren Kritik siehe Julia A. Sherman, On the Psychology of Women: A Survey of Empirical Studies (Charles C. Thomas, Springfield, Ill., 1971), Kap. 3 und 4.

[5] Siehe Nathan G. Hale, Jr., Freud and the Americans, The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876 – 1917 (Oxford University Press, New York 1971) Kap. 13.

[6] Gregory Bateson u.a., Toward a Theory of Schizophrenia: Behavioral Science 1 (1956/4) 251 – 264.

[7] Z.B. Peter Homans, Theology After Freud: An Interpretative Inquiry (Bobbs-Merrill, New York/Indianapolis 1970); Paul Ricœur, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, transl. D. Savage (Yale University Press, New Haven 1970).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JUDITH VAN HERIK

1947 geboren. Assistant Professor für Religionswissenschaften an der Pennsylvania State University in University Park. Doktorat der University of Chicago Divinity School mit einer Dissertation aus dem Bereich Religion und Psychologie. Sie veröffentlichte: Freud on Femininity and Faith (University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1981); diese Arbeit analysiert die Beziehungen zwischen Freuds Theorien über den psycho-sozialen Geschlechtsunterschied und der Religion. Anschrift: The Pennsylvania State University, 1001 Liberal Arts Tower, University Park, Pennsylvania 16802, USA.

James Fowler

Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung

In diesem Heft, welches der Herausforderung des Glaubens durch die Psychologie gewidmet ist, liegt es in meiner Verantwortung, kurz über die Forschungsarbeit und Theoriebildung zu berichten, die mich und meine Kollegen seit 1972 beschäftigt. Diese Arbeit, die wir Theorie der Glaubensentwicklung nennen, konzentriert sich auf einen Schnittpunkt von Theologie und Psychologie in dem Bemühen, unser Verständnis der Bildung und Umformung von gelebtem Glauben zu erhellen. Die Ansätze der Entwicklungspsychologie, auf die wir uns beziehen, gehören zu zwei Hauptrichtungen von Theorien. Einerseits beziehen wir uns auf die psychosozialen Ansätze von Erik Erikson, Daniel Levinson und anderen. Hinter diesen Anhängern der Theorie von Lebenszyklen stehen die psychosexuellen Konstruktionen von Freud. Unsere Arbeit hängt ebenso wie die von Levinson zu einem gewissen Grad von C. G. Jungs Reflexionen über den Individuationsprozeß ab. Andererseits wurden wir grundlegend beeinflußt von Jean Piagets Entwicklungsstrukturalismus im kognitiven Bereich und von Lawrence Kohlberg im Gebiet der Entwicklung eines Moralbewußtseins. Hinter diesen Persönlichkeiten stehen John Dewey und J. Mark Baldwin und letzten Endes natürlich Immanuel Kant.

Sowohl bei den Anhängern der Theorie von Lebenszyklen als auch bei den Entwicklungsstrukturalisten handelt es sich um Ansätze einer philosophischen Psychologie. Besonders im Hinblick auf Piaget und Kohlberg kann man sich fragen, ob ihre Arbeiten überhaupt zur Disziplin der Psychologie gehören. Piaget beschreibt seine eigene Disziplin als genetische Epistemologie, Kohlbergs Disziplin könnte man ohne weiteres als genetische Ethik klassifizieren. In beiden Fällen handelt es sich um das Bestreben, durch empirische Forschung und philosophische Deutung sich herausbildende Denkmuster zu identifizieren, welche das Resultat der Entwicklung und Integration kognitiver Operationen in einer Abfolge von stadienartigen Systemen sind. Unsere Arbeit könnte als genetische Theologie bezeichnet werden oder vielleicht als genetische *Pisteologie* (griechisch *pisteuo*, *«ich glaube»* oder besser «ich vertraue mit meinem ganzen Herzen, ich gebe mich ganz hin»). Unsere Studie konzentriert sich auf Menschen, die mit Gemeinschaften, die sich an einem gemeinsamen Sinn ausrichten, und in den Kraftfeldern unseres Lebens in Interaktion stehen, während wir Leitbilder der letzten Existenzbedingungen bilden und unser Leben in Beziehung zum Wesen von Wert und Macht im Letzten gestalten sowie in Beziehung zum Nächsten und der weltlichen Welt im Lichte dessen, was für uns Letztgültigkeit hat oder ist. So verstandener Glaube ist normalerweise religiöser Glaube, aber das muß nicht immer so sein. Vorstellungen der Letztgültigkeit in unserem Leben können sich auf Ursachen, Personen oder Ziele konzentrieren, die versprechen, unserem Leben Sinn, Sicherheit oder Würde zu verleihen. Diese Wert- und Machtzentren können einen «Gott-Wert» für uns annehmen, indem sie zu Achsen werden, um die sich unser Leben und sein Sinn drehen, aber sie (und unsere Beziehungen zu ihnen) sind nicht notwendigerweise religiös.

Unser Projekt umfaßt dann das Bemühen, eine Folge von entwicklungsmäßig miteinander verbundenen stadienartigen «Stilen» von Glaubensbefindlichkeiten zu verstehen und zu klären. Wir wenden das oben im letzten Abschnitt skizzierte Verständnis von Glauben an und fragen, ob es, in Parallele zu qualitativen Stadien von kognitiven und moralischen Denkprozessen, nicht auch Glaubensstadien gibt – integrierte Handlungen des Wissens und Wertens, durch welche die Menschen sich ihre Vorstellung einer letzten Umgebung bilden und sich dieser verpflichten, ihr Alltagsleben in Beziehung dazu führen, zu dem Wesen von Wert und Macht, das sie enthüllt. Von Piaget und Kohlberg übernehmen wir die Verpflichtung zum Formalismus – zur Beschreibung der Glaubensstadien durch Bezugnahme auf die Handlungen oder *Wege*, wie Sinn gewonnen und erhalten wird, eher als im Hinblick auf *Inhalte* und *Substanz* des Glaubens. Unsere Interviews ermöglichen es den Menschen, ihre Theologie oder Weltanschauung auf-

zudecken. Unser Interesse richtet sich jedoch außerdem auf die Identifikation der Operationen von Wissen und Bewerten, *durch welche* diese Theologie oder Weltsicht entsteht. Wir wollen die Strukturierung der Wechselbeziehung zwischen den Bezugsgrößen Selbst-Letztgültiges-Anderer erkennen, aus der der Glaube der Menschen herrührt.

Von den Anhängern der Theorie von Lebenszyklen (Erikson, Levinson und anderen) übernehmen wir das Interesse an der Lebensgeschichte der Menschen und an einer systematischen Reflexion der vorhersagbaren Herausforderungen und Wendepunkte des psychosozialen Reifungsprozesses. Wir wollen verstehen, wie Erfahrungen und Beziehungen zu irgendeinem Zeitpunkt des Lebens sowohl den Inhalt als auch die Strukturierung des Glaubens eines Menschen beeinflussen können. Wir haben ein kritisches Interesse daran zu erkennen, wie und warum Übergänge von einem strukturellen Stadium zu einem anderen im Laufe des Lebens geschehen. Der Umfang dieses Aufsatzes gestattet es uns nicht, zu erforschen, welche Implikationen sich ergeben, wenn man ein Verständnis struktureller Stadien zu den Phasen oder Abschnitten der Lebenslauf-Perspektiven in Beziehung setzt. Vielleicht reicht es aus vorzuschlagen, daß ein sogenannter «Midlife-Übergang» von Menschen, die sich im «synthetisch-konventionalen» Glaubensstadium befinden, auf ganz andere Art und Weise gedeutet und bewältigt werden kann als von Menschen, die im «individuativ-reflektiven» Stadium (um sie mit struktureller Terminologie zu beschreiben) sind.

In theologischer Hinsicht übt H. Richard Niebuhr den entscheidendsten Einfluß auf die Erforschung der Glaubensentwicklung aus. Im Kontext seiner zentralen Überzeugung von Gottes Priorität in Dasein, Wert und Macht, welche er mit Begriffen von Gottes Souveränität zum Ausdruck bringt, unternimmt Niebuhrs Theologie die weitreichende Beschreibung des menschlichen Glaubenslebens. Mit einer Methode, die ich anderswo «konfessionelle Phänomenologie» genannt habe, lädt uns Niebuhr ein, an der Dynamik des menschlichen Glaubens teilzunehmen, der in triadischen Beziehungen geformt und aufrecht erhalten wird, in denen unser menschliches Vertrauen und unsere Zuverlässigkeit vertieft werden und in geteilten Verpflichtungen gegenüber den Wert- und Machtzentren, die uns transzendieren, begründet werden. Durch eine Folge von Revolutionen in unserem Glaubensleben schildert Niebuhrs transformationistische Theologie den Übergang vom Polytheismus mit vielen Wertzentren und einem diffusen Glauben über den Henotheismus der Abgötterei bis hin zum radikal monotheistischen Glauben an einen Gott, in Beziehung zu dem alles seinen angemessenen, relativen Wert findet. Die Parallelen zwischen dieser Bewegung in Niebuhrs Theologie und ähnlichen Bewegungen in Richtung auf eine universalisierende Gerechtigkeit bei Kohlberg und hin zur inklusiven Artidentität bei Erikson sollten vermerkt werden. Zusammen bilden diese eine Parallele zur Entwicklungsbewegung, die man in den Stadien des Glaubens verfolgen kann.

Seit 1972 haben haben wir 359 Personen im Alter zwischen vier und neunzig Jahren befragt. In dieser Gruppe ist das Verhältnis zwischen männlichen und weiblichen Befragten ausgeglichen, sie schließt Protestanten, Katholiken und Juden ebenso ein wie einige Agnostiker und Atheisten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind alle interviewten Personen Nordamerikaner. In diesem gruppenübergreifenden Datenmaterial, das wir in «halb-klinischen» Interviews sammelten, fanden wir folgend auf ein frühkindliches Anfangsstadium sechs distinktive stadienartige Stile der Sinngewinnung und -erhaltung; Stadien der Bildung und Artikulation von Glauben.

Diese Stadien werden in anderen Veröffentlichungen ausführlicher beschrieben und können hier nur kurz und stichwortartig skizziert werden:

Der undifferenzierte Glaube: die vorlinguistische, weitgehend vorkonzeptuelle Bildung der kindlichen Neigung hin zu einer Umgebung, die allmählich als vom eigenen Selbst unterschieden erkannt wird. Das Vertrauen auf die Umwelt und auf die in der elterlichen Sorge verkörperten Bedeutungen fördern die Wahrnehmung des Selbst als wertvoll, umhegt und geborgen; dies geschieht in Prä-Vorstellungen, die sich aus der Qualität der kindlichen Interaktion mit seinen ersten Bezugspersonen und seinen organismischen Hoffnungen niederschlagen.

Der intuitiv-projektive Glaube: Dieser bildet sich typischerweise im Alter zwischen zwei und sechs Jahren; dieses Stadium beinhaltet den Spracherwerb und die Entstehung des Vorstellungsvermögens. In Ermangelung von kognitiven Operationen, die die Umkehrbarkeit der Gedanken und die Überprüfung der Wahrneh-

mungen erlauben, begreift das Kind Erfahrungen in starken, phantasievollen Vorstellungen. Das Kind ist empfänglich für die Gesten, Rituale und Wörter, die Erwachsene in ihrer Glaubenssprache benutzen, und seine Fähigkeit, die Aufmerksamkeit auf Geheimnisvolles und Göttliches zu richten, kann durch seine Wahrnehmungen der Glaubensüberzeugungen der Erwachsenen wie in einem Brennpunkt gefaßt und geformt werden.

Der mythisch-literale Glaube: Dieser bildet sich gewöhnlich im Alter zwischen sieben und zwölf Jahren; dieses Stadium kennzeichnet die Fähigkeit der Kinder, ihre Glaubensvorstellungen in Frage zu stellen, sie zu testen in Übereinstimmung mit den Lehren der geschätzten Erwachsenen und mit ihren eigenen, stärker entwickelten Fähigkeiten, ihre Gedanken umzukehren und ihre Wahrnehmungen zu überprüfen. Mit der neu gewonnenen Fähigkeit, Perspektiven zu sehen, wird die Egozentrik des vorangehenden Stadiums überwunden, und mit dem sicheren Erfassen von Ursache-Wirkung-Zusammenhängen beginnen die Kinder in diesem Stadium ihre Bedeutungen durch das Narrative oder die «Story» zu bilden und zu erfassen.

Der synthetisch-konventionale Glaube: Ungefähr mit dem zwölften Lebensjahr kommt es bei den meisten Jugendlichen zu einer weiteren Revolution bei der Sinngewinnung. Neue kognitive Fähigkeiten (frühe formale Operationen) ermöglichen es dem jungen Menschen, mit der Konstruktion der Vorstellung des Selbst zu beginnen, von der er glaubt, daß bedeutende andere Menschen sie haben. («Ich sehe, wie du mich siehst; ich sehe das Ich, von dem ich glaube, daß du es siehst»). Diese Befreiung von der Einbettung in die eigene Erfahrung des Selbst verursacht einen Kampf um die Synthese einer Identität – eine lebbare Einheit der verschiedenen Ichs, von denen ich glaube, daß sie sie sehen. Sie führt ebenfalls zu der Möglichkeit und Notwendigkeit der Reflexion über die Bedeutung der eigenen Geschichten. Im vorangehenden Stadium *ist* das Kind seine Geschichten; in diesem Stadium wird deutlich, daß der junge Mensch Geschichten *hat*. Geschichten zu haben heißt, danach zu fragen, was sie bedeuten. Mit der Synthese der Identität kommt es zu einer korrespondierenden Bereitschaft zur Synthese von Bedeutungen, um das neue, selbstbewußte Selbst zu unterstützen und zu leiten. Dies ist ein kon-formendes Stadium (indem es das Selbst im Vertrauen mit anderen und auf andere formt.) Es siedelt Autorität zwischen den «anderen» und dem sich bildenden Selbst an. Viele Erwachsene verbleiben in diesem Glaubensstadium bis weit über die Zeit der Pubertät oder des jungen Erwachsenseins hinaus.

Der individuativ-reflektive Glaube: Bei einigen Menschen beginnt um das Alter von zwanzig Jahren – nicht viel jünger – ein Übergang vom vorangehenden Stadium zu einem anderen, in dem die Selbstreflexion nicht mehr so sehr von anderen abhängt, sondern von der Herausbildung einer Fähigkeit zum Dialog mit den Vorstellungen des Selbst, die die anderen haben und dem Selbst, «das nur mir zugänglich ist». Fragen nach dem wahren Selbst treten in den Vordergrund und mit ihnen auch Fragen, die sich auf die Wahrheit der Wertvorstellungen und Ansichten, welche man vertritt, beziehen. Indem das vollständige formal-operationale Denken eingesetzt wird, trägt dieses Stadium die Bürde der Wahl und des Ausschlusses von Glaubensoptionen. Autorität, die vorher außerhalb angesiedelt war, muß nun im eigenen Selbst lokalisiert werden. In diesem Stadium wird die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, hier nicht als individualistische verstanden, eher gewählt oder wiederbestätigt als nur einfach übernommen.

Der konjunktive Glaube: Bei einigen Erwachsenen, normalerweise im Alter über fünfunddreißig, beginnen sich die klaren Grenzen des Selbst und der Ansicht, die im vorangehenden Stadium aufgebaut worden sind, zu verwischen. Es ist erforderlich, Vorstellungen des Selbst, die im frühen Erwachsenenalter gebildet worden sind, zu revidieren. Ein neues Bewußtsein für Polaritäten und Doppeldeutigkeiten im Selbst und im Leben verlangt Beachtung. Paradoxien und die Einheit von Gegensätzen bei Bestrebungen, die Wahrheit zu begreifen, beginnen attraktiv zu werden. Gewöhnlich muß ein erneutes Erarbeiten und Abrufen der früheren Wahrheiten der Kindheit unternommen werden, und es besteht sowohl Interesse an als auch Bereitschaft zum Lernen von traditionellen Wahrheiten, die früher als fremd gegenüber den eigenen erfahren worden sind. Dieses Stadium repräsentiert einen kritischen Schritt bei der Relativierung des Selbst als zentralen Ortes der Sinngebung auf die Ergänzung mit dem Sein zu, in welcher die radikalere Sorge für andere möglich ist.

Der universalisierende Glaube: ein seltenes Stadium; die Menschen in diesem Stadium können am besten wie folgt beschrieben werden: Sie

haben das Selbst als Achse für das Wissen des Glaubens aufgegeben und haben es stärker als Teil der Seinsgemeinschaft gefunden, dergegenüber sie in Loyalität verpflichtet sind. Aufgrund ihrer Liebe zum Sein und ihrer wahren, ungezwungenen Selbsttranszendenz erfahren wir sie als revolutionär im Hinblick auf ihre Perspektiven und ihre Zuwendung zu anderen. Umfassende Visionen, die Unterordnung von tiefsitzenden, eingebürgerten Interessen unter die Erfüllung des Seins ermöglichen es ihnen, unsere beschränkten Idole zu demaskieren und uns zur Gerechtigkeit und zu einem weiteren, weniger selbst- oder gruppenzentrierten Glauben aufzurufen, indem sie uns lehren oder ein stilles Beispiel sind.

Der Umfang dieses Aufsatzes gestattet uns keine richtige Diskussion der Dynamik der Stadienübergänge oder der Umwandlung. Die Umwandlung, eine graduelle oder plötzliche Änderung der Glaubens*inhalte* (der Wertzentren, Machtvorstellungen und beherrschenden Geschichten eines Menschen) kann oder kann auch nicht Stadienübergänge einbeziehen.

Schlußbemerkung

Bei der Theorie der Glaubensentwicklung werden Theologie und Psychologie aufgefordert, bei der Erforschung und Erhellung der Glaubensdynamik zusammenzuarbeiten. Empirische Untersuchungen spielen die kritische Rolle des Überprüfens, Verfeinerns oder Ersetzens von theologischen und/oder psycho-philosophischen Konstruktionen. Schließlich werden in dieser Arbeit die psychologischen Konstruktionen einer theologischen Kontrolle unterworfen, aber dies geschieht in der Absicht, sowohl eine Reduktion ihrer konstruktiven und kritischen Beiträge zur Theologie als auch ihre Unterordnung unter doktrinäre Kritik zu vermeiden. In der Überzeugung von der Souveränität Gottes wendet die Theorie der Glaubensentwicklung Theologie, empirische Untersuchungen und psychologische Theorien mit dem Ziel an, es ihnen zu ermöglichen, in Partnerschaft zum Verstehen und Erhellen der den Menschen betreffenden Seite der Glaubensdynamik beizutragen.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

JAMES FOWLER

1940 geboren. Professor der Theologie und für Fragen der menschlichen Entwicklung und Direktor des Center for Faith Development an der Candler School of Theology der Emory University in Atlanta. Ordinierter Pfarrer der United Methodist Church. 1971 Promotion zum Doktor der Theologie im Fach Religion und Gesellschaft an der Harvard University. Veröffentlichungen u. a.: To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr (1974); Stages of Faith (1981); Mitherausgeber von: Life-Maps: Conversations on the Journey of Faith (1978); Trajectories in Faith (1980); Toward Moral and Religious Maturity (1980). Belege zu Zahlen und Quellen in dem hier vorliegenden Aufsatz sind zu finden in: Stages of Faith (Harper and Row, San Francisco 1981). Anschrift: Emory University, Center for Faith Development, Candler School of Theology, Atlanta, Georgia 30322, USA.

Wolfgang Bartholomäus

Neue Theorien in der Schule von Adler

Wer die Herausforderung von Glaube und Kirche durch die Individualpsychologie (IP) darstellen will, steht vor einer spezifischen Schwierigkeit. Durch seine in neuen Ideen begründete Trennung von Freud hatte Adler 1911 in die Psychoanalyse das «Prinzip der Weiterentwicklung» (Ringel 1978, 149) eingeführt. Es dauerte lange, bis dieses Prinzip in der IP selbst fruchtbar werden konnte. Von der Psychoanalyse mit Zitierungsverbot belegt, von den Nationalsozialisten totgeschwiegen, von der (zweiten) Nachkriegsgeneration vergessen, suchte die IP seit 1970 zunächst ihre eigene Identität. Sie tat das durch Revitalisierung ihrer Geschichte, allererst der Werke Adlers, und in Auseinandersetzung mit den anderen psychologischen Schulen. Dabei zeigten sich mehr Gemeinsamkeiten als erwartet. Die IP hat diesen Vorgang beschrieben (Kausen 1977a), die von Birnbaum erhoffte «Konvergenz der tiefenpsychologischen Lehrmeinungen» bejaht (Birnbaum 1948. Ringel 1973. 1978a), ihre Offenheit nach allen Seiten betont (Ringel

1978a), ihr Verhältnis zu den anderen Theorien und Therapien (Psychoanalyse, Ich-Psychologie, Humanistische Psychologie, Verhaltenstherapie) reflektiert (Kausen 1977c. Spiel 1978. Antoch 1979. Seidenfuß 1981) und ihre partielle Bestätigung durch andere Wissenschaften (Ethologie, Motivationsforschung, Gestaltpsychologie, Sozialpsychologie, Soziologie) registriert (Kausen 1977c).

Das hat zur Folge, daß spektakuläre Fortschritte der IP eher in Richtung einer wechselseitigen Assimilierung der Psychologie des 20. Jahrhunderts beziehungsweise «einer Weiterentwicklung im fremden Gewand» (Kausen 1977c, 915) festzustellen wären. Sollte das angedeutet werden, müßte von Ich-Psychologie, Narzißmustheorie, Interaktionstheorie u.ä. die Rede sein. Die IP selbst hat allerdings auch Details ihrer Theorie begrifflich und sachlich schärfer gefaßt. Auf sie allein will ich kurz zu sprechen kommen. Ich tue das im Rahmen der individualpsychologischen (ip.) Anthropologie. Sie läßt sich unter folgenden Stichworten begreifen: Ganzheit, Sozialität, Aktivität, Finalität, Selbstsicherung.

Die IP hat das Freudsche Interesse an der Struktur des psychischen Apparates für sich nicht übernommen, obwohl es sich zur Klärung der Ganzheit des Menschen durchaus gebrauchen ließe. Zu deren diachronem Aspekt nämlich gehört, daß Unbewußtes und Bewußtes, ES, ICH und ÜBER-ICH nicht in Gegnerschaft gesehen werden (anders Titze 1979), sondern daß ein möglicher Konflikt «einen Stellenwert in (des Menschen. W.B.) ungeteiltem Lebensstil hat und dort seinen Sinn und Zweck erfüllt» (Antoch 1980b, 118. 1980a). Zu deren synchronem Aspekt gehört dies: Der ganze Mensch existiert in Leib und Seele (gegen die biologistische Verengung), in Körper und Geist (gegen die spiritualistische Vereinseitigung) und in Physis und Metaphysis (gegen die immanentistische Verkennung). Ein «universalistisches Menschenbild» (Ringel 1981, 46), das auch metaphysisch-religiöse Dimensionen im Menschen(leben) berücksichtigt, bezieht sein ip. Recht aus Adlers Offenheit für die Gottesidee (Adler 1933a. 1933b. Metzger 1979). Die ip. Therapie sucht das zu berücksichtigen (Ringel passim).

Der ungeteilte Mensch (das In-Dividuum) steht notwendig im Austausch mit seinen Mitmenschen. Daß der Mensch ein primär soziales Wesen ist, wurde vielfach bestätigt (Kausen 1977b). Sein Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Anteilnahme, dessen reinste Verwirklichung Adler «Gemeinschaftsgefühl» nannte, ist in der IP genauer untersucht worden. Es meint nicht Anpassung: Schon Adler hatte die reale Gesellschaft von der idealen Gemeinschaft unterschieden und die utopischen Gehalte der idealen Gemeinschaften zu Kriterien der Kritik an den Gegebenheiten der realen Gesellschaft gemacht (Spiel 1948). «Gemeinschaftsgefühl» heißt auch nicht konfliktscheue oder gar konfliktvermeidende Affirmation, sonder «prinzipielle Zugewandtheit, die als Kontakt, Nähe und Aufgeschlossenheit der Welt, dem Leben und den Mitmenschen gegenüber zu begreifen ist» (Antoch 1981, 42). Dies ist Ziel aller menschlichen Entwicklung. Gemeinschaftsgefühl steht übrigens nicht antithetisch zur Selbstverwirklichung. Nicht, wer sich selbstlos aufgibt, sondern wer sich selbstbewußt hingibt, dient den Mitmenschen (Seidenfuß 1981). Individualität und Sozialität, Selbstverwirklichung und Gemeinschaftsoffenheit, Selbstbehauptung und Hingabe sieht die IP dialektisch verschränkt (Sperber 1978). Sie kommt damit in die Nähe sozialpsychologischer Identitätskonzepte.

Im Gegensatz zu Vererbungstheorien, die das Handeln des Menschen auf seine biologische Geschichte, und zu Milieutheorien, die es auf seine soziale Umwelt zurückführen, traut die IP dem Subjekt die Möglichkeit zu, mit seinen biologischen und sozialen Bedingungen aktiv umzugehen. Die Bedingungen bilden das plastische Material, über das das Subjekt verfügt, und das widerständige Material, das das Subjekt einschränkt. Weicher «Determinismus» (Titze 1979). Die IP konnte darum auch die Verantwortlichkeit des Subjekts für seine Lebensgeschichte theoretisch verarbeiten. Die Aktivität richtet sich allerdings nicht auf objektiv gegebene, sondern auf subjektiv interpretierte Bedingungen. Aus den ersten Erfahrungen, die ein Kind macht, gewinnt es «primäre Meinungen» (Titze 1979) über sich, die Mitmenschen, die Welt, das Leben. Diese beeinflussen seine Wahrnehmung (tendenziöse Apperzeption) und bestimmen seinen Lebensstil, seine typische Art und Weise, Lebenssituationen zu erleben und zu bewältigen. Da Kinder primäre Meinungen in der vorsprachlichen Zeit bilden, bleiben diese in aller Regel unbewußt.

Die Aktivität des Menschen betätigt sich somit in einer subjektiv entworfenen Welt, folgt seiner

unbewußten privaten Logik, die Außenstehenden seltsam erscheinen mag, die aber erst wirklich verstanden wird, wenn sie als subjektiv stimmig begriffen ist. Will man einen Menschen verstehen und ihm therapeutisch hilfreich sein, muß man sich ernsthaft genug in ihn versetzen (Empathie) und die subjektive Vernunft seiner (gesunden oder neurotischen) Lebensgeschichte erheben.

Aktivität wird dem Subjekt auch hinsichtlich seiner Gefühle zugetraut: Sie werden hervorgebracht mit dem Ziel, sich in einer irritierenden Situation Erleichterung zu verschaffen (Schmid 1977. Titze 1979, 208ff). Schuldgefühle beispielsweise entlasten in der Situation der Schuld: Ich bin zwar schuldig geworden, aber bin doch (möglicherweise anders als andere) wenigstens darüber traurig und weiterer Konsequenzen (etwa Wiedergutmachung) enthoben.

In seiner Aktivität gibt das Individuum seinem Leben einen (fiktiven) Sinn (Lebensziel). Auf dieses Ziel hin richtet es seinen Lebensstil aus. Darin ist eingeschlossen, daß er Mensch durch finale Motive gezogen, nicht durch kausale Ursachen gedrängt wird (Titze 1979). Es werden zwar auch «Triebe» wirksam, doch nicht als «Wirkursachen», sondern als «Anlässe, die eine Entscheidung veranlassen» (Müller 1954, 52). Das finale Motiv bestimmt, welche Entscheidung tatsächlich getroffen wird. Keine menschliche Haltung oder Handlung, mag sie nun Ausdruck eines geglückten Lebens oder Symptom einer neurotischen Verzerrung sein, existiert ohne ein Ziel: Sie gewinnt ihren Sinn aus ihrer Funktion für ein Telos (Titze 1979).

So verschieden die Ziele von Menschen im Detail sind: es gibt eine Strukturgleichheit. Alle Menschen tendieren auf Selbstsicherung (Kausen 1977c, 898ff). Sie suchen sich in einer bedrohlichen Mangelsituation durch reale Überwindung des Mangels oder neurotischen Rückzug im Mangel zu sichern. Zumeist ist es Mangel an Selbstwertgefühl (Minderwertigkeitsgefühl), den sie durch erlebte Anerkennung durch andere zu überwinden trachten. Doch auch der Mangel an Nahrung, an emotionaler Zuwendung, an libidinöser Befriedigung kann als Existenzbedrohung erlebt werden. Die Sicherungstendenz des sozialen Selbst («Primat der Selbsterhaltung vor der Sexualität»: Kausen 1977c, 894) wird von der IP als die entscheidende Dynamik der Psyche angesehen. Sie resultiert womöglich aus einer (ethologisch erhebbaren) Ur-Angst, der Angst, aus der «Herde» ausgestoßen zu werden und nicht mehr leben zu können («Disgregationsangst»: Bilz 1956). Hat das Individuum genügend Gemeinschaftsgefühl, sucht es Sicherung nicht auf Kosten anderer, sondern durch das Zusammenwirken mit anderen und zum Wohle aller (Kompensation des Minderwertigkeitsgefühls durch Selbstwertgefühl, das aus dem Respekt und der Anerkennung anderer hervorgeht). Es wird sich überhaupt auf die Gemeinschaft richten und die Intention der Selbstsicherung vergessen, weil diese sich von selbst einstellt. Ist das Individuum in seinem Gemeinschaftsgefühl geschädigt, wird es sich aktiv-aggressiver oder passiv-regressiver Methoden bedienen, um sich durch Dominanz zu sichern (Fehlkompensation durch neurotisches Machtstreben).

In ip. Perspektive erscheint darum alles Machtstreben als der fehlgeleitete (oft unbewußte) Versuch, real erlebte (nicht unbedingt reale) Ohnmacht zu kompensieren. Machtstreben kann sich offen destruktiver Verhaltensweisen bedienen. Es kann sich aber auch verstecken: Herausgekehrte Ohnmacht (Kindlichkeit, Unterordnung, Krankheit, Demut, Suicid) wird dann zum wirksamen Instrument heimlicher Machtausübung. Dieses (immer wechselseitige) neurotische Arrangement hat die IP im Detail beschrieben. Das macht ihre nicht nur sozialpsychologische, sondern auch institutionskritische Relevanz aus (Sperber 1975).

Zur Herausforderung von Glaube und Kirche durch die IP ließe sich vieles sagen. Ich muß mich auf weniges beschränken. Adler war der erste Tiefenpsychologe, der mit seiner Schrift «Religion und Individualpsychologie» (1933b. Vgl. 1933a) eine respekt- und verständnisvolle Einstellung der Tiefenpsychologie gegenüber der «Religion» angebahnt hat. Adler gab der «Gottesidee» eine Funktion in seiner Theorie. Anders als Freud: «Gott» ist für Adler nicht projektive Illusion; er ist Möglichkeit der Kompensation. Einig mit Freud: «Gott» bleibt menschliche Produktion (Metzger 1979. Vgl. Küng 1978). Im Gegensatz zu Freud: «Gott» («die glänzendste Manifestation des Zieles der Vollkommenheit» des Menschen: Adler 1933b, 69) bekommt eine positiv sichernde Funktion.

In der ip. Theorie nach Adler hat das, soweit ich sehe, kaum Wirkungen gehabt (außer: Ringel 1973. 1975. 1978b. 1981. Dührssen 1960). In der ip. Praxis führte diese Position zu einer Auf-

merksamkeit für die religiösen Aspekte des Klienten. Ringel: «Wer unvoreingenommen der Sprache des Unbewußten lauscht ..., wer nicht blockiert ist durch weltanschauliche Einseitigkeit, der wird die Präsenz Gottes im Unbewußten registrieren müssen... All dies bedeutet auch, daß in jeder Tiefenpsychologie früher oder später im Rahmen der Bewußtmachung des Unbewußten eine religiöse Frage drängend wird» (1981, 38).

Diese Feststellung schon ist bemerkenswert, obwohl fraglich ist, ob hier von Gott im theologischen Sinn des Wortes gesprochen werden darf und ob vom Neurotiker auf den Menschen überhaupt generalisiert werden kann (vgl. Ringel 1978, 181 f). Die Frage, die Ringel anschließt, ist wichtiger: «Warum so viel Religion im Unbewußten, warum so beunruhigend wenig im Bewußten» (Ringel 1981, 38). Ja warum? Werden die Menschen mit ihren religiösen Anteilen nicht fertig? Finden sie in der Kirche kein Kommunikationsfeld für ihre Fragen und Zweifel? Werden sie durch kirchliche Abwehrmechanismen (Problemtabuisierung, Dialogbehinderung) von ihren religiösen Erfahrungen und Konflikten entfremdet?

Die IP liefert Motive und Kategorien, mit denen sich Kirchenleute und Theologen, auch Religionspädagogen, über den Gebrauch von Religion aufklären können. Subjektive Religion wird von dem, der sie hat, gebraucht: zur Sicherung seines (sozialen) Selbst. So wenig (christliche) Religion damit in ihrem theologischen Selbstverständnis adäquat begriffen sein mag, so wenig kann von der anthropologischen Funktion von Religion abgesehen werden. Religion: Offenbarung oder Kompensation? – das ist eine falsche Alternative (Werbick 1981). Nur eine psychisch integrierte Religion ist eine menschenfreundliche und lebensfördernde Religion. Die Inhalte und Lebensformen christlichen Glaubens sind radikal unter der Frage nach ihrer sichernden Funktion im menschlichen Leben zu reflektieren und zu formulieren. Menschliches Leben ist dabei nicht auf «geistiges» Leben zu reduzieren. Der ganze Mensch mit seinen biologischen, ökonomischen, ökologischen, emotionalen, sozialen Bedürfnissen will leben.

Individual-psychologische Detailforschung entlarvt (übertriebene) Demut und Selbstlosigkeit von Christen als Kompensation neurotischer Minderwertigkeitsgefühle, wobei sie zugleich durch präsentierte Ohnmacht herrschen und sich dafür noch den Schein eines hohen christlichen Ethos zulegen. Sie vermutet in der Unfehlbarkeitsbehauptung verzweifelte Sicherungsversuche zutiefst ungesicherter Psychen: Die Kirche verläßt sich nicht darauf, daß die Wahrheit der Offenbarung einleuchtet, sie behauptet dazu (metasprachlich) die sichere Gewißheit dieser Wahrheit (durch den Hinweis auf die Unfehlbarkeit derer, die die Wahrheit verkünden). Ist das ein Sicherungsangebot für die, die die Wahrheit hören, oder eine Selbstsicherung derer, die sie vorbringen? Schon in der Möglichkeit, solches zu sagen und zu fragen, deutet sich die gefährliche Fruchtbarkeit einer wechselseitigen Beziehung von Theologie und IP an.

In der Kirche sind viele Beziehungsformen durch Machtausübung krank. Das Reden von radikaler Brüderlichkeit kann diesen Tatbestand nicht verschleiern. Die IP weiß von Sicherung durch Machtstreben. Repräsentation von Herrschaftssymbolen statt unmittelbarer Zuwendung zum Menschen; Beharren auf Gesetzlichkeit statt Zutrauen zur selbständigen Verantwortung; Zwang zur Unterordnung statt Ermutigung zur Freiheit und freien Bindung: Diese Beziehungsformen verraten Ohnmacht, Mißtrauen, Angst. Sie sind nicht ohne die selbsterlebte Minderwertigkeit derer zu begreifen, die so handeln. Über Sexualität wird in der Kirche derzeit offener geredet. Die Probleme der Machtausübung und der Unterwerfung unter Macht als Mechanismen innerkirchlicher Selbstsicherung bleiben noch verdrängt.

Ein letztes: Nicht-Glaubende gelten vielfach als Verführte, Dumme, Bequeme... Man studiere daraufhin einmal offizielle kirchliche Texte. Die IP lehrt, Menschen aus ihrer privaten Logik heraus zu verstehen. Das Fremde ist erst verstanden, wenn es als subjektiv vernünftig begriffen wird. Dies zu können und zu tun ist Bedingung der Möglichkeit einer angemessenen Praxis der Kirche in der säkularen Welt.

Literatur:

A. Adler (;933a), Der Sinn des Lebens (Frankfurt 1973).

A. Adler (1933b), Religion und Individualpsychologie (Frankfurt 1975).

R. F. Antoch (1979), Zum Verhältnis zwischen der Individualpsychologie und der Verhaltenstherapie: Zeitschrift für Individualpsychologie (ZIP) 4(1979) 104–120.

R. F. Antoch (1980a), Das Unbewußte und die Einheit des Lebensstils bei Adler: ZIP 5(1980) 9–131.

R.F. Antoch (1980b), Besprechung von Titze (1979): ZIP 5(1980) 117–119.

R. F. Antoch (1981), Anmerkungen zum Thema «Gemeinschaftsgefühl»: ZIP 6(1981) 40–42.

R. Bilz (1956), Die Kuckucksterz: R. Vogel (Hg.), Viktor von Weizsäcker. Arzt im Wirrsal der Zeit (Göttingen 1956) 99–119.

F. Birnbaum (1948), Gibt es eine Konvergenz der tiefenpsychologischen Lehrmeinungen?: Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie 17 (1948) 156–171.

A. Dührssen (1960), Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen (Göttingen 4/1971).

R. Kausen (1977a), Die Wirkungen der Individualpsychologie heute: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. III (Zürich 1977) 643–656.

R. Kausen (1977b), Warum Wechselseitigkeit von Anfang an?: E. Ringel-G. Brandl (Hg.), Situationsbewältigung durch Fragen (Wien/Freiburg/Basel 1977) 25–40.

R. Kausen (1977c), Zur Theorie der Individualpsychologie: Handbuch der Psychologie. VIII/1 (Göttingen 1977) 889–919.

H. Küng (1978), Existiert Gott? (München/Zürich 1978).

W. Metzger (1979), Alfred Adler und die Religion: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. XV (Zürich 1979) 239–244.

A. Müller (1954), Du sollst ein Segen sein (Schwarzenberg 1954).

E. Ringel (1973), Selbstschädigung durch Neurose (Wien/Freiburg/Basel 1975).

E. Ringel (1975), Religion und Neurose: G. Rombold (Hg.), Religion und Tiefenpsychologie (Linz 1975) 83–100.

E. Ringel (1978a), Zur Identitätsfindung der Individualpsychologie: R. Kausen-F. Mohr (Hg.), Beiträge zur Individualpsychologie (München 1978) 145–154.

E. Ringel (1978b), Religion und Neurose: Herderkorrespondenz 32 (1978) 174–182.

E. Ringel (1981), Begegnung zwischen Tiefenpsychologie und Glaube: Pastoralblatt 33 (1981) 37–49.

R. Schmid (1977), Finalität der Angst: ZIP 2 (1977) 48–57.

J. Seidenfuss (1981), Die Entwicklung von Gemeinschaftsgefühl – als Selbstverwirklichung, Anpassung und soziale Evolution: ZIP 6(1981) 57–70.

M. Sperber (1975), Zur Analyse der Tyrannis (Wien 1975).

M. Sperber (1978), Individuum und Gemeinschaft (Stuttgart 1978).

O. Spiel (1948), Gemeinschaft als Ideal und Realität: Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie 17(1948) 145–156.

W. Spiel (1978), Individualpsychologie und Verhaltenstherapie: R. Kausen-F. Mohr (Hg.), Beiträge zur Individualpsychologie (München 1978) 208–214.

M. Titze (1979), Lebensziel und Lebensstil (München 1979).

J. Werbick (1981), Und der Mensch schuf Gott nach seinem Bild: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts 11 (1981) 156-160.

WOLFGANG BARTHOLOMÄUS

1934 in Osnabrück geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt am Main; der Religionspädagogik, Pädagogik und Kommunikationswissenschaften in München; der Tiefenpsychologie in Wien. 1972 Doktor der Thelologie. Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie (Zürich 1972); Kleine Predigtlehre (Zürich 1974); zus. mit A. Stock: Wissenschaftstheorie und Studienreform (Zürich 1975); Religionsunterricht im Spannungsfeld von Kirche und Theologie (Münster 1976); Christsein lernen (Zürich 1981). Anschrift: Hölderlinstraße 29, D–7400 Tübingen.

Marie McCarthy

Familientherapie: Ein neues Paradigma, eine neue Herausforderung

Die Familientherapie ist ins Blickfeld gerückt

Eine der bedeutenderen Entwicklungen im Bereich therapeutischer Methoden ereignete sich auf dem Gebiet der Familientherapie, die während der letzten zwanzig Jahre in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rückte. Im Zuge ihrer Anwendung hat sich diese Methode rasch ausgeweitet, die Entwicklung der Theorie ist demgegenüber zurückgeblieben. Die dadurch entstandene Kluft zwischen Theorie und Praxis zeugt einerseits von der pragmatischen Ausgerichtetheit dieser Methode, andererseits aber auch von dem Gefühl der Dringlichkeit, das sich bei jenen Therapeuten einstellte, die in Bedrängnis geratenen Familien zu helfen suchten.

In den letzten Jahren nun, in denen sich die Familientherapie fester etabliert und zu recht verschiedenen Methoden entwickelt hat, sind Anstrengungen gemacht worden, diesen methodischen Bereich zu systematisieren und ein theoretisches Bezugssystem zu formulieren, welches das wirkliche Geschehen in der Praxis aufnimmt und sich seinerseits wiederum an die Praxis vermitteln läßt[1]. Derartige Bemühungen sehen sich sogleich mit einer grundlegenden Schwierigkeit konfrontiert, die mit der Betrachtung der Eigen-

art der Familientherapie und ihrer Implikationen zentral gegeben ist. Gemeint ist das Problem der Definition. Eigenart und Struktur der Familie sind nicht leichthin zu definieren, da die Familie in komplizierter Weise in die Gesellschaft, in der sie existiert, verwoben ist und diese widerspiegelt. Da gibt es nicht nur eine einzige Form von Familien und Familienstruktur. Es gibt zahlreiche Formen und Strukturen der Familie, die alle ein einzigartiges Gefüge von kulturellen Werten beinhalten, von denen ein jedes nochmals in Veränderung und Fortentwicklung begriffen ist. Eine Veränderung, die sich sowohl als Reaktion auf die Gesellschaft, in der die Familie existiert, einstellt als auch aufgrund einer Herausforderung durch diese Gesellschaft. Folglich wird keinerlei Definition der Familie völlig adäquat sein.

Die Familientherapie begegnete diesem Problem in etwa damit, daß sie von Definitionen der Familie Abstand nahm, welche sich auf Begriffe konzentrieren wie: Funktion, Rolle, Struktur und Größe, und sie näherte sich jenen Definitionen an, die ein dynamisches Konzept der interpersonalen und emotionalen Vorgänge anbieten, welche die Erfahrung von Familie ausmachen[2]. Aus der Sicht der Familientherapie ist die Familie eine psychologische Einheit mit Systemeigenschaften. Als dynamische Einheit ist sie gekennzeichnet durch ineinandergreifende zwischenpersönliche Beziehungen, die emotionale Eingaben erfordern und emotionale Nahrung bereitstellen. Des weiteren ist die Familie ein hauptsächliches Mittel sozialer Kontrolle und ein anspruchsvoll strukturiertes soziales System mit einer je angemessenen Aufgaben- und Rollenaufteilung[3].

Ein neues Paradigma

Die Familientherapie beinhaltet eine Neuformulierung des Konzeptes von der Natur der Familie sowie der Natur und Ursache der Psychopathologie. Für gewöhnlich wird die Familientherapie in ihrem Gegensatz zu individuell orientierten Therapien definiert, welche das einzelne Individuum als Ort der Pathologie und als wesentliche Einheit der Veränderung ansehen. Eine individuelle Orientierung neigt dazu, Familienbeziehungen als einen Faktor zu betrachten, der das Leben des einzelnen Individuums erschwert. Die therapeutische Intervention zielt die Veränderung des Individuums an, um so nachfolgend Veränderungen innerhalb des Familiensystems zu ermöglichen. Die familienorientierte therapeutische Methode sieht demgegenüber die ganze Familie als System ineinandergreifender Beziehungen an. Die Intervention setzt auf der Ebene des Familiensystems an und beruht auf der Annahme, daß Veränderungen in den Familienbeziehungen auch zu Veränderungen in jeder einzelnen Person führen. Die Familie und die familiären Wechselbeziehungen bilden die wesentliche Einheit der Veränderung. Die Pathologie wird als Reaktion auf bestimmte Interaktionsmuster innerhalb des Familiensystems gesehen.

Die aus der Praxis der Familientherapie heraus entstandene Neufassung des Konzepts von der Beschaffenheit der Familie und der Beschaffenheit und Ursache der Psychopathologie hat einen Paradigmen-Wandel größeren Ausmaßes auf mindestens zwei Ebenen hervorgerufen[4]. Auf der einen Ebene hat sich die Familientherapie von einem linearen Modell der Kausalität entfernt und einem zirkularen evolutiven Paradigma angenähert, welches die Prinzipien spontaner Variation und natürlicher Selektion in sich einschließt. Der Familie wird deshalb auch die Fähigkeit zur plötzlichen Transformation zuerkannt. Dieses Modell umfaßt Gleichgewicht und Ungleichgewicht, Statik und Wandel sowie den gesamten Komplex von Familienbeziehungen und Familiendynamik, der in einem Prozeß wechselseitiger Kausalitätsbeziehungen entsteht.

Auf einer anderen Ebene war die erkenntnistheoretische Verschiebung von einem linearen zu einem zirkularen Modell mit einer begrifflichen Neufassung des Selbst verbunden, dessen Beschaffenheit als grundlegend sozial betrachtet wird, nicht jedoch als grundlegend individuell. Familientherapie ist damit eine einzigartige Mischung aus psychologischer Theorie und Systemtheorie, aus therapeutischer Technik und kulturellen Werten, aus ethischen und religiös-ethischen Normen. Und es mag zutreffen, was Joan Stein nahelegt, daß die in den verschiedenen Schulen der Familientherapie implizit vorhandenen normativen Festlegungen und Werturteile bezüglich Gesundheit und Krankheit auf Theorie und Praxis vorrangig Einfluß nehmen[5].

Verschiedene Methoden der Familienbehandlung

Das Feld der Familientherapie kann nicht säuberlich in unterschiedliche «Schulen» eingeteilt

werden, die klar unterscheidbare Theorien, Ziele und Techniken hätten. Da sind bei den verschiedenen Methoden mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede auszumachen. Die bestehenden Unterschiede sind, obgleich wichtig, so doch nur solche des Grades und der Schwerpunktsetzung, es handelt sich nicht um starre Dichotomien. All die verschiedenen Methoden der Familienbehandlung wurzeln in einer begrifflichen Fassung der Familie als System, wobei man sich auf die sich wandelnden familiären Interaktionsmuster konzentriert. Die bestehenden Unterschiede in Methode und Stil können ebenso als Auswirkung sich unterscheidender Strukturen, Fähigkeiten und Entwicklungsniveaus der Familien selbst gedeutet werden wie als Auswirkung von verschiedenen theoretischen Bezugssystemen.

Ein besonders nützliches Unterscheidungsschema unter all den zur Unterscheidung von Familientherapien[6] angebotenen ist ein Bezugsrahmen, der sich die einzelnen Methoden der Familientherapie auf einem Kontinuum aufruhend denkt, das von einer individuellen, innerpsychischen Orientierung einerseits bis hin zu einer Systemorientierung andererseits reicht. Die hauptsächlichen Ausprägungen der Familientherapie können allgemein als von einem der drei folgenden Modelle ausgehend betrachtet werden: einem psychoanalytischen Modell, einem kommunikativ-interaktiven Modell und einem integrativen Modell.

Das psychoanalytische Modell konzentriert sich auf individuelle innerpsychische Kräfte und gibt der Dimension familiärer Interaktionen eine zweitrangige Bedeutung. Die Betonung liegt auf dem einzelnen Patienten als dem Träger der pathologischen Erscheinung, während die übrige Familie als Streßfaktor gesehen wird. Beziehungen und Umwelt werden als äußere und vom Patienten und dessen innerpsychischem Leben getrennte Kräfte betrachtet. Hauptvertreter des psychoanalytischen Modells der Familientherapie sind Nathan Ackerman, James Framo, Charles Kramer und Lyman Wynne.

Die kommunikativ-interaktive Methode repräsentiert das der psychoanalytischen Methode entgegengesetzte Ende des Spektrums. Sie ist charakterisiert durch einen beinahe ausschließlichen Schwerpunkt auf dem Familiensystem, wobei die Symptome als Auswirkung der Familieninteraktionen gelten. Ziel dieses methodischen Zugangs ist, zu einer klaren Kommunikation sowohl auf der verbalen als auch der nichtverbalen Ebene zu verhelfen. Die hauptsächlichen Theoretiker und Praktiker der interaktiven Methode sind Gregory Bateson, Jay Haley, Don Jackson, Mara Selvini Palozzoli, die Milan Associates und Virginia Satir.

Das integrative Modell der Familientherapie beinhaltet Einsichten sowohl der psychoanalytischen als auch der kommunikativ-interaktiven Methode. Es erkennt die Bedeutung einer innerpsychischen und zwischenmenschlichen Dynamik an, ebenso die Bedeutung von Umweltfaktoren, die auf das Familiensystem einwirken können. All diese Dimensionen werden als Kräfte betrachtet, die sich wechselseitig beeinflussen und die Person in ihrer momentanen Verfassung hervorbringen. Die integrative Methode konzentriert sich auf die Struktur der Familie, die verschiedenen Rollen der Familienmitglieder sowie die Errichtung und Aufrechterhaltung von angemessenen Rollen- und Generationsgrenzen. Murray Bowen und Salvador Minuchin gehören zu denjenigen, die eine integrative Methode der Familientherapie anwenden.

Es ist möglich, diese verschiedenen methodischen Zugänge in der Familientherapie in je unterschiedlichem Maß in Verbindung zu bringen mit den zentralen Elementen des weiter oben erwähnten Paradigmen-Wandels. Während der psychoanalytische Zugang die Bedeutung der Familie zwar anerkennt, nimmt er doch nicht die erkenntnistheoretischen Implikationen voll auf, die die Verschiebung zu einem Systemansatz mit sich bringt. Er fährt mit der Anwendung eines linear-kausalen Modells sowie der Überbetonung der individuellen autonomen Dimensionen des Selbst fort.

Andererseits neigt der kommunikativ-interaktive Zugang in seinem Versuch, der System-Orientierung treu zu sein, dazu, alle Elemente des psychoanalytischen Zugangs aufzugeben. Damit läßt er die psychoanalytischen Wurzeln der Familientherapie als therapeutischer Bewegung insgesamt außer Acht und versäumt auch, ein wirklich zirkulares Modell der Kausalität aufzunehmen, indem er die wechselseitige Interaktion von innerpsychischen und zwischenmenschlichen Kräften in der Formierung eines sozialen Selbst übersieht.

Das integrative Modell erkennt die Gültigkeit des neuen Paradigmas am ehesten an. Es nimmt die zentralen Züge sowohl einer psychoanalytischen als auch einer System-Orientierung in einem neuen Modell auf. Ein Modell, das die

Wichtigkeit gegenseitiger Beeinflussung von individuellen und familiären Kräften und Umwelt-Faktoren betont. Damit eröffnet es neue Dimensionen für Wachstum und Transformation.

Trotz der erwähnten Unterschiede im theoretischen Bezugssystem und in der Schwerpunktbildung kommen bei einer Untersuchung der verschiedenen Systeme der Familientherapie auch gemeinsame Ziele und Themen zum Vorschein. Einige der am häufigsten erwähnten Ziele der Familientherapie beinhalten eine verbesserte Kommunikation, eine vermehrte Autonomie und Individuation, ein vermehrtes Einfühlen, flexiblere Führungsqualitäten und eine bessere Übereinstimmung mit Rollen[7]. Außerdem bringen die verschiedenen Methoden der Familientherapie einen Schwung von Konzepten mit ein, die auf ein wichtiges Thema hinweisen, das allen Arten der Familientherapie zugrunde liegt. Diese Konzepte schließen Begriffe ein wie Differenzierung, Umgarnung, Pseudo-Gegenseitigkeit, Autonomie, Individuation, emotionale Trennung und die undifferenzierte familiäre Ich-Menge (ego mass). Jedes dieser Konzepte beinhaltet eine zugrundeliegende Annahme bezüglich eines angemessenen, gesunden oder normativen Modells für familiäre Wechselbeziehungen. Jedes schlägt so etwas wie ein Modell der Gegenseitigkeit vor, das heißt, ein Modell für eine angemessene Ausgewogenheit zwischen Geben und Nehmen der Individuen untereinander und der Familie als solcher in ihrer Relation zu Themen wie Autonomie und Abhängigkeit, der Rigidität oder Flexibilität von Systemgrenzen, sowie der Geschlossenheit oder Distanz affektiver Bindungen. Jedes dieser Konzepte nimmt gleichzeitig einen hauptsächlichen formenden Einfluß auf theoretische Konstrukte und therapeutische Interventionen.

Gegenseitigkeit: Ein Berührungspunkt zwischen Familientherapie und Theologie

Diese Modelle der Gegenseitigkeit, die von den verschiedenen Systemen der Familientherapie angezeigt werden, sind nicht streng wissenschaftlichen Charakters. Sie sind vielmehr ethische und religiös-ethische Modelle der menschlichen Beziehung. Als solche konfrontieren sie Theologie und Glaube mit der Notwendigkeit eines neuen Verstehens der Beschaffenheit und Bedeutung der Selbst-Aktualisierung und des Selbst-Opfers. Sie fordern die Theologie auf, ein an Bedeutung angereichertes soziales Verstehen der Natur des Selbst zu übernehmen und ein Modell der Gegenseitigkeit zu artikulieren, das Dimensionen der Selbst-Aktualisierung und des Selbst-Opfers in einem neuen und lebensfähigen Modell der Selbst-Transzendierung und Umformung zu vereinen[8].

Der Kern der wechselseitigen Herausforderung zwischen Systemen der Familientherapie und der Theologie kann in Form einer Frage auf den Punkt gebracht werden: Welches Modell der Gegenseitigkeit wird angewandt, wenn zu wählen ist zwischen konfligierenden Bedürfnissen, Mangelzuständen und Wünschen des Individuums und der Familie? – Ein Modell der Selbst-Aktualisierung, das dem einzelnen Individuum Vorrang einräumt? Ein Modell des Selbst-Opfers, das dem Familiensystem Priorität zuerkennt? Oder ein Modell der Selbst-Transzendierung und Transformation, das beide Dimensionen auf eine genuin neue Möglichkeit hin vereint? Systeme der Familientherapie weisen in dem Maße auf die Möglichkeit plötzlicher Umformungen innerhalb von Familiensystemen hin, als sie auf einem evolutiven Denkmuster basieren, das seinerseits auf einer sozialen Definition des Selbst und einem Modell der wechselseitigen Beziehungen der Abhängigkeit beruht.

Die Theologie und der Glaube sind aufgefordert, den erkenntnistheoretischen Wandel, auf den seitens der Therapien hingewiesen wurde, aufzunehmen und in einem neuen Verständnis und einer neuen Sprache der Selbst-Erfüllung zu vereinen. Ein Selbst-Aktualisierungs-Modell, das auf der Voraussetzung einer Identität zwischen Christentum und Kultur fußt, oder ein Modell des Selbst-Opfers, das auf der Annahme eines Widerspruchs zwischen Christentum und Kultur beruht, sind gleichermaßen unangemessen. Beide wurzeln in der alten Vorstellung des Selbst als einer grundlegenden individuellen Größe. Wenn erst einmal eine soziale Definition des Selbst angenommen worden ist, wird sich die Bedeutung der Begriffe Selbst-Aktualisierung und Selbst-Opfer ändern. Beide Begriffe werden dann Bedeutung im Hinblick auf ein Ziel erhalten, das Ziel einer echten Selbst-Erfüllung nämlich, das realisiert werden kann aufgrund von Selbst-Transzendierung und Transformation. Beides wird dann im Dienst einer Gegenseitigkeit wirksam werden, die eine neue förderliche Möglichkeit des Miteinander-in-der-Welt-Seins zu eröffnen vermag.

[1] Siehe besonders L. Hoffman, Foundations of Family Therapy (New York 1981); C. Kramer, Becoming a Family Therapist (New York 1980).

[2] Gerade hier ist es wichtig, die Bewegung der Familientherapie als ein weitgehend westliches Phänomen zu betrachten. Das Verständnis von Familie und die Werte, die dieses Verständnis beinhaltet, spiegeln unweigerlich eine westliche Sicht der Welt wider.

[3] Siehe Kramer, aaO., 10–44. J. Stein, The Family As A Unit of Study and Treatment (region IX Rehabilitation Research Institute, Monograph One, University of Washington 1969).

[4] Siehe Group for Advancement of Psychiatry (= GAP), The Field of Family Therapy – Bericht 1978 (New York 1970), Kap. 4 und 6; Hoffman, aaO., Einleitung.

[5] Stein, aaO., 3.

[6] Siehe z. B. GAP-Bericht 1978, aaO., Kap. 6; Kramer, aaO., Kap. 5; Stein, aaO.

[7] Siehe GAP-Bericht 1978, aaO., 553.

[8] Siehe D. Tracy, Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung: CONCILIUM 15 (1979/1) 66–72.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

MARIE McCARTHY

1942 in Chicago, Illinois, geboren. Magister der Theologie der Catholic Theological Union in Chicago, Illinois, und Magister der Religionswissenschaft und Psychologie der Universität Chicago. Nach Lehrtätigkeit über Pastorale Beratung und Leitung von «Workshops» in verschiedenen Städten der Vereinigten Staaten arbeitete sie derzeit an ihrem Doktorat in Religionswissenschaft und Psychologie an der Universität Chicago. Anschrift: Center for Religion and Psychotherapy, P.O. Box 1533, Chicago, IL 60690, USA.



Constantin Pohlmann
Franziskanische Meditation

Erfahrungen für heute
116 Seiten, Kt., DM 18,80

Die Bewegung, die Franz von Assisi vor 800 Jahren ausgelöst hat, hält bis heute an. Viele Menschen, junge und alte, engagierte Christen und sogenannte «Fernstehende», Konservative und Alternative, sehen sich von einer Gestalt angezogen, die ihnen Antwort gibt, nicht als Lehrer der Wissenschaft, sondern als Meister des Gebetes und der Meditation. Der Franziskanerpater Constantin Pohlmann ist diesem Meister gefolgt und selbst zu einem Lehrer franziskanischer Meditation geworden. Sein Buch führt den Leser ein in die Wege des Meditierens: Schweigen, Dichten, Singen, Schauen, Beten, Spielen, Schreiten, Atmen.

Die Alternative der Christen

Franziskus – ein Weg
Die franziskanische Alternative
176 Seiten, Kt., DM 19,80

Sr. Gemma Hinricher
Freundschaft mit Gott und den Menschen
Gedanken und Meditationen
152 Seiten, Kt., DM 12,80
Diese Beiträge zu Themen geistlichen Lebens sind getragen vom Leben im Karmel auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau. Vornehmlich zwei Grunddimensionen dieses Lebens kommen zur Sprache: die Suche nach Gott und die Erfahrung von Leid und Schuld.

Peter Köster SJ
Geladen zum Fest des Lebens
Meditationen zu Bildern und Gleichnissen aus dem Johannesevangelium. Mit 4 Farbtafeln
72 Seiten, Kt., DM 15,80
Viele Menschen suchen heute nach zuverlässiger, geistlich fundierter Anleitung zur Meditation. Die Texte und Bilder dieses Buches laden dazu ein.

Hans Schaller
Verbirg nicht dein Gesicht vor mir
Vom christlichen Bitten und Klagen
124 Seiten, Kt., DM 16,80
In einer Zeit, in der die Technik uns beherrscht und die Menschen vor allem nach ihrer Leistung bewertet werden, zeigt dieses Buch einen Weg auf, wie wir uns ehrlich und ungeschminkt einem Du öffnen können, das uns annimmt und hört.

Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz

Vorwort

Peter Huizing/Knut Walf

Sollen kirchliche Amtsträger Politik treiben?

Die «Kirche in der Welt von heute» ist eine andere Kirche in einer anderen Welt, als sie der Mönch Johannes Gratianus sich vorstellte, als er um das Jahr 1140 den Satz niederschrieb: «Es gibt zwei Arten von Christen, die Kleriker (in der Kirche) und die Laien (in der Welt).» Die Problematik «Priester» (= ‹Amtskirche›) und Politik» ist nur *ein* Aspekt des Mysteriums «Kirche in der Welt von heute».

Das Problem aus dem Blickwinkel der Priester

Nach dem Kirchlichen Gesetzbuch von 1917/1918 müssen Kleriker eine Erlaubnis aus Rom einholen, wenn sie bürgerliche Regierungs- oder Verwaltungsfunktionen übernehmen wollen oder wenn sie in Ländern, wo dies von Rom verboten ist, sich der Wahl zu Volksvertretern stellen wollen; anderswo müssen sie die Erlaubnis ihres eigenen Ortsordinarius und die des Ordinarius des Ortes, an dem die Wahl stattfindet, einholen. Für Ordensleute gelten diese Einschränkungen ebenfalls (canones 139, §2 u. 4; 592).

Hinsichtlich weltlicher und politischer Aktivitäten von Priestern stellte die zweite Vollversammlung der Bischofssynode (1971) fest, daß Priester nicht von dieser Welt seien, sondern Zeugen und Diener des anderen Lebens. In konkreten Situationen aber können solche Aktivitäten zugelassen werden, insofern sie einen Dienst darstellen für die Sendung der Kirche, für Menschen, denen das Evangelium noch nicht verkündigt wurde, und für die christliche Gemeinschaft – gemäß dem Urteil des Bischofs, der diese Frage vorher mit seinen Priestern und – wenn nötig – auch mit der Bischofskonferenz beraten soll.

So wie die gesamte Kirche müssen auch die Priester ihre Arbeitsplanung ausrichten auf die Verteidigung der Menschenrechte, auf eine umfassende Persönlichkeitsentwicklung, auf Frieden und Gerechtigkeit; und dabei müssen sie den Laien helfen bei der Bildung ihres Gewissens. Wie alle anderen Bürger haben auch sie das Recht, ihre politische Entscheidung und Wahl zu treffen, aber nicht so, als ob diese die einzig legitimen wären, und noch weniger mit Hilfe der Ausübung eines politischen Berufes oder mit Hilfe von politischen Vereinigungen.

Eine politische Führungsrolle oder aktiver Kampf für eine politische Partei ist für sie ausgeschlossen – mit Ausnahme einer konkreten Situation, in der das wirklich erforderlich wäre für das Allgemeinwohl, und dann auch nur mit Zustimmung des Bischofs, der diese Frage vorher mit seinem Priesterrat und – wenn nötig – auch mit der Bischofskonferenz beraten soll.

Der Entwurf des Kirchlichen Gesetzbuches von 1980 bestimmt, daß für Bischöfe, die öffentliche Ämter übernehmen wollen, vor allem, wenn diese mit ziviler Hoheitsgewalt verbunden sind, eine Erlaubnis von Rom erforderlich ist; dies gilt in Ländern, in denen ein diesbezügliches Verbot von Rom her besteht, auch für andere Priester; anderswo müssen diese eine Erlaubnis ihres eigenen Ordinarius sowie eine Erlaubnis des Ordinarius des Ortes, an dem das Amt ausgeübt werden soll, einholen. Es wird vorausgesetzt, daß diese Bestimmung auch für die Übernahme solcher Ämter aufgrund von Wahlen gilt; ebenso gilt sie auch für Ordensleute (canones 260, §2, und 598).

Das Problem aus dem Blickwinkel der Laien

Das Zweite Vatikankonzil hat sich vor allem aus dem Blickwinkel der Laien mit dieser Problematik befaßt. Es ist Aufgabe der gesamten Kirche, die Menschen so zu formen, daß sie die weltliche Ordnung den Absichten Gottes entsprechend aufbauen können. Die «Hirten» (Hierarchie? Priester?) müssen die Grundsätze über das Ziel der Schöpfung und den Gebrauch der Welt verkündigen, müssen moralische und geistliche Hilfe anbieten. Die Laien müssen den Aufbau dieser Ordnung als ihre eigene Aufgabe in die Hand nehmen. Hinsichtlich dieser ihrer Aufgabe als Bürger dieser Welt ist die Kirche nicht unmittelbar zuständig – mit diesem einen Vorbehalt: wenn und insofern die christliche Offenbarung grundsätzliche Aussagen darüber enthält. Über ihre konkrete Anwendung und über das, was allein von einer Einsicht in die konkreten menschlichen Verhältnisse her beurteilt werden

kann, hat die Kirche weder theoretische noch wirklich politische Kompetenz (Dekret über das Laienapostolat «Apostolicam actuositatem»).

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, «Gaudium et spes», bestätigt die Autonomie der weltlichen Wirklichkeit (36). Zwar hat die Kirche keine Sendung für den politischen, ökonomischen oder sozialen Bereich, sondern nur für den religiösen Bereich, aber gerade daraus empfängt sie den Auftrag, das Licht und die Kraft zur Hilfe für die menschliche Gesellschaft. Wo es nötig ist, muß sie selbst Initiativen zur Übernahme von Diensten ergreifen, vor allem für die Armen: Werke der Barmherzigkeit und dergleichen.

Mit ihrer Sendung als «Sakrament», das heißt als Verkörperung und Lebensader der innigen Vereinigung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit (Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium», 1) hängt eng zusammen die Förderung von Einheit und Frieden auf allen Gebieten als Frucht der Liebe (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 42). Der Mensch als Schöpfer von Kultur erfährt in seiner Autonomie seine Verantwortung für seine Mitmenschen und ihre Zukunft (55). In der Zusammenarbeit von politischer Gemeinschaft und Kirche muß ein deutlicher Unterschied bestehen zwischen dem, was katholische Christen als Bürger, in ihrem eigenen Namen, tun, und dem, was sie zusammen mit den «Hirten» (Hierarchie? Priester?) im Namen der Kirche tun. Beide sind auf ihrem je eigenen Gebiet voneinander unabhängig und autonom (75, 76).

Priesterdienst – Laiendienst

Am Sonntag, dem 28. Februar 1982, meldeten die Abendzeitungen, daß der Papst am Vortage der Provinzialskonferenz des Jesuitenordens gewarnt habe vor «Tendenzen, den Dienst des Priesters zu säkularisieren und zu einer rein philanthropischen Funktion zu verkürzen. Sein Dienst ist aber nicht derjenige eines Arztes, eines Sozialarbeiters, eines Politikers oder Gewerkschafters. Sie dürfen nicht den Platz von Laien einnehmen und noch weniger die Aufgabe, die wesentlich die ihrige ist, vernachlässigen.»

Ein kritischer Kolumnist vermerkte dazu in der Washington Post vom 6. März 1982, daß von den Dutzenden von Jesuiten, denen er begegnet sei, ganz wenige «ausschließlich nur Priester» seien. Unter anderem denke er an eine ganze Reihe von Fachlehrern an seinem eigenen College. Der Papst hatte natürlich nicht im entferntesten die Absicht, gerade dem ein Ende zu machen. Im Gegenteil. Aber tatsächlich ist ein objektives, sachliches Kriterium für den Unterschied zwischen «Priesterdienst» und «Laiendienst» nur schwer zu finden. Tatsächlich haben Priester als Ärzte in den Missionen, als Sozialarbeiter, als Politiker und als Führer von Arbeiterorganisationen gewirkt, und zwar vortrefflich. In bewußt christlichen Gemeinden und Gruppen ist die Zusammenarbeit von Priestern und Laien auf allen Gebieten des religiösen, liturgischen und sozialen Gruppenlebens umfassender, als es bis vor kurzem vorstellbar war. Hoffentlich kann die in diesem Heft gesammelte Information mit anspornen zu einer vertieften theologischen Reflexion über diese Problematik[1].

Etwas über dieses Heft

Der erste Teil handelt von einigen grundsätzlichen Aspekten. Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts als politische Waffe zur Verteidigung der kirchlichen Rechtsmacht entworfene Lehre über die Kirche als «societas perfecta» (= «vollkommene Gesellschaft») hat bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Ekklesiologie ernsthaft blokkiert (Patrick Granfield). Eine politische Analyse des Verhältnisses zwischen Kirche und Politik weist auf, wie komplex diese Problematik ist (Raymond Lemieux). Auch wenn Forderungen nach Einführung von «Demokratie» in der Kirche grundsätzlich unannehmbar sind, so bleibt doch die berechtigte Frage, ob die nach absolutistischen Modellen gebildeten Kirchenstrukturen der Kirche als einer grundsätzlich als «Schwester- und Bruderschaft in Christus» aufgefaßten Gemeinschaft gerecht werden. Man vergleiche nur den Gebrauch der Begriffe «Vater», «Brüder», «Söhne und Töchter» im Kurialstil, wobei allein «unsere getrennten Schwestern und Brüder» im evangeliumsgemäßen Sinne so angesprochen werden (Albert Gnägi).

Eine Untersuchung der europäischen «katholischen» («christlichen») Parteien weist auf, wie wenig diese als «weltlicher Arm» der Kirchenpolitik funktioniert haben und wie sie in einem Säkularisierungsprozeß zu «Weltanschauungsparteien» werden (Jean-Marie Mayeur).

Der zweite Teil dieses Heftes handelt über mehr tatsächliche Aspekte: Eine Untersuchung der Klassenschichtung des katholischen Klerus

in der Bundesrepublik Deutschland ist exemplarisch für den allgemein geltenden Einfluß dieses Tatbestandes auf kirchliche Politik (Helmut Geller). Kann von der päpstlichen Diplomatie, die in einer Reihe von internationalen Organisationen vertreten ist, ein wagemutigeres und aktiveres Auftreten erwartet werden? (Guy van den Brande).

Wie unterschiedlich die politische Rolle der Amtskirche durch die örtliche Situation bestimmt wird, wird deutlich in den Beiträgen über ein südeuropäisches Konkordatsland (Italien; Piero Bellini), über ein mitteleuropäisches Konkordatsland (Bundesrepublik Deutschland; Johannes Neumann), über ein für die Trennung von Kirche und Staat typisches Land (Frankreich; Jacques Robert), über ein osteuropäisches sozialistisches Land (Ungarn; Hans-Hermann Hücking), über junge Nationen mit einer ansehnlichen Anzahl von Katholiken (Afrika; Jan Heijke), über ein sozialistisches lateinamerikanisches Land (Nicaragua; Fernando Cardenal) und über ein weltanschaulich stark gemischtes Land (Niederlande; David van Ooijen). Eine Untersuchung über den aufsehenerregenden «Fall Drinan» (George Higgins) schließt diesen informatorischen Teil des Heftes ab.

[1] Wir verweisen diesbezüglich auf den Beitrag von Joseph A. Komonchak, Clergy, Laity, and the Church's Mission in the World: The Jurist 41 (1981) 422–447.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die politische Rolle,
welche die Kirche spielen will

Patrick Granfield

Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta»

«Obwohl der Begriff ‹Gottesvolk› an und für sich am geeignetsten ist, um die gesellschaftliche Natur der Kirche zu erklären, scheint er zur Beschreibung der Kirche in actu sich nicht am besten zu eignen, weil er nicht ausdrücklich den Gedanken der ‹societas perfecta› zum Ausdruck bringt ... Die Kirche ist eine societas perfecta in der übernatürlichen Ordnung, d. h. sie verfügt über sämtliche Mittel, die zur Erreichung des übernatürlichen Endziels notwendig sind.»[1]

Karol Wojtyła, der Erzbischof von Krakau, machte diese Bemerkungen in einer Intervention auf dem Zweiten Vatikanum. Auf den ersten Blick scheinen sie vielleicht mit dem allgemeinen ekklesiologischen Grundton des Konzils nicht übereinzustimmen. Es ist jedoch bedeutsam, daß Wojtyła aus einem kommunistischen Land kam, wo ein enges Wechselverhältnis zwischen Kirche und Staat bestand. Man darf wohl annehmen, daß es mehr die persönlichen Erfahrungen als die theologischen Prinzipien Wojtyłas waren, die sich in seiner Vorliebe für die Idee der «societas perfecta» auswirkten.

Als Bezeichnung für die Kirche hat «societas perfecta» keine altehrwürdige Vergangenheit hinter sich[2]. Sie ist ein Erzeugnis des 18. und 19. Jahrhunderts und war in theologischen Kreisen in der Zeit zwischen Pius IX. und Pius XII. – ein wenig mehr als ein Jahrhundert – geläufig. Eine Gesellschaft als «perfekt» zu bezeichnen, besagt nicht, sie sei besonders hochstehend oder heilig, sondern daß sie autark und autonom ist. Die Kirche ist eine «vollkommene Gesellschaft» in dem Sinn, daß sie ihrem Wesen nach vollständig und unabhängig ist und über sämtliche Mittel verfügt, die notwendig sind, um das ihr gesetzte Ziel zu erreichen. Um diese Idee genauer zu erfassen, ist zu prüfen, aus welchem geschichtlichen Zusammenhang sie hervorging, wie sie die Ekklesiologie beeinflußte und wie sie jetzt interpretiert wird.

I. Die Herausforderung

Die von Papst Gelasius († 496) gemachte klassische Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Autorität bildete über ein Jahrtausend die Grundlage für die Theorien über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Im Mittelalter sah man Kirche und Staat nicht als zwei verschiedene, unabhängige oder perfekte Gesellschaften an, sondern mehr als die beiden Teile ein und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit – der *respublica christiana*. Das *imperium* und das *sacerdotium*, die staatliche und die kirchliche Gewalt bildeten miteinander die eine perfekte Gesellschaft, das christliche Weltreich[3]. Natürlich stellte sich damit das ewige, ungelöste Problem, wie das Gleichgewicht zwischen den beiden Gewalten aufrechtzuerhalten sei und welches die Grenzen der von ihnen ausgeübten Autorität seien. Zumeist war es eine heikle Allianz, in der sich beide Seiten über Grenzüberschreitungen des Partners beklagten.

Gegen Ende des Mittelalters setzte sich an die Stelle des Einheitsgedankens eine dualistische Auffassung der Gesellschaft. Ein Hauptgrund für diesen Wandel war die Entwicklung autonomer Staaten und Nationen in ganz Europa. Schließlich waren Kirche und Staat mehr oder weniger als getrennte, selbständig regierende Gebilde tätig. Nach der Reformation zwangen jedoch noch weitere Faktoren die katholische Kirche, ihre Beziehungen zu weltlichen Regierungen zu prüfen und zu klären.

Erstens war dies die Errichtung von «Staatskirchen» in protestantischen Ländern Europas. Der Haupttheoretiker dieser Idee war Samuel Pufendorf († 1694), ein protestantischer Rechtsgelehrter. Dieser schlug ein «Kollegialsystem» vor, das die Kirche als ein Collegium innerhalb des Staates auffaßte. Die Kirche dürfe sich nicht unabhängig und frei regieren, sondern müsse vom Staat kontrolliert werden, der für ihre äußere Organisation verantwortlich sei. Die Ansicht Pufendorfs, später von Christoph M. Pfaff († 1760) verfeinert, war vor allem in Deutschland während mehrerer Jahrhunderte von starkem Einfluß auf die Bestimmung der Beziehung zwischen der staatlichen und der kirchlichen Ge-

walt, da sie es der Regierung gestattete, in das Leben der Kirche einzugreifen.

Zweitens kamen im 17. und 18. Jahrhundert verschiedene Bewegungen auf, die im Grunde politischer Natur waren, aber auf die katholische Kirche große Rückwirkungen ausübten, denken wir an den Gallikanismus, den Febronianismus, den Josephinismus, die Französische Revolution und den Kulturkampf. Obwohl jede dieser Bewegungen einen Eigencharakter aufwies, waren sie alle vom Geist des Nationalismus beseelt und suchten sie alle die Autorität Roms über die Ortskirchen einzuschränken und die Macht der Staatsgewalt in kirchlichen Angelegenheiten zu stärken. Diese Bewegungen bedrohten die Freiheit der katholischen Kirche und zwangen diese, dagegen zu reagieren. Aus dieser beständigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat ging der Begriff «societas perfecta» hervor.

Der Gallikanismus, eine im 17. Jahrhundert aufkommende französische Version des Konziliarismus, suchte die Kontrolle Roms über die Kirche Frankreichs einzuschränken. Die vier gallikanischen Artikel, die 1682 von Bossuet konzipiert wurden, faßten die Hauptforderungen zusammen: vollständige Unabhängigkeit des französischen Königs von römischer Kontrolle über weltliche Angelegenheiten; Unverletzlichkeit der Rechte und Gebräuche der Kirche Frankreichs und die Forderung, daß es zur Gültigkeit päpstlicher Entscheidungen in Glaubens- und Sittensachen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürfe. Obwohl verschiedene Päpste den Gallikanismus verurteilten, wurde er während des ganzen 18. Jahrhunderts von vielen Katholiken – Bischöfen, Priestern, Laien – vertreten.

Der Febronianismus wird nach Justinus Febronius, dem Pseudonym des Nikolaus von Hontheim († 1790), eines Weihbischofs von Trier, benannt. Dieser veröffentlichte 1763 ein – im folgenden Jahr auf den Index gesetztes – Buch, worin er für die Schaffung einer deutschen Nationalkirche eintrat, die dem weltlichen Herrscher unterstehen sollte. Ausgesprochen nationalistisch und gegen den römischen Zentralismus eingestellt, verurteilte der Febronianismus päpstliche Übergriffe, bestritt viele Primatialansprüche Roms und forderte für die Bischöfe eine größere Autorität. Gewissermaßen als ein Gallikanismus jenseits des Rheins lehrte er zudem, nicht der Papst, sondern die Kirche sei unfehlbar und es bedürfe der Zustimmung der Gesamtkirche oder eines allgemeinen Konzils, damit eine Lehre des Papstes unabänderlich sei. Der Febronianismus fand in den deutschsprachigen Ländern großen Anklang, hatte aber auch in Portugal, Spanien, den Niederlanden und Teilen Italiens seine Anhänger.

Der Josephinismus, die Theorie des Kaisers Joseph II. von Österreich († 1790), versuchte, die Kirche der souveränen Staatsgewalt zu unterwerfen. Viele Klöster wurden aufgehoben, und Eigentum und Finanzen der Kirche wurden konfisziert. Dem Klerus war es untersagt, direkt mit dem Heiligen Stuhl in Verbindung zu treten, und für die Veröffentlichung päpstlicher Dekrete bedurfte es der Genehmigung des Kaisers. Bischofssitze und Pfarreien wurden reorganisiert und die Vorrechte des Klerus vermindert oder abgeschafft.

Die Französische Revolution und die darauf folgende Politik Napoleons schufen eine neue politische Ordnung, die im 19. Jahrhundert für die Kirche eine verheerende Wirkung hatte. In nationalistischem Feuereifer führte die Regierung ein Programm der Entchristlichung, Säkularisierung und des Antiklerikalismus durch. In offener Feindschaft gegenüber der Autorität der Kirche verwarf der Staat päpstliche Hoheitsrechte, reorganisierte kirchliche Strukturen; Tausende von Priestern und Ordensleuten wurden vertrieben, eingekerkert oder ums Leben gebracht und der Ordensbesitz enteignet. Die Wirkungen dieser gewaltsamen Maßnahmen waren am schlimmsten in Frankreich zu verspüren, aber die Kirche hatte auch in Spanien, Portugal und Teilen Deutschlands sehr zu leiden. Andererseits schwächten die Ereignisse in Frankreich und ihre Auswirkungen auf das übrige Europa den Einfluß und die Glaubwürdigkeit des Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus nachhaltig.

Der von Bismarck vom Zaune gebrochene Kulturkampf (1871–90) ist unser letztes Beispiel der Bedrängung der Kirche durch den Staat. Die Staatsgewalt ernannte und entließ den Klerus, unterdrückte viele Ordensgesellschaften (z. B. die Jesuiten, die Redemptoristen, die Lazaristen), verbannte widerspenstige Priester und verbot den Verkehr mit Rom. Die sogenannten Falkschen oder Maigesetze von 1873 führten die staatliche Kontrolle über die Priesterausbildung ein und verlangten für Bischofsernennungen die Gutheißung durch die Regierung. Nach Auffassung Bismarcks ist im Ersten Vatikanum der Papst «im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen

Bischofs getreten» und «die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten, ohne eigene Verantwortlichkeit», «Beamte eines fremden Souveräns»[4]. Die durch den Kulturkampf ausgelösten Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Kirche beschränkten sich nicht auf Preußen; in anderen Teilen Deutschlands, in Österreich und der Schweiz stand die Kirche vor ähnlichen Schwierigkeiten.

II. Die Antwort

Im 18. und 19. Jahrhundert hatte die katholische Kirche einem ausgedehnten heftigen Konflikt mit den weltlichen Autoritäten standzuhalten. Mit der wachsenden politischen Unrast in Italien und den Forderungen nach bürgerlicher Freiheit im Kirchenstaat näherte sich der Konflikt sogar Rom. Die Reaktion der Kirche auf diese ganze Situation wurde durch das Schwinden des Ansehens des Papsttums und die Unfähigkeit behindert, eine akzeptable einheitliche Auffassung über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu formulieren.

Doch die Kirche reagierte auf verschiedene Weisen. Mehrere Päpste sprachen sich gegen jede Aktion des Staates aus, welche die *libertas ecclesiae* bedrohte. Einige Probleme wurden durch Konkordate – im 19. Jahrhundert um die dreißig – erleichtert, die zwischen dem Heiligen Stuhl und einzelnen Ländern abgeschlossen wurden[5]. Eine weitere Reaktion, um die es uns hier geht, war die Entwicklung des Begriffs der Kirche als einer «societas perfecta». Er wurde von Kirchenrechtsgelehrten, dem Lehramt und von Theologen verwendet.

Der österreichische Kanonist Franciscus Rautenstrauch († 1785) war vielleicht der erste, der sich dieses Ausdrucks bediente. In einer Sammlung von Gesetzen über öffentliche Debatten während der Herrschaft der Kaiserin Maria Theresia schrieb er: «Die christliche Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs. Sie ist eine perfekte Gesellschaft»[6]. Im folgenden Jahrhundert entwikkelten Kirchenrechtsgelehrte wie Taparelli († 1862), Tarquini († 1874) und Cavagnis († 1906) diesen Gedanken. Abhandlungen über das Kirchenrecht, die man von der Mitte des 19. Jahrhunderts an publizierte, bezeichneten die Kirche für gewöhnlich als eine «soecietas perfecta». Die Kanonisten verwendeten diesen Ausdruck, um die protestantischen Rechtsgelehrten zurückzuweisen, welche die Kirche nicht für eine vollkommene Gesellschaft hielten, sondern für ein Collegium innerhalb des Staates. Zudem betonten sie, daß Staat wie Kirche in ihrem je eigenen Bereich eine vollkommene Gesellschaft seien. Die Kirchenrechtsgelehrten vertraten auch die Ansicht, daß die Eigengewalt (*potestas propria*) der Kirche die sei, die notwendig und wesensgemäß zu der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft gehöre[7]. Der Codex Iuris Canonici (1917) verwendet den Begriff «societas perfecta» nicht; dieser findet sich aber im ersten Satz der Konstitution Benedikts XV. «Providentissima mater ecclesia», die dem Kodex Rechtskraft verlieh[8].

Das Lehramt gebrauchte den Ausdruck im 19. Jahrhundert häufig. Einer der ersten Fälle, wo er in einem römischen Dokument vorkommt, ist die Antwort von 1839 auf die Gnesen-Posen betreffende Debatte über die Mischehenfrage in Preußen. Pius IX. nannte die Kirche eine «perfecta societas» in «Singulari quadam» (1854), «Multis gravibusque» (1860), «Maxima quidem laetitia» (1862) und «Vix dum a nobis» (1874). Der Begriff war auch bei Leo XIII. sehr beliebt, der ihn verwendete in «Diuturnum illud» (1881), «Immortale Dei» (1885), «Sapientiae christianae» (1890) und «Praeclara gratulationis» (1894). Auch Pius X., Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. gebrauchten ihn gelegentlich.

Das Erste Vatikanum bediente sich in «Pastor aeternus» des Begriffs «societas perfecta» nicht. Dieser erscheint jedoch als ein Zentralgedanke in den beiden Hauptschemata über die Kirche, die für das Konzil vorbereitet worden waren, aber über die nie öffentlich diskutiert oder abgestimmt wurde[9]. In «Supremi pastoris» heißt es: «Wer sagt, die Kirche sei nicht eine vollkommene Gesellschaft, sondern ein Collegium, oder sie sei innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates, der weltlichen Gewalt unterstellt, der sei ausgeschlossen»[10]. Das von Joseph Kleutgen entworfene weitere Schema «Tametsi Deus» bezeichnete die Kirche ebenfalls als eine vollkommene Gesellschaft und legte die folgende Definition vor: «Eine von jeder anderen Versammlung von Menschen verschiedene Gesellschaft, die sich auf die ihr eigenen Weisen und aus den ihr eigenen Gründen auf ihr eigenes Ziel hinbewegt; die absolut, vollständig und selbstgenügend ist, um die Dinge zu erreichen, die zu ihr gehören, und die keiner anderen Gesellschaft untersteht oder als Teil hinzugefügt oder mit ihr vermischt und vermengt ist»[11].

Unter Verwendung päpstlicher Verlautbarungen und der Schemata des Ersten Vatikanums lehrten auch Theologen, Jesus habe die Kirche als eine eigentliche, hierarchische und monarchische Gesellschaft gegründet. Diese Gesellschaft, die römisch-katholische Kirche, sei eine vollkommene Gesellschaft, von jeder anderen Gesellschaft unabhängig und mit all dem ausgestattet, was sie zur Erreichung ihres Zieles – die übernatürliche Heiligung und Rettung der Menschheit – benötige. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Auffassung ist das Handbuch von Joachim Salaverri. Wenige Jahre vor dem Zweiten Vatikanum behauptete es: «Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft und absolut unabhängig, mit voller Gesetzgebungs-, Gerichts- und Strafgewalt.»[12] Es versah diese These mit der Nota «De fide catholica», da sie vom universalen ordentlichen Lehramt als verpflichtend (*tenenda*) vorgelegt worden sei.

III. Die Auswirkung auf die Ekklesiologie

Der Begriff «societas perfecta» förderte die Verrechtlichung der Ekklesiologie. Die intensive Beschäftigung mit äußerlichen, hierarchischen Elementen verdunkelte das Verständnis der Kirche als eines Mysteriums. Die Ekklesiologie wurde Y. Congar zufolge zu einer «Hierarchologie». Man erweckte den Eindruck, die Kirche als eine organisierte Gesellschaft sei von der Kirche als einer Glaubens- und Kultgemeinschaft verschieden. Das Zweite Vatikanum verhalf wieder der Auffassung zum Durchbruch, daß die institutionellen und die charismatischen Aspekte der Kirche sich nicht voneinander trennen lassen und im Verein miteinander «eine einzige komplexe Wirklichkeit» bilden (Lumen gentium, 8).

Es bestand auch ein ökumenisches Problem, da man die wahre Kirche mit der vollständigen, perfekten Gesellschaft identifizierte. Somit galt allein die römisch-katholische Kirche als Kirche, und alle anderen christlichen Gemeinschaften galten als «Nichtkirchen»[13]. Damit, daß das Zweite Vatikanum anerkannte, daß die Kirche Christi auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften präsent ist, ermöglichte es den ökumenischen Dialog.

Ein letzter Punkt: Die perfecta-societas-Ekklesiologie bot keine Theologie der Ortskirche. Den theologischen Handbüchern zufolge waren Ortskirchen (Diözesen) keine vollkommene Gesellschaft, weil sie keine volle Gesetzgebungs-, Gerichts- und Strafgewalt besitzen[14]. Diese allzu universalistische Theologie wurde durch das Zweite Vatikanum berichtigt, das lehrte, daß auch die Ortskirchen wirklich Kirche sind. Wie Karl Rahner bemerkt, eignet sich der Begriff «societas perfecta» nicht einmal dazu, die gesellschaftlichen, sichtbaren Aspekte der Kirche zu bestimmen, da er nicht anerkennt, daß die universale Kirche in der Ortskirche ist und daß die Kirche in der örtlichen Eucharistiefeier aktualisiert wird[15].

IV. Jetzige Auffassung

Der Begriff «societas perfecta» entwickelte sich als eine theologische Konstruktion, um gegenüber ungerechtfertigter staatlicher Einmischung die Unabhängigkeit der Kirche zu vertreten. Anfänglich ein politischer Notbehelf, wurde er schließlich zur Definition des Wesens der Kirche gebraucht. Wenn heute die Theologen und Kanonisten die Beziehungen zwischen Kirche und Staat erörtern, so fassen sie diese nicht mehr als zwei aufeinanderwirkende vollkommene Gesellschaften auf. Wie R. Schwarz treffend bemerkt, «braucht man den Begriff ‹societas perfecta› nicht mehr zu verwenden, da er durch die geschichtliche Vergangenheit allzusehr belastet ist»[16].

Das Zweite Vatikanum bediente sich des Ausdrucks nicht, sondern zog es vor, von der Kirche als Sakrament, Gottesvolk, Leib Christi und als einer prophetischen, priesterlichen und eschatologischen Gemeinschaft zu sprechen. Gleichzeitig behielt das Konzil die Grundelemente der Wahrheit bei, die in der Idee der perfekten Gesellschaft liegt[17]. Drei Aspekte sind bedeutsam:

Erstens anerkannte das Konzil die gesellschaftliche Natur der Kirche, auch wenn es den Begriff «societas» nur selten verwendete (z. B. Lumen gentium, 8. 20; Presbyterorum ordinis, 2). Von der gesellschaftlichen Seite der Kirche war im Zusammenhang mit der *Communio* die Rede: Die Kirche ist eine einzigartige *Gemeinschaft* – eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, worin alle Glieder in einer Vielfalt von Gaben und Funktionen zusammenwirken.

Zweitens lehrte das Zweite Vatikanum, daß die Kirche über sämtliche Mittel verfügt, die zur Erreichung ihres Zweckes notwendig sind. Kraft der Gegenwart Christi im Geiste stehen im Gotteswort, in den Sakramenten, Tugenden und

geistlichen Gaben die Heilsmittel zur Verfügung (Lumen gentium, 11. 12; Unitatis redintegratio, 3). Zudem ist dank einer Vielfalt von Dienstämtern – die von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien ausgeübt werden – die Kirche imstande, ihre Sendung zur Verkündigung des Gotteswortes zu erfüllen.

Drittens betonte das Konzil unmißverständlich, daß die Kirche vom Staat verschieden ist und die Freiheit besitzen soll, ohne Einmischung des Staates ihrer Sendung nachzukommen. In Respekt vor der Würde der menschlichen Person sollen die Regierungen den religiösen Körperschaften erlauben, sich selbst zu regieren, und sie bei der Auswahl, Heranbildung und Ernennung ihrer Amtsdiener nicht behindern (Dignitatis humanae, 1). Die Kirche ist an kein besonderes gesellschaftliches, politisches oder wirtschaftliches System gebunden und muß zu all dem ermutigen, was auf der Welt wahr, gut und gerecht ist (Gaudium et spes, 42. 44). In der vielleicht engsten Parallele zu der früheren Idee der «societas perfecta» heißt es schließlich: «Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom» (Gaudium et spes, 76).

Abschließend ist zu sagen: Die neue ekklesiologische Ausrichtung des Zweiten Vatikanums hat den Begriff «societas perfecta» ungeeignet gemacht. Heute appellieren wir an die Grundprinzipien der Menschenwürde und Religionsfreiheit, um in einer pluralistischen Welt die Rechte der Kirche zu verteidigen. Natürlich besteht die Kirche weiterhin auf dem Recht, in völliger Freiheit das Evangelium zu verkünden und Gott zu verehren, ohne von der zivilen Gesellschaft kontrolliert oder behindert zu werden. Nur wenn dies gewährleistet ist, kann die Kirche die volle sakramentale Gegenwart Christi zutage treten lassen und «zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person» (Gaudium et spes, 76) sein.

[1] Acta synodalia, II, 3, 155–156.

[2] Vgl. K. Walf, Die katholische Kirche – eine ‹societas perfecta›?: Theol. Quartalschr. 157 (1977) 107–118; M. Zimmermann, Structure sociale et église (Straßburg 1981).

[3] Vgl. T. M. Parker, The Medieval Origins of the Idea of the Church as a ‹Societas Perfecta›: Miscellanea historiae ecclesiasticae (Kongreß von Stockholm) (Löwen 1961) 23–31. Thomas v. A. (Summa theol. I–II, q. 90, a. 3 ad 3) nennt die «civitas» eine vollkommene Gemeinschaft, aber T. Eschmann zufolge besteht für Thomas die vollkommene Gemeinschaft in der Einheit von Kirche und Staat (De Societate in genere: Angelicum 11 [1934] 216).

[4] Zu der Antwort der deutschen Bischöfe an Bismarck vgl. DS 3112.

[5] Das Konkordat mit Spanien (1953) und das mit der Dominikanischen Republik (1954) erwähnten ausdrücklich, daß die beiden Länder «in der katholischen Kirche den Charakter einer vollkommenen Gesellschaft anerkennen».

[6] Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati quod per terras haereditarias augustissimae Mariae Theresiae obtinet (Wien 1776) Nr. 31.

[7] Vgl. J. Feiner, Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus: LThK: Das Zweite Vatikan. Konzil (Freiburg/Basel/Wien 1967) II, 50.

[8] Vgl. U. Navarrete, Potestas vicaria ecclesiae: Periodica 60 (1971) 415–486; R. Schwarz, De potestate propria ecclesiae: Periodica 63 (1974) 429–455.

[9] Vgl. P. Granfield, The Church as Societas Perfecta in The Schemata of Vatican I: Church History 48 (1979) 431–446.

[10] Canon 10, Mansi, 51: 540.

[11] Mansi, 53: 315.

[12] Sacrae theologiae summa (Madrid ^{3}1955) I, 826.

[13] Viele Autoren behaupten jedoch, der Gedanke der societas perfecta sei in Kanon 100, § 1 enthalten: «Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben kraft göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen Person».

[14] Vgl. Y. Congar, Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise: Irénikon 53 (1980) 298. Er bezieht sich auf Billot, Lercher-Schlagenhaufen und Journet.

[15] De praesentia Domini in communitate cultus: Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II (Vatikanstadt 1968) 333.

[16] R. Schwarz, aaO. 444.

[17] Y. Congar hat diese Frage in seinem Vortrag «Situation ecclésiologique au moment de *Ecclesiam suam*» erörtert, den er am Internationalen Colloquium über «Ecclesiam suam» (Rom, 24. – 26. Oktober 1980) gehalten hat. Er soll in den Acta des Colloquiums veröffentlicht werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK GRANFIELD

1930 geboren. Studium an der Päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo in Rom und an der Katholischen Universität von Amerika. Doktorate in Philosophie und Theologie. Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika. Veröffentlichungen u.a.: Theologians at Work (1967); Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church (1973); The Papacy in Transition (1980). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

Raymond Lemieux

Priestertum und Politik – welche Unschuld?

Zwischen Reinheit und Beschmutzung, Geistlichem und Zeitlichem, Kirche und Welt, Gott und Caesar zu wählen vermögen (das heißt unschuldig sein) – diese Fähigkeit trägt unterschwellig gleich einer Ideologie der Unschuld jede den Priester und sein politisches Engagement angehende Frage. Und doch gibt die Geschichte Zeugnis von den Schwierigkeiten einer solchen Unschuld. Denn nichts erscheint in der Tat verwickelter als die Beziehungen zwischen dem Politischen und dem Religiösen. Welchen Zeitraum auch immer man untersucht, um die Spuren dieser Bezüge freizulegen, stets findet man sich vor einem unentwirrbaren Knäuel ineinanderverflochtener Fäden: denen der Macht zunächst mit ihrer immer neu versuchten Unterscheidung der Nuancen; denen des Wissens sodann, von der Kanzel des Pfarrers herunter bis hin zum Lehrstuhl des Professors; unter anderem schließlich denen der sichtbaren Institutionen, von der christlichen Gemeinde bis zur menschlichen Gesellschaft als solcher.

Da die sichtbare Kirche Ort einer Geschichte ist, Gläubige gebiert und ihnen verschiedene Rollen zuweist, muß sie sich unweigerlich in ein Geflecht politischer Bedeutsamkeiten fügen. Doch welcher Sprache bedient sie sich auf diesem Niveau? Kann sie noch wie zur Zeit der Christenheit christliche Gemeinde und bürgerliche Gemeinde unter ein Joch spannen und so den weltlichen Arm «ad nutum et patientiam sacerdotis» in Dienst nehmen? Welches Wort und welches Schweigen sind ihr noch möglich? Es festigt sich fortan unter den heutigen Christen das Bewußtsein, daß mit dem Verschwinden der Christenheit das Christentum nicht notwendigerweise aufhört zu bestehen (Delumeau, 1977). Im Gegenteil, es lernt vielleicht aufzuatmen. Freilich, noch ist nichts entschieden. Armut, Schweigen und Wort sind alle ein politisches Wagnis. Wenn ein Episkopat oder irgendeine religiöse Gruppe (zum Beispiel die Charismatiker), frei von den Fesseln, die ihr Wort an das der zeitlichen Mächte ketten konnten, sich in einer «Ohne-mich»-Politik verschanzen, was sagen sie da noch aus? Bestätigen oder bezeugen sie den Rückzug in die Ohnmacht? Das Schweigen ist oft die Zweideutigste aller Politik; es läßt alles mögliche denken. Indem es das Wort des anderen nicht aufhält, ihm keine seiner Wirkungen zurückstrahlt, wird es gleichsam zu einer Bedeutsamkeit *in* diesem Wort selbst. Das Schweigen kann sowohl Bejahung als auch Verneinung bedeuten; man kann aber nie behaupten, es sei politisch leer.

Zahlreiche Staatengebilde überziehen gleich einem buntgestreiften Teppich unseren Planeten. Die Kirche selbst ist von nun an in einer jeden ihrer Einwurzelungen Regierungsformen ausgesetzt, die ihr nicht angehören, auch wenn sie zuweilen noch die diese Staatsformen tragenden Ideologien beeinflussen, vielleicht sogar beherrschen kann. Sie ist, ob sie es will oder nicht, in einem Geflecht von Aktionen und Interventionen eingefangen, die sie ebenso bestimmen, wie sie daran teilnimmt, und zwar oft unbewußt. Die Kirche nimmt einen gesellschaftlichen Platz ein in dem Maße, wie sie selbst sichtbare Institution ist, *Versammlung* von Christen, bedeutsam an Werten und Idealen, mit einer in der Aussage des Glaubens ihr eigenen Sprache. Das Politische ist nichts anderes als die durch umfassende und gemeinschaftliche Zwecke dargestellte Einheit und Gesamtheit (Dion, 1971) der in einer gegebenen Gesellschaftsform bestehenden Bereiche. So wenig wie andere Institutionen entgeht die Kirche also der Überwachung (Bergeron, 1965) der von ihr übernommenen Rollen. Aus diesem Grund hat sie die Art und Weise ihres politischen Seins und Denkens unablässig zu revidieren.

I. Die Frage nach der christlichen Identität

Wenn Männer der Kirche in der Politik das Wort ergreifen, stellt sich grundsätzlich die Frage nach der Identität, dem Selbstsein der Christen und der ihnen eigenen Einheit. Diese Frage wird brennend, sobald die Grenzen der christlichen Gemeinschaft nicht mehr mit denen einer politischen Gemeinschaft zusammenfallen. Mit welchem Recht wird dann das Wort ergriffen? Woher nimmt man die Autorität dazu? Wird das Recht des Gläubigen durch das Recht des Staatsbürgers bestätigt, vervollständigt oder kompromittiert? Worin besteht diese nicht nur an eine institutionelle Sichtbarkeit (das geht unmittelbar in das Politische), sondern auch an das Geheim-

nis ihrer Gründung (das betrifft den Glauben der Christen) gebundene christliche Identität?

Diese Frage schmerzt die Kirche wie ein Dorn im Fuß. Wenn sie den Machthabern zu nahe steht oder umgekehrt zu kritisch entgegentritt, wirft man ihr vor, «Politik zu treiben». Wenn sie sich davon entfernt und sich in ihren ganz eigenen Bereich zurückzieht, legt man ihr politisches Schweigen zur Last. So ist es nicht verwunderlich, wenn in den pastoralen Dokumenten der letzten zwanzig Jahre immer wieder auf dieses Problem hingewiesen wird. *Lumen gentium* legt diesbezüglich die Vorbedingungen eines Verhaltens fest: «Weil die Menschheit heute mehr und mehr zur Einheit im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich zusammenwächst, sollen die Priester um so mehr in vereinter Sorge und Arbeit unter Leitung der Bischöfe und des Papstes jede Art von Spaltung beseitigen, damit die ganze Menschheit der Einheit der Familie Gottes zugeführt werde» (Kap. III, Art. 28).

Johannes Paul II. nimmt gleich zu Beginn seines Pontifikats in einer Ansprache an afrikanische Priester dieses Thema mit ganz besonderem Nachdruck wieder auf: «Das christliche Volk muß durch das Beispiel eurer Bruderliebe und eures Zusammenhaltens zur Einheit hingezogen werden (...). Überlaßt die politische Verantwortung denen, die damit beauftragt sind. Euch steht ein anderer Anteil zu, ein herrlicher Anteil: Ihr seid Führer in einem anderen Sinn und auf eine andere Weise, denn ihr nehmt teil am Priestertum Christi als dessen Diener. Die Domäne eures Einschreitens – sie ist wahrhaft weit! – liegt auf dem Gebiet des Glaubens und der Sitten. Hier erwartet man von euch, daß ihr durch mutiges Wort und zugleich durch lebendiges Beispiel predigt» (Johannes Paul II., 1980 a). «‹Als Priester› seid ihr allen Menschen und allen ihren Problemen nahe» (Johannes Paul II., 1980 b).

Ein doppeltes Wirkungsfeld zeichnet sich im Zug dieser Texte ab: das der politischen Identität («Einheit im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich») und das der christlichen Identität («Einheit der Familie Gottes»). Die christliche Identität wirkt sich *innerhalb* der politischen Identität aus, doch kann diese letztere die christliche Identität in Frage stellen. Darum muß zuerst darauf hingearbeitet werden, diese selbst zu sichern, und gerade das macht die besondere Zuständigkeit des Priestertums aus, nämlich die Kirche in ihrer Einheit, in der ihr eigenen Gesamtheit darzustellen.

Jede Beziehung unter den Menschen gründet sich auf eine solche Frage nach der Identität. Nur in dem Maße, wie man selbst irgendwo in personaler Einheit da ist, kann man mit einem anderen in Beziehung treten, und dies selbst auf dem elementarsten Niveau der Sprache. In diesem Sinne kann man denken, daß für ein politisches Wort der Kirche die christliche Identität die Vorbedingung darstellt: *ihren* Platz, ihren unveräußerlichen Platz im Konzert der gesellschaftlichen Realitäten einzunehmen. Deswegen sind solche Texte wie die oben zitierten nicht nur von dem Gesichtspunkt einer dem Ermessen der Kirche überlassenen internen Disziplin, sondern auch von einem politologischen Gesichtspunkt aus von Bedeutung; die durch diese Texte im christlichen Bewußtsein aufgeworfene Frage betrifft von nun an das Wesen dieser Identität, nämlich die Frage, worin die Gemeinschaft der Christen den Ort einer *Unterschiedenheit* als *christlicher* darstellt und wodurch sich diese Identität auf einem «Schauplatz» aussagen läßt, der nicht die religiöse Wirklichkeit selber ist. In ihrer Eigenschaft als geschichtliches System neigte die Christenheit dazu, die bürgerliche Gesellschaft in der Einheit der religiösen Zugehörigkeit zu begründen. Demnach erschien die christliche Identität eher als Gegebenheit denn als Frage an den Menschen, und dies, indem sich die Beziehungen des Religiösen zum Bürgerlichen als Verhältnis Oberherrschaft-Untergebensein verstanden. Das doppelte Wirkungsfeld kehrt nunmehr die Sinnrichtung dieses Verhältnisses um und weist die Kirche zurück in die Suche und ständige Selbstbehauptung ihres eigenen Wesens. Die Kirche ist eine unter anderen Wirklichkeiten.

Trotzdem verzichtet sie nicht darauf, in das politische Leben einzuwirken. Es ist – im Gegenteil – ein Missionsfeld, ein Bereich zur Verkündigung des Evangeliums. Aber gerade aus dieser durch die päpstlichen Rundschreiben und die nationalen Bischofskonferenzen zu wiederholten Malen eingeschärften Verpflichtung für die Katholiken zur Mitarbeit ergibt sich eine zweifache Unterscheidung: Zuerst eine der christlichen Gemeinde innerliche Teilung der Zuständigkeiten zwischen Priestertum und Laientum, und dann eine Unterscheidung in dem Verständnis des politischen Umfeldes selbst und zwar zwischen der «Parteipolitik» und der «Politik des Gemeinwohls», die die wesentlichen Werte der bürgerlichen Gemeinschaft festlegt und daher die

ganze Kirche anspricht. «Bischöfe und Priester sind aufgrund ihres besonderen Amtes die Zeugen und Diener der Wahrheit des Evangeliums und das Fundament der Einheit des Gottesvolkes. Deswegen kommt es ihnen zu, die evangelischen Werte, die jede menschliche Tätigkeit, auch die Politik, inspirieren sollen, zu fördern; wegen der ihnen eigenen Sendung aber müssen sie sich unbedingt jeglicher politischen Aktivität in einer Partei enthalten, sei es direkt oder indirekt, sei es gemeinschaftlich oder einzeln» (A.E.P., 1980). Das Dokument von Puebla verdeutlicht noch diese doppelte Unterscheidung: «Die Kirche hält es für ihre Pflicht und ihr Recht, auf diesem Gebiet der Wirklichkeit gegenwärtig zu sein. Ja, das Christentum muß die Gesamtheit der menschlichen Existenz unter Einschluß der politischen Dimension evangelisieren. Sie kritisiert daher alle jene, die sich anmaßen, den Bereich des Glaubens auf das persönliche oder familiäre Leben zu beschränken und so die berufliche, wirtschaftliche, bürgerliche und politische Ordnung auszuscheiden, als ob Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung nichts damit zu tun hätten (...). Die Hirten der Gläubigen erfreuen sich eines weiten Spielraums der Freiheit zur Evangelisation des Politischen, ohne indes in vorbehaltene Bereiche einzugreifen.» Aber freilich: «Wegen unserer Sendung als Förderer der Einheit haben wir Priester darauf verzichtet, uns in irgendeiner Parteipolitik zu engagieren. Das ist vielmehr der Eigenbereich der Laien» (Puebla, 1981).

Die Teilung der Zuständigkeiten bestätigt also eine Unterscheidung, die, nebenbei bemerkt, selbst wieder der modernen Gesellschaftswissenschaft entstammt und das Wissen auf diesem Gebiet begründet (Burdeau 1959), die Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik. Es hat sehr wohl den Anschein, daß sich in unserer nachkonziliaren Zeit diesbezüglich eine Lehre herausbilden will. Gewiß, sie ist noch nicht definitiv, manchmal erst ein Stammeln. Denn sie ist als Theorie der Aktion eine Art klinischer Vorgang: da sie versucht, das Handeln zu bestimmen, wird sie mindestens teilweise durch dieses Handeln selbst bestimmt. Woher könnte sich denn ein politisches Wissen bilden, wenn nicht aus einer politischen Praxis heraus? So bleiben also Zweideutigkeiten bestehen. Man möge sich daran erinnern, was in Nicaragua geschah: Infolge bischöflichen Drucks auf die Priester, die unter dem Revolutionsregime übernommenen Ministerposten aufzukündigen, antworteten diese Priester, «sie sähen von der Revolutionsregierung her zwischen der loyalen Haltung gegenüber der Kirche und dem Dienst an den Armen keinen Konflikt» (A.P.A., 1981, 415). Eine solche Antwort ist kein abschlägiger Bescheid, sondern die bloße Feststellung der nicht zutreffenden bischöflichen Reaktion; die kirchliche Disziplin wird geachtet, findet hier aber keine Anwendung. Ist die Politik des Gemeinwohls für eine revolutionäre Bewegung nicht wesentlich eine solche, die den Umsturz des bestehenden Regimes im Auge hat, also letzten Endes die Politik der Partei?

II. Die Sprachebenen im politischen Wort der Kirche

Um in unserer Untersuchung weiterzukommen, unterscheiden auch wir jetzt verschiedene Sprachebenen, die unserer Meinung nach einer kirchlichen Praxis innewohnen, und zwar aus dem einzigen Grund, weil diese Praxis in einer gegebenen menschlichen Gesellschaft eine konkrete Gruppe bezeichnet, die Verwahrerin ihrer eigenen Werte ist und an den Werten der umfassenden Gemeinschaft teilzunehmen vermag. Die von uns vorgeschlagenen Unterscheidungen entstammen wohlgemerkt nicht einem religiösen Verständnis von der Welt der Politik; sie kommen vielmehr aus einem politischen Verständnis der Welt des Religiösen oder besser und genauer aus einer politologischen Durchsicht der Texte eben dieser religiösen Welt. In diesem Sinne erscheinen uns drei Ebenen als wesentlich:

1. Das politische Reden der Interessengruppe. Da die Kirche eine situationsbedingte menschliche Kollektivität darstellt und diese Situation stets politisch bedeutsam ist, hat diese Kirche ähnlich jeder anderen Interessengruppe Rollen zu übernehmen: Sie muß ihre Mitglieder verteidigen, wenn diese in ihrer religiösen Zugehörigkeit angegriffen werden; sie muß eine gesellschaftliche Struktur fördern, die ihre Sendung gemäß dem Ausdruck begünstigt, den sie eben dieser Sendung zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte verleiht; schließlich muß sie gewisse Rechte des Wortes, der Versammlung und des Eigentums beanspruchen und behüten und von dem Ort aus, der ihr zugewiesen ist, in den gesellschaftlichen Institutionen selbst eine Rolle spielen, in der Erziehung zum Beispiel, auf dem Gesundheitsgebiet, der Wohlfahrtspflege

usw. Im großen und ganzen sind hier die Interessen der Kirche die ihrer Glieder, so wie sie von diesen im Gefüge einer örtlich begrenzten Geschichte erfaßt werden.

Ein solches politisches Reden ist, das sei festgestellt, für das politische Funktionieren der menschlichen Gesellschaft notwendig und nicht nur für das religiöse Funktionieren der Kirche. Darum bestehen wir weniger auf seinem Inhalt, der ja von einer gesellschaftlichen Gestalt zur anderen wechselt, als vielmehr auf seiner Form. Die politische Gemeinschaft ist ein Gefüge verschiedener Interessen, die sich gegenseitig begrenzen, ein Gefüge, das sich auf dem Weg über Verhandlungen oder Verordnungen aufbaut, in Anerkenntnis und Beachtung eines selben Gesetzes, oder aber auch auf dem Weg über das Spiel der Machtpolitik. Die Weigerung, seine eigenen Interessen auszusprechen, der Versuch, sie zu verbergen, läuft Gefahr, sich diesem Spiel auszuliefern. Darum muß hier sogar die Entscheidung für die Armut oder die Entsagung eine politisch verständlich gemachte Entscheidung sein und die von ihr betroffenen verschiedenartigen Interessen berücksichtigen. Man erkennt diese Erfordernis dann, wenn etwa religiöse Gruppen für die Erstellung gewisser Dienste eine unbezahlte Arbeit anbieten; solche Gemeinschaften laufen dann Gefahr, bezahlten Arbeitern Konkurrenz zu machen und die normale Entwicklung der eigenen Interessen zu bremsen, das heißt einer Macht in die Hände zu spielen, die den möglichen Forderungen der Arbeiter gegenüber selbst im Verborgenen bleibt. Wenn auch die Kirche auf dem religiösen Gebiet ihre Pflicht zur Armut anerkennt, so kann sie doch, politisch gesehen, diese Armut nicht auf jede x-beliebige Weise ausüben.

Ein solches Reden läßt sich leicht auf allen Stufen der kirchlichen Hierarchie vernehmen. Es drückt sich jedoch seltener aus in den großen pastoralen Dokumenten wie etwa den Enzykliken oder in den Basistexten der Bischofskonferenzen, außer gerade dann, wenn die Ortskirchen durch die Machthaber bedroht werden oder das Statut ihrer Einrichtungen in Frage gestellt wird. In einem demokratischen Umfeld, dessen Institutionen verhältnismäßig unveränderlich sind, ist es denkbar, daß sich diese Art politischen Redens vor allem punktuell durch verschiedenartige gesellschaftliche Mittel in örtlich begrenzten Angelegenheiten zum Ausdruck bringt. Doch ist dieses Reden deswegen nicht weniger wirklich. Übrigens können die Interessen einer Kirche nicht nur sehr verschiedenartig sein; es ist auch möglich, daß sie noch andere Interessen miteinschließen, wenn eine solche Ortskirche gesonderte Gruppen umfaßt, etwa ethnische oder kulturelle Minderheiten, Altersgruppen, besondere wirtschaftlich-soziale Kategorien von Bürgern. So kommt es vor, daß die Kirche in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen wie auch in den anderen zum Sprachrohr von Gruppen wird, die zu Minoritäten herabgedrückt und mehr oder weniger in ihrem eigenen politischen Reden entmachtet wurden; die Kirche bietet diesen Gruppen sogar alternative Wege der Selbstwerdung und der gesellschaftlichen Aktion an. Man sieht also, daß die Aussage von Interessen, weit davon entfernt, ein mehr oder minder beschämender Kompromiß mit der Welt zu sein, für die Kirche zu einer hervorragenden Weise werden kann, einen wirklichen Dienst zu leisten.

2. Das religiös begründete ethische Reden

Das zweite Niveau politischer Sprache einer situationsgebundenen Kirche erweist diese nicht mehr als eine Interessengruppe, sondern als Ort der Kritik und der Förderung gewisser allgemeingültiger Werte, die das gesellschaftliche Tun zu orientieren vermag. Diese Sprachebene stellt also wesentlich eine Ethik zur Verfügung. Weil diese aber aus konkreten Situationen heraus entwickelt wurde, darum können ihre zuweilen unmittelbaren politischen Implikationen nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Ohne Zweifel stellen die großen Enzykliken der beiden letzten Jahrzehnte das befugteste Beispiel solchen Redens dar. Es ist uns natürlich unmöglich, hier noch einmal ihren Inhalt zu untersuchen. Trotzdem verdient die Struktur dieser Texte eine besondere Aufmerksamkeit. Sie offenbart nämlich die Art und Weise, wie die gegenwärtige Kirche das Politische in erster Linie einbezieht. Im allgemeinen enthält diese Struktur drei Hauptelemente: erstens eine sorgfältige und nuancierte Analyse der Situationen, zweitens Aufstellungen von Werten und drittens eine Aussage über die Folgerungen aus dem Streben nach diesen Werten in Begriffen organischer Politik, das heißt in bezug auf die gesellschaftlich wirksamen Kräfte, Staat und Kirche eingeschlossen. In solchem Reden nimmt die Situationsanalyse einen wesentlichen Platz ein. Wir dürfen

nicht vergessen, daß jede Situation die Verkündigung des Evangeliums herausfordert: auf der ökologischen und demographischen Ebene (Landflucht, Übervölkerung, Familie), auf der wirtschaftlichen Ebene (Verhältnis zur Arbeit und zur Ware), auf der Ebene der gesellschaftlichen Schichtung (Ungleichheiten) sowie auf der Ebene der Kultur selbst (Recht auf Verschiedenheit, soziale Implikationen der Technik, Arbeitsbegriff usw.). Natürlich kann eine solche Analyse nicht unbedacht vorgenommen werden; ihr Wert hängt von den ihr zur Verfügung gestellten technischen und intellektuellen Hilfsmitteln ab. Sie erfordert von der Kirche also ein wahres Sachverständigengutachten, und dieses kann eventuell aus anderen Quellen stammen als aus ihren eigenen Reihen. Die Kirche ist hier einem Wissen tributpflichtig, das ihr nicht ausschließlich angehört, und es ist denkbar, daß Wirksamkeit und Autorität ihrer Lehre mindestens teilweise von den allgemeinen Untersuchungsbedingungen abhängen, über die sie verfügt.

Die Art und Weise, wie in diesem Kontext die Werte zur Aussage kommen, verrät deutlich eine Sorge um Wirksamkeit. Deswegen hängt diese Weise ebenfalls von den besonderen Empfindlichkeiten, den konjunkturellen Besorgnissen ab, die zu erhellen sie unternimmt. Von diesem Standpunkt aus ließen sich von den einzelnen Ortskirchen einerseits und der allgemeinen Kirche andererseits unterschiedliche Porträts anfertigen. Zum Beispiel hat uns die Analyse der Ansprachen auf den Bischofskonferenzen der Provinz Québec (von 1963 bis 1973) gezeigt, daß die zu jener Zeit von ihr aufgeführten wesentlichen Werte die Achtung der Freiheit, der Verantwortung und der Nationalität waren (Lemieux, 1975). Selbstverständlich spiegelt ein solches Themengefüge einen bestimmten gesellschaftspolitischen Kontext wider. Ebenfalls findet sich im Blick auf die gesamte Kirche von *Mater et Magistra* bis *Laborem Exercens* eine besondere, der damaligen Zeit entsprechende Sensibilität für die in Frage stehende Epoche: Recht auf ein menschenwürdiges Leben, Entwicklung, Ehrfurcht vor dem Leben, Recht auf Mitwirkung und auf eine geziemende Verteilung der Arbeitsplätze usw. Die Darlegung der Werte mündet dann normalerweise in einen Begriff von den Rollen des Staates: Verteidiger der Schwachen, Förderer der Entwicklung, Ordnungsprinzip für die Arbeitsverteilung, Schiedsrichter in Konflikten. Indessen bleiben dabei die Strukturen des Staates selbst meistens außer Betracht, es sei denn, sie stellten die Werte unmittelbar in Frage. Die Kirche mag in diesem Bereich Wertziele, ja auch Aktionsmittel und sogar manchmal Strategien liefern können; es stehen ihr jedoch keine Regierungsmodelle zur Verfügung. Sie erkennt vielmehr die Notwendigkeit einer staatlichen Struktur *sui generis* an, auch übernational und auf Weltebene.

3. Das theologische Reden

Es besteht eine dritte Ebene in der Behandlung des Themas. Sie wird selten als politisch angesehen, besitzt jedoch Nachwirkungen in diesem Bereich, da sie unmittelbar die christliche Identität betrifft. Wir nennen dieses Niveau des Redens *theologisch* gerade im Sinne einer Grundlagenforschung im Evangelium und in der Tradition der von der Kirche verkündeten Werte. Die Verkündigung allgemeingültiger Werte bezieht ja von sich aus die christliche Identität nicht ein. Im Gegenteil, es ist zu politischer Wirksamkeit erforderlich, daß die Kirche hier eine Übereinstimmung sucht mit anderen gesellschaftlichen Faktoren, die von anderen Orten aus zur Sprache kommen. Die Ethik ist nichts spezifisch Christliches; sie ist vielmehr eine Befähigung zum Sprechen, das heißt zum Schaffen der Bedingungen einer gewissen wünschenswerten Lebenshöhe. Daher muß die Kirche ohne Unterlaß die Mühe auf sich nehmen, die Wirklichkeit ihres Geheimnisses kraftvoll auszusagen, um im Konzert so vieler Gruppeninteressen und zu verteidigender Werte sichtbar einen unaufgebbaren Platz zu behaupten. Nur unter dieser Bedingung kann sie in Wahrheit einen *anderen* Ort darstellen. Das ist das theologische Niveau eines Redens, das doch durch seine Wirkungen im gesellschaftlichen Bereich politisch bleibt. Das ist der Ort der radikalen Andersheit der Kirche, ihres spezifischen Verschiedenseins.

Diese Andersheit läßt sich nicht vom Gesichtspunkt eines hier versuchten politologischen Verständnisses der Texte her definieren. Sie muß trotzdem ausgesagt werden. Sie ist es nämlich, die bewirkt, daß von dem der Kirche eigenen Ort aus – einem Ort, der sich nicht auf die geschichtlich herausstellbare gesellschaftliche Identität der Kirche beschränkt – kein Wert, kein Reden als endgültig geglückt angesehen werden kann. Als Zeuge einer Andersheit kann dieses theologische Reden der Kirche sich tatsächlich mit nichts

zufriedengeben, das nicht diese Andersheit selber ist. So wird diesem Reden der Kirche alle gesellschaftliche Ordnung, alle konkrete Aussage von Werten, alle Ideologie und alle menschliche Verwirklichung relativ, das heißt einer möglichen Kritik unterworfen. Das Absolute ist anderswo.

Im Grunde ist das wesentliche politische Wort der Kirche vielleicht dieses Nein zum Politischen als einem Absoluten. Deswegen trägt dieses Wort in sich die *Frage* nach dem christlichen Selbstsein, ist davon geradezu schwanger. Wenn dieses wesentliche politische Wort sich auf der Bühne der Geschichte hören läßt, kann es dann wirklich etwas anderes sein als eine Frage? Sonst würden ja die in ihm enthaltenen einzelnen Worte entgegen ihrer geschichtlichen Relativität absoluten Charakter annehmen. Von nun an ist dieses Wort der Kirche berufen, damit zu brechen, nicht als ein Wissen vom Menschen und der Welt, ein doch mit anderen geteiltes Wissen, sondern als ein Nichts-Wissen über sich selbst, indem es auf diesen geschichtlichen Schauplatz die allem menschlichen Wollen entzogene Andersheit einführt, die die Sprache teilt: alles Politische ist zu evangelisieren, aber nicht jedes politische Engagement ist möglich. Der Katholik muß in der politischen Welt wirken, doch wer die Kirche repräsentiert, der soll sich vom Einsatz in einer Partei fernhalten.

Literaturverzeichnis

A.E.P. (Assemblée des évêques du Pérou), Les chrétiens et la politique. Documentation catholique (1980) 961–962.

A.P.A. (Agencia prensa asociada), La participation de prêtres au gouvernement. Documentation catholique (4. 3. 1981) 415.

Bergeron, Gérard, Fonctionnement de l'Etat (Paris 1965).

Burdeau, George, Traité de science politique (Paris 1959).

Delumeau, Jean, Le christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977).

Dion, Léon, Société et politique: la vie des groupes (Québec 1971).

Johannes Paul II., Discours au prêtres du Zaïre. Documentation catholique (1980) 512–515, zitiert: Johannes Paul II. 1980 a.

Johannes Paul II., Discours aus prêtres de France. Documentation catholique (1980) 558–561, zit. 1980 b.

Lemieux, Raymond, Discours politiques e légitimités religieuses: Changement social et religion. Akten der 13. internationalen Konferenz für Religionssoziologie, Lloret de Mar, 31. 8. – 4. 9. 1975 (Lille).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RAYMOND LEMIEUX

1939 in Lévis (Québec, Kanada) geboren. Studium der Geschichte und der Gesellschaftswissenschaften (Politikwissenschaft) an der Université Laval. Studium der Erkenntnissoziologie an der Universität Paris VII und der Religionswissenschaft an der Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales in Paris. Derzeit Professor an der Theologischen Fakultät der Université Laval in Québec für die Fächer Religionssoziologie und Kirchengeschichte. Direktor des «Programme de maîtrise» in Religionswissenschaft an der Université Laval. Neuere Veröffentlichungen: Discorso politico e legittimazione religiosa. Il mutamento del rapporto religione – politica della società industriale: Guizzardi (Hg.), L'organizzazione del eterno (Feltrinelli, Economica, Mailand 1979); Le désir du sociologue: Strykman et Rouleau (Hgg.), Sciences sociales et Eglises. Questions sur l'évolution religieuses du Québec (Bellarmin, Montréal 1980); Production scientifique et practique Québecoise de la sociologie de la religion: Les Cahiers du C.R.S.R., Bd. 3 (Bellarmin, Montréal 1980); Marginalité, créativité et gestion: Actes du colloque sur la clinique. Etudes et discussions du réseau Simplexe, Bd. 2 (Québec 1981); La victime ou la pratique du croyable: SR (Studies in Religion/ Sciences religieuses, Waterloo, Bd. 10, Nr. 1, Winter 1981). Anschrift: Université Laval, Faculté de Théologie, Cité Universitaire, Québec, Kanada G1K 7P4.

Albert Gnägi

Kirchenverfassung und Staatsmodell

Eine Gratwanderung zwischen Grundsatztreue und Opportunismus

Wer sich über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zu den verschiedenen Staatsmodellen zu unterrichten gedenkt und die einschlägigen lehramtlichen Texte zu diesem Thema nachliest, gerät in zunehmende Unsicherheit: Einerseits weil zu viele widersprüchliche Linien sich kreuzen und den Ratsuchenden letztlich ratlos lassen, es sei denn, er lasse alles außer Betracht, was die Päpste in den letzten hundert Jahren und die Theologen noch früher zu dieser Frage zu sagen wußten, und er begnüge sich mit den Texten des letzten Konzils, insbesondere mit der Erklärung über die Religionsfreiheit und mit der berühmten Nummer 76 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes*; andererseits wegen des offensichtlichen Widerspruchs zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem theoretischen Bekenntnis zur Neutralität gegenüber den verschiedenen Staatsmodellen und der praktischen Vorliebe für bestimmte Regime, mit denen sich die Hierarchie offenbar leichter tat und tut als mit anderen – wenn auch sofort beizufügen ist, daß sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten hier vieles gewandelt hat und die heutige differenzierte Wirklichkeit sich jedenfalls nicht mit einer platten Kurzformel erfassen läßt.

Der österreichische Staatsrechtslehrer Hans Kelsen hat einmal geschrieben, einer bestimmten politischen Auffassung sei eine ihr entsprechende Weltanschauung zugeordnet. In Umkehrung dieses Axioms ließe sich eigentlich vermuten, daß die katholische Kirche nicht nur faktisch, sondern auch grundsätzlich einem bestimmten politischen System huldige. Und offensichtlich war in den Augen vieler Zeitgenossen bis in die Gegenwart hinein das Verhalten der katholischen Kirche eine Bestätigung dieser Vermutung – wobei die der katholischen Weltanschauung zuzuordnende politische Auffassung jedenfalls nicht die Demokratie war. «Sind nicht viele der lautesten Verkünder des totalen Staates – vom Habsburger Joseph II. und dem Korsen Napoleon bis hin zum Romagnolen Mussolini und dem Oberösterreicher Hitler – aus einer rein katholischen Umgebung hervorgegangen?» – so fragte einst Arnold Toynbee (Studie zur Weltgeschichte [Zürich 1949] 302 – A Study of History, 1934–54), um nur eine prominente Stimme aus dem Chor derjenigen zu zitieren, die der katholischen Kirche grundsätzliche Demokratieuntauglichkeit und eine besondere Affinität, ja Wesensverwandtschaft zu autoritären Regimes attestierten.

Der Vorwurf ist eigentlich merkwürdig, lassen sich doch praktisch seit dem Aufkommen des modernen Verfassungs- und Rechtsstaates der Neuzeit, der Demokratie, eine ganze Reihe von erstrangigen kirchlichen und päpstlichen Verlautbarungen finden, in welchen immer wieder die grundsätzliche Neutralität gegenüber den verschiedenen Staatsformen beteuert wird. So schreibt etwa Leo XIII. in seinem Rundschreiben «Au milieu des sollicitudes» (1892): «Soweit es sich um diese rein theoretische Erörterung der Dinge handelt, haben die Katholiken wie jeder Bürger volle Freiheit, der einen Regierungsform vor der andern den Vorzug zu geben, und zwar eben darum, weil keine dieser gesellschaftlichen Formen, rein in sich betrachtet, in Widerspruch steht mit den Aussprüchen der gesunden Vernunft noch mit den Grundsätzen der christlichen Lehre.» Und nach einer ganzen Reihe von Repetitionen dieser Neutralitätsbeteuerung durch die Nachfolger Leos XIII. bekräftigte das Zweite Vatikanische Konzil am 7. Dezember 1965 in *Gaudium et Spes*, daß die Kirche an kein politisches System gebunden sei (Nr. 76). Dieses Neutralitätsbekenntnis ist indessen so lange irrelevant, als in andern kirchlichen Aussagen wesentliche Grundlagen einer Staatsform in Frage gestellt werden. Die Neutralität beispielsweise gegenüber der demokratischen Staatsform ist so lange ein leeres Wort, als die Kirche das Grunddogma der Demokratie, die Volkssouveränität, ablehnte, oder solange sie dem Staat bezüglich der Wahrheit (was in ihren Augen gleichbedeutend sein muß mit ihrer eigenen Lehre) eine Aufgabe aufbürdete, die sich mit dem demokratischen Ethos, der Glaubens- und Gewissensfreiheit und dem institutionalisierten Kompromiß nicht verträgt. Wenn deshalb die Haltung der Kirche gegenüber den einzelnen Staatsformen

genauer abgeklärt werden soll, darf sich die Untersuchung nicht mit der verbalen Bekräftigung der grundsätzlichen Neutralität begnügen, sondern muß das Verhältnis der Kirche zu den Grundaussagen der einzelnen Staatsformen zu ihrem Objekt machen. Dies würde indessen den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Beschränken wir uns hier auf die Frage: Wodurch unterscheidet sich eine rechtsstaatliche Demokratie bzw. ein moderner Rechts- und Verfassungsstaat von einem autoritär-totalitären Regime, und wo ist bei diesen Unterschieden der Ort der kirchlichen Lehre und der Kirchenverfassung?

Volkssouveränität

In der rechtsstaatlichen Demokratie entfaltet sich der Machtprozeß von unten nach oben. Das Volk ist der Träger der Staatsgewalt und bezeichnet in der Regel in periodischen Abständen neu diejenigen Personen, welche diese Macht ausüben sollen. Im autoritär-totalitären Regime besteht diese Möglichkeit nicht oder nur dem Namen nach. Der Inhaber der Staatsgewalt, vielfach irregulär an die Macht gekommen, ist entweder auf Lebenszeit «gewählt», oder er deklariert das Volk als noch nicht reif für Wahlen, oder er führt «Wahlen» durch, die in Vorbereitung, Durchführung und Wahlangebot nichts mit dem gemein haben, was man üblicherweise als freie Wahlen bezeichnet. Der Machtprozeß geht von oben nach unten.

Machtkontrolle und Legalitätsprinzip

Die rechtsstaatliche Demokratie hat eine ganze Reihe von Kontrollen (*checks and balances*) eingebaut, welche verhindern sollen, daß sich die Staatsgewalt übermächtig und schrankenlos in einer Hand konzentriert und absolut setzt. Die Hauptsicherung ist die Gewaltenteilung. Das autoritär-totalitäre Regime kennt demgegenüber in der Regel keine wirksame Gewaltenteilung; entweder wird das Parlament nach Hause geschickt oder in einen Akklamationsapparat verwandelt; die Gerichte sind nicht unabhängig, sondern entweder weisungsunterworfen oder mit entsprechend willfährigen Handlangern besetzt.

In der rechtsstaatlichen Demokratie sind Regierung, Verwaltung und Gerichte an die Rechtsordnung gebunden, und auch die Legislative hat sich bei ihrer Tätigkeit an die formellen Regeln des Gesetzgebungsprozesses zu halten (Legalitätsprinzip). Willkürliche, d. h. nicht auf einer genügenden Rechtsgrundlage beruhende Staatseingriffe und Staatsakte können vom Betroffenen in der Regel in einem Rechtsschutzverfahren einer Überprüfung zugeführt werden und sind gegebenenfalls nichtig. Im autoritär-totalitären Regime wird demgegenüber häufig oder meist auf dem Dekretsweg, via Notrecht und Kriegsrecht und Ausnahmezustand und wie immer die Suspendierung der Rechtsordnung bezeichnet wird, regiert. Die Beschreitung des Rechtsweges ist für den Betroffenen meist illusorisch.

Menschenrechte als Sicherung eines staatsfreien Raums

In der rechtsstaatlichen Demokratie verfügt der Bürger über einen Freiraum, in welchen der Staat nicht eingreifen darf und in welchem er nichts zu suchen hat. Der Sicherung dieses staatsfreien Raumes dienen die Menschenrechte, die in ihrer Entstehung verstanden wurden als Rechte *gegen* den Staat. Zu diesen grundliegenden Menschenrechten, die Freiheit vom Staat gewährleisten sollen, gehören die Religionsfreiheit, Meinungsäußerungsfreiheit, Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit, das Recht auf ein ordentliches Gerichtsverfahren (*due process of law*). Der Katalog dieser Rechte hat sich seit der *Virginia Bill of Rights* (1776) und der *Erklärung der Menschenrechte* der Französischen Revolution (1789) erweitert und differenziert. Wesentlich ist der Gleichheitssatz, das Willkürverbot, der Anspruch auf rechtliches Gehör usw. Im autoritär-totalitären Regime sind häufig wesentliche Teile dieses Katalogs außer Kraft gesetzt, erheblich eingeschränkt oder in der Praxis zu einer Farce degradiert.

Wenn wir im folgenden einerseits die kirchliche Lehre zu ihrer Haltung gegenüber diesen Merkmalen befragen und andererseits die gegenwärtige Kirchenverfassung auf ihre Nähe entweder zum rechtsstaatlichen Demokratiemodell oder zum autoritär-totalitären Staatsmodell überprüfen, dann ist dies noch nicht gleichzusetzen mit einem Postulat nach Einführung etwa der Volkssouveränität in der Kirche. Immerhin läßt sich die Frage stellen, ob die konkrete Ausformung des innerkirchlichen Zentralismus oder etwa gewisse Merkmale der kirchlichen Ge-

richtsbarkeit unverrückbares *ius divinum* seien oder ob nicht im Gegenteil in diesen und andern wunden Punkten in Wirklichkeit sehr viel historische Bedingtheit und Zufälligkeit zu erkennen ist.

Kirche und Volkssouveränität

Daß die Volkssouveränität ein der römischen Kirchenverfassung diametral entgegengesetztes Prinzip ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Der kirchliche Machtprozeß geht von oben nach unten, Amtsträger werden von oben nach unten eingesetzt, und selbst dort, wo wie etwa in der Schweiz an gewissen Orten die Volkswahl der Pfarrer möglich ist oder aufgrund von alten Patronatsrechten Laien bei der Besetzung von Kirchenämtern gewisse Rechte eingeräumt sind, stellt dies lediglich die *Bezeichnung* des Amtsträgers dar, der indessen seine Amtsgewalt aufgrund des geltenden Kirchenrechts von oben übertragen erhält.

Die Kirche hat aber auch gegenüber der Volkssouveränität als *staatlichem* Machtprinzip ein sehr zwiespältiges Verhältnis, das historisch gesehen häufig von Opportunitätsdenken diktiert war. So lagen z. B. die kirchlichen Interessen im Hochmittelalter sehr viel anders als im 19. Jahrhundert. In der Periode der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst ging es der Kirche darum, die Einzelsouveränitäten der Könige und Fürsten gegen den Anspruch des Kaisers zu stärken. So kann es nicht verwundern, daß die Volksrechte und Unabhängigkeitsbestrebungen und damit die Volkssouveränität im Mittelalter auch von kirchlicher Seite freundlich und wohlwollend gewürdigt wurden, war doch diese Verdichtung der regionalen Gewalten damals eine kirchliche Waffe gegen den Gegenspieler des Papstes, den Kaiser.

Ganz anders im neunzehnten Jahrhundert: Hier gingen die Unabhängigkeitsbestrebungen un Umsturzbewegungen oftmals Hand in Hand mit Antiklerikalismus, Kirchenfeindlichkeit und Kirchenverfolgung. Dementsprechend tat sich das Lehramt schwer mit der Volkssouveränität. Wenn auch die Zweischwerter-Theorie eines Bonifaz VIII. und damit die Suprematie der Kirche über den Staat nicht mehr mit sonderlich viel Nachdruck verteidigt wurde, so blieb doch die ständige Berufung auf Römer 13. Das Paulus-wort von Gott als dem Ursprung aller Gewalt und das damit einhergehende Gehorsamsgebot wurde konsequent dahingehend interpretiert, daß Fürsten und Könige ihre Macht direkt von Gott hätten und daß Revolutionen eine Auflehnung gegen Gott seien. Selbst Leo XIII. tat sich noch schwer mit der Volkssouveränität: Nach ihm können die Volkswahlen lediglich den Amtsträger bezeichnen (Designations-Theorie), aber keine Macht verleihen, analog zu den kirchlichen Patronatsrechten.

Erst als die Frage obsolet wurde, weil es in Europa praktisch keine regierenden Fürsten mehr gab, akzeptierte das Lehramt das Prinzip der Volkssouveränität. In einer Ansprache an die Sacra Romana Rota von 1945 formulierte dies Pius XII. wie folgt: «Wenn man sich andererseits die Hauptthese der Demokratie vor Augen hält, daß der ursprüngliche Träger der von Gott kommenden staatlichen Gewalt das Volk (und nicht etwa die ‹Masse›) ist – eine These, die hervorragende christliche Denker zu allen Zeiten verfochten haben –, dann stellt sich der Unterschied zwischen der Kirche und dem Staat, auch dem demokratischen, immer klarer heraus» (Acta Apostolicae Sedis 37 [1945] 259).

Machtkontrolle – ein dem kirchlichen Denken fremdes Prinzip

Aufgrund des geltenden Kirchenrechts vereinigt der Papst in seiner Person die Fülle der gesetzgeberischen, rechtsprechenden und herrschenden Gewalt in der Kirche. Der Gegensatz zum rechtsstaatlichen Ethos der Machtkontrolle könnte nicht größer sein. So vermag es nicht zu verwundern, daß dies Auswirkungen hatte auf die Staatslehre: Thomas von Aquin, der sich in diesem Punkt eng an Aristoteles anlehnt, geht davon aus, daß die menschliche Gesellschaft wie jeder Organismus ein einigendes Prinzip brauche, um lebens- und funktionsfähig zu sein. Je größer die Einheit, um so besser sei das Funktionieren und damit die Realisierung des Staatszweckes, das Gemeinwohl gewährleistet. Die größte Einheit aber liege in der Einzelherrschaft, der Monarchie, und somit wäre die theoretisch beste Staatsform gefunden. Noch 1945 formulierte es Kardinal Journet in seinem Buch «Exigences chrétiennes en politique» (Paris 1945) genau gleich. Die hier gemeinte Monarchie ist natürlich nicht identisch mit einem autoritär-totalitären Regime. Das genannte Werturteil zeigt jedoch deutlich, daß die Qualität einer

Staatsform vorwiegend in Abhängigkeit gesehen wurde von ihrer theoretischen Möglichkeit, effizient, d. h. schnell und wenn möglich diskussionslos das Gemeinwohl zu verwirklichen. Das ein solchermaßen «effizientes» Regime ebenso wirksam das Gemeinwohl gefährden kann, wurde zwar nicht übersehen, war aber vor allem Anlaß, um die Regenten an das göttliche Gericht zu erinnern – so immer wieder bei Leo XIII. Fremd scheint diesem Denken zu sein, daß zum Gemeinwohl auch die subjektive Mitwirkung und Zustimmung der betroffenen Bürger zum konkreten Gemeinwohlprogramm gehören könnte.

Am wenigsten Schwierigkeiten scheinen sich beim *Legalitätsprinzip* zu ergeben. Rechtliche Strukturen sind der Kirche alles andere als fremd, und das umfangreiche Kirchenrecht ist jedenfalls für die kirchlichen Amtsträger nicht unverbindlich, mag es auch in weiteren Bereichen heute toter Buchstabe geworden sein, und mag auch der kirchliche Rechtsschutz im argen liegen.

Die Crux der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit

Die Würdigung der Menschenrechte und besonders der Religionsfreiheit ist eines der eindrücklichsten Beispiele eines kirchlichen Positionswechsel. Von Gregor XVI. anfangs des 19. Jahrhunderts, wurden sie noch als Wahnsinnsidee gebrandmarkt, im Syllabus von 1864 verurteilt, von Pius XII. noch lediglich in bestimmten Situationen als *minus malum* tolerierbar erklärt und erst 1965 vom Konzil als in der Natur des Menschen wurzelnd feierlich als Grundrecht verkündet – selten ist ein Umdenken so deutlich sichtbar gemacht worden. Die kirchliche Lehre begriff bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein nicht, daß in einem Staat nicht Ideen, sondern nur Personen Träger von Rechten sein können. Was möglicherweise als theologisches oder philosophisches Axiom richtig sein mag, daß nämlich der Irrtum kein Recht auf Dasein habe, daraus wurde ein staatliches Verhaltensprinzip abgeleitet und dem Staat entsprechend die Pflicht aufgebürdet, die einzig wahre Religion zu fördern. Konsequenterweise wurde von den nichtkatholischen Staaten Religionsfreiheit zugunsten der Katholiken verlangt, während ebenso konsequenterweise von katholischen Staaten verlangt wurde, den Nichtkatholiken diese Religionsfreiheit nicht oder jedenfalls nur in einem sehr eingeschränkten Maße (Toleranz zur Vermeidung eines größeren Übels) zu gewähren.

Dieselbe Haltung findet sich gegenüber den meisten übrigen Menschenrechten: So verurteilt etwa Leo XIII. in seiner Enzyklika «Libertas praestantissimum» (1888) nicht die Rede- und Pressefreiheit an sich, sondern deren Zerrbild: «Es ist recht, daß die Autorität der Gesetze die Irrtümer eines ausschweifenden Geistes, die wahrhaftig eine Gewalttat sind gegen das unerfahrene Volk, ebenso unterdrückt wie ein durch offene Gewalt an Schwächeren verübtes Unrecht.» Ganz selbstverständlich wird hier vorausgesetzt, daß der Staat wisse, was Recht und Unrecht, was richtig und falsch, was Wahrheit und Irrtum sei.

Die Parallele zu autoritär-totalitären Regimes springt ins Auge, insbesondere zu solchen kommunistischer Observanz, die das Lippenbekenntnis zu den Menschenrechten und die Unterzeichnung der Schlußakte von Helsinki nicht daran hindert, für die Verbreitung von «Irrtümern» und Abweichungen von der «wahren Lehre Lenins» ebenso wie für kirchliche Publikationen die Pressefreiheit an Papiermangel scheitern zu lassen, um von dratischeren Sanktionen zu schweigen.

Unter Johannes XXIII. hat die katholische Kirche die Kehrtwendung vollzogen und Abschied genommen vom Konstantinischen Zeitalter, das dem Staat eine Aufgabe aufbürdete, die ihm nach heutigem Verständnis nicht zukommt. Die kirchliche Lehre hat sich wenigstens in den offiziellen Texten zur Einsicht durchgerungen, daß der moderne Staat der Neuzeit weltanschaulich neutral ist, daß es seine Aufgabe nicht sein kann, die katholische Kirche zu privilegieren, und daß die durch Konkordate oder sonstwie eingeräumten Sonderrechte ein Ärgernis sein können, so daß es gegebenenfalls gelte, darauf zu verzichten (Gaudium et Spes, Nr. 76). Gleichzeitig wandelte sich das Bild vom Staatsbürger, der diesen modernen Staat bevölkert, vom Schutzobjekt zum Rechtssubjekt, vom anleitungsbedürftigen Untertan zum Träger von Menschenrechten. Diese *kopernikanische Wende in der katholischen Auffassung vom Staat und vom Staatsbürger* ist erst wenige Jahrzehnte alt; nur wer die Last der Geschichte nicht erkennt und die Bürde der Tradition nicht begreift, wird sich wundern, daß der Angewöhnungsprozeß

der kirchlichen Praxis Zeit erfordert und daß die Distanznahme zum autoritär geführten Obrigkeitsstaat nicht immer überall leicht fällt. Die Parallele zu der innerkirchlichen Menschenrechtspraxis (*due process of law* – rechtliches Gehör!) dürfte unübersehbar sein.

ALBERT GNÄGI

1944 geboren. Studierte Rechtswissenschaft in Zürich und an der Gregoriana in Rom. Promovierte 1969 in Zürich mit einer Arbeit über «Katholische Kirche und Demokratie». Publizierte anfangs der siebziger Jahre verschiedene Aufsätze im Konkordats- und allgemeinen Staatskirchenrecht. Seit 1972 als Rechtsanwalt in Zürich tätig. Anschrift: Waldschulweg 19, CH–8032 Zürich.

Jean-Marie Mayeur

Katholische Parteien, christlich-demokratische Parteien und katholische Kirche

An der Seite der traditionalistischen oder konservativen Rechtsparteien sowie der liberalen, demokratischen, radikalen, sozialistischen und kommunistischen Parteien beherrschen die katholischen und christlich-demokratischen Parteien das politische Feld im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Ihr Einfluß hat sich in unserem Jahrhundert auf Lateinamerika ausgebreitet. Sie sind oder waren sehr lange Zeit «religiöse» Parteien; in unterschiedlichen Formen beriefen sich alle auf ein religiöses Bekenntnis oder auf christliche Grundsätze. Als Historiker möchte ich hier einige Gedanken über die Beziehungen dieser Parteien zur katholischen Kirche vortragen; sie sind verwickelter als man es sich zuweilen vorstellt.

Definitionen

Vielleicht wird es gut sein, zur Aufhellung der Sache von Definitionen auszugehen. Der Begriff «christlich-demokratische Partei» bereitet zwar keine besonderen Schwierigkeiten; dagegen kann die Bezeichnung «katholische Partei» als ungenau, ja sogar als polemisch zurückgewiesen werden. Man könnte mit gutem Recht bemerken, daß die deutsche Zentrumspartei tatsächlich jegliche konfessionelle Benennung abgelehnt und Windthorst unermüdlich auf diesem Punkt bestanden hatte. Dennoch lassen sich mehrere Gründe dafür ins Feld führen – und es sind nicht nur Bequemlichkeitsgründe –, auf den Ausdruck «katholische Partei» zurückzugreifen. Denn dieser Begriff hat den großen Vorteil, eine viel weitere und komplexere Wirklichkeit in sich zusammenzufassen, als es der Begriff «christlich-demokratische Partei» vermag, der sich übrigens nur allmählich durchsetzt und beispielsweise weder auf die belgische noch auf die holländische katholische Partei paßt. Eine vergleichende Untersuchung darf sich also nicht einzig und allein auf die Christdemokratie beschränken, die in der Tat nur Teil einer umfassenderen Wirklichkeit ist.

Der Begriff «katholische Partei» wurde zu seiner Zeit nicht nur von den Gegnern dieser Parteien verwendet, sondern sehr oft auch von den eigenen Parteiführern selbst. Zwar führte die Deutsche Zentrumspartei keine konfessionelle Benennung; die im Großherzogtum Baden Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts entstandene Katholische Volkspartei dagegen zeigte ihre konfessionelle Zugehörigkeit ganz offen. Schließlich muß gesagt werden: Wenn auch der Begriff «katholische Partei» tatsächlich nicht immer angewandt und manchmal durch diese politischen Formationen selbst zurückgewiesen wird, so gibt er doch die Wirklichkeit mit größerer Treue wieder, so wie sie von den Zeitgenossen erfahren und erfühlt wurde und sich dem Historiker aufdrängt. Darum mag es gerechtfertigt erscheinen, auf die Bezeichnung «katholische Partei» zurückzukommen als auf eine Wirklichkeit, die übrigens vor allem auf das 19. Jahrhundert zutrifft, während der Aufschwung der christlich-demokratischen Parteien in das 20. Jahrhundert gehört.

Genau genommen sind die Begriffe «christlich-demokratische Partei» und «katholische Partei» weit davon entfernt, sämtliche verwendeten Benennungen in sich zu begreifen. Wir finden Bezeichnungen wie «Fédération des Cercles catholiques» (Verband katholischer Kreise) in Belgien, «katholische Volkspartei» in den Niederlanden, im Großherzogtum Baden und in Ungarn (1894), «Zentrumspartei», «demokratische Volkspartei», «demokratische Liga» (so in Belgien im Jahre 1891), «Fédération des Republicains démocrates» (Verband republikanischer Demokraten) in Frankreich am Vorabend des Ersten Weltkriegs, «republikanische Volksbewegung». Diese vermutlich unvollständige Liste von Benennungen genügt bereits, Bemerkungen und Fragen wachzurufen. Das Beiwort «konfessionell» ist verhältnismäßig selten. Man zieht die Bezeichnung «christlich» vor, ein überkonfessionelles Wort, das erlaubt, an die Protestanten, ja sogar an Ungläubige, die der christlichen Sittenlehre zugeneigt sind, zu appellieren, ein Wort, das überdies eine Autonomie des Handelns der katholischen Hierarchie gegenüber zum Ausdruck bringt.

Die Unkonfessionalität ist seit den Jahren vor 1914 die Eigentümlichkeit der deutschen Zentrumspartei, aber auch zum Beispiel die der Schweizerischen Konservativen Volkspartei (1912 gegründet) oder der am 9. Januar 1914 ins Leben gerufenen Luxemburgischen Rechtspartei. Das Programm dieser unkonfessionellen Parteien beruft sich freilich auf die «christliche Weltanschauung» und die «christliche Sozialpolitik». Vielfalt und Entwicklung dieser Benennungen verdienen unsere Aufmerksamkeit. In Deutschland und in Italien erscheint der Bezug auf das «Christliche» erst nach dem Zweiten Weltkrieg. In Österreich dagegen wird die Bezugnahme auf das «Christlich-Soziale» 1945 durch die unkonfessionelle Bezeichnung «Österreichische Volkspartei» abgelöst.

Das Studium der katholischen und christlich-demokratischen Parteien in ihrer über eineinhalb Jahrhunderte dauernden Geschichte überschneidet sich mit zwei anderen benachbarten, aber in sich unterschiedenen Themen: dem Thema katholische Kirche und Politik und dem Thema Katholiken und Politik. Die Beziehung zwischen Kirche und Politik kommt nicht nur durch die Vermittlung der Parteien zustande. Übrigens hat es die Kirche lange Zeit vorgezogen, durch Bischöfe und Kurie direkt auf das Staatsoberhaupt als Nachfolger und Erben des «christlichen Fürsten» einzuwirken, anstatt den Weg über die in den Händen von Laien liegenden parlamentarischen Parteien zu nehmen. Kaum etwas ist so ungenau wie die Vorstellung, die katholischen oder christlich-demokratischen Parteien seien der «weltliche Arm» der Hierarchie oder des Heiligen Stuhles. Zur Zeit der Kulturkampfregelung hat Rom über den Kopf der Zentrumspartei hinweg unmittelbar mit Bismarck verhandelt. 1943 wünschte die Kurie kaum die Geburt einer großen christlich-demokratischen Partei in Italien.

Andererseits hat die Kirche der Aktivität der Parteien das Wirken katholischer Organisationen vorgezogen, die sich nach Art von Gruppen entfalteten, die auf die politischen Mächte Druck ausüben. Auch galt der Vorzug verschiedenen, der Verteidigung des Katholizismus sich widmenden Parteien, wie in Frankreich der «Fédération nationale catholique» im Jahre 1924 oder der «Association parlementaire pour la Liberté de l'Enseignement» im Jahre 1951. Das Bezugsfeld zwischen Kirche und Politik greift also über die katholischen Parteien hinaus.

Auch die zum Verständnis der Geschichte der katholischen Parteien unabdingliche Untersuchung der politischen Haltung der Katholiken läßt sich nicht mit dem Schicksal eben dieser Parteien gleichsetzen. In Großbritannien haben die sich in der Minderheit befindenden Katholiken nie eine Partei gebildet, im Unterschied zu den Niederlanden, diesem anderen Land mit katholischer Minderheit. In Frankreich und Spanien, in Ländern also mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung, kannten die katholischen oder christlich inspirierten Parteien nur eine kurzlebige Geschichte und ein recht mittelmäßiges Los. Dieser Mißerfolg ist das Anzeichen eines Pluralismus im politischen Verhalten der Katholiken und eines Widerstandes gegen eine Ausgestaltung, die im germanischen Raum oder auch in Italien, hier freilich erst spät, einen so bedeutenden Erfolg verzeichnen sollte. Doch darf man nicht vergessen, daß nicht einmal auf dem Höhepunkt der Zentrumspartei alle deutschen Katholiken die Partei Windthorsts wählten. Dieses Phänomen nahm in dem Maße zu, wie sich die Erinnerung an den Kulturkampf verflüchtigte.

Die königstreuen oder konservativen Parteien lassen sich nicht unter die katholischen Parteien einreihen, sobald man jene sich grundsätzlich auf

den Katholizismus berufenden Parteien genau zu definieren sucht, auch wenn zahlreiche Katholiken zu ihnen gehören und die Verteidigung religiöser Grundsätze in ihrem Programm einen nicht zu unterschätzenden Platz einnimmt. Weder die Karlisten in Spanien noch die Legitimisten in Frankreich verdienen es, in einer Galerie der katholischen Parteien aufgeführt zu werden. Ihr Ursprungsprinzip ist die Treue zur Dynastie, wenn auch das Festhalten an Gott und König eine Einheit bilden. Desgleichen kann man es sich ersparen, konservative Formationen wie die Partei «Ordre dans la France» während der Zweiten Republik (1848–1870) oder die «Fédération républicaine» zwischen den beiden Weltkriegen mit der Bezeichnung «katholische Partei» zu beehren. Sie vereinen in sich auf ein zuallererst politisches Programm Leute, von denen einige sich gewiß nicht besonders der Kirche verbunden fühlten – man denke an Thiers oder Louis Marin in Frankreich. Die Sorge um die Verteidigung der «religiösen Interessen» und die Anwesenheit zahlreicher Katholiken unter dem Wählervolk dieser Parteien macht diese selbst noch nicht zu katholischen Parteien.

Ursprünge

Die Bedingungen für das Entstehen der katholischen und der christlich-demokratischen Parteien bilden ein erstes Problemfeld. Voraus geht ihm die Tatsache einer repräsentativen Regierungsform und eines Parlaments. Alsdann setzen sich parlamentarische Gruppen durch, wie etwa im preußischen Zentrum 1852, und Tendenzen in der öffentlichen Meinung, wenn nicht gar organisierte Parteien. Noch etwas anderes liegt dem Entstehen der katholischen und christlich-demokratischen Parteien voraus, das unser Thema angeht, nämlich die Existenz eines «religiös indifferenten» Staates, wie La Mennais sich ausdrückt. In einer katholischen Monarchie oder einem christlichen Staat ist ja die Vorstellung von einer Partei, die sich katholisch nennt, widersinnig. Sobald jedoch der Katholizismus keine Staatsreligion mehr ist, sondern bloß noch die «dominierende» Religion, wie es etwa das Konkordat in Frankreich voraussetzt (1801), und in dem Maße, wie sich die Säkularisation ausbreitet, streben die Katholiken oder wenigstens ein Teil von ihnen danach, sich die liberalen Institutionen zunutze zu machen, und appellieren an die öffentliche Meinung; das Beispiel der katholischen Partei Montalemberts illustriert dieses Vorgehen. In den Niederlanden und in Preußen zieht die Tatsache, daß der König protestantisch ist, die gleichen Folgen nach sich.

Nicht nur die Art und Weise der Beziehung zwischen Kirche und Staat beeinflussen das Sich-Einbürgern der katholischen Parteien, sondern auch die geographische Lage der verschiedenen Bekenntnisse. Die katholischen Parteien haben ihre ersten Erfolge zweifellos in jenen Ländern errungen, in denen der Katholizismus in der Minderheit war; hier wurden sie das Instrument zur Verteidigung der Rechte der in zweitrangiger Stellung gehaltenen Katholiken. O'Connells «Catholic Association» in Irland, die politischen Anfänge der Katholiken in Preußen und die Initiativen der belgischen Katholiken im Königreich der Niederlande veranschaulichen diese Erscheinung. Doch muß man feststellen, daß die katholischen Minderheiten in bestimmten Gebieten wie Irland, dem Rheinland und dem zukünftigen Belgien in Wirklichkeit die Mehrheit bilden. Noch heute lastet auf der geographischen Verbreitung der Parteien das Erbe der im Europa des 16. Jahrhunderts, zur Zeit der Reformation also und nach dem Grundsatz *cujus regio, ejus religio* festgelegten Religionskarte; nach diesem Grundsatz hatten ja die Untergebenen die Religion des Fürsten auszuüben. Die bayerische CSU erlangte sehr lange Zeit ihre größten Erfolge in den Gebieten alter, seit dem 16. Jahrhundert herrschender katholischer Tradition.

Offensichtlich entstanden die katholischen Parteien nicht nur in Staaten, in denen der Katholizismus in der Minderheit war; an ihrem Ursprung läßt sich immer auch der Wille erkennen, gegen die antiklerikale Politik der an der Macht stehenden Liberalen zu kämpfen, eine Politik, die die Katholiken zu Bürgern zweiten Ranges herabdrückte. Der von Don Sturzo 1919 gegründete Partito Popolare Italiano (PPI) will den Katholiken ihren Platz in der politischen Gemeinschaft zurückgeben. Im österreichischen Kaiserreich, diesem anderen Staat mit katholischer Mehrheit, will die christlich-soziale Partei am Ende des 19. Jahrhunderts dem beherrschenden Einfluß der Liberalen einen Riegel vorschieben.

So waren diese Parteien anfänglich zur Verteidigung religiöser Werte bestimmt und von dem Verlangen beseelt, den Schutz der Rechte der Kirche auf dem Gebiet des Zivilrechts sicherzustellen. Sie gaben sich aber in unterschiedlicher

Abfolge ein eigenes politisches und soziales Programm, das sich auf eine vom Christentum inspirierte Philosophie der Politik und der Gesellschaft und eine christliche Auffassung vom Staatswesen berief. Es ist nicht sicher, ob Parteien, die sich lediglich die Verteidigung der religiösen Belange zum Ziel setzten, von Dauer gewesen wären. Hingegen verlieh der Rückbezug auf die Menschen- und Weltsicht, wie sie in der kirchlichen Gesellschaftslehre und Sozialdoktrin bejaht werden, diesen Parteien eine freilich nicht immer konstante und totale Unterstützung von Seiten der Hierarchie und des Klerus. Dieser Rückbezug bildete die Grundlage ihrer Kraft und Dauerhaftigkeit. Vor allem schöpften diese Parteien aus den so verschiedenartigen frommen Werken und Vereinen, die sich ganz besonders vom ausgehenden 19. Jahrhundert an gleichsam als Vorspiel zum Aufschwung der Katholischen Aktion entwickelten, ihre eifrigsten Verfechter und ein ergebenes Personal. Die Katholische Aktion selbst hat zahlreiche Parteigänger herangebildet, deren politisches Engagement sich in den Rängen der katholischen und christlich-demokratischen Parteien verwirklichte.

Eine geläufige Meinung möchte wahrhaben, daß die katholischen Parteien ihren Aufschwung in den christlichen Gebieten gefunden hätten, dort, wo heute noch eine ganz besonders eifrige religiöse Praxis herrscht. Tatsächlich aber genügt eine lebendige Religiosität einer Gegend nicht, um eine katholische Partei hervorzubringen, obwohl dies eine durchaus notwendige Bedingung darstellt. Ebenso notwendig ist nämlich die Existenz eines Geflechts von Vereinigungen und Bewegungen, das die Bevölkerung mit dem in der Geschichte des deutschen Katholizismus so wesentlichen Vereinskatholizismus überzieht, der aber auch in Venezien sowie in Flandern und Slowenien eine nicht geringere Bedeutung erlangte. So wurden die katholischen Parteien sehr wohl zum politischen Ausdruck eines tief in das Land eingewurzelten Volkskatholizismus, eines, um alles zu sagen, «sozialen» Katholizismus. Sie wurden zu einer Komponente eines regionalen Christentums, genauso wie die christlichen Werke, die christlichen Vereine, die christlichen Gewerkschaften der Bauern und Arbeiter.

Entwicklungen

Die katholischen Parteien haben ihren Ursprung in der Reaktion auf die antiklerikale Politik sowie in der Überzeugung militanter Katholiken, von einem durch die Liberalen beherrschten politischen Leben ausgeschlossen zu sein. Als Don Sturzo 1919 die italienische Volkspartei gründet, will er unter Ausnutzen der Aufhebung des Non-expedit die Übereinkunft «Clerico moderato» von 1913 zurückweisen und unnachgiebig die Autonomie der katholischen Kräfte stärken. Er steht sowohl einem Kompromiß mit der regierenden Bourgeoisie als auch einem Bündnis mit dem Sozialismus feindlich gegenüber. Die Geburt des PPI ist sehr wohl Abschluß eines langen Kampfes der italienischen Katholiken gegen den liberalen Staat. Die liberale und antiklerikale Politik hat das Entstehen der katholischen Parteien begünstigt.

Diese aus der schlichten religiösen Verteidigung heraus entstandenen Parteien konnten sich im Bereich der allgemein anerkannten Freiheiten, die den Katholiken wie allen anderen Staatsbürgern zugute kommen mußten, auf den Schutz der katholischen Rechte beschränken. Das ist eines der Argumente eines Windthorst zur Zeit des Kulturkampfes. Doch ging man von einem «defensiven» politischen Katholizismus zu einem «auf Eroberung ausgehenden» politischen Katholizismus über in der Sorge, der Kirche privilegierte religiöse Positionen zu sichern, und zwar durch die Verabschiedung von Gesetzen, die – vor allem im Schulbereich – ein dem religiösen Leben günstiges Klima schaffen sollten, wie etwa vom Jahre 1884 an in Belgien.

Über ein bloßes Eroberungsbestreben hinaus macht sich schließlich hie und da die Möglichkeit eines «theokratischen» politischen Katholizismus parlamentarischer Form bemerkbar. So wurden die katholischen Parteien von ihren Gegnern auch eingeschätzt, besonders treffend von dem belgischen Liberalen Emile de Laveleye: «Im Mittelalter haben die Päpste versucht, durch Exkommunikation die Könige ihrer Krone zu berauben; es ist ihnen fast nie gelungen. Heute kommt da eine Order aus Rom; sie wird durch Bischöfe und Pfarrer weitergeleitet; die Wähler gehorchen. Auf diese Weise, auf dem Weg über die Wahl also, werden die Minister vom Papst ein- oder abgesetzt und wird der Staat regiert.» Ein unablässig wiederaufgenommenes Thema: Die katholischen Parteien erscheinen ihren Gegnern als der letzte Schlich der Theokratie. Zweifellos ist die Wirklichkeit viel verwickelter. Wahr bleibt indes, daß der Traum von der Theokratie nie völlig fehlt. Man denke an die Haltung des

Nuntius in Brüssel, Fornari, am Tag nach der Unabhängigkeitserklärung. Man denke an die Hoffnungen gewisser italienischer Christdemokraten, treuer Nachfolger einer sich bis zu Dossetti oder La Pira durchziehenden «guelfischen» Tradition mit ihrem Traum von einer neuen Christenheit.

Tatsächlich lebten die katholischen Parteien während ihrer ganzen Geschichte nicht ohne Widersprüchlichkeiten und Hindernisse in einer zweideutigen Situation. Sie hatten ihren Grund in der Definition selbst als katholischer Partei wie auch in den engen Beziehungen zu den Bischöfen, dem Klerus, den katholischen Bewegungen und letzten Endes auch in dem Wählervolk. Konfessionalität, Interkonfessionalität mit den Protestanten, Unkonfessionalität, Abgrenzungen zur Kirche in politischer Autonomie, Beziehungen zur Hierarchie und zu Rom – alles Ursachen von Kontroversen, Konflikten, ja sogar Zwietracht. Der konfessionelle Bezug zum Katholizismus ist in Wirklichkeit seltener als der interkonfessionelle Bezug zum Christentum, der bei Windthorst den Ruf zur Zusammenarbeit mit den Protestanten, ja selbst mit den Ungläubigen begründet. Gewiß bleibt die Anwesenheit von Protestanten im Schoß der Zentrumspartei begrenzt. Sie nimmt indessen in den letzten Jahren der Weimarer Republik zu, ein Vorspiel der Zusammenarbeit, wie sie sich dann in der CDU verwirklicht.

Der Verweis auf das Christentum schloß für die katholischen und christlich-demokratischen Parteien nicht den Verzicht auf politische Autonomie gegenüber der Hierarchie ein. Er bedeutete vor allem ein Ja zu einer politischen und sozialen Moral. Trotzdem erhob sich wegen des Risikos der Zweideutigkeit die Forderung nach Konfessionslosigkeit; die in Frankreich 1924 gegründete demokratische Volkspartei wie auch die italienische Volkspartei (1919) bestanden energisch darauf. Die deutsche Zentrumspartei ihrerseits behauptete stets, keine konfessionelle Partei zu sein. Übrigens lag in der offiziellen Bezeichnung des Zentrums kein ausdrücklicher Hinweis auf das Christentum vor, im Unterschied zu der nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Christlich-Demokratischen Union.

Komplexere Beziehungen, als man es gerne zugibt, entwickelten sich zwischen den Führern und Anhängern dieser Parteien einerseits und den religiösen Autoritäten andererseits. Am Vorabend von Wahlen bekundete die Hierarchie in Italien, Belgien, Deutschland und den Niederlanden regelmäßig und bis vor wenigen Jahren noch ihre Unterstützung der katholischen Parteien. Die tatsächlich bestehenden Bindungen an die religiösen Autoritäten waren also eng. Jedoch bewahrten die katholischen Parteien im Rahmen dieser Situation ein weites Aktionsfeld, bei dessen Einschätzung man die nationalen Verhältnisse und das Fehlen einer vollen Übereinstimmung unter den Bischöfen, ja sogar deren Uneinigkeit auf diesem Gebiet in Rechnung stellen muß. Der Historiker Charles Seignobos hatte schon am Ende des vergangenen Jahrhunderts der Vorahnung Ausdruck verliehen, daß «die Rivalitäten im Kampf um den Einfluß und auch die Meinungsverschiedenheiten» zwischen den Laien und den «amtlichen Leitern der Kirche» «Konflikte neuer Art» entstehen lassen würden. Bereits die «katholische Partei» Montalemberts vom Jahre 1846 (in Wirklichkeit eine Gruppe, die auf dem Gebiet der Schulfreiheit Druck auszuüben suchte) stieß bei einem Teil der Bischöfe, die sich über den «Laizismus» beunruhigte, auf Mißtrauen. Neue Autoritäten dehnten ihren Einfluß auf den Geist der Gläubigen aus. Die politischen Kämpfe mußten die Katholiken entzweien. War es da nicht besser, ohne das Dazwischentreten einer Partei unmittelbar auf die Regierungen einzuwirken? So lautete sehr oft das Argument der Bischöfe in ihrer Anhänglichkeit an die traditionelle Vorstellung von den Beziehungen zwischen Kirche und Staat.

Ihre Vorbehalte konnten zu Feindseligkeiten werden, sobald sich die katholischen Parteien ein Sozialprogramm zu eigen machten, das bei den konservativen Katholiken auf Widerstand stieß, und sobald ein Teil des jüngeren Klerus trotz des Einspruchs der Hierarchie aktiv in diesen Parteien wirkte. Bekannt ist der Argwohn des höheren Klerus im österreichischen Kaiserreich gegenüber der «Kaplansbewegung» und seine in Rom vorgebrachten Klagen, die sich besonders auf das Gemisch von Antikapitalismus und Antisemitismus der Christlich-Sozialen bezogen sowie auf die Unterstützung, die diesen von den Kardinälen Agliardi und Rampolla zuteil wurde. In diesem Falle schien Rom über die Köpfe der örtlichen Autoritäten hinweg eine katholische Partei zu stützen. Dagegen kennt man auch Beispiele von Spannungen zwischen einer katholischen Partei und der Kurie. Das bemerkenswerteste ist die Weigerung der deutschen Zentrumspartei, im Jahre 1887 für das Septennat zu

stimmen, und dies trotz der Aufforderung des Heiligen Stuhles. Diese Episode kennzeichnet eine Wende in den Beziehungen zwischen dem Zentrum und der Kurie und hat eine mehr «deutsche» und weniger «römische» Entwicklung der Partei Windthorsts zur Folge. Die Angelegenheit beweist, daß die katholischen Parteien nicht der weltliche Arm des Heiligen Stuhles waren; sie bestätigt aber auch, daß das Studium der katholischen Parteien nicht von der vatikanischen Politik und deren Zwischenfällen absehen kann.

Ausblicke

Für gewisse Christdemokraten bedeutete die Annahme der Demokratie eine ausdrückliche politische Autonomie der Kirche gegenüber; die Entkonfessionalisierung, die Zusammenarbeit mit den Ungläubigen, den Liberalen, ja sogar den Sozialisten hieß eine Gesetzgebung annehmen, die der Kirche keine Sonderstellung mehr zugestand. Das führte natürlich zu heftigen inneren Spannungen. Die «Christdemokraten», die sich den Vertretern einer konfessionellen und «integralistischen» Linie widersetzten, knüpften an die Tradition eines durch den Syllabus Pius' IX. verurteilten liberalen Katholizismus an, den sie selbst anfänglich abzulehnen schienen. Manche von der Hierarchie mit der Verhängung von Sanktionen ausgefochtenen Konflikte beleuchten diese Unstimmigkeiten.

Durch die ganze Geschichte der katholischen Parteien hindurch sieht man vergleichbare Abfolgen entstehen. Am Anfang behauptet sich ein Wille, im katholischen Bereich zu wirken und angesichts des sozialen Gefüges und der bürgerlichen Gesellschaft die christlichen Forderungen ins Licht zu stellen. So erwacht der Traum einer christlichen Politik und eines christlichen Gemeinwesens, ein Traum, der von einer gewissen Ablehnung der gegenwärtigen Welt und einer Hoffnung auf Verwandlung eben dieser Welt unter dem Einfluß des Christentums untrennbar ist. Hierin führen die katholischen Parteien eine etwaige millenaristische Weltsicht gesellschaftlicher Wiedergeburten mit sich. Diese Zeit des Weigerns und Hoffens wird dann durch die harte Wahrheit der politischen Zwänge abgelöst, denn die Politik gehört einer anderen Ordnung an als die Religion. Für einige ist das die Stunde der Entkonfessionalisierung, der Entdeckung der dem Profanen eigenen Werte. Für andere ist es die Zeit des Übergangs von der Mystik zur Politik und zu den Realitäten der Macht und der Führung. So lebten die katholischen Parteien zwischen zwei Polen, dem Religiösen und dem Politischen. Diese Spannung macht die Eigentümlichkeit ihrer Geschichte aus und vielleicht allgemeiner gesehen die der christlich inspirierten und in der Welt engagierten Bewegungen überhaupt. Zwischen der Behauptung von der Notwendigkeit einer christlich beeinflußten und beseelten Politik und der Notwendigkeit der politischen Autonomie – welch eine Menge von Zwischenlösungen und möglichen Mittelwegen!

Gewiß führen die Entwicklung der Kirche wie auch Einsätze in den politischen Kämpfen zum Schwinden der eigentlich konfessionellen Aspekte der christlich-demokratischen Parteien. Auf diese Weise verlieren sie die ihnen eigene Zweideutigkeit. Sie werden zu unkonfessionellen Parteien, nicht nur ihrem Ideal nach, sondern in aller Wirklichkeit. Aber ob sie sich nun christlich nennen oder nicht, sie bewahren jedenfalls einen Bezug, wenn nicht auf die soziale und politische Doktrin des Christentums («Die Bibel ist kein Kochbuch», heißt es im Programm der CDU), so doch auf jeden Fall auf jene Weltanschauung, deren Sendbote und Träger das Christentum ist. So gesehen sind sie etwas anderes als Parteien verwaltungstechnischer und pragmatischer Ausrichtung nach amerikanischem Muster. Sie bleiben «Weltanschauungsparteien», in deren Schoß verschiedene Strömungen verlaufen, die einen konservativ, andere demokratisch, ja sogar solche, die einem demokratischen Sozialismus nahekommen. Diese Verschiedenheit ist selbst wieder ein Zeichen von Lebenskraft und lädt jedenfalls den Historiker ein, in seinen Voraussagen über die Zukunft von politischen Bildungen solcher Art vorsichtig zu bleiben.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-MARIE MAYEUR

1933 geboren. Agrégé d'histoire und Docteur ès lettres. Derzeit Professor der zeitgenössischen Geschichte an der Universität Paris IV (Sorbonne). Veröffentlichungen u.a.: La Séparation de l'Eglise et de l'Etat (Julliard, Paris 1966); Un Prêtre démocrate: L'abbé Lemire (1853–1928) (Casterman, Paris 1968); Les débuts de la Troisième République (Editions du Seuil, Paris 1973); Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXè – XXè siècles (Colin, Paris 1980). Anschrift: Université Paris-Sorbonne, Institut d'Histoire, 1, rue Victor Cousin, F–75230 Paris Cedex 05, Frankreich.

Die politische Rolle, welche die katholische Kirche tatsächlich spielt

Helmut Geller

Klassenzugehörigkeit und Kirche

Wenn wir von der Klassenstruktur einer Gesellschaft sprechen, reden wir von Ungleichheit in dieser Gesellschaft, Ungleichheit in der Ausbildung, im Einkommen, der Stellung im Arbeitsprozeß, den Einflußchancen, den Verhaltensweisen und Gesellschaftsbildern. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Kriterien, an denen man die Ungleichheit mißt, die Erfahrungswelt des Individuums und damit seine Art zu denken und die Welt zu erleben, entscheidend beeinflussen.

Solche Einflüsse sind für verschiedene Variable aufgewiesen worden. So zeigt z. B. Kreutz[1] den Zusammenhang zwischen dem Einkommen der Eltern und damit der Höhe der Belohnung der Kinder und deren Anspruchsniveau auf. Das Anspruchsniveau wird bestimmt durch das Ausmaß an Belohnungen und Erfüllungen von Wünschen in der Vergangenheit. Je höher die Belohnung in der Vergangenheit bei gleicher Anstrengung war, um so höher sind die erwarteten Belohnungen. Andererseits wird mit zunehmender Belohnung ein viel idealerer Zustand für erreichbar gehalten, wofür dann auch insgesamt mehr Energie aufgewendet wird. Sind aber die Ansprüche, Erwartungen und Ziele auf einem relativ hohen Niveau fixiert, so sind sie auch stark gefährdet, da man sich in einer exponierten Lage befindet. Von hier aus legt sich eine relativ große Vorsicht und Skepsis anderen gegenüber nahe. Dieser Personenkreis lebt in großer Distanz zu anderen Personen. Da das Belohnungsniveau vom Einkommen abhängt, wird deutlich, wie das Einkommen auch die Denkstruktur beeinflußt.

Einfluß auf die Art zu denken hat auch die Stellung im Arbeitsprozeß. Bahrdt u.a.[2] weisen darauf hin, daß die Erfahrungen von unrealisierbaren Vorschriften in manchen Industriebetrieben dazu führen, daß die Arbeiter eigene Normen entwickeln. In Verbindung mit der Erfahrung der Einflußlosigkeit führe dies häufig zu einem dichotomen Weltbild: ‹Die da oben, wir da unten.› Sie erfahren die Welt vorwiegend als Widerstand. Auch die Charakterisierung der einzelnen Schichten durch Moore und Kleining[3] zeigt den Zusammenhang zwischen der Stellung im Beruf und den Verhaltens- und Denkweisen auf.

Soziale Ungleichheit ergibt sich also daraus, daß die Mitglieder einer Gesellschaft in verschiedenen Erfahrungszusammenhängen leben. Aufgrund dieser verschiedenen Erfahrungszusammenhänge bilden sie verschiedene Denk-, Gefühls- und Verhaltensweisen aus. Diese verschiedenen Denk-, Gefühls- und Verhaltensweisen stellen Interaktionsbarrieren dar, da sie die Verständigung zwischen den in den unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen lebenden Personen erschweren. Dieses Kriterium setzt Pappi als Abgrenzungsmerkmal für Schichten an: «Erst wenn Prestigeunterschiede zwischen Berufen Verhaltenskonsequenzen derart haben, daß Prestigegleichheit zu häufigeren Primärkontakten der jeweiligen Positionsinhaber führt und Einschnitte in der Interaktionshäufigkeit an bestimmten Stellen des Prestigekontinuums festgestellt werden können, wollen wir von sozialen Schichten sprechen.»[4] Er operationalisiert Primärkontakte über Freundschaftswahlen. Eine noch schärfere Differenzierung würde man über die Wahl der Ehepartner erhalten.

Beschreibt man die Sozialstruktur über Erfahrungszusammenhänge, die zu verschiedenen Wissenssystemen mit jeweils typischen Denk-, Gefühls- und Verhaltensweisen derart führen, daß dadurch die Interaktion mit Gesellschaftsmitgliedern, die nicht in diesen Erfahrungszusammenhängen leben, erschwert wird, dann wird deutlich, daß eine Klassengliederung nach Einkommen und Stellung im Beruf unzureichend für die Beschreibung der Sozialstruktur ist. Vielmehr lassen sich andere Faktoren, wie z. B. der Generationszusammenhang, die Geschlechtszugehörigkeit, Mitgliedschaft in einer Sprachgruppe, Nationalität angeben. Sie bestimmen das Wissenssystem des Individuums mit und führen statistisch meßbar zu Begrenzungen der Interaktionen an den Grenzen dieser Erfahrungszusammenhänge. In diesem Sinne fundiert auch die Religions- bzw. Konfessionszugehörig-

keit soziale Klassen. Denn die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft beeinflußt die Denk-, Gefühls- und Verhaltensweisen des Individuums. Deutlich meßbar sind auch die Interaktionsbarrieren zwischen den Mitgliedern verschiedener Religionsgemeinschaften.

Ein heute noch relevanter Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Denkweise besteht in der ethischen Beurteilung von Handlungen. Vermittelt über die Beichterziehung sehen Katholiken moralische Normen eher als ein System von Regeln an, die ihnen von kirchlichen Autoritäten auferlegt werden. Glauben wird von ihnen eher als Anerkennung einer Autorität, die Forderungen stellt und strafen kann, verstanden. Subjektivität kommt vorwiegend nur im Grad der Einhaltung der Normen zum Ausdruck. Doch löst eine geringere Erfüllung dieser Anforderungen Schuldbewußtsein aus. Glaube wird in gewissem Sinne entsubjektiviert. Die Einhaltung der Normen wird unabhängig von der inneren Einstellung beurteilt. Persönliche Vorbehalte haben auf den Inhalt der Anforderungen keinen Einfluß. Das Handeln wird kasuistisch auf diese Normen bezogen.

Anders beurteilen Protestanten ihr Verhalten. Für sie ist weniger die einzelne Tat als die Gesinnung heilsrelevant. Wichtig ist allein, das Gute zu wollen und danach zu streben. Daher muß man seine Persönlichkeit entwickeln. So schreibt Schmidtchen: «Rechtfertigung kann der deutsche Protestant nicht aus Werken beziehen, sondern nur aus einem inneren Vorgang: aus dem guten Gewissen, aus dem Innewerden göttlicher Kraft, und daraus folgen die guten Handlungen automatisch.»[5] Daß solche unterschiedlichen Denkweisen verhaltensrelevant sind, zeigt sich beim Zusammenleben in Mischehen. Die ethische Beurteilung von Handlungen durch den anderskonfessionellen Ehepartner wird auch nach langem Zusammenleben nur selten verstanden.

Die Schichtung einer Gesellschaft ist nicht eindimensional. Vielmehr bestehen in einer Gesellschaft verschiedene Klassenhierarchien oder Klassensysteme[6]. Ein Klassensystem kann definiert werden als eine Hierarchie von Klassen, welcher ein einziges Kriterium zugrunde liegt. Jedes Klassensystem einer Gesellschaft umfaßt alle Mitglieder dieser Gesellschaft. So gehört jedes Mitglied der deutschen Gesellschaft zugleich einer der Klassen an, deren Kriterien Beruf, Besitz, Ausbildung, Alter, Geschlecht, Religionszugehörigkeit und Wohnsitz sind. Jede Klassenzugehörigkeit fundiert ein bestimmtes Wissenssystem.

Die Wissenssysteme der Klassen in den verschiedenen Dimensionen sind in unterschiedlichem Maße kompatibel. Von daher ergibt sich, daß bestimmte Kombinationen wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher sind als andere. Je besser Wissenssysteme von Klassen verschiedener Dimensionen vereinbar sind, desto weniger kognitive Dissonanzen wird eine Person, die beiden Klassen angehört, erleben. Hier liegt einer der Gründe, warum Konfessionszugehörigkeit stark korreliert mit der Zugehörigkeit zu bestimmten Klassen in anderen Dimensionen. Solche Korrelationen sollen im folgenden für den katholischen Bevölkerungsteil in Deutschland aufgezeigt werden. Solche Korrelationen werden dann als nicht zufällig angesehen, wenn einerseits diese Korrelationen beim leitenden Personal verstärkt auftreten und andererseits die Teilnahme an kirchlichen Handlungen in diesen Klassen höher liegt als in anderen Klassen des jeweiligen Klassensystems.

Im Jahre 1970 waren 44,6 % der Bevölkerung der Bundesrepublik Katholiken. Ihre Siedlungsweise, die Verteilung auf Stadt und Land, unterscheidet sich stark von der der anderen religiösen Gruppen. In Gemeinden bis zu 500 Einwohnern (Einteilung vor der territorialen Neugliederung) sind Katholiken unterrepräsentiert, in Gemeinden mit 500 bis 1000 Einwohnern entspricht der Katholikenanteil dem der Gesamtbevölkerung, in Gemeinden mit 5000 bis 10000 Einwohnern sind 52 % der Bevölkerung katholisch. Von da ab nimmt der Katholikenanteil an der Bevölkerung mit der Gemeindegröße ab. In mittleren Städten beträgt er noch 38,6 % und in Großstädten 36,8 %. Eine parallele Tendenz zeigt sich in der Teilnahme am kirchlichen Leben: In kleinen Gemeinden ist der Anteil der Gottesdienstbesucher an den Katholiken hoch, er nimmt mit der Ortsgröße ab. Außerdem stammen aus Landgemeinden überproportional viele Priester. 1971 rekrutierten sich 44 % der Priester in der Bundesrepublik aus Dörfern und Landgemeinden und weitere 19 % aus Kleinstädten. Mit zunehmender Ortsgröße sinkt also der Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung, der Anteil der Gottesdienstbesucher unter den Katholiken und die Quote der Männer, die sich zum Priestertum berufen fühlen. Je stärker die Denkweise in einer Gemeinde durch Aufklärung und Industrialisie-

rung geprägt ist, desto größere kognitive Dissonanzen zur katholischen Denkweise werden erfahren.

Differenzen zwischen katholischer und evangelischer Denkweise in der Kompatibilität mit der industriell kapitalistischen Denkweise hat schon M. Weber[7] festgestellt. Nun ist das Bildungswesen, das die Zugangschancen zu höheren Positionen wesentlich beeinflußt, auf diese Denkweise, die in der Bundesrepublik die herrschende ist, hin ausgerichtet. Dieser Sachverhalt führt zu einer geringeren Bildungsmotivation bei Katholiken als bei Protestanten oder Gemeinschaftslosen[8]. Seit 1900 wird für Deutschland ein katholisches Bildungsdefizit festgestellt. Betrachtet man die Schulabschlüsse nach Konfessionsgruppen, so ergibt sich 1970 für die erwachsene Bevölkerung über 25 Jahre: Von 100 Personen der jeweiligen Gruppe mit abgeschlossener Schulausbildung hatten 25 der Gemeinschaftslosen, 24 der Evangelischen und 19 der Katholiken einen qualifizierteren Abschluß als den Volks- bzw. Hauptschulabschluß. Bezogen auf den Bevölkerungsanteil lag das Defizit der Katholiken in Hinsicht auf den Realschulabschluß als höchsten Abschluß bei 18 %, beim Abitur bei 25 %, bei der Ingenieurschule bei 23 % und dem Hochschulabschluß bei 12 %. Dieses Defizit hatte sich bei den noch in der Ausbildung Befindlichen zwar verringert, war aber auch dort noch nicht ausgeglichen. Daß dieser Sachverhalt auf die katholische Mentalität zurückzuführen ist, zeigt sich auch bei der Berufswahl. Katholiken bevorzugen soziale und pädagogische Berufe, während Protestanten und insbesondere Gemeinschaftslose naturwissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Präferenzen setzen.

Eine Folge der geringeren Ausbildungsqualifikation ist auch ein niedriger Anteil von Katholiken in hervorgehobenen sozialen Positionen. Katholiken sind unterrepräsentiert bei den Selbständigen mit großen Betrieben, bei den freien Berufen, bei den Beamten des höheren Dienstes sowie bei den Angestellten der oberen und mittleren Führungsebene. Selbst in den führenden Schichten der Arbeiterschaft sind sie anteilsmäßig zu schwach vertreten.

Dem entspricht, daß Katholiken gegenüber den anderen religiösen Gruppen eine ungünstigere Einkommensstruktur aufweisen. Sie sind besonders stark in den unteren Einkommensgruppen vertreten, schon in der mittleren Einkommensklasse sind sie unterrepräsentiert, und bei den Spitzeneinkommen bleiben sie weit unter dem proportionalen Anteil zurück.

Auch diesen Sachverhalt führt Nellessen-Schumacher[9] auf ein gespanntes Verhältnis der Katholiken zum technisch-naturwissenschaftlichen Bereich zurück. Die Defizite sind besonders ausgeprägt bei Chemikern, Physikern, Mathematikern und Biologen. Schwach vertreten sind Katholiken auch im Bereich des Kreditwesens. Je größer die Bedeutung naturwissenschaftlicher oder kapitalistischer Denkweise für einen Beruf wird, desto geringer wird der Katholikenanteil an den Berufsinhabern. Auch hier zeigt sich, daß die katholische Denkweise mit der naturwissenschaftlichen und kapitalistischen Denkweise schwerer kompatibel ist als die protestantische.

Dieser Schluß legt sich auch nahe bei der Betrachtung der sozialen Herkunft der Priester. Die Priester in der Bundesrepublik Deutschland stammen überproportional häufig von Landwirten ab. Ungefähr dem Durchschnitt der Bevölkerung entsprechend waren die Väter der Priester Angehörige freier Berufe, Inhaber größerer Unternehmen oder Angestellte. Gemessen an der Gesamtbevölkerung sind Arbeiter unter den Vätern der Priester unterrepräsentiert. Doch stellt sich bei diesem Vergleich das Problem der Bezugsgröße. Priester ist in der Bundesrepublik ein akademischer Beruf; die Herkunft der Akademiker unterscheidet sich wesentlich von der der Gesamtbevölkerung.

Vergleicht man die Herkunft der Priesteramtskandidaten 1974 mit der der Gesamtheit der Studenten von 1971, so ergibt sich ein anderes Bild. Während 13 % der Priesteramtskandidaten als Beruf des Vaters Landwirt angaben, waren es von allen Studenten an wissenschaftlichen Hochschulen nur 4 %, 26 % der Väter von Priesteramtskandidaten waren Arbeiter, während es nur 12 % aller Studenten waren, 11 % der Priesteramtskandidaten gegenüber 4 % aller Studenten entstammen einer Handwerkerfamilie. Söhne von leitenden Angestellten waren unter den Priesteramtskandidaten relativ gleich vertreten wie unter allen Studenten. Dagegen war der Anteil von Söhnen nichtleitender Angestellter (13 %; 24 %), von Beamten des höheren und gehobenen Dienstes (11 %; 14 %), des mittleren und einfachen Dienstes (8 %; 13 %) und der freien Berufe (4 %; 8 %) an allen Studenten wesentlich höher als bei den Priesteramtskandidaten. In analoger Weise, wie der Anteil der Katholiken in einer

Berufsgruppe abnimmt, nimmt auch die Quote der Priesteramtskandidaten ab, deren Väter diese Berufe ausüben. Der Rückgang des Priesternachwuchses ist auch darauf zurückzuführen, daß die Berufsklassen, aus denen sich bisher der größte Teil der Priester rekrutierte, schrumpfen.

Es ist also eine Affinität des katholischen Wissenssystems zu konservativen Klassen, die in ihrer Denkweise nur wenig von der industriell-kapitalistischen Denkweise beeinflußt sind, festzustellen. In dem Maße, wie durch den sozialen Wandel in der Bundesrepublik diese Klassen an Mitgliedern verlieren, geht auch die Beteiligung an Gottesdiensten und kirchlichen Amtshandlungen zurück. Dieser Prozeß wird dadurch verstärkt, daß die Katholiken in der Bundesrepublik politisch emanzipiert sind, daß sie anders als im 19. Jh. Einfluß auf das politische System nehmen können. Die politische Gleichberechtigung der Konfessionen bewirkte, daß nicht mehr die Abgrenzung gegen andere zur Selbstbehauptung notwendig war, so daß Gemeinsamkeiten mit anderen Konfessionen stärker ins Bewußtsein treten konnten. Von da aus verloren die konfessionellen Grenzen an Handlungsrelevanz, so daß Einflüsse von außen stärker in den katholischen Bereich einwirken konnten.

Um die Auswirkungen der Klassenbindung an konservative, vorindustrielle und vorkapitalistische Klassen zu verstehen, sollen noch einige theoretische Überlegungen angestellt werden. Es ist aufgezeigt worden, daß der einzelne Mitglied mehrerer Klassen in jeweils verschiedenen Klassensystemen ist. Jede dieser Klassen fundiert eine bestimmte Denk-, Gefühls- und Verhaltensweise. Nun ist dieser Prozeß nicht so zu verstehen, daß diese Wissenssysteme aus der Klassenzugehörigkeit abgeleitet werden könnten. Die einer Klasse inhärierende Tendenz kann in andere Denkweisen eingebettet sein, von diesen modifiziert oder verdrängt werden. Welche Denkweise das Handeln des einzelnen am stärksten beeinflußt, hängt davon ab, welche Relevanz er der Klassenzugehörigkeit beimißt, Je nachdem, welcher Mitgliedschaft er die Priorität zuweist, in welchem Deutungssystem er seine Situation am besten definiert sieht, wird er die Grenzen zwischen seinen Rollen bestimmen. Der Klasse, der er die höchste Bedeutung zumißt, wird er die Kompetenz-Kompetenz einräumen, d. h. er wird deren Vorstellungen von den Grenzen zwischen den einzelnen Bereichen übernehmen und die anderen Klassenzugehörigkeiten als Rollen in sein Wissenssystem einordnen und somit deren Kompetenz auf klar abgegrenzte Bereiche beschränken. Der dominanten Klasse räumt er ein, die Autonomie der anderen Klassen zu beschränken.

Die Beeinflussung der Wissenssysteme von über- und untergeordneten Klassen ist aber nicht einseitig. Vielmehr gehen auch die Interessen der untergeordneten Klasse in das Wissenssystem der dominanten Klasse ein. Da aber das gesamte Wissenssystem des einzelnen als Einheit erfahren wird, ist es häufig schwer für ihn, zu unterscheiden, welche Wissenselemente konkret welcher Klasse zuzuschreiben sind.

Wenn nun die Kirche eine Personalpolitik betreibt, die als Rekrutierungskriterium für Führungspositionen die Zugehörigkeit zu vorindustriellen Klassen ansetzt, so wird der Einfluß dieser Klassen in der Kirche und auf deren Entscheidungen besonders groß. In dem Maße, wie ein solcher Einfluß auf kirchliche Entscheidungen den Interessenlagen anderer Klassen zuwiderläuft, werden deren Mitglieder die Relevanz kirchlicher Entscheidungen für sich herabsetzen und sich von der Kirche als Institution distanzieren.

[1] Siehe: H. Kreutz, Die zeitliche Dimension von Sozialisationsumwelten. Schulbildung, Zukunftsbezug, Selbsteinschätzung und soziale Anpassung von Jugendlichen aus verschiedenen sozialen Schichten: H. Walter (Hg.), Sozialisationsforschung, Bd. III (Stuttgart 1975) 107–150.

[2] Siehe: H.P. Bahrdt u.a., Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchung in der Hüttenindustrie (Tübingen 1957).

[3] H. Moore u. G. Kleinig, Das soziale Selbstbild der Gesellschaftsschichten in Deutschland: Kölner Zeitschr. f. Soziologie u. Sozialpsych. 12 (1960) 86–119.

[4] F. U. Pappi, Sozialstruktur und soziale Schichtung: Kölner Zeitschrift f. Soz. u. Sozialpsych. 25 (1973) 23–74, hier 25.

[5] G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken (Bern 1973) 149.

[6] G. Lenski, Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung (dt. Frankfurt 1973) 116; Original: Power and Privilege. A Theory of Social Stratification (New York 1966).

[7] M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1 (Tübingen ^{6}1972).

[8] Die Belege für die folgenden Aussagen finden sich bei: T. Nellessen-Schumacher, Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse (Mainz 1978).

[9] T. Nellessen-Schumacher, aaO. 135.

[10] Angaben nach: G. Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten (Freiburg 1975) 8.

HELMUT GELLER

1945 geboren. Studierte Theologie und Soziologie in Trier, Münster und Bielefeld, promovierte 1976 in Soziologie und 1980 in Theologie, führte mehrere religionssoziologische Untersuchungen durch, u.a. am Kath.-Ökumenischen Institut der Universität Münster eine Untersuchung über Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner, ist zur Zeit Vertragslehrer am Gymnasium St. Christophorus in Werne. Anschrift: Augustastraße 13, D–4400 Münster.

Guy van den Brande

Die politische Rolle der päpstlichen Diplomatie

Zweifelsohne spielt die katholische Kirche im internationalen politischen Geschehen unserer Tage eine wichtige und vielseitige Rolle. Wir kennen die Ansprachen der Päpste Pauls VI. und Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen und vor deren Sonderorganisationen. Diese Ansprachen wollen deutlich über den Raum der Kirche hinaus eine Aussage machen. Daneben gibt es die öffentlichen Stellungnahmen päpstlicher Gesandter auf internationalen Konferenzen. Zudem unterhält der Heilige Stuhl permanente diplomatische Beziehungen mit mehr als achtzig Staaten, die unterschiedlichen politischen Blöcken angehören und in denen unterschiedliche Religionen vorherrschen. Die letzten großen Weltreisen von Johannes Paul II. mobilisierten nicht nur die Bevölkerung der besuchten Länder, sondern wurden auch mit viel Aufmerksamkeit von Katholiken und Nichtkatholiken in der gesamten Welt verfolgt. Das sind nur einige Beispiele aus einem breiten Spektrum verschiedener Formen der internationalen Anwesenheit der Kirche in unserer Welt.

Bevor wir im Rahmen dieses Aufsatzes näher auf einige dieser Formen eingehen, ist es zuerst angebracht, etwas mehr Klarheit bezüglich des internationalen juridischen Status der Kirche zu schaffen. Wir meinen hier sowohl diesen Status im allgemeinen als auch diesen Status, wie er sich besonders im Kontext der Familie der Vereinten Nationen darstellt[1].

Der internationale Rechtsstatus der katholischen Kirche[2]

Nicht nur auf terminologischer, sondern auch auf epistemologischer Ebene besteht manche Unklarheit, die eine sachgerechte Betrachtung der katholischen Kirche in ihrem internationalen Rahmen erschwert: man unterscheidet nicht genug zwischen drei doch deutlich voneinander abgegrenzten Größen: zwischen der katholischen Kirche an sich, dem Staat der Vatikanstadt, dem Heiligen Stuhl.

Am 11. Februar 1929 unterzeichneten die Vertreter des Hl. Stuhls und des Königreiches Italien die Lateranverträge. Dadurch fand die sogenannte römische Frage eine Lösung. In diesem Staatsvertrag wird dem Heiligen Stuhl die volle Souveränität über ein bestimmtes, allerdings auf ein Minimum reduziertes Territorium, nämlich die Vatikanstadt, zuerkannt. Die Präambel dieser Verträge gibt deutlich zu erkennen, daß, damit der Heilige Stuhl seine Sendung auf internationaler Ebene in aller Unabhängigkeit erfüllen kann, diese Unabhängigkeit auch in einem sichtbaren

Zeichen zum Ausdruck kommen muß. So hielt man es für notwendig, dem Heiligen Stuhl die volle Souveränität über den Staat der Vatikanstadt zuzuerkennen. Hier ist also eine Art Staat ein Mittel: Die Staatlichkeit ist eine territoriale Garantie für geistliche Unabhängigkeit. Ein solches Staatsziel ist aber weit vom dem eigentlichen, wirklichen Ziel eines Staates[3] entfernt.

Abgesehen von einigen Ausnahmen, wo der Heilige Stuhl als Haupt des Vatikanstaates auftritt[4], erscheint der Heilige Stuhl nach außen hin fast immer als das Haupt der katholischen Kirche und genießt gerade als solches internationale Anerkennung. Auch als der päpstliche Kirchenstaat aufgelöst und der Staat der Vatikanstadt noch nicht entstanden war, wurde der Heilige Stuhl international nach wie vor anerkannt. Gerade dies beweist, daß der Staat der Vatikanstadt eine rein technisch-juridische Konstruktion ist. Die ununterbrochene internationale Anerkennung des Heiligen Stuhles auch dann, als dieser keine weltliche Autorität mehr besaß, deutet darauf hin, daß diese Anerkennung auch früher auf der geistlichen Souveränität der Kirche beruhte (und auch noch heute immer deutlicher beruht). Diese geistliche Souveränität wurzelt in einer schon seit Jahrhunderten bestehenden Wirklichkeit und wird in einer Reihe von immer neu hervorgebrachten juridischen und sozialen Argumenten zum Ausdruck gebracht. Sie kann zwar mit der staatlichen Souveränität verglichen werden – ist ihr analog –, ist aber nicht mit ihr identisch. Denn sie beruht auf rein geistlichen Werten und ist auch – indem sie eindeutig hierarchisch strukturiert ist – anders organisiert. Aber auch sie ist die Souveränität einer Gruppierung, die unabhängig den eigenen Kurs bestimmt und die in voller Freiheit die Maßnahmen treffen kann, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe und Sendung und zur Bewahrung ihrer Einheit für angemessen hält.

Streng genommen ist unter dem Begriff «Heiliger Stuhl» das Amt des Papstes als Konkretisierung einer doppelten Souveränität zu verstehen, denn dieser Papst tritt sowohl als Haupt der katholischen Kirche wie auch als weltlicher Führer des Staates der Vatikanstadt auf. In einer weniger strengen Definition kann man mit «Heiliger Stuhl» auch den gesamten Komplex der römischen Kongregationen, Gerichte, Büroabteilungen und Kommissionen bezeichnen, der unter der Autorität des Papstes für die Leitung der katholischen Kirche Verantwortung trägt.

Hier sind auch die katholische Kirche und der Heilige Stuhl zwei unterschiedliche Größen. Die katholische Kirche ist die gesamte Menschengruppe, die um Jesus Christus herum vereint ist; der Heilige Stuhl dagegen ist die höchste hierarchische Autorität sowohl dieser Kirche als auch des Staates der Vatikanstadt.

Die internationale Anwesenheit der vatikanischen Diplomatie und ihre politische Rolle

Man darf die entsprechende doppelte Funktion einer internationalen Vertretung des Papstes nicht aus dem Auge verlieren: Diese Vertretung hat sowohl einen internen als auch einen externen Vertretungsauftrag zu erfüllen.

Seit dem Motuproprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 24. Juni 1969 liegt die wichtigste Aufgabe der internationalen päpstlichen Vertreter in der Aufrechterhaltung und Förderung des Kontaktes zwischen den Ortskirchen und der zentralen kirchlichen Autorität. Das dürfte nicht nur heißen, daß die zentrale Autorität auf diese Weise eine Art Kontrolle über die Ortskirchen ausüben kann, sondern eine solche Vertretung muß gerade dafür sorgen, daß die zentrale Autorität auf unverzerrte und angemessene Weise das Wachstum und die Entwicklung der Ortskirchen auf den Ebenen der Meinungen und Verhältnisse kennenlernen kann. Die erste Aufgabe eines päpstlichen Vertreters kann man also umschreiben als das Engerknüpfen der Bande zwischen den örtlichen Gemeinschaften und dem Heiligen Stuhl und als ein Sorgen dafür, daß diese Beziehungen effizienter und operativer gestaltet werden.

Oft vertritt ein päpstlicher Gesandter auch den Heiligen Stuhl bei der Regierung eines Landes oder bei einer internationalen Organisation. Hier liegt ein zweiter Auftrag der päpstlichen Vertreter, die bei der Ausübung dieser Aufgabe den Regeln des internationalen Rechtes unterworfen sind und in dieser Ausübung ein Recht des Papstes auf internationale Vertretung durch Gesandte aktiv wahrnehmen.

Diese päpstliche Vertretung wurzelt also in der klassischen bilateralen Diplomatie. Ein wichtiger Aspekt ihrer Weiterentwicklung besteht heute darin, daß der Heilige Stuhl sich immer mehr auf unterschiedliche Weise den verschiedenen internationalen Organisationen zuwendet[5]. Hierbei fallen besonders die Beziehungen zu den Verein-

ten Nationen und zu übernationalen europäischen Organisationen auf.

Das diesbezügliche Interesse der Kirche, besonders ihr Interesse für die UNO, geht zurück auf die Zeit, als diese Organisationen gegründet wurden. Diesbezüglich drängt sich die Bemerkung auf, daß die Kirche hier eher, um mit einer Redensart aus dem niederländischen Sprachraum zu reden, die Rolle eines Steuermannes am Ufer einnahm. Auch wenn sie selber den Vereinten Nationen nicht unmittelbar beitrat, ließ sie in unterschiedlichen Erklärungen keinen Zweifel darüber bestehen, daß sie eine Organisation, die den Weltfrieden so anstrebt, wie ihn auch die Kirche wünscht, begrüßte. Die UNO ist ein Weg zur Förderung des Friedens. Man kann sie darin nur ermutigen: «Um bei der wachsenden gegenseitigen engen Abhängigkeit aller Menschen und aller Völker auf dem ganzen Erdkreis das allgemeine Wohl der Menschen auf geeignetem Weg zu suchen und in wirksamer Weise zu erreichen, muß sich die Völkergemeinschaft eine Ordnung geben, die den heutigen Aufgaben entspricht ... Die sowohl auf weltweiter wie auf regionaler Ebene bereits bestehenden internationalen Organisationen machen sich ohne Zweifel um die Menschheit sehr verdient. Sie erscheinen als die ersten Versuche, eine internationale Grundlage für die Gemeinschaft aller Menschen zu schaffen, damit so die schweren Fragen unserer Zeit gelöst werden: den Fortschritt überall zu fördern und Kriege in jeder Form zu verhindern.»[6]

In seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965 verglich Papst Paul VI. die Arbeit der UNO auf weltlicher Ebene mit dem, was die Kirche auf geistlicher Ebene erreichen wolle. Vierzehn Jahre später wies auch Johannes Paul II. auf den großen historischen Wert der UNO als internationalen Gesprächsforums hin[7]. Dies sind nur einige Beispiele einer wiederholten Ermutigung der UNO durch den Heiligen Stuhl.

Aber auch auf aktivere Weise nimmt dieser an der Arbeit der UNO teil. Er ist Mitglied einer großen Anzahl von Sonderorganisationen und Einrichtungen der UNO, deren wichtigste die UNCTAD, die UNIDO, das Hochkommissariat für Flüchtlinge und die Internationale Atomenergie-Organisation ist. Der Heilige Stuhl hat einen ständigen Vertreter am Hauptsitz der UNO in New York und beim Büro der Organisation in Genf, bei der Weltgesundheitsorganisation und der Internationalen Arbeitsorganisation, bei der UNESCO, der UNICEF und dem Wirtschafts- und Sozialrat.

Auch hier bedeutet der Vatikanstaat eine Anomalie. Denn gerade auf der Basis seiner territorialen Souveränität konnte der Heilige Stuhl in den Anfangsphasen der Vereinten Nationen den unterschiedlichen spezifischen Unterorganisationen beitreten. Auch und gerade dann, wenn das Auftreten des Heiligen Stuhles innerhalb des Organisationssystems der UNO von einer eigenen spirituellen Dimension geprägt ist, hätte der Heilige Stuhl ohne den Vorteil seiner territorialen Souveränität niemals an einen solchen Status innerhalb der Weltorganisation denken oder ihn gar erreichen können. Keine andere Religion oder religiöse Organisation kommt dem auch nur nahe.

Allerdings verdankt der Heilige Stuhl diesen Status auch der Art und Weise, wie er auftrat. In diesem Auftreten respektierte er die territoriale Souveränität der anderen Staaten und hielt sich auch aus umstrittenen Problemen heraus, insoweit diese politischer Natur waren. Zudem hat er auch die Vereinten Nationen nicht als Kanzel mißbraucht, um irgendwelche kirchlichen oder religiösen Vorrechte zu fordern oder zu verteidigen. Vielmehr versuchte der Heilige Stuhl in seinen Interventionen universal geltende Prinzipien zu unterstreichen und ihnen Geltung zu verschaffen. Auch nach Auffassung des Heiligen Stuhls gehört die Durchsetzung solcher Prinzipien, die oft Inhalten der christlichen Botschaft entsprechen, zu den drängendsten und wichtigsten Aufgaben der UNO.

Die Vertreter des Heiligen Stuhls profitieren bei dieser Arbeit davon, daß sie keinem der politischen Blöcke zuzuordnen sind. Sie können sogar ihrer Aufgabe freier und flexibler nachgehen, als das ein Nuntius, der bei einer bestimmten Regierung akkreditiert ist und der immer auf Ausgewogenheit und Interessenausgleich sowohl zwischen der kirchlichen Gemeinschaft in dem betreffenden Land und der zentralen kirchlichen Obrigkeit als auch zwischen der Kirche überhaupt und den politischen Regierungen achten muß, tun kann. Übrigens kann man allgemein die Feststellung machen, daß bei internationalen Organisationen entsprechend deren erklärten Zielsetzungen eine größere gegenseitige Offenheit und Freiheit möglich ist, als das in den klassischen bilateralen diplomatischen Beziehungen der Fall sein kann, bei denen der kirchli-

che Diplomat dann auch noch unter dem erwähnten doppelten Zwang steht.

Die Tatsache, daß der Heilige Stuhl grundsätzlich in seiner Beziehung zur UNO politisch und wirtschaftlich neutral bleiben will, hindert ihn noch immer daran, sich dafür zu entscheiden, vollwertiges Mitglied dieser UNO zu werden. Eine Schwierigkeit wäre hier auch, daß Artikel 4 der Charta der Vereinten Nationen deutlich nur die Mitgliedschaft von Staaten vorsieht. Die katholische Kirche ist kein Staat, es sei denn, daß man auch hier wieder eine Hilfskonstruktion baut, die vom Staatsein der Vatikanstadt ausgeht.

Wir möchten hier nicht tiefer auf die Voraussetzungen und Grundsätze eingehen, die allgemein das internationale Auftreten des Heiligen Stuhles prägen[8]. Dennoch kann man die Frage stellen, inwieweit der Heilige Stuhl, der doch keinen reellen politischen, wirtschaftlichen oder militärischen Rückhalt hat, im internationalen Kräftespiel einen wirklichen Einfluß ausüben kann. Dennoch verfügt der Heilige Stuhl hier über eine Reihe Trümpfe, die man nicht als rein symbolische oder historische Prärogative unterschätzen sollte.

Als internationale Persönlichkeit besitzt der Papst eine bestimmte, seiner Funktion und der Wirkung der katholischen Kirche als Ganzer eigene Macht und entsprechenden Einfluß[9]. Zudem hat Macht nicht allein mit der Stärke von Streitkräften, sondern auch mit Überzeugungskraft zu tun. Die Stärke einer solchen Überzeugungskraft hängt von dem Prestige dessen ab, der zu überzeugen sucht. Es ist deutlich, daß in humanitären und soziokulturellen Fragen der Papst und mit ihm seine Vertreter sich als Wortführer der Kirche auf eine größere Integrität berufen können. Ihr Interesse und ihr Engagement, mit dem sie solchen Fragen begegnen, ihre Beziehung zu solchen Problemen sind von einer anderen Qualität als die der anderen Mitspieler im internationalen Kräftespiel und beleuchten und kritisieren deren Handeln von einer anderen Warte aus. Dieser allgemeine Einfluß eines Papstes kann natürlich auch noch dadurch intensiviert werden, daß ein bestimmter Papst eine starke Persönlichkeit oder ein großes Charisma besitzt.

Die Tatsache, daß der Papst einer großen Weltorganisation mit einer sehr zentralisierten Leitung vorsteht, führt dazu, daß er besser als jeder andere aus allen Teilen der Welt informiert wird. Die konsequente Verwertung dieser nicht nur religiösen, sondern auch kulturellen, sozialen, politischen Informationen müßten es der päpstlichen Diplomatie ermöglichen, eine der am besten informierten, wenn nicht die am besten informierte der Welt zu sein. Oft ist es zudem in bestimmten Ländern so, daß dort die Kirche die einzige Organisation ist, der noch einige Freiheit geblieben ist. Auch die weltweite Anwesenheit der Kirche in unterschiedlichen humanitären kirchlichen Organisationen ist dieser Kirche eine wertvolle Unterstützung bei der Ausführung ihres Auftrages.

Zusammen mit dem besonderen internationalen Status, den die katholische Kirche im Rahmen der internationalen Beziehungen besitzt, bieten die erwähnten Vorteile der päpstlichen Diplomatie unermeßliche Möglichkeiten, ihre Aufgabe in der gesamten Welt und für die gesamte Welt zu erfüllen.

Die päpstliche Diplomatie und die Abrüstungskonferenzen der UNO

Seit 1964 ist ein ständiger Beobachter des Heiligen Stuhles bei den Vereinten Nationen akkreditiert, und durch ihn nimmt der Heilige Stuhl an der jährlichen Vollversammlung der Vereinten Nationen teil. Die erste der sechs im Schoß dieser Vollversammlung gebildeten großen Hauptkommissionen ist die Abrüstungskommission, die für Fragen der Sicherheit und der Abrüstung zuständig ist und auch alljährlich ein Arbeitstreffen, die «Konferenz der Abrüstungskommission», veranstaltet.

Wenn wir die Tätigkeit dieser Abrüstungskommission über die Jahre hinweg verfolgen, stellen wir fest, daß der Heilige Stuhl das erste Mal 1974 anläßlich der neunundzwanzigsten Vollversammlung der UNO und seitdem fast jedes Jahr in der Kommission auftrat. Allerdings redete der Vertreter des Heiligen Stuhles meistens nur ein einziges Mal bei den durchschnittlich fünfzig bis siebzig Arbeitssitzungen der Kommission anläßlich der UN-Vollversammlung. Als Grund dafür kann man angeben, daß der Heilige Stuhl einerseits nur Beobachterstatus hat und andererseits seiner politischen Neutralität treu bleiben will. So sind von ihm keine konkreten Vorschläge zu erwarten, und er enthält sich öffentlicher Stellungnahmen über deutlich abgegrenzte Themen. Dagegen aber will er in seinen gelegentlichen Grundsatzerklärungen

moralische und humanitäre Prinzipien zur Geltung bringen.

Was hebt jetzt der Heilige Stuhl in seinem Auftreten vor dem Abrüstungskomitee besonders hervor? Ausgehend von seiner politisch ungebundenen Position, unterstreicht er, daß aus seiner Sicht Abrüstung wesentlich ein moralisches Problem ist, dessen er sich naturgemäß als moralische und geistliche Autorität annimmt. Als Ausgangspunkt setzt der Heilige Stuhl eindeutig voraus, daß wahrer Friede nur durch Abrüstung zu erreichen sei. Friede, der auf Rüstung beruht, ist kein echter Friede. Der Rüstungswettlauf muß daher ohne Vorbehalt verurteilt werden, nicht nur wegen der Androhung von Gewalt, die er bedeutet, und wegen der schrecklichen Folgen, wenn diese Gewalt auch tatsächlich angewandt würde, sondern auch weil dieser Wettlauf ein grundsätzliches Unrecht gegenüber der Menschheit ist. Bewaffnung ist Raub und Diebstahl, weil sie der Menschheit produktive Mittel entzieht, die nötig wären, um einem großen Teil der Weltbevölkerung eine menschlichere Existenz zu ermöglichen. Statt mit Hilfe des technischen Fortschritts das Schicksal der Menschheit zu verbessern, dient dieser Fortschritt dazu, immer perfektioniertere und schrecklichere Waffen herzustellen. Aufrüstung, Entwicklung und Unterentwicklung scheinen leider in unserer Welt eng miteinander verbunden zu sein.

Um zu Abrüstung zu gelangen, müssen zuerst die wirtschaftlichen Produktionsstrukturen so geändert werden, daß Mittel zum Leben statt Instrumente des Todes hergestellt werden. Die zweite, vom Heiligen Stuhl oft betonte Voraussetzung der Abrüstung ist eine strenge, auf Effizienz bedachte internationale Kontrolle. Dazu ist eine internationale Organisation ins Leben zu rufen, deren Kompetenzen juridisch so umschrieben sind, daß einerseits die souveränen Rechte eines jeden Staates gewahrt bleiben, daß diese Organisation andererseits aber über die Rechtsmittel verfügt, die eine effiziente Kontrolle zum allgemeinen Wohl der Menschheit ermöglicht[10].

Bei all diesen Überlegungen anerkennt der Heilige Stuhl, daß die Abrüstungsprobleme sehr technisch und kompliziert und daher keineswegs einfach zu lösen sind. In dieser Hinsicht muß auf Weltebene die größtmögliche Übereinstimmung erreicht werden, und dabei darf man auch nicht vergessen, daß Abrüstung mit dem gesamten Spektrum der grundsätzlichen Menschenrechte zusammenhängt.

Die europäische Konferenz für Abrüstung und Zusammenarbeit

Von Anfang an nahm der Heilige Stuhl zuerst an den Vorbereitungen der Konferenz für Abrüstung und Zusammenarbeit und dann auch an der Konferenz selbst teil, auf der die sogenannten Übereinkünfte von Helsinki formuliert wurden. Später wurde die Konferenz in anderen europäischen Städten, in Belgrad und in Madrid, weitergeführt.

Im Gegensatz zu den europäischen Ländern, die an dieser Konferenz beteiligt sind, ist die Haltung des Heiligen Stuhls auf dieser Konferenz von einer universalen Einstellung geprägt. Der Heilige Stuhl vertritt ja nicht nur eine europäische, sondern eine weltweite Kirche. Grundsätzlich ist die Position des Heiligen Stuhls dieselbe wie seine Position vor den Vereinten Nationen, nur einige Akzente werden anders gesetzt.

Der Friede kann nicht entsprechend dem alten Leitspruch «si vis pacem, para bellum», «wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor», erreicht werden. Denn ein Friede, der nur auf einem Gleichgewicht der Waffen beruht, ist labil und daher jeden Augenblick von dem nie aufhörenden Rüstungswettlauf gefährdet und von Zerstörung bedroht. Wer Frieden will, sollte nicht den Krieg vorbereiten, sondern den Frieden. Zuerst und vor allem ist Gerechtigkeit die unabdingbare Voraussetzung für den Frieden. Wenn eine Situation des Unrechts zwischen den verschiedenen Völkern und Staaten besteht, ist echter Friede unmöglich. Die Gerechtigkeit, die hier herzustellen ist, beinhaltet notwendigerweise auch die Ehrfurcht vor den grundsätzlichen Rechten eines jeden. Im Kontext der Europäischen Konferenz für Abrüstung und Zusammenarbeit betont der Heilige Stuhl besonders die Religionsfreiheit. Die Intervention am 7. Oktober 1977 von Mgr. Silvestrini in Belgrad war fast völlig diesem Thema gewidmet. Allgemein meint der Heilige Stuhl, daß das Endziel des Friedens und der Zusammenarbeit nur über eine allgemeine Übereinstimmung und eine aktive Zusammenarbeit aller erreicht werden kann.

Zum Schluß

Aus den vorangegangenen Überlegungen darf man die Schlußfolgerung ziehen, daß es eine

solide juridische und auch faktische Grundlage für die internationale Anwesenheit der Kirche und in deren Rahmen auch für die Tätigkeit der päpstlichen diplomatischen Vertreter gibt und daß diese Grundlage eine günstige Ausgangsbasis für die Verwirklichung der internationalen Zielvorstellungen und Ideale der Kirche bietet. Im Vergleich zu den anderen Beteiligten im internationalen Kräftespiel genießt die Kirche bei der Verwirklichung der erwähnten Ideale eine große internationale Achtung und Wertschätzung und eine große Unabhängigkeit.

Die Voraussetzungen sind günstig, und der große internationale Rahmen ist gegeben. Er muß aber dauernd neu mit Inhalt gefüllt werden. Vielleicht ist es uns hier erlaubt, die Meinung zu äußern, daß ein mutigeres und aktiveres Auftreten der Kirche in dieser Hinsicht für die Kirche im besonderen und für die Menschheit im allgemeinen fruchtbar sein würde.

[1] Neuere allgemeinere Arbeiten über dieses Thema sind: H.F. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls (Duncker & Humblot, Berlin 1975); H.E. Cardinale, The Holy See and the International Order (Gerrards Cross 1976).

[2] H. Wagnon, La personnalité du Saint-Siège en droit international. Les faits – les doctrines: Studia Diplomatica (1977) 321–342.

[3] «But étatique»; vgl. dazu F. Cipriotti, Funktion, Stellung und Bedeutung des Heiligen Stuhls im internationalen Recht: CONCILIUM 6 (1970/10) 556–560.

[4] So tritt der Heilige Stuhl als Haupt des weltlichen Staates der Vatikanstadt in rein technischen Angelegenheiten auf wie zum Beispiel in der Internationalen Postunion ((UPU) oder in der Weltunion für Telekommunikationsmittel (ITU).

[5] Siehe diesbezüglich: N. Nucitelli, Le fondement juridique des rapports entre le Saint-Siège et les Nations Unies (Paris 1966); F. Russo, Le Saint-Siège et les organisations internationales: Etudes (Juillet 1976) 15–31.

[6] Gaudium et Spes 84.

[7] Siehe bezüglich dieser päpstlichen Ansprachen: Ph. Laurent, L'Eglise et l'ONU à travers les discours de Paul VI et Jean-Paul II: Politique Etrangère (Mars 1980) 115–127.

[8] Siehe hierüber: H. De Riedmatten, Le catholicisme et le droit international: Recueil des Cours III (1976) 115–159.

[9] J.D. Murphy, The Papacy and the Secretary-generalship. A Study of the Exceptionally-situated Individual Actors in the International System: Co-existence (July 1970) 165–181.

[10] Siehe dafür auch: M. Tricaud, L'Encyclique «Pacem in terris» et la création d'une autorité internationale: Revue Générale du Droit International Public (1966) 117–128.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GUY VAN DEN BRANDE

1957 in Lier, Belgien, geboren. Als Rechtsanwalt in Mecheln tätig. Studium in Löwen. Baccalaureus des Kirchenrechtes. Lizentiat der Rechtswissenschaften und Notar. Derzeitig vervollständigt er seine Studien am Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales in Genf. Mehrere Jahre arbeitete er mit in der Kanonistenvereinigung in Löwen und veröffentlichte verschiedene Artikel zu Fragen des internationalen Auftretens der katholischen Kirche. Anschrift: Ladeuzeplein 4, bus 9, B–3000 Leuven, Belgien.

Piero Bellini

Die Konkordatsländer Südeuropas

I.

Von den drei Konkordatsländern Südeuropas (Italien, Spanien, Portugal) ist jenes, welches unter dem Gesichtspunkt unseres Themas das größte Interesse verdient, zweifellos das erste: Aus seiner Erfahrung (vor allem in der jüngsten Zeit) können wir nicht nur Lehren von allgemeiner Geltung gewinnen über die Art und Weise, wie die zentralen kirchlichen Organe ihr Verständnis der Teilnahme der Kirche an den Problemen der Politischen Gemeinschaft zu erkennen geben, und über die weiteren Einstellungen, die man vernünftigerweise von daher erwarten kann.

Ich sehe hier – wohlgemerkt – ab von der Erwägung, daß es Italien war, wo das System des Staatskirchenrechts (zunächst auf den Spuren der germanischen Rechtskultur und dann in selbständiger Form) eine besonders fortgeschrittene begriffliche Durcharbeitung erreichen konnte. Und ich möchte auch nicht allzuviel Gewicht legen auf die Tatsache, daß – unter den Konkordaten Südeuropas – das italienische von 1929 das einzige ist, welches zusätzliche restriktive Vorschriften enthält, welche darauf abzielen, die Unterstützung welcher politischer Parteien auch immer durch die Kirche (durch ihre Amtsträger sowie durch die Laienorganisationen) zu verhindern. (Diese Vorschriften werden ergänzt durch eine Reihe anderer repressiver Normen, welche eine Bestrafung der Priester vorsehen, die zur Mißachtung der staatlichen Institutionen oder Gesetze auffordern, oder die sich in die Arbeit der staatsbürgerlichen Vertretungskörperschaften einmischen.)

Viel mehr zählt schon die Tatsache, daß es in Italien – vor allem in den letzten 15 Jahren – eine Reihe von besonders ernsten Vorkommnissen gegeben hat, welche die Kirche veranlaßt haben, ihre Stimme im Leben des bürgerlichen Gemeinwesens hören zu lassen. Und dabei trat sie sehr kraftvoll auf: Sie machte ihre «politische Präsenz» in deutlichen und direkten Aussagen geltend, ohne jeden Vorbehalt und ohne langes Zögern, mit einer – im Verhältnis zu den Modellen der Vergangenheit – erneuerten autoritären Entschiedenheit. Ich denke hier an die harten Auseinandersetzungen, die mit zwei aufeinander folgenden Ereignissen verbunden waren (Einführung der Ehescheidung 1970 und Legalisierung der Abtreibung 1978), die über lange Jahre hin die öffentliche Meinung in Italien beschäftigt haben, und zwar sowohl in der Zeit der Arbeit an den neuen Gesetzen wie in der Zeit, als diese zum Gegenstand einer (bis heute unentschiedenen) Kampagne für ihre Abschaffung wurden.

II.

Diese jüngsten Vorgänge im öffentlichen Leben Italiens haben in ihren Auswirkungen einen großen Reichtum von moralischer (und außerdem staatsbürgerlicher) Bedeutung bewiesen, indem sie die kirchliche Hierarchie anspornten, ihre eigenen Handlungskriterien energischer ins Spiel zu bringen: Sie fand damit zu einem Typ von nicht mehr verschleierter oder auf Umwegen sich bewegender Intervention. Und diese Haltung wurde so sehr als verpflichtend gewertet (weil zuinnerst der Sendung der Kirche als Kirche entsprechend), daß sie jede gesetzliche Einengung zurückweisen mußte. Überdies nahm der Papst selbst die Hauptlast der mit diesem neubelebten Interventionswillen verbundenen Aufgaben auf sich: und zwar in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom und Primas Italiens wie auch in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Gesamtkirche.

Schließlich geht es hier ja auch um Vorgänge, die – wiewohl sie in verschiedener Weise mit der besonderen kirchlichen und politischen Situation Italiens verknüpft sein mögen – von solchem Gewicht sind, daß sie über den besonderen «Fall Italien» hinausreichen und eine beispielhafte allgemeine Bedeutung gewinnen. Jedenfalls stellen sie eine vorgegebene Erfahrung dar, an der man nicht mehr vorbeigehen kann und die – wenn sich die leidenschaftliche Erregung des ersten Augenblicks erst einmal gelegt hat – wohl dazu dienen kann, die «Wertigkeit» des Konkordatssystems ganz allgemein gesehen einer Überprüfung zu unterziehen.

III.

Tatsache ist, daß Konkordatsregelungen als solche – eben weil sie dazu bestimmt sind, ein Koordinationssystem zwischen Kirche und Staat zu errichten – ausgehen vom Grundsatz der Aufteilung von Wirkungsbereichen mit wechselseitig begrenzter Zuständigkeit. Und diese Abgrenzung von zwei Provinzen gegeneinander (der kirchlichen und der zivilen) vollzieht sich nach «Typen von Sachbereichen» nach dem Muster der traditionellen Unterscheidung zwischen «geistlichen Angelegenheiten» und «weltlichen Angelegenheiten». Und zwar fordert sie, daß der «ausschließlichen Zuständigkeit der Kirche» alle jene «Bezüge des realen Lebens» (alle jene «res») zugeordnet werden, welche Werte wesentlich religiöser Art betreffen; dabei werden der «ausschließlichen Zuständigkeit des Staates» jene anderen Bezüge (jene anderen «sozialen Aktivitäten», die sich aus den verschiedenen anderen sich zu einem Ganzen fügenden personalen Vollzügen ergeben) überlassen, welche Interessen rein weltlicher Bedeutung betreffen.

So bleibt aufgrund dieser vorgängigen Teilung nur noch eine eng begrenzte Klasse von «Materien», die einer «konkurrierenden Kompetenz» unterliegen, sogenannte «res mixtae»: Diese Klasse von «res mixtae» wird gebildet einzig und allein von jenen Bezügen des wirklichen Lebens, die in sich eine solch enge Verflechtung von Heiligem und Profanem aufweisen, daß sich eine zweiseitige rechtliche Regelung als angebracht aufdrängt.

In diesem Rahmen bleibt der ausschließlichen Gewalt des Staates («Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist») natürlich die Regelung der staatsbürgerlich-politischen Angelegenheiten – im weitesten Sinne dieses Begriffes – vorbehalten. Damit ist die Autorität des Staates – auch wenn die Konkordate nicht ihre ausdrückliche rechtliche Sanktionierung enthalten – doch mit als gegeben unterstellt. Das heißt, daß der üblichen Garantie der «libertas Ecclesiae», welche die vollständige und unbehinderte Ausübung ihrer geistlichen Autorität einbegreift, eine parallele Anerkennung der «libertas Status» entsprechen muß, das heißt der Souveränität des Staates innerhalb der Ebene seiner eigenen Ordnung.

IV.

Nun würde ich mich aber nicht sicher fühlen, wenn ich die bemerkenswerten Vereinfachungen leugnen würde, zu denen – in der praktischen Anwendung – eine derartige Aufteilung führt. Diese Aufteilung entspricht in einem gewissen vernünftigen Maße den gewöhnlichen und regulären gesellschaftlichen Bedürfnissen. Und dennoch kann ich nicht darauf verzichten zu bemerken, inwiefern eine derartige Lösung in Wirklichkeit von einer falschen Voraussetzung ausgeht. Sie erweckt – allein schon deswegen, weil sie auf der Vorstellung gründet, es könne «Angelegenheiten des ausschließlichen Interesses des Staates» und «Angelegenheiten des ausschließlichen Interesses der Kirche» geben – den Eindruck, als wollte sie eine Art von willkürlicher «Vivisektion» der menschlichen Wirklichkeit durchführen. Diese menschliche Wirklichkeit aber stellt sich als komplex dar: als etwas, das sich aus Elementen unterschiedlicher Art zusammensetzt, die aber untereinander aufs engste verknüpft sind.

Man muß einfach erkennen – und gerade die jüngsten Vorgänge in der italienischen Gesellschaft sind ein schlüssiger Beweis dafür –, daß es keine «Vorgänge des wirklichen Lebens» (oder keine «menschlichen Aktivitäten») gibt, auf die sich nicht zu gleicher Zeit die autoritativ-wertende Tätigkeit sowohl des Staates wie der Kirche erstrecken könnte. Ein menschlicher Akt kann gar nicht, auch wenn er ein typischer Ausdruck des religiösen Lebens ist, ohne Bedeutung für das ordnende Handeln des Staates sein, und sei es auch nur im Hinblick auf seine «bloße Erlaubtheit». Und ebenso kann ein menschlicher Akt, auch wenn er ein typischer Ausdruck des weltlichen Lebens sein mag, nicht anders als einen (ethischen oder disziplinären) Wert in sich zu enthalten, durch den er zum Gegenstand für das ordnende Handeln der Kirche werden kann. Was diese beiden Typen von Beurteilungen unterscheidet, ist der «Parameter», nach dessen Maßstab jede von ihnen vollzogen wird: der Parameter, der in dem einen Fall von den weltlichen Werten des Staatsinteresses, in dem anderen Fall von den geistlichen Werten des Interesses der Kirche gebildet wird. Den Unterschied bildet also die «Sinndeutung», welche den jeweils selben Verhaltensweisen beigemessen wird. Diese selbst bleiben nichtsdestoweniger in sich und tatsächlich das, was sie nun einmal sind.

Es muß noch gesagt werden, daß die Klasse der sogenannten «res mixtae», weit entfernt davon, nur ein Ausdruck für einige wenige isolierte Fälle des Zusammenwirkens der beiden Jurisdiktionen

zu sein, im Gegenteil eine sehr allgemeine Kategorie darstellt, die dazu geeignet ist, wenigstens potentiell die Gesamtheit aller individuellen und kollektiven Vollzüge zu umfassen.

V.

Es versteht sich von selbst, daß es – für gewöhnlich – in der Praxis eine ausreichende Vereinbarkeit der beiden Typen von Wertung geben wird: In diesen Fällen werden sie parallel wirken, ohne jemals zusammenzutreffen. In anderen Fällen wird es wohl zu Reibungen kommen können, wenn diese auch nicht so intensiv sein mögen, daß sie nicht – dank einer Haltung gegenseitiger Toleranz – beigelegt werden können. Dennoch ist es eine Tatsache, daß – wie auch immer das System der Beziehungen zwischen Staat und Kirche vertraglich geregelt sein mag, und in welcher Art auch immer diese Institutionen miteinander umzugehen pflegen – dennoch immer gewisse Fälle bleiben, die «konkordatär unlösbar» sind. Und zwar wird das immer dann der Fall sein, wenn Probleme des wirklichen Lebens ins Spiel kommen, in deren Konfrontation Staat und Kirche als Vertreter widerstreitender Forderungen auftreten, die von beiden Teilen (ob mit Recht oder zu Unrecht) als «unverzichtbar» empfunden werden.

Die Wertung, die in einem solchen Falle die eine Institution vornehmen muß, um ihrem eigenen Auftrag treu zu bleiben, kollidiert dann radikal mit der konkurrierenden Wertung, an welche die andere Institution ihrerseits gebunden ist, und zwar aus entsprechenden Gründen der Loyalität zu ihrer eigenen Berufung. Ebendieser innere Zusammenhang der beiden Ordnungen führt fatalerweise zu einer «Formalisierung des Konfliktes».

Und ich wage zu sagen, daß die jüngsten Ereignisse in Italien – sowohl wegen des Gewichtes der Dinge, um die es ging, wie auch wegen der einzigartigen Umstände – besonders hervorstechende Gelegenheiten bildeten, an denen – ungeachtet einer bis ins einzelne festgelegten konkordatären Regelung – jene erwähnte «Unvermeidbarkeit des Konfliktes» sich auf bezeichnend augenfällige Weise offenbaren konnte.

VI.

Es hat in Italien nicht an solchen gefehlt – vor allem während der Kampagne um die Volksabstimmung –, die glaubten, sich auf das Konkordat berufen zu können, um der Einmischung des Klerus Zügel anzulegen: indem sie nämlich den einschränkenden Regelungen von 1929, die an sich schon in schreiendem Widerspruch zu den freiheitlichen Grundsätzen der republikanischen Verfassung von 1948 stehen, eine noch autokratischere Interpretation gaben. Und es hat selbst nicht an solchen gefehlt, die glaubten, sich auf die Norm des allgemeinen Strafrechtes berufen zu können (obwohl diese selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer Verfassungsgemäßheit kritisch zu beurteilen ist), welche für die Priester, die sich ihre Amtsstellung zunutze machen, um «den Wählern in ihrer Wahlentscheidung Bindungen aufzuerlegen», Strafen vorsieht. Eigentliche Zielscheibe aber waren hier – wie es nicht zu vermeiden war – die strengen Warnungen des Papstes.

Übrigens beschränkte die Kritik sich nicht darauf, die Opportunität gewisser Stellungnahmen, die bar aller Elastizität waren, in Zweifel zu ziehen (was eine völlig berechtigte Sache gewesen wäre); oder auch nicht auf die Frage, ob die Art, wie der Papst das Problem darstellte (die in der Tat ziemlich der Diskussion bedurfte), richtig sei. Vielmehr ging man so weit, dem Bischof von Rom überhaupt das Recht zu bestreiten (wobei es nicht leicht ist, zu erkennen, aufgrund welcher Berechtigung dies geschah), sich über diese Frage autoritativ (das heißt in seiner Eigenschaft als amtlicher und authentischer Interpret der christlichen Ethik und als oberster Hüter der kirchlichen Disziplin) zu äußern.

VII.

Ohne uns hier damit aufzuhalten, diesen juridischen Disputen auf den Grund zu gehen, wollen wir eher versuchen, aus den jüngsten Ereignissen (in denen zivile und religiöse Elemente so eng miteinander verwoben sind) eine etwas bessere Meisterung der Aufgaben zu lernen, die sich mit den vorhersehbaren Entwicklungen der Weise der Präsenz der Kirche inmitten der weltlichen Gesellschaft stellen. Und ich wage zu sagen, daß gerade die letzten Ereignisse in Italien – mit allen Fragen, welche sie aufgeworfen haben, und mit allen Überlegungen, zu denen sie Anlaß gegeben haben – uns davon überzeugen müssen, daß die alte Sicht einer Zweiteilung überholt ist, jener Zweiteilung, welche dem Konkordatssystem zugrundeliegt und welche fordert, daß die politische Ordnung der Zuständigkeit des Lehr- und

Hirten- (und Disziplinar-)amtes der Kirche entzogen wird. Ja, ich möchte sagen, daß diese Ereignisse uns sogar von der Angemessenheit eines Programms der totalen «Liberalisierung der jeweiligen Bereiche» – sowohl für die Kirche wie für den Staat – überzeugt haben.

Für den Staat geht es um eine vollständige Anerkennung (ohne jeden Rest von Zögern und ohne jedes Nachgeben gegenüber Versuchungen regalistischer Prägung) der Berechtigung des alten Strebens der Kirche, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil ratifiziert wurde, «geistlich über weltliche Angelegenheiten zu urteilen» («spiritualiter de temporalibus judicare»), das heißt: «ihr moralisches Urteil», um es mit der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des II. Vatikanums zu sagen, «auch über Angelegenheiten zu äußern, welche die politische Ordnung betreffen, wenn dies von den grundlegenden Rechten der Person oder vom Heil der Seelen gefordert wird».

Es wird dann bei der Kirche liegen, sich eine entsprechende Disziplin aufzuerlegen – im höheren Interesse des «Corpus Christianorum». Sache der Kirche wird es sein, dafür zu sorgen, daß die politische Rolle des Klerus – im Einklang mit der «apostolica actuositas» der Laien – in einem Rahmen bleibt, welcher von einer wirklichen «Inspiration der Welt durch das Evangelium» bestimmt ist, ohne (wie es leider geschehen kann) in die schlimmen Formen einer bloßen Wahlbegünstigung zu verfallen, die tödliche Folgen für die «sancta Ecclesia Christi» haben müßten.

Im Grunde genommen ist das, worum es hier geht – wenn man die Sache im Blick auf einen demokratischen Staat liberaler Prägung betrachtet –, eine Art von «Appell an die Logik». Und tatsächlich kann doch ein System, das von derartigen Ideen inspiriert ist und das sich dazu bekennt, «ein Höchstmaß an Freiheit für alle» zu fördern, dann folgerichtigerweise der Kirche nicht das Recht absprechen, Kirche zu sein, und dem Papst nicht das Recht, Papst zu sein. Es kann ihnen nicht jene grundlegende Freiheit verweigern, ihre eigene Berufung zu verwirklichen. Diese Möglichkeit allen Menschen und allen gesellschaftlichen Gebilden, in denen ihre personale Selbstverwirklichung sich vollzieht, zu sichern, müßte der Stolz eines solchen Systems sein.

Und zugleich kommt hier die Notwendigkeit in den Blick, Konsequenzen aus den pluralistischen Prinzipien dieses demokratischen Staates selbst zu ziehen. Dieser würde nämlich frontal gegen die eigenen Ansprüche verstoßen, wenn er einem der größten Ideensysteme, die es im Gemeinwesen gibt, das Recht verweigerte, sich in den ihm gemäßen Formen öffentlich zu betätigen.

VIII.

Sicherlich darf nicht verschwiegen werden, daß derjenige, der im Namen Gottes spricht, eben dadurch in den Genuß eines offensichtlichen Vorteils gegenüber denjenigen kommt, die viel bescheidener keinen anderen Anspruch erheben, als eine eigene persönliche Meinung zu äußern. Aber ein solches Vorrecht ist – recht besehen – tatsächlich nicht durch eine restriktive staatliche Norm aus der Welt zu schaffen, die überdies dazu bestimmt wäre, in der Praxis weithin wirkungslos zu bleiben, und zwar auch aufgrund des hartnäckigen Widerstandes, den die öffentliche Meinung und selbst die Justizorgane für gewöhnlich gegen deren substanziell illiberalen Charakter zu leisten pflegen. Im schlimmsten Falle führt jene Situation der Begünstigung – in der Wirklichkeit der Tatsachen – dazu, daß der Staat danach strebt, die «libertas ecclesiae» zu unterdrücken.

Diese Diskriminierung zuungunsten der Kirche (jenes Bestreben, sie unter gewissen Umständen zum Schweigen zu bringen) ist eine Sache, die fatalerweise dazu verdammt ist – eben wegen der an ihr wahrzunehmenden Züge von Gewalttätigkeit –, sich als eine Art von «Abstoßungsreaktion» seitens eines Systems darzustellen, das an sich nach einer organischen freiheitlichen Ordnung strebt. Am Ende jedoch kann eine solche autokratische Haltung nur zu einem Ergebnis führen, das dem zunächst anvisierten Ziel völlig entgegengesetzt ist.

IX.

Eine solche Haltung kann für die bürgerliche Gesellschaft (und für die in ihr wirksamen politischen und geistigen Kräfte) nur eine frustrierende und unbefriedigende Situation heraufführen: Es ist so, als wenn es der «modernen Zivilisation» an gültigen Formeln mangeln würde, die geeignet sind, die Lebensformen der Vergangenheit, die sich weithin bewährt hatten, praktikabel zu ersetzen; und es ist so, als wenn die laikale Welt deswegen von einer Konfrontation etwas zu

früchten hätte, da sie sich doch unfähig fühlt, sich einer solchen Auseinandersetzung zu stellen.

Hier aber eröffnen sich nun der Kirche ganz andere Perspektiven: und zwar dank eines Zuwachses an imponierender Kraft, welche – infolge einer spontanen psychologischen Reaktion – jetzt natürlich ihrem Handeln zu Hilfe kommt. Sie, die Kirche, erfreut sich heute einer Wertschätzung als einer Art «krisenfester Anlage»: Durch ihre Fähigkeit, sich als überlegen zu erweisen – nicht durch eine Aureole des Martyriums, wohl aber durch jenes Gefühl größerer Festigkeit und größerer Verbindlichkeit, das sich gerne dort einstellt, wo ein «non licet», eine verbindliche ethische Norm, vorsätzlich übertreten wird, und wo man dies als moralisch verwerflich ablehnt. Kurzum: Der Kirche kommt daher das Zeugnis einer höheren «Verdienstlichkeit» zu: Sie erweist sich schließlich und endlich als fähig, die «charismatische Kraft» ihres Zeugnisses ins helle Licht zu rücken und dadurch auch die Erfüllung ihres kirchlichen Auftrags mit einer wirkungsvolleren «Glaubwürdigkeit» auszustatten.

X.

Dem Handeln der Bischöfe seine volle Freiheit zurückgeben bedeutet, für die Leitungsfunktion der kirchlichen Autorität innerhalb ihrer ordentlichen Grenzen (in rein religiösem Sinne) ein neues Modell zu entwerfen: Welche Ausdrucksgestalt braucht ein Amt, das aufgrund seines ureigensten Wesens darauf ausgerichtet ist, für Menschen ausgeübt zu werden, welche wirklich als «Gläubige» bezeichnet werden können; für Menschen, die dem menschgewordenen Wort Gottes und der Kirche als Nachfolgerin auf dem Weg seines Heilswerkes vertrauen; für Menschen, die darauf, daß sie Glieder am mystischen Leib Christi sind, die feste Hoffnung auf ihre eigene Erlösung gründen.

Es steht in vollem Einklang mit der religiösen Berufung, daß die Gläubigen – indem sie die Kirche zum festen Markierungspunkt machen, an dem sie ihr eigenes persönliches Leben ausrichten – einem echten existenziellen Bedürfnis Genüge leisten, das sie als unverzichtbar empfinden: daß sie – frei von allen anderen Abhängigkeiten – einem rein im Glauben begründeten Impuls gehorchen. (Eben darin wird auch der wahre religiöse Wert des Zeugnisses liegen, das die Gläubigen in Christus abzulegen haben, indem sie die Aufgaben des Apostolats erfüllen, das ihre Berufung ihnen zur Pflicht macht.) Und es wird eben diese Kirche sein, die – in einer solchen Ordnung völliger Freiheit – sich ihrer aufbauenden Sendung nun um so besser widmen kann, in voller Wahrung ihrer eigenen Würde: ohne sich übermächtigen äußeren Faktoren beugen zu müssen, aber ebenso, ohne einer unpassenden Haltung nachzugeben, in der sie sich als Opferlamm aufführen würde.

Es darf aber – wenn zunächst einmal dieser Punkt feststeht – auch nicht verschwiegen werden, daß ein Programm «radikaler Liberalisierung», wie es hier als Wunschvorstellung entworfen wurde, auch zu anderen Ergebnissen führen kann: zu Ergebnissen, die auch die Erfüllung ganz anderer Erwartungen darstellen können. Und tatsächlich – wenn man die Frage in einer weiteren Perspektive betrachtet, nicht nur im Blick auf die mehr unmittelbaren Auswirkungen, sondern auch auf die weiter entfernt liegenden und sekundären Auswirkungen – erweist sich dieses Programm als ein solches, das, gleichsam kraft eines eigenartigen Paradoxes, das Leben des bürgerlichen Gemeinwesens in Richtung auf einen fortgeschrittenen «Laizismus» lenken kann: Dies wäre ein Laizismus, dem es gelänge, die Tatsache der Präsenz der Kirche in der zivilen Ordnung (auch ihrer «politischen» Präsenz!) derart zu «normalisieren», daß sie sich ohne Reibung in das Schema eines korrekten «kritischen und dialektischen Pluralismus» einordnen würde.

XI.

Die Beseitigung aller von regalistischem Denken inspirierten autokratischen Restspuren aus dem Gefüge des Staatsrechtes (wohlgemerkt Hand in Hand gehend mit einem ausgewogenen Normensystem, welches die Gläubigen und die Nichtgläubigen instand setzte, sich mit gleichen Waffen auf dem Feld des ideologischen Disputs messen zu können) ist ein notwendiges Moment in einem organischen Prozeß der «Neuvermessung», und ich möchte sagen: der «Humanisierung» der Rolle der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft; der Rolle einer Kirche, die nicht mehr gesehen wird als eine einzigartige, unvergleichliche, von der Welt verschiedene und der Welt überlegene Entität, die in ihre «Abgesondertheit» eingeschlossen ist, sondern die eher

verstanden wird als eine der großen ideellen Kräfte, welche eingreifen (und es ist gut, daß sie eingreifen!) in den geschichtlichen Kontext der Wirklichkeit der umfassenden menschlichen Gemeinschaft, die damit ein eigenes konkretes gesellschaftliches Projekt im Gegensatz zu anderen Projekten zur Geltung bringt und die daher – zu gleichen Rechten – mit hineinverwickelt ist in eine Beziehung ständigen geistigen und praktischen Wettbewerbs mit den anderen politischen und kulturellen Faktoren, die sich dem Werden der menschlichen Gemeinschaft widmen.

Worauf es mir hier ankommt, ist, zu sagen, daß die Verwirklichung dieses dialektischen Modells eines kritischen Pluralismus der Ideologien (der darauf ausgerichtet ist, dank einer ständigen geistigen Anstrengung die Gewissen aller Bürger im Blick auf die Probleme ihres gemeinsamen Lebens wach zu halten) das eigentlich wesentliche Merkmal ist, welches die «Laizität» des modernen Staates von der liberalen Demokratie unterscheidet.

So wie es bei der Kirche liegt, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob die Modelle des Laizismus angemessen sind, so wird es Sache des laizistischen Denkens sein, seine eigenen Forderungen zu verteidigen und gegebenenfalls die Angemessenheit der religiösen Modelle zu diskutieren. Und aus dieser Auseinandersetzung werden die einen wie die anderen eine Bereicherung ihrer jeweiligen Erfahrung beziehen können.

Überdies – und hier muß ich schließen – dürfte diese neue Weise einer laikalen Betrachtung der Präsenz der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nicht verfehlen, ihrerseits eine dynamische Rückwirkung von geistlicher Kraft auf das innere Leben der Kirche selbst auszulösen, und zwar dergestalt, daß die im Leben der *civitas* sich vollziehende kritische und polemische Sichtung der Themen und Aktivitäten der Kirche (ihrer Wertvorstellungen und ihrer Aufgaben und der zu ihrer Realisierung verwendeten Methoden) auch innerhalb der *communitas fidei* eine freiere Auseinandersetzung mit Ideen und Gefühlen in Bewegung setzen könnte, welche zur Verlebendigung der religiösen Erfahrung beitragen könnte.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PIERO BELLINI

1926 in Bologna geboren. Studien an der Universität Rom, an der Päpstlichen Lateran-Universität und an der Graduate School der Universität Yale, USA. Neben seiner Tätigkeit als Richter lehrte er Kirchenrecht und Geschichte der Politikwissenschaft in Ferrara und Kirchenrecht in Pisa. Seit 1974 Professor für Kirchenrecht an der Universität Florenz. Mitarbeiter zahlreicher wissenschaftlicher und kultureller Zeitschriften und Autor von etwa hundert juristischen Publikationen technisch-dogmatischer und historischer Art. Genannt seien: Per una sistemazione canonistica delle relazioni fra di ritto della Chiesa e diritto dello Stato (1954); Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento giuridico-canonico (1957); L'obbligazione da promessa nel sistema canonistico classico (1964); Principi di diritto ecclesiastico (1972–1976); Prospettazione ideologica e realtà politica della ‹potestas ecclesiae in temporalibus› (1975); Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei (1975); Chiesa e realtà politiche (1977, 1980); Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica dell'Europa preumanistica (1981). In spanischer Sprache erschienen Aufsätze zu folgenden Themen: Grundrechte des Menschen und Grundrechte des Christen: Revista de derecho privado, Juni 1981; Die Pluralität der Entscheidungen bezüglich der Religion und der Gegenstand der Religionsfreiheit: Erscheint demnächst in der Revista de derecho publico. Anschrift: Via di Sant'Anselmo, 2, I–00153 Roma, Italien.

Johannes Neumann

Die Rolle der Amtskirche in der Bundesrepublik Deutschland

Den Zusammenbruch des «Dritten Reiches» hatten nur die beiden großen Kirchen als «Einrichtungen von hohem Rang, starkem Einfluß und ansehnlicher organisatorischer Festigkeit» (E. Weber) relativ unbeschadet überstanden. Die demokratischen Parteien und die von den Nazis aufgelösten Organisationen, die Gewerkschaften zum Beispiel, mußten zunächst ihre Institutionen wieder aufbauen und neue Programme entwickeln. Andere Organisationen, etwa die verschiedenen Kammern und Verbände, waren ebenso wie die öffentliche Verwaltung durch das Verhalten ihrer Mitglieder bzw. Vertreter im «Dritten Reich» kompromittiert. Sie alle mußten unter der oftmals weder fachkundigen noch wohlmeinenden Kuratel der Besatzungsmächte mühsam am Nullpunkt beginnen.

Dieser organisatorische Wiederaufbau blieb den Kirchen erspart. Vor allem die katholische Kirche fühlte sich nicht nur in gewisser Weise auf Seite der Sieger, sondern wurde sowohl von den Alliierten als auch von der Bevölkerung dementsprechend behandelt und hochgeschätzt. Sie galt allen Tatsachen der jüngsten Geschichte zum Trotz als Hort der Freiheit. In den neuen Verfassungen der deutschen Länder konnten sich die Kirchen darum teilweise eine beachtliche Stellung und in der politischen Realität beträchtlichen Einfluß sichern.

Die Kirchen und ihre Repräsentanten, vor allem die Bischöfe, wurden generell wie Verfolgte des Naziregimes behandelt, ohne daß das Verhalten der einzelnen geprüft wurde. Offenkundige Sympathisanten des Nationalsozialismus unter den Geistlichen wurden als fatale Einzelgänger aus dem öffentlichen Wirken abgezogen. Das wohlwollende Verhalten mancher Bischöfe, Priester und führender Laien gegenüber dem Nationalsozialismus als dem Bollwerk «christlich-deutscher Sitte» und Vorkämpfer gegen den kulturzersetzenden Bolschewismus, sozialismus und verjudeten Liberalismus war «vergessen». Die wenigen «mutigen» Bischofsworte wurden zum Zeugnis für einen grundsätzlichen, allgemeinen und totalen Widerstand der Kirchen gegen das Nazisystem hochstilisiert, obwohl sie fast ausschließlich gegen Klosterstürmereien, Konkordatsverletzungen oder Euthanasie (christlicher) Geisteskranker gerichtet waren; sie galten also zunächst den eigenen kirchlichen Interessen.

Die Konkordate mit den deutschen Staaten (Bayern, Preußen, Baden) sind zum Zeitpunkt ihres Abschlusses jeweils von den kirchlichen Oberhirten als bedauernswerte Kompromisse beklagt worden. Nach 1945 jedoch wurden sie zusammen mit dem Reichskonkordat, das mit der nationalsozialistischen Reichsregierung abgeschlossen war, als unverletzliche Rechtsgrundlage des Verhältnisses von Staat und Kirche hingestellt[1]. Die in den deutschen Ländern und Kommunen aufzubauende öffentliche Gewalt hütete sich, diesem – behaupteten – kirchlichen Besitzstand nahezutreten. Dies galt auch für solche Regierungen, die der Position der Kirchen fernstanden. Sie wollten – und konnten – sich nicht dem Verdacht aussetzen, die Kirchenverfolgung der Nationalsozialisten fortzuführen. Dazu kam, daß die Besatzungsmächte in den deutschen Kirchen ihre wichtigsten Verbündeten sahen, die ihnen zudem Auskunft über die lokalen Einflußpersonen geben, bei der sozialen Versorgung der Bevölkerung behilflich und (den Amerikanern) bei der Entnazifizierung nützlich sein konnten[2]. An den Stellungnahmen der katholischen deutschen Bischöfe nach 1945 fällt auf, wie wenig ernsthaft darüber nachgedacht wurde, warum und wie es zu der Katastrophe des Nationalsozialismus und der schließlichen Niederlage gekommen ist. Wenn diese Fragen überhaupt angesprochen wurden, wird vor allem das Unglück beklagt, das alle erleiden müssen, weil einige «gottlos» gehandelt haben und den Lehren der Kirche nicht gefolgt sind.

Sehr bald jedoch stehen die alten Themen wieder im Mittelpunkt der bischöflichen Ausführungen: Die allgemeine Unsittlichkeit, die Gefahren für die Tugend der Reinheit, die Heiligkeit der Familie und die katholische Bekenntnisschule. Die letztere wird zum Prüfstein erklärt, an dem die katholischen Wähler die Abgeordneten zu messen haben: «Wir erwarten von den Abgeordneten, denen das katholische Volk seine Stimme gibt, ein mannhaftes Eintreten für die kirchlichen Forderungen.»[3]

Im Blick auf die Ausarbeitung einer Bundesverfassung betonen die Bischöfe, die Katholiken wollten dafür sorgen, daß die Grundsteine des staatlichen Aufbauwerks «mit der Ehrfurcht vor Gott gesalbt und nicht in den Schatten der Gottesferne gelegt werden. Jeder Baustein soll nach den Bauplänen Gottes geformt und gesetzt werden, ob es sich um unverletzliche Personenrechte handelt oder um Gemeinschaftspflichten, um den Schutz der Familie und die Heiligkeit der Ehe oder um das Lebensrecht des Kindes und das naturgegebene Erziehungsrecht der Eltern, oder ob Eigentumsrechte gewährleistet und Eigentumspflichten eingeschärft werden. ... Die Wahrung der Rechte und Freiheit der Kirche wird für die christliche Lebensgestaltung im Staate von ausschlaggebender Bedeutung ... sein. Dieser Verantwortung müssen sich die Wähler bewußt sein, die durch ihre Stimmen die Bauleute berufen, die die Verfassung des Staates zu gestalten ... haben ... Diejenigen aber, die vom christlichen Volk zur christlichen Aufbauarbeit erwählt worden sind, haben die heilige Pflicht, ganz und gar nach den Grundsätzen Christi zu handeln ...» Bezüglich der Bedeutung der Massenkommunikationsmittel fahren die Bischöfe fort und sagen: «Es ist nicht gleichgültig, wie das Drehbuch eines Films geschrieben und die Rollen bei den Aufnahmen gespielt werden.»[4] Daß sie dabei nicht künstlerische Qualitäten im Auge haben, dürfte klar sein. Es ging nicht nur um die Durchdringung, sondern um Beherrschung aller gesellschaftlich bedeutsamen Positionen. Doch die bischöfliche Mahnung hatte nicht den gewünschten politischen Erfolg. Die zu hoch gesteckten Ziele konnten nicht erreicht werden.

Darum beklagten die bundesdeutschen Bischöfe in ihrem «Hirtenwort zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland» vom 20.5.1949, daß es nicht gelungen sei, «dem ganzen Grundgesetz die tiefere religiöse Bedeutung zu geben». Es muß offen bleiben, ob die Bischöfe die junge Republik verunglimpfen oder provozieren wollten, wenn sie feststellten, die Tatsache, daß der «Parlamentarische Rat» es abgelehnt habe, von «gottgegebenen» Menschenrechten zu sprechen, gebe nun Anlaß zu ernsten Bedenken. Vor allem beanstandeten sie, daß das Elternrecht auf eine religiöse öffentliche Schule verletzt sei. Im Namen des ganzen katholischen Volkes erklären sie darum feierlich: «Wir können dieses Grundgesetz, das es an der Anerkennung eines so wesentlichen und unveräußerlichen Grundrechtes – wie des vollen Elternrechtes – fehlen läßt, nur als ein vorläufiges betrachten.» Ausdrücklich erklären sie, daß sie auf diese Forderungen weder verzichten können noch werden.

Offenbar konnten sich die Bischöfe gar nicht vorstellen, wie sie und das «katholische Volk» ohne «Gegner» zusammenhalten und ohne «Kampf» auskommen können, denn sie drohen: «Mit dieser Ablehnung unserer Forderungen ist uns ein Kampf aufgezwungen, der zu verhindern gewesen wäre ..., wenn man unseren ernsten Mahnungen ... Gehör geschenkt hätte.» Den Bischöfen ist offenbar weder das Anmaßende ihres Verhaltens, noch das Makabre in ihrer Formulierung aufgefallen: Auch Hitler hatte immer vom «aufgezwungenen Kampf» gesprochen.

Mit geradezu apokalyptischer Rhetorik rufen sie schließlich «unser ganzes katholisches Volk» auf zur «Verteidigung des Elternrechts und der Gewissensfreiheit. Unser Volk weiß jetzt, welche wichtigen kulturellen Fragen ... zur Entscheidung stehen. Bei den zukünftigen Wahlen wird es die Antwort geben auf die in Bonn durch die parlamentarische Mehrheit erfolgte Zurückweisung seines Rechtsanspruches.» Abschließend versichern sie, daß sie sich «in dieser Schicksalsstunde mit unserem gesamten deutschen Volk in Liebe verbunden» fühlen und erklären sich bereit, sich «mit allen anderen gutwilligen Kräften» für einen «gesunden Wiederaufbau» einzusetzen[5].

Die bislang angesprochenen Themen ziehen sich nun wie ein roter Faden durch die Hirtenschreiben bis in die Gegenwart. Die deutliche Werbung für Abgeordnete mit «christlicher Einstellung» wurde in den sechziger Jahren etwas abgeschwächt. Wirkungsvoller als durch solche verbalen Kraftakte, die sich durch weitere Beispiele beliebig vermehren ließen, wirkten die Kirchen im Stillen erfolgreich am Ausbau ihres Einflusses auf die öffentliche Gewalt.

1. Aufbau der institutionellen Sicherungen

Den neuen, von den Besatzungsmächten abhängigen deutschen Staatswesen fehlten weithin nicht nur die politische Legitimation, sondern vor allem auch das notwendige Staatsbewußtsein und die entsprechenden Symbole. In dieses Vakuum traten, gerufen oder ungerufen, die Kirchen: Sie umrahmten die staatlichen Feiern, bei-

spielsweise die «Gelöbnisse» für die Beamten der neuen Republik, und stellten ihre Embleme zur Verfügung. Sie wirkten mit bei der Formulierung der Verfassungen und der Konzeption neuer gesellschaftlicher Ordnungen und Gesetze, sei es durch Abgeordnete, die sich zu Parteien zusammengeschlossen hatten, die bewußt «christlich» handeln wollten, oder durch direkte Einflußnahme auf die politischen Repräsentanten selbst.

Bereits ein Jahr vor der Geburt der Bundesrepublik Deutschland errichtete die katholische Kirche eine zentrale Verbindungsstelle in Bonn zur Wahrnehmung der kirchlichen Interessen beim staatlichen Wiederaufbau 1948. Aus dieser in der Welt einzigartigen offiziellen Arbeitsstelle der deutschen Bischöfe am Sitz der Bundesregierung entwickelte sich das sogenannte «Katholische Büro»[6]. Es verfügt heute über Arbeitskreise und Kommissionen für die einzelnen Sachgebiete, die jeweils von Referenten betreut werden, und über ständige Kontakte sowohl zur Nuntiatur als auch zum Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken und zum Deutschen Caritasverband sowie zu den Katholischen Büros in den verschiedenen Bundesländern.

Ob es sich um Gesetzgebungsvorhaben handelt oder um Fragen des Umwelt- oder Denkmalschutzes, der Filmförderung oder Fragen der technischen Kommunikationsmittel, um Personalprobleme der Bundeswehr oder um Finanzierungsfragen, stets ist die katholische Kirche durch das «Katholische Büro» *offiziell* vertreten. Darüber hinaus wird der *persönliche* Kontakt zu den Abgeordneten des Deutschen Bundestages, den (höheren) Beamten der Bundesministerien und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens durch den «Wilhelm-Böhler-Club» gewährleistet. Auf diese Weise ist die Kirche nicht nur frühzeitig über alle auf Bundesebene geplanten Maßnahmen unterrichtet, sondern bereits auch an den Vorarbeiten wirkungsvoll beteiligt. Dadurch ist in allen Bereichen nicht allein eine Einflußnahme der Kirche möglich, sondern auch sichergestellt, daß sie an den staatlichen Subventionen, vom Bildungswesen bis zur Entwicklungshilfe und Ausländerbetreuung, «den ihr gebührenden» Anteil erhält.

Im Laufe der Jahre wurden im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl in den einzelnen Bundesländern eigene kirchliche Büros geschaffen, die von den Diözesen des jeweiligen Landes getragen werden und vornehmlich dem Einfluß der Kirche auf Landesebene und in landespolitischen Belangen dienen. Das erste Büro dieser Art entstand in den fünfziger Jahren in Düsseldorf als «Katholisches Büro Nordrhein-Westfalen», das letzte 1974 in Stuttgart für die Diözesen Freiburg und Rottenburg. Das 1965 in Niedersachsen mit Sitz in Hannover eingerichtete «Katholische Büro» ist eine Frucht des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Niedersachsen vom 28. 2. 1965, in dessen Artikel 19 vereinbart worden war, daß die Vertragspartner in allen «Fragen ihres Verhältnisses ... einen ständigen Kontakt» herstellen werden.

In Bayern sind die Kontakte zwischen der Staatsregierung und der Nuntiatur bzw. dem Episkopat so eng und (fast) alle für die Kirche interessanten Bereiche durch das mehrfach ergänzte Konkordat abgesichert, so daß in der bayerischen Kirche ein Bedürfnis nach einem eigenen Büro nicht zu bestehen scheint. Die Schwerpunkte der «Büros» bei den Ländern liegen auf bildungs- und schulpolitischen Sektoren. Sie müssen sich jedoch «der Behandlung jener Fragen enthalten, die in den Zuständigkeitsbereich des Heiligen Stuhles bzw. der Nuntiatur gehören» (Einrichtungsurkunde des Katholischen Büros Saarbrücken). In diesem Bereich haben sie nur die Funktion von Informanten. Es gilt also auch diesbezüglich wie im Gesamtsystem der katholischen Kirche die strengste hierarchische Gliederung.

Der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland ist es mit diesen «Büros» gelungen, flächendeckend eine sämtliche Staatsorgane umfassende Lobby zu schaffen. Darüber hinaus halten die «Büros» Kontakte nicht nur zu den politischen Parteien, sondern auch zu allen gesellschaftlich relevanten Gruppen, etwa zu den Gewerkschaften und den Institutionen der Wissenschafts- und Bildungsförderung. Insbesondere im Bereich des Sozialwesens hat die katholische Kirche ihre naturrechtlich begründete Vorstellung vom «Subsidiaritätsprinzipi» nicht nur in das geltende Recht implantieren, sondern auch im allgemeinen Bewußtsein verankern können.

2. Die Mitwirkung der Amtskirche bei konkreten politischen Entscheidungen

Im Rahmen dieser kurzen Darstellung kann nicht aufgezeigt werden, wie, wo und auf welche Weise die Vertreter der Amtskirche durch be-

stimmte Einflußnahmen auf die Beratungen der Landesverfassungen und des Grundgesetzes bereits die verfassungsmäßigen Grundlagen für ihre künftigen Positionen vorbereiteten; es soll vielmehr lediglich angedeutet werden, in welchen Sachbereichen die kirchlichen Interessen durchgesetzt werden konnten.

2.1 Bereits in den ersten Jahren des Bestehens der Bundesrepublik steuerten die konzertierten Bemühungen der deutschen Amtskirche den Gesetzgeber in die peinliche Situation, ein verfassungswidriges Gesetz zu erlassen. Der Vorgang war – kurz gesagt – folgender: Das Grundgesetz stellt in Art. 3 Abs. 2 lapidar fest: «Männer und Frauen sind gleichberechtigt.» – Um zu vermeiden, daß – wie in der Verfassung von Weimar – wesentliche Verfassungsaussagen nur als «Programmsätze» existierten, hatten die Väter des Grundgesetzes durch Artikel 117 § 1 den Gesetzgeber verpflichtet, das dieser Norm entgegenstehende Recht spätestens zum 31. 3. 1953 dem neuen Verfassungsrecht anzupassen. Entgegenstehendes Recht enthielten jedoch die ehe- und familienrechtlichen Bestimmungen des seit 1900 geltenden Bürgerlichen Gesetzbuches. Die Amtskirche engagierte sich mit ihrer ganzen Autorität insbesondere für das «Letztentscheidungsrecht» des Mannes und Vaters in allen Angelegenheiten des Ehe- und Familienlebens. Die patriarchalisch-hierarchische Struktur *jeder* Ehe wurde als naturrechtlich, biblisch und theologisch begründet dargestellt[7]. Die Bischöfe wandten sich – außer in einzelnen Stellungnahmen – in Briefen an den Justizminister (12. 1. 1952) und an alle Abgeordneten des Deutschen Bundestages (30. 1. 1953)[8] sowie in einem Hirtenwort vom 30. 1. 1953 an alle Gläubigen. Die Hierarchen polemisierten gegen einen «falschen Begriff der Gleichberechtigung» und warfen dem im Bundesjustizministerium ausgearbeiteten Entwurf vor, er werde «den Tatsachen der Naturordnung» zu wenig gerecht. Sie warnten vor einer «Geringschätzung der abendländisch-christlichen Rechts- und Sozialtradition». *Jede* Ehe und Familie sei in ihrer «wesentlichen Rechtsbeziehung so durch die menschliche *Natur* und den *göttlichen Willen* geordnet, daß diese durch den Staat nicht geändert werden könne.» Naturgemäßer Träger einer Letztentscheidung sei der Mann und Vater (Brief vom 12.1.1952). In ihrem Schreiben vom 30. 1. 1953 präzisieren die deutschen Bischöfe ihre Forderungen und verlangen praktisch nicht weniger als eine Totalrevision des gesamten Ehe- und Familienrechts in ihrem Sinn:
1. Das Eherecht habe von der grundsätzlichen Unscheidbarkeit der Ehe auszugehen;
2. die obligatorische Zivilehe sei abzuschaffen;
3. entsprechend der natürlichen und göttlichen Ordnung müsse das letzte Entscheidungsrecht nicht nur dem Vater, sondern auch dem Ehemann zukommen;
4. die außer Haus arbeitende Ehefrau und Mutter dürfe nicht begünstigt werden.

In ihrem Hirtenbrief vom 30. 1. 1953 stellen die Bischöfe fest: Der Mann sei das Haupt der Ehefrau und der Kinder. Wer das anzweifle, stelle sich
– gegen Gottes Wort und die Lehre der Kirche,
– gegen die «wahre Natur der menschlichen Liebe»,
– gegen Gottes Autorität, da diese durch die Autorität des Mannes exemplarisch dargestellt werde.

Die Bischöfe behaupten, diese Grundsätze würden für *jede*, auch die nichtchristliche Ehe gelten. Der Hirtenbrief insinuiert das Bevorstehen apokalyptischer Entscheidungen: «Es geht um Ehe und Familie. Es geht um die Grundlagen der Zukunft unseres Volkes. Es geht um das Reich Gottes!» – Aufgrund dieses tiefgestaffelten Widerstandes der katholischen Kirche gegen die «umstürzlerischen Vorschläge zu einer falschen Familienreform», die letztlich eine «Verstaatlichung der Familie zum Ziel hätten»[9], konnte das Gesetz erst am 18. 6. 1957 vom Bundestag verabschiedet werden. Mit knapper Mehrheit wurde das «Letztentscheidungsrecht des Mannes» («Stichentscheid») mit einer Mißbrauchsklausel eingefügt. Diese umkämpfte Vorschrift (die §§ 1628 und 1629 Abs. 1 BGB) hat das Bundesverfassungsgericht jedoch für nichtig, weil mit der Verfassung nicht vereinbar erklärt.

2.2. Das in der Weimarer Republik erlassene Betriebsrätegesetz (1920) schrieb in allen Betrieben mit mindestens 20 Arbeitnehmern Betriebsräte vor. Das Gesetz galt nicht nur für den Bereich der Privatwirtschaft, sondern auch für den öffentlichen Dienst. Eine Sonderregelung für den kirchlichen Dienstbereich gab es nicht. Die Nationalsozialisten setzten dieses Gesetz außer Kraft. Nach 1945 wurde von den Kirchenjuristen die These vertreten, kirchliches Dienstrecht sei «weder Arbeitsrecht noch öffentliches Recht, sondern Kirchenrecht»[10].

Der Regierungsentwurf für ein neues Betriebsverfassungsgesetz (1950) sah zwar vor, daß dieses

Gesetz nicht für die öffentliche Verwaltung und die Körperschaften des öffentlichen Rechts gelten solle, rechnete jedoch die Kirchen und ihre caritativen und erzieherischen Einrichtungen lediglich unter die «Tendenzbetriebe», für die in einigen Punkten Sonderregelungen gelten sollten. Die Kirchen sahen dadurch ihre durch Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung (Art. 140 GG) garantierte Autonomie bedroht. – In ökumenischer Eintracht wurden der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dibelius, und der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Frings, in fast gleichlautenden Briefen vom 12.6. bzw. 28.7.1951 bei Bundeskanzler Adenauer und beim Bundesminister für Arbeit vorstellig. Sie forderten, das Gesetz dürfe nicht gelten für «Arbeitnehmer der Religionsgesellschaften und ihrer Einrichtungen ... unbeschadet ihrer Rechtsform».

Unter dem Druck der Kirchen erklärte die CDU/CSU-Fraktion daraufhin, daß die Dienstleistungen innerhalb der kirchlichen Institutionen nicht vergleichbar seien mit solchen in wirtschaftlichen Betrieben, weshalb eine Ausnahmeregelung Platz greifen müsse. – Diese Ausnahmeregelung wurde dann vom Bundestag in das Betriebsverfassungsgesetz von 1952 (bzw. von 1972) (§118 Abs. 2) und ebenso in das Personalvertretungsgesetz des Bundes vom 5.8.1955 (§96) aufgenommen. Den Kirchen bleibt es nun überlassen, eigene Regelungen für Mitarbeitervertretungsorgane zu erlassen. Mehr als eine halbe Million Mitarbeiter kirchlicher Einrichtungen, zumal im Lehr- und Wohlfahrtsbereich, sind seither allein bei den beiden Großkirchen in einem wesentlichen Punkt vom Schutz «des für alle geltenden Gesetzes» ausgenommen[11].

2.3. Die Amtskirche hat es in der Bundesrepublik Deutschland verstanden, sich in fast allen gesellschaftlich relevanten Institutionen Mitwirkungsrechte und rechtlich gesicherte Positionen zu verschaffen. Die beiden großen Kirchen standen sich dabei in nichts nach. Ob es sich um Rundfunk- oder Fernsehräte, um Filmselbstkontrolle, Presseräte oder um Einrichtungen des Wohlfahrtswesens handelt – überall haben die Vertreter der Amtskirche kraft gesetzlicher Garantien ein Mitspracherecht. Diese Rechtsgrundlagen wurden meist aufgrund massiver kirchlicher Einflußnahmen geschaffen. So sind bezüglich der Fernseh- und Rundfunkanstalten die Kirchen nicht nur in den jeweiligen «Räten» vertreten, sondern auch noch durch eigene Fernseh- bzw. Hörfunkbeauftragte und teilweise noch durch besondere «kirchliche Beauftragte» für die «Verkündigungssendungen».

2.4. Am deutlichsten haben sich katholische Ideologie und kirchliche Interessen in der Sozialgesetzgebung niedergeschlagen: Das deutsche Sozialrecht ist vom sogenannten «Subsidiaritätsprinzip» bestimmt. Danach ist es Aufgabe des Staates, die sozialen Rechte zu gewährleisten. Die Durchführung selbst obliegt jedoch zunächst den nichtstaatlichen Verbänden, den sogenannten «freien» Jugend- bzw. Wohlfahrtsorganisationen (Bundessozialhilfegesetz von 1961/71 §10; Jugendwohlfahrtsgesetz von 1970/71, insbesondere die §§5 Abs. 2,14 Abs. 1,2.6 und Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 18.7.1967). – Dementsprechend ist der Versuch der Koalitionsparteien und der Bundesregierung, das Jugendwohlfahrtsgesetz in wesentlichen Punkten zu reformieren, einstweilen am Widerstand der die oppositionelle CDU/CSU stützenden Kirchen gescheitert, die wieder eine «Verstaatlichung der Familie» befürchten. Dabei sind folgende Punkte streitig: Das Elternrecht, das Recht der jungen Menschen auf (familiale) Mitbestimmung, das Verhältnis der öffentlichen Träger zu den «freien» Vereinigungen der Jugendhilfe.

2.5. Fragen der Selbstbestimmung und Mitverantwortung, der Werteordnung und der moralischen Grundordnung unserer Gesellschaft standen in den langjährigen Auseinandersetzungen um das Strafrechtsreformgesetz (1974) und die Eherechtsreform (1977) im Mittelpunkt des Streites. Die geplanten Änderungen und die auch auf den kirchlichen Bereich übergreifenden Ideen von einer «Demokratisierung aller Lebensbereiche» ließen die Amtskirche die anstehenden Probleme grundsätzlich angehen: Sie nahm – in deutlichem Anklang an die aus einer gänzlich anderen Grundhaltung konzipierten Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland – Stellung «Zur Reform des zivilen Ehescheidungsrechtes» (1970), «Zur gesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik» (1972), «Gegen Gewalt und Terror» (1977) und zu den «Ursachen des Terrorismus und die Voraussetzungen seiner Überwindung» (1978) sowie zum Problem «Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück» (1976). Die Stellungnahmen der Bischöfe wurden noch durch Erklärungen des Zentralkomitees der deutschen Ka-

tholiken u.a. zu Fragen der Demokratisierung und zu den Problemen der Grundwerte ergänzt. Diese aktuellen Stellungnahmen mündeten in der Regel in die Forderung ein, der demokratische Staat müsse sich zu allgemein anerkannten, naturrechtlich begründbaren, auf Gottes Gebot ruhenden Wertvorstellungen bekennen und seine Rechtsordnung daraufhin ausrichten sowie dementsprechend handeln[12].

3. Alleinvertretungsanspruch der Amtskirche

Bezüglich des Verhältnisses der Kirche zum modernen Staat ist in der politischen Dimension eine höchst aufschlußreiche Entwicklung festzustellen: Während zu Beginn des demokratisch-parlamentarischen Lebens in den deutschen Landen im 19. Jahrhundert die kirchlichen Interessen in erster Linie vom sogenannten «politischen Katholizismus» durch Priester und Laien vertreten wurden, war der Heilige Stuhl später bemüht, seinen politischen Einfluß direkt, gleichsam unmittelbar von «Regierung zu Regierung» geltend zu machen.

Mit dem Ziel der Schwächung der politisch-parlamentarischen Repräsentanz des «politischen Katholizismus» hatten die Nationalsozialisten daraufhingearbeitet, daß in das Reichskonkordat (nach dem Vorbild des italienischen Konkordats mit dem faschistischen Italien 1929) eine sogenannte «Entpolitisierungsklausel» aufgenommen wurde. In diesem Punkt deckten sich also die Interessen beider Vertragspartner – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Artikel 32 des Reichskonkordates verbietet Priestern und Ordensleuten eine parteipolitische Betätigung. Die Amtskirche, insbesondere der Heilige Stuhl, glaubten dank der Konkordate zugunsten direkter Kontakte über Nuntiatur und Episkopat, auf die Mithilfe des Klerus in politischen Angelegenheiten verzichten zu können. Formal war damit allerdings nur der vom kirchlichen Gesetzbuch (c. 139 § 4 CIC) vorgesehene Zustand hergestellt.

Nach 1945 haben sich katholische Geistliche nur vereinzelt und fast ausschließlich für «christliche» Parteien engagiert; als Ende der sechziger Jahre jedoch immer mehr Geistliche ihre Stimme auch zugunsten anderer Parteien erhoben und gar für diese warben, untersagten die deutschen Bischöfe den Priestern öffentliche parteipolitische Aktivitäten (27. 9. 1973)[13]. Die Frage, ob die Bischöfe dazu überhaupt berechtigt waren, da es sich um eine Konkordatsmaterie handelt[14], braucht hier nicht diskutiert zu werden. Beachtenswert ist in erster Linie die Tendenz: Die Laien haben politische Funktionen nur in Gehorsam gegenüber der Hierarchie auszuüben; die Geistlichen haben sich nur auf das rein Seelsorgliche zu beschränken, dessen Umfang von der Hierarchie bestimmt wird.

Resümee

Am Ende des «Jahrhunderts der Laien» hat in Deutschland die Amtskirche als ein neuartiges Syndrom von Hierarchen und dominierenden Bürokraten durch extensive Interpretation der gesetzlichen Grundlagen und der eigenen Zuständigkeit sowie durch eine restriktive Haltung gegenüber den katholischen Politikern einerseits und der politischen Verantwortung der Geistlichen andererseits den Anspruch alleiniger politischer Kompetenz durchgesetzt. Von Fragen der Staatsverschuldung zur Strafrechtsreform, vom Familienrecht bis zur Verteidigungspolitik reicht der amtskirchliche Anspruch auf gestaltende Mitwirkung, wobei Klerus und Laienschaft die Aufgabe gehorsamer Erfüllungsgehilfen haben.

[1] In einem großen Prozeß 1955–56 vor dem Bundesverfassungsgericht ging es um die Frage nach der Gültigkeit des Reichskonkordates und darum, ob ein Bundesland (in diesem Fall Niedersachsen) eine vom Reichskonkordat abweichende Neuregelung im schulpolitischen Bereich einführen dürfe. Das Bundesverfassungsgericht bejahte letzteres, obwohl es das verfassungsmäßige Zustandekommen und die legale Fortdauer dieses Konkordates ausdrücklich feststellte: Der Konkordatsprozeß, hg. v. F. Giese u. F.R. Frh. v. d. Heydte (München 1957) 4 Bde.

[2] J. Degen, Diakonie und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (Neuwied/Darmstadt 1975) 24.

[3] Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 23. 2. 1947: Amtsbl. Rottenburg 18 (1947) 23.

[4] Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 26. 8. 1948: Amtsbl. Rottenburg 19(1948)113–116.

[5] Amtsbl. Rottenburg 19(1948) 195–198.

[6] W. Wöste, Die Aufgaben des Katholischen Büros: G. Gorschenek, Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (München/Wien 1976) 96–104.

[7] Vgl. u.a.: G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe (München 1953); dazu kritisch: M. Wiedmaier, Die Wertung der Frau in den Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe von 1950–59 (masch. geschr. Zulassungsarbeit Tübingen 1978).

[8] Zit. bei: M. Wiedmaier, Die Wertung der Frau, 29ff.

[9] Amtsbl. Bamberg 1953, 37f.

[10] So u.a.: W. Kalisch, Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts: ZEvKR 2 (1952/53) 24ff.

[11] Vgl. zum Ganzen aus der Vertretung kirchlichen Interesses: R. Richardi, Kirchenautonomie und gesetzliche Betriebsverfassung: ZEvKR 23 (1978) 367–413.

[12] Vgl.: J. Neumann, Demokratie und Normativität. Gegen die Tyrannei der Werte: Demokratie im Spektrum der Wissenschaften, hg. v. K. Hartmann (Freiburg/München 1980) 43–107.

[13] AKathKTR 134 (1974) 486–489.

[14] Vgl. H. Herrmann, Reichskonkordat unterlaufen?: Publik-Forum v. 19. 10. 1973, 19, und K. Walf, Zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester: Frankfurter Hefte 1974, 397ff. – J. Listl (Die «Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester» vom 27. 9. 1973: ÖAKR 26 [1975] 166–176) dagegen meint, die Bischöfe seien völlig frei, eine solche Vorschrift zu erlassen.

JOHANNES NEUMANN

1929 geboren. War Professor für Kirchenrecht an der Universität Tübingen, verzichtete 1977 auf den kirchlichen Lehrauftrag und ist dort seit 1978 Professor für Rechts- und Religionssoziologie. Veröffentlichungen u.a.: Menschenrechte – auch in der Kirche? (Zürich u.a. 1976); Grindriß des Katholischen Kirchenrechts (Darmstadt 1981); Kirche und Staat: Handbuch der christlichen Ethik (Freiburg u.a. ^{2}1979) 266–279; Der religionspolitische Ort der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: ThQ 156 (1976) 171–182; Das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland: Katholiken und ihre Kirche: G. Gorschenek (München 1976) 162–178; Das Grundrecht der Glaubens- und Religionsfreiheit als Grundlage der Zuordnung von Staat und religiösen Institutionen: Menschenrechte. Aspekte ihrer Verwirklichung, hg. v. J. Schwartländer (Tübingen 1978) 121–142; Martyrium – Inquisition – Exorzismus: Angst und Gewalt, hg. v. H. v. Stietencron (Düsseldorf 1979) 171–212; Demokratie und Normativität: Demokratie im Spektrum der Wissenschaften, hg. v. K. Hartmann (Freiburg 1980) 43–107. Anschrift: Im Rotbad 9, D–7400 Tübingen 1.

Jacques Robert

Die politische Lage und Rolle der Kirchen in Frankreich

Die Rolle, welche die Kirchen in Frankreich im nationalen politischen Leben tatsächlich spielen, zu spielen wünschen oder eventuell fürchten, bleibt unverständlich, wenn man vergißt, in welchem rechtlichen Kontext sich die Beziehungen der Machteinflüsse untereinander entfalten.

Gewiß, die französische Republik garantiert die Religionsfreiheit, versteht sich selbst aber als «neutral». Sie will «laizistisch» sein, das heißt: die religiösen Kulte weder «anerkennen» noch «unterstützen».

Welche Rückwirkungen hat eine solche Lage auf die politischen Stellungnahmen, die die Kirchen zu dem einen oder anderen Problem einzunehmen genötigt werden können?

I. Religionsfreiheit im allgemeinen

Die Religionsfreiheit ist ein inhaltlich sehr komplexer Begriff. Drei unterschiedliche Elemente lassen sich freilegen:

1. Die Religionsfreiheit besteht in erster Linie in der Erklärung, daß ein jeder frei sein muß, dieser oder jener Religion anzuhängen oder nicht. Und unter Religion ist jede Gläubigkeit, jeder Glaube, jede Welterklärung oder Weltanschauung zu verstehen, jede Auffassung des Universums, ja auch jede Gefühls- oder Lebensgemeinschaft[1]. In diesem Sinne ist die Religionsfreiheit Meinungsfreiheit: sie ist Gewissensfreiheit.

2. Doch ist Religionsfreiheit weit mehr als nur das. Sie kann nicht einzig und allein als Meinungsfreiheit angesehen werden. Die religiöse Wirklichkeit beschränkt sich ja nicht auf eine bloße Gläubigkeit, einen Glauben. Zu allen Religionen, allen Sekten und Geistesschulen gehört neben einem Lehrsystem, dem der Gläubige, Anhänger oder Verfechter zustimmt, eine rituelle Praxis, ein Kult. Die Kultpraxis beginnt oft mit einem Einweihungsritus und setzt dann in der Folge eine Treue zu den Gebräuchen und Überlieferungen voraus, ja sogar ein von regelmäßigen Übungen durchpulstes individuelles Verhalten. Diese Kultpraxis ist vom Gesichtspunkt des Gläubigen aus gesehen ein Wesentliches der Religion und nicht bloß eine Ausdrucksweise der religiösen Gläubigkeit. So kann es also keine Religionsfreiheit geben, wenn sich zur Gewis-

sensfreiheit nicht als zweites Element die Kultfreiheit gesellt.

3. Dies setzt natürlich ein drittes Element voraus, nämlich die Organisationsfreiheit der Kirchen. Die meisten Religionen besitzen ja einen organisatorischen Rahmen, eine Kirche. Dabei ist die Organisationsstufe jeweils verschieden. Einige Kirchen erfreuen sich weltweit gespannter hierarchischer Strukturen. Andere dagegen überschreiten nicht die nationalen Grenzen. Wieder andere ziehen es vor, der «Basis» eine größere Unabhängigkeit zuzugestehen und nur Koordinationsorgane zu stellen. Es herrschen hier sehr große Unterschiede, angefangen von der römisch-katholischen Kirche über die Nationalkirchen oder Kirchenbünde bis hin zu gewissen gebietsbeschränkten Sekten.

Wesentlich ist eines: jede Kirche soll das Recht haben, in aller Freiheit einwurzeln, leben und handeln zu können, wie es ihr gut dünkt, das heißt gemäß einem inneren Gesetz, das sie sich selbst gegeben hat. Man wird von einer Kirche nicht verlangen können, daß sie sich in einen einförmigen und vorfabrizierten Rahmen zwängt.

Soll das bedeuten, daß die Kirchen im bürgerlichen Gemeinwesen eine Welt für sich bilden, einen Staat im Staat? Heißt das annehmen, es gelte in dem einen und selben Staat zweierlei Recht, das eine «bürgerlich» zur Leitung des individuellen und kollektiven Verhaltens in einer ausschließlich weltlichen Welt, das andere «religiös» allein zur Ordnung des Lebens der anerkannten Kirchen?

Das Problem der religiösen Freiheit beschränkt sich also nicht auf den Begriff von der Freiheit der Kirchen. Es wird sich zwangsläufig auch unter der Form der zwischen den Kirchen und dem Staat waltenden Beziehungen manifestieren.

II. Religionsfreiheit im laizistischen Staat

Nachdem Frankreich im Verlauf seiner Geschichte alle möglichen Weisen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche durchexerziert hat, angefangen von der Staatsreligion über die Anerkennung des Kults und das staatliche Vereinnahmen der Kirchen bis hin zum Konkordatsverhältnis, hält es sich seit 1905 an die Formel von der «Trennung» von Kirche und Staat.

Dieser 1905 durch Gesetz bestätigte Wille, die Kulte in keiner Weise offiziell anzuerkennen, bedeutet nicht, daß die Republik das Dasein mehrerer großer Religionen in Frankreich leugne. Die Republik erklärt nur, daß sie fortan das System anerkannter Religionen aufgibt und demnach jede Unterscheidung zwischen «offiziellen» und nicht-offiziellen Kulten tilgt. Das Grundgesetz stellt alle auf die gleiche Stufe. Die Republik will sie nicht mehr «anerkennen», sondern nur noch «kennen».

Dieses Fehlen einer Anerkenntnis bedeutet keineswegs, daß der Staat mit den Religionen keine guten Beziehungen zu pflegen wünscht; es will lediglich sagen, daß die Tatsache des Religiösen entgegen den konkordatären Lösungen aufhört, eine Wirklichkeit öffentlichen Rechts zu sein, was wiederum nicht heißt, sie sei keine «gesellschaftliche» Realität.

Doch eines ist sicher: kein einziger französischer Rechtstext bestätigt heute noch offiziell die Existenz von Kulten oder Religionen. *Man kann sich sogar fragen, ob unser Recht nicht in seiner Gesamtheit jede Spur von Gott ausgemerzt hat.*

Unser gegenwärtiger Verfassungstext erwähnt auffallenderweise nirgends das Wort «Kult», und auch das Wort «Religion» taucht nur ein einziges Mal in Artikel 2 auf. Dieser bestimmt: «Frankreich gewährt allen Bürgern ohne Unterschied der Herkunft, der Rasse und der Religion die Gleichheit vor dem Gesetz.» Der Artikel erklärt weiterhin, daß die Republik alle Glaubenssysteme achte.

Diese doppelte Garantie der Gleichheit und der Freiheit ergänzt die Behauptung von der Laizität des Staates. Tatsächlich wird unser Land im ersten Abschnitt des genannten Artikels als «unteilbare, laizistische [‹laïque›], demokratische und bürgerliche Republik» bezeichnet.

Offensichtlich zieht unsere Verfassung nur lakonisch die Folgerungen aus der Laizität.

In dieser Hinsicht ist die Feststellung interessant, daß der Verfassungsentwurf vom 19. April 1946 gesprächiger war. Man kann nämlich im Artikel 13 der diesem Text vorangestellten Menschenrechtserklärung nicht nur lesen: «Niemand darf aufgrund seiner Herkunft, seiner Meinungen oder seines Glaubens auf religiösem, philosophischem oder politischem Gebiet belästigt werden», sondern auch: «Die Freiheit ist gewährleistet, vor allem durch die Trennung von Kirche und Staat sowie durch die Laizität der Staatsgewalt und des öffentlichen Unterrichts.»

Dieser Hinweis auf die Trennung der Machtbefugnisse kam nicht in den Text von 1946 und

auch nicht in den vom Jahre 1958. Doch findet man in diesem bereits in der Präambel die Erklärung, das französische Volk erkenne feierlich die Menschenrechte an und halte an ihnen fest, ebenso wie an den Grundsätzen der nationalen Souveränität, so wie sie in der durch die Präambel zur Verfassung von 1946 bestätigten und ergänzten Erklärung von 1789 definiert worden sind.

Dieser dreifache Hinweis erlaubt im rechtlichen Bereich folgenden Schluß: Die in den erwähnten Texten enthaltenen Bestimmungen müssen als verfassungsgültig angesehen werden. Niemand darf also auf religiösem Gebiet wegen seiner Meinungen behelligt werden; die durch die Gesetze der Republik anerkannten Grundprinzipien, das heißt die durch die großen liberalen Gesetze der dritten Republik festgelegten Prinzipien, nämlich (was uns hier direkt angeht) die Trennung von Kirche und Staat und die Unterrichtsfreiheit, müssen respektiert werden; endlich ist eine gewisse Anzahl staatlicher Leistungen, zum Beispiel die Organisation eines kostenlosen und laizistischen öffentlichen Unterrichts, als «für unsere Zeit ganz besonders notwendig» zu betrachten.

Die Verfassung von 1958 verwirft demnach keineswegs das gesicherte Ergebnis der vorausgehenden Republiken, den «laizistischen» Staat. Sie macht sich die Gewissensfreiheit zu eigen. Aber sie beschränkt sich darauf, diese Treue zum Erreichten in Erinnerung zu rufen, ohne das Bedürfnis, ja vielleicht nicht einmal den Wunsch, nachdrücklicher darauf zu bestehen.

So scheint also das Religiöse dem Staat wirklich fremd geworden zu sein. Es bedeutet nur mehr den Aufweis einer privaten Freiheit. Jeder öffentliche Rechtscharakter ist ganz und gar verschwunden. *Der laizistische Staat ist sehr wohl jener Staat, der sich außerhalb aller religiösen Abhängigkeit hält und jeglicher Form religiöser Tätigkeit öffentlichen Rechtscharakter abspricht.*

III. Im Reibungsfeld Staat – Kirche

Die Frage nach den Beziehungen zwischen Kirche und Staat übersteigt übrigens das bloße Suchen und Auswählen der geeignetsten Formel. Sie stellt in einer viel allgemeineren Form das Problem des gegenseitigen politischen Verhaltens, das Kirchen und Staat über das Recht hinaus untereinander zu pflegen sich entschließen wollen.

Die eigentliche Erörterung des Problems vollzieht sich nämlich auf der Ebene ihrer Koexistenz. Kann ein laizistischer Staat, dem die Verantwortung für alle seine Bürger, welcher Religion auch immer sie angehören, aufgetragen ist, mit vollständig entscheidungsfreien Kirchen ohne dramatische Reibungen zusammenleben? Das ist die Frage.

Mit Recht hat man geschrieben: «Das Drama des Christen ist – auch wenn er sich als Bürger dieser Welt ausgibt –, eine doppelte Heimat zu haben: die seines Personalausweises und die seiner Taufe. Ein solcher Mensch ist gespalten.»[2]

Wie sollten es die Kirchen ihrerseits nicht auch sein? Sie sind die Treuhänder einer Sendung und müssen sie – das ist ihr Daseinsgrund selbst – der Welt verkünden; wie werden sie es fertigbringen, der «großen Hoffnung» treu zu bleiben und sich doch notgedrungen in politische Strukturen einzufügen, die sie, wenn nicht gar ersticken, so doch kompromittieren könnten?

In Wirklichkeit handelt es sich hier um ein doppeltes Problem. Es ist zuerst die Frage nach der Stellung, die die Kirchen den schweren Fragen der modernen Ethik gegenüber einnehmen müssen; denn die Gläubigen erwarten von ihnen, daß sie sich hören lassen und ihnen Führung bieten. Und es ist auch die Frage nach der allgemeinen Haltung, die die Kirchen der Staatsgewalt gegenüber an den Tag zu legen haben.

IV. Sendung der Kirche im laizistischen Staat

Zwar gibt es in Frankreich keine «konfessionelle» Partei, also keine politische Formation, die sich als Ausstrahlung einer Kirche oder einer Religion aussagt oder versteht. Christen finden sich in allen Schattierungen der politischen Palette. Sie sind in allen Parteien anwesend. Das heißt aber nicht, es bestände keine katholische, protestantische oder jüdische Sensibilität für die eine oder andere Frage. Doch macht die Vielfalt unter dem christlichen Wählervolk die Hierarchie vorsichtig.

Natürlich sind da noch Fragen, bei denen man sich nicht vorstellen kann, daß bestimmte Kirchen sich mit ihnen abfinden könnten. Es ist normal, daß in Frankreich die katholische Kirche öffentlich die *Abtreibung* verurteilt, daß sie die *Ehescheidung* keineswegs bejaht, so heiklen Fragen wie der *künstlichen Samenübertragung* oder der *Befruchtung «in vitro»* mit kluger Vorsicht gegenübertritt und die *Kriegsdienstverweigerung*

in aller Öffentlichkeit begünstigt. Man erwartet von ihr auf keinen Fall, daß sie ihren christlichen Auftrag verleugne, auch wenn sie ihn unbewußt für veraltet halten sollte. Andere Kirchen werden sich in diesen Punkten liberaler zeigen.

Alle aber stehen sie in Frankreich Seite an Seite in der Verteidigung der Rechte und Freiheiten der menschlichen Person. Denn der Mensch vor allem ist zu schützen, dieses Geschöpf nach dem Bilde Gottes. Der Mensch muß in Schutz genommen werden gegen willkürliche Festnahme und Haft, gegen üble Behandlung, gegen Folter. Er muß auch geschützt werden gegen Hunger, Einsamkeit, Verzweiflung, Krieg und Tod. Das heißt also vor allem ein Wirken hin auf den Frieden unter den Menschen durch Annäherung der Völker und Nationen.

Zwei Fragen stellen sich hier: Soll die Kirche in der Wüste predigen, oder soll sie sich zufälligerweise dazu bequemen, die Hilfe der staatlichen Gewalt, wenn diese ihr angeboten wird, in Anspruch zu nehmen, ohne dabei zu sehr auf die von ihr angewandten Mittel zu schauen?

Was die Christen Frankreichs angeht, so waren sie nie die geborenen Verbündeten der politischen Macht. Der Staat hat ihnen nie besonders großes Vertrauen eingeflößt. Es ist ja zweifellos schwierig, zwei verschiedenen Welten anzugehören und eine doppelte Besorgnis miteinander zu versöhnen. Denn das, was hernach «kommen wird», ist wichtiger als das, was «gegenwärtig» geschieht. Deswegen haben die Christen den Staat nicht immer gut ertragen. Aber wenn sie ihn auch nicht liebten, so waren sie in früheren Zeiten doch der Meinung, der Staat verdiene als Vermittler des Gemeinwohls ein allgemeines Interesse, und ihre Kirchen gaben sich Mühe, ihm nicht lästig zu fallen, ja sogar ihn zu unterstützen. Dieses Bündnis zwischen Staatsgewalt und Kirche war wohl nie mehr als ein «den Umständen entsprechendes» Verhalten; es hat aber doch existiert. Und dies lange Zeit hindurch. Hat man im amtlichen Sprachgebrauch nicht Ausdrücke verwendet wie «zivile, militärische und religiöse Autoritäten»?[3]

Zwar ist in Frankreich der Bruch – eine «antiklerikale» oder «religionsfeindliche» Idee! – juristisch im Jahre 1905 vollzogen worden; seither drängt aber alle Anstrengung des französischen Katholizismus dahin, die Beziehungen wieder aufzunehmen. Bei vielen Menschen gilt die Kirche ohnehin immer noch als eine monolithische, machtvolle Institution, Hüterin der Ordnung und «objektiv» gesehen «Verbündete» der Machthaber.

Und dennoch hat es heute den Anschein, daß sich die Kirche emanzipiert, ja sogar rebelliert.

Mit einem immer mehr als Instrument der Unterdrückung empfundenen Staat Beziehungen zu pflegen, würde bedeuten, die Unterdrückten zu verraten. Die Kirchen werden sich zunehmend bewußt, daß ihre «Glaubwürdigkeit» vor allem vom Ernst ihrer nicht nachlassenden Verteidigung der Unterdrückten und der Opfer der Ungerechtigkeit abhängt. Die Vorstellung von einer beruhigenden Kirche, die den Armen im Blick auf ein besseres Leben Ergebung predigt – eine solche Kirche spricht nicht mehr an. Und übrigens, hat der Geist der Revolution nicht doch sozusagen auf Fußspitzen Eingang in die Welt der Gläubigen gefunden? Immer mehr schafft sich die Erkenntnis Raum, daß die Kirche zur Erfüllung ihrer evangelischen Sendung nicht auf Mittel zurückzugreifen braucht, die sie in Abhängigkeit von der öffentlichen Gewalt bringen könnten, und daß bei ihrer wesentlich spirituellen Rolle ein Ja zur Mitarbeit im gesellschaftlichen Zeremoniell Verrat an ihrer Mission bedeuten würde[4].

Die Tatsache, daß das unterdrückte Murren der «Ausgeschlossenen» den Kirchen zu Ohren kommt, macht es begreiflich, daß in Frankreich die katholische Kirche wie auch die «Fédération protestante» anscheinend mehr und mehr der öffentlichen Gewalt mittels Erklärungen oder Publikationen, in denen gewisse staatliche Initiativen oder Unternehmungen verurteilt werden, gleichsam den Abschied geben.

Riskiert dieses institutionelle Bestreiten staatlicher Aktionen aber nicht, an die Stelle des evangelischen Messianismus einen politischen zu setzen? Und wird die Kirche in ihrem Bestreben, nicht an die Staatsgewalt gebunden sein zu wollen, nicht eben dadurch selbst eine Gegen-Macht?

Es ist für Kirchenmänner schwierig, eine zeitlose Botschaft in die Welt zu tragen. Gottes Wort ist aktuell, oder es stirbt. Wie sollten sie daher darauf verzichten können, zu allen Problemen unserer Zeit Stellung zu nehmen?

Das Wesentliche ist, daß sie es mit Maß und Sachlichkeit tun, damit ihnen nicht eines Tages vorgeworfen wird, einer Republik, die tiefgehend laizistisch bleibt, die vielleicht veralteten Grundsätze eines im Niedergang begriffenen Christentums aufzudrängen.

[1] Vgl. A. de Laubadère, Cours de Droit public (Paris 1953 f) 289 ff; G. Burdeau, Les libertés publiques (Paris 1972) 341; C.A. Colliard, Libertés publiques (1975) 353; Jacques Robert, Libertés publiques (Paris 1971) 324 ff; J. Robert, La liberté religieuse et le régime des cultes (Paris 1977).

[2] H. Fesquet, in: «Le Monde» (2. 8. 1974).

[3] Vgl. René Remond, Eglise et Etat: vers une seconde séparation?: Revue Projet (April 1972) 445.

[4] Vgl. Mgr. Huygue, L'Eglise fait de la politique: La Croix (18. 3. 1972).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Hans-Hermann Hücking

Die politische Rolle der Amtskirche in Ungarn

Die verfaßte katholische Kirche Ungarns ist nach wie vor eine an die sich sozialistisch nennende Staatsbürokratie gefesselte und sie partiell legitimierende Institution des Landes. Doch dieses im folgenden näher begründete Urteil über das Zusammenspiel zweier so ungleicher Kräfte gerät im Medium einer historischen Erinnerung nur zu einer neuen Variante jenes Faktums, wonach in der Geschichte des kirchlichen Christentums die Verkündigung des Evangeliums und staatliche Gewalt jahrhundertelang Hand in Hand gingen. Die gewollte oder ungewollte kirchliche Legitimierung der repressiven Strukturen des staatlich etablierten Sozialismus in einer nicht-denunziatorischen Absicht zu kritisieren, ist daher nur sinnvoll und glaubwürdig, wenn dies im Lichte einer neuen, kritischen Ekklesiologie der Gesamtkirche erfolgt und zu einer fundamentalen Selbstkritik der Kirche und ihres Verhältnisses zur staatlichen Macht überhaupt anregt.

Die katholische Kirche in Ungarn als soziologisch faßbare und gesellschaftliche Institution – repräsentiert durch den Episkopat und in gewisser Weise durch das «Katholische Komitee des Landesfriedensrates» (OBKB)[1] – artikuliert sich seit dreißig Jahren kontinuierlich in einer hochgradig und explizit politisierten Terminologie, die den begründeten Eindruck einer Variante klassischer politischer Theologie, die der staatlichen Macht eine zusätzliche Legitimation verleiht, hinterläßt. Unabhängig davon, ob hier opportunistische Motive, taktische Überlegungen oder tatsächliche Überzeugungen den Kontext solcher verbaler Zustimmungen vorrangig bestimmen, läßt sich die politisch-affirmative Funktion der ungarischen Kirche nicht allein und vor allem nicht primär darauf reduzieren. Nicht die veröffentlichte politisierte Sprache, die in ihrer Wirkung auf die Gläubigen auch keineswegs überschätzt werden darf, ist das eigentliche ekklesiologische Problem, sondern die primär innerkirchlich zu höchst bedenklichen Konsequenzen führende politische Funktion der Kirche: Insofern ihre Führungsgremien gegen vom religiösen Standpunkt aus berechtigte und aus traditionell-ekklesiologischer Sicht wesentliche Konzessionen seitens des Staates bereit sind, in ihren Optionen und Handlungsstrategien zu Verteidigern und Erfüllungsgehilfen der innenpolitischen Interessen und Maßnahmen des staatlich-gesellschaftlichen Systems zu werden.

1. Kirche als eine Legitimationsinstanz des Staates

An einigen ausgewählten Beispielen aus der jüngsten Zeit soll die These verifiziert werden, wonach öffentliche Äußerungen des ungarischen Episkopats zum Verhältnis von Staat und Kirche direkt und unmittelbar als systemstabilisierend gelesen und verstanden werden müssen.

a. Aus Anlaß des 30jährigen Bestehens des Abkommens zwischen Staat und Kirche veröffentlichte die Bischofskonferenz eine Erklärung unter dem Titel «Gemeinsam im Aufbau des Landes». Angesichts der für die Kirche erniedrigenden Bedingungen, unter denen damals dieses Abkommen zustande gekommen war, trägt diese Erklärung überaus konformistische und servile Züge: «Im Jahre 1950 waren bereits die Bedingungen der Wiedergeburt (des neuen Volkes) sichtbar: Besitzer aller Macht war nun das werktätige Volk», obwohl gerade in der Periode des Stalinismus, die heute auch offiziell in Ungarn als

Zeit des «Personenkults» kritisiert wird, Kardinal Mindszenty in einem Schauprozeß zu lebenslanger Haft verurteilt und viele Priester sowie Hunderte von Ordensmitgliedern verhaftet wurden. Weiterhin wird in dem Dokument versichert, daß «zwischen dem Staat und der Kirche ein gegenseitig gutes Verhältnis besteht... Heute können wir mit Beruhigung sagen, daß wir auf einem erfolgreichen Weg sind»[2]. Weder spricht die Erklärung von der offenen oder subtilen Reglementierung der Kirche in den zurückliegenden dreißig Jahren noch von den weiterhin ungelösten Fragen und berechtigten Forderungen ungarischer Katholiken nach uneingeschränkter Religions- und Gewissensfreiheit.

b. Um den Jahrestag des Abkommens auch aus staatlicher Sicht zu würdigen, wurde am 30. August 1980 vier Bischöfen die höchste staatliche Auszeichnung – der Bannerorden der Ungarischen Volksrepublik – überreicht. Die Verleihung von Orden, mit denen auch früher wiederholt Bischöfe und Priester des OBKB ausgezeichnet wurden, demonstiert bereits in sich eine kirchenpolitisch höchst fragwürdige Form der engen Zusammenarbeit mit dem Staat. Die aus diesem Anlaß jeweils vorgetragenen Ansprachen haben dabei die Funktion, der Öffentlichkeit das Bild eines schiedlich-friedlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu vermitteln. So verwies Ministerpräsident Lazar auf die «harmonische Entwicklung» der beiderseitigen Beziehungen in den dreißig Jahren seit der Unterzeichnung des Abkommens. Kardinal Lékai bestätigte dies, erwähnte aber immerhin, wenn auch sehr euphemistisch, die «anfängliche Bedrängnis», die die Kirche durchzumachen gehabt habe. Der Weg, auf dem die Kirche jetzt «Schritt für Schritt» weitergehen könne, sei nicht «mit Teppichen belegt und mit Blumen bestreut» gewesen. Schwere und mühsame Arbeit sei erforderlich gewesen, damit sich das Abkommen zu einer stabilen Basis entwickeln konnte, auf die auch in Zukunft ruhig gebaut werden könne.

c. Die Legitimierung des gesellschaftlichen Systems (und seiner Kirchenpolitik) durch die kirchlichen Repräsentanten selbst erfolgt aber nicht nur innerhalb der Landesgrenzen. So behauptete Kardinal Lékai in einem Interview mit der italienischen katholischen Zeitschrift «Il Regno», der Marxismus habe in Ungarn die Anweisungen der Sozialenzyklika «Quadragesimo anno» verwirklichen können, während in der übrigen katholischen Welt die Realisierung der päpstlichen Forderungen noch nicht gelungen sei. Als Begründung führte Lékai an, daß es in Ungarn den Bauern gut gehe und die ärztliche Betreuung für alle – also auch für die Priester – kostenlos sei. Ferner gebe es Renten für jedermann[3].

d. Als exemplarisch können auch die affirmativen Äußerungen des Episkopats zum 7. Kongreß der «Ungarischen Patriotischen Volksfront»[4] Mitte März 1981 gewertet werden. Die Bischofskonferenz hatte dazu eine Erklärung veröffentlicht, in der die Zusammenarbeit der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte im Rahmen der Volksfront als positiv gewürdigt wird. Das Arbeitsprogramm stehe unter dem Gedanken der nationalen Einheit und verbinde «breite Schichten der Gesellschaft miteinander». «Die Zusammenarbeit der katholischen Kirche und der Volksfront kann deshalb bedeutend und fruchtbar sein, weil die Kirche immer größere Garantien zum freien Einsatz ihrer moralischen Kräfte im Interesse der Verwirklichung der großen gesellschaftlichen und gleichzeitig politischen Ziele des Vaterlandes erhielt.» Der bisher eingeschlagene Weg sollte weiter beschritten werden: «Wir bieten der Volksfront unsere Mitarbeit an». In diesem Sinne antwortete der Erste Sekretär der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, Janos Kádár: Die Beziehungen zu den Kirchen seien gut. Die Vertreter der Kirchen respektierten die Verfassung und hülfen dem Volk beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft und einer besseren Zukunft für die Nation. Umgekehrt respektiere der Staat «die Gewissensfreiheit und die Autonomie der Kirchen». Damit werde die «nationale Einheit» gefördert, die ein «unabdingbarer Teil des sozialistischen Systems» sei[5].

Die bloße Leerformel von der «nationalen Einheit» aber ist nur die Umschreibung für die Absicht des politischen Systems, jegliche dem Marxismus-Leninismus entgegenstehenden «weltanschaulichen Kräfte» – wie die Kirchen – in einen vorgegebenen Rahmen einzuspannen. Dabei soll das von der Partei angestrebte Verhältnis zu den Kirchen auf zwei Prinzipien basieren: einerseits auf dem der gegenseitigen Toleranz, andererseits auf dem der strikten Trennung von Kirche und Staat. Beide Prinzipien sind weitgehend Postulate geblieben, wenn sie auch von der staatlichen Propaganda als realisiert unterstellt werden. Zwar wird von Partei und Regierung die Trennung von Staat und Kirche in Ungarn als eine der historisch progressivsten Lösungen dar-

gestellt; doch wird sie de facto unterlaufen durch den Versuch, eine weitgehende Interessenliaison zwischen Staat und Kirche in sozialen und politischen Fragen (insbesondere in der Außen- und Innenpolitik) zu insinuieren. Unter der Leerformel «konstruktiv und vertrauensvoll» führt das Staatliche Kirchenamt Gespräche mit der Kirche, allerdings immer hinter verschlossenen Türen und immer nur mit den Kirchenleitungen. Hinter dem Wunsch nach «partnerschaftlichen Beziehungen» steht die Absicht, über eine politisch berechenbare und kontrollierte Kirche im Lande zu verfügen und auftretende Konflikte intern zu klären unter Ausschaltung jeglicher Öffentlichkeit.

Aber unabhängig davon, ob die Erklärungen der Bischöfe zu gesellschaftlich-politischen Fragen erzwungen oder freiwillig abgegeben werden – jedenfalls bewegen sie sich ausschließlich im Rahmen staatlich erwünschter Stellungnahmen zur Sicherheitspolitik, Abrüstung, Normalisierung zwischen Staat und Kirche etc. Sie sind Ausdruck der klassischen «politischen Theologie», insofern sie anderweitig in Kraft gesetzte politische Optionen noch einmal wiederholen und dazu kirchliches Einverständnis signalisieren.

Obwohl nicht wenige Bischöfe in ihren gesellschaftlich-politischen Ansichten nahezu ungebrochen anti-sozialistische Positionen – wenn auch hinter vorgehaltener Hand – vertreten, sind sie andererseits dazu bereit, in ihren Erklärungen gegenüber den Gläubigen und vertraulichen Absprachen mit dem Staatlichen Kirchenamt zu Verteidigern der politischen Interessen und Beschlüsse des real existierenden Sozialismus zu werden. Allerdings sind sie keine zynischen Mietlinge der Unterdrückung – wie ihnen bisweilen im Westen unterstellt wird –, sondern Partner in einem Geschäft zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung[6]. Eine Beeinträchtigung dieser Ordnung sowie einen Störfaktor der angeblich guten Beziehungen zwischen Staat und Kirche stellen aber die katholischen Basisgruppen dar[7].

2. Die Allianz von Staat und Kirche gegen Basisgruppen

a. Zur Position der staatlichen Behörden

Die ungarischen Sicherheitsorgane unterstellen jeder religiösen – wie auch nichtreligiösen – informellen Gruppenbildung politisch-subversiven Charakter, wenn und weil sie den Behörden nicht transparent genug erscheint, sie also nicht unmittelbar kontrolliert werden kann. Hinter jeder dieser kollektiven Lebensformen vermutet die Partei Bestrebungen, die sie als tendenziell «staatsfeindlich» oder sogar «konterrevolutionär» bezeichnet.

Bis zum Frühjahr 1976 wurden auch die katholischen Basisgruppen polizeilich verfolgt. Man bezeichtigte sie der illegalen Organisierung, der Verschwörung bzw. deren Vorbereitung zum Sturz der staatlichen Ordnung und verhängte hohe Strafen über ihre Mitglieder. Die Berechtigung der Anklagen konnte zwar niemals bewiesen werden; vielmehr erwies sich immer wieder, daß die Basisgruppen sich nur mit Fragen des religiösen Lebens befaßten.

Im Jahre 1976 trat nach der Veröffentlichung des internationalen Übereinkommens bezüglich der von den Vereinten Nationen festgelegten bürgerlichen und politischen Rechte[8] in der staatlichen Beurteilung der Basisgruppen eine Wende in Gestalt eines «Toleranzerlasses» ein. Gleichzeitig erwartete der Staat von dem gerade ernannten Erzbischof und Primas Lékai als dem verantwortlichen Führer der ungarischen Kirche die Einhaltung der 1950 getroffenen Vereinbarung, wonach die Bischofskonferenz die Aufgabe übertragen erhält, «gegen kirchliche Personen, die der gesetzmäßigen Ordnung der Ungarischen Volksrepublik sowie der Aufbauarbeit der Regierung zuwiderhandeln, gemäß der kirchlichen Jurisdiktion vorzugehen». Der Staat vertrat also nunmehr den Standpunkt, das Betätigungsfeld der Kirche habe durch die Anerkennung des kirchlichen Charakters der Basisgemeinden eine Erweiterung erfahren, gleichzeitig aber müsse sie für diese dann auch die Verantwortung tragen. So ließ unter dem allzu durchsichtigen Vorwand, sich nicht «in die inneren Angelegenheiten des bischöflichen Leitungsamtes» einmischen zu wollen, das Staatliche Kirchenamt im Dezember 1976 Kardinal Lékai eine Liste jener Priester zukommen, die mit den Basisgruppen zusammenarbeiten[9]. Und nur so ist zu verstehen, daß Staatssekretär Imre Miklós auf einer Pressekonferenz am 9. 10. 1980 in Rom, auf die Existenz der Basisgruppen angesprochen, kurz und bündig erklärte, das sei nicht seine Sorge bzw. die Sorge des Staates, sondern die der Kirche.

b. Zur Position des Episkopats

Solange der Staat die Basisgruppen als Staatsfeinde verfolgte, bedeuteten sie für die Amtskirche kein nennenswertes Problem. Nachdem sie aber vom Staat, d. h. zumindest in den offiziellen Erklärungen, als kirchliche Gemeinschaften deklariert und in den Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Führung verwiesen worden waren, kam es zu innerkirchlichen Konflikten. Dabei begründeten die Bischöfe ihre Einwände gegen die Basisgruppen nicht mit der ihnen vom Staat zugedachten Aufsichtspflicht, sondern beriefen sich auf ihr «apostolisches Amt». Was ihnen offenbar so große Schwierigkeiten bereitet, dürfte – abgesehen von ihrem Wunsch, jede Spannung mit den staatlichen Behörden zu vermeiden, erst recht, wenn es sich um (in den Augen des Staates) oppositionelle Gruppen handelt – vor allem der Umstand sein, daß die Basisgruppen den Führungsanspruch der Bischöfe in Frage zu stellen drohen.

Aber ungeachtet aller von der offiziellen Kirche beanstandeten theologischen Aussagen und disziplinären Verstöße, die die Bischöfe seit 1976 in mehreren Verlautbarungen gegen die Basisgruppen angeführt haben, verschärfte sich der Konflikt dramatisch, als ein Mitglied der Basisgruppen mit Berufung auf sein Gewissen den Militärdienst verweigerte und im September 1979 von einem ungarischen Gericht verurteilt wurde. Als die Basisgruppen auch noch die Bischofskonferenzen baten, sich beim Staat für die Einführung eines waffenlosen sozialen Wehrersatzdienstes einzusetzen, wurden sie der «Aufwiegelung» bezichtigt. In diesem Zusammenhang muß auch die Suspendierung sowie Zwangsversetzung an einen ihnen zugewiesenen Aufenthaltsort der beiden Priester László Kovács und András Gromon im Herbst 1981 gesehen werden.

Nach Aussage von Kardinal Lékai sei Kovács deswegen suspendiert worden, weil er nicht nur Kontakte zu den außerhalb der Verantwortung der Hierarchie tätigen Basisgruppen aufrechterhalten, sondern auch persönlich einige ihrer Auffassungen, die sich mit der Lehre der Kirche nicht deckten, vertreten habe. Außerdem habe Kovács junge Christen ausdrücklich zur Wehrdienstverweigerung aufgefordert[10].

Scharf kritisierte auch der Sekretär des OBKB und Parlamentsabgeordnete Kanonikus Imre Biró die pazifistischen Tendenzen unter christlichen Jugendlichen: «Die Liebe zur Heimat bedeutet den Schutz der Heimat», und diesen Schutz müsse man – im Rahmen des Militärdienstes – lernen. Die Jugendlichen müßten die Notwendigkeit einsehen, sich in die bestehende Ordnung zu integrieren und Befehlen Folge zu leisten[11].

So überläßt es der Staat den Bischöfen und den im OBKB organisierten Priestern, klare Position gegenüber der höchst subversiven Infragestellung des Wehrdienstes zu beziehen. Das Verhalten der offiziellen Kirche in diesem Kontext bestätigt einmal mehr die Überzeugung der Basisgruppen und einer wachsenden Zahl von Priestern[12], wonach von der Kirchenführung eine Verkündigung des Evangeliums auf der Höhe der Zeit, die den gesellschaftlichen wie existentiellen Problemen der Menschen in Ungarn Rechnung trägt, nicht erwartet werden kann. Voraussetzung dafür aber wäre, daß die Führer der ungarischen Kirche Abschied nähmen von allen politisch-theologischen Optionen und Handlungsstrategien, die mehr dem Überleben der kirchlichen Institution als dem Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft Nutzen bringen. Gemeint sind der Verzicht der Bischöfe auf affirmative Stellungnahmen zur staatlichen Innen- und Außenpolitik sowie die deutliche Zurückweisung der ihnen vom Staat zugedachten Funktion, innerkirchliche Erneuerungsprozesse unter dem Aspekt ihrer möglichen Auswirkung auf das politische System zu beurteilen und diese dann womöglich mit administrativen Maßnahmen zu unterbinden.

[1] Die nach dem Jahre 1956 in «Katholisches Komitee des Landesfriedensrates» (OBKB) umbenannte «Friedenspriesterbewegung» wurde in Ungarn 1950 nach tschechoslowakischem Muster gegründet. Das «Komitee» ist in die «Patriotische Volksfront» integriert und soll als Transmissionsriemen des Staatlichen Kirchenamtes unter den Katholiken des Landes für die Kirchen- und Friedenspolitik des Regimes aktiv eintreten. Drei Kleriker des OBKB sind Abgeordnete im Budapester Parlament. Das OBKB unterstützt die Zielsetzungen des von der UdSSR gelenkten «Weltfriedensrates» und arbeitet eng mit analogen Gruppierungen von Priestern und Laien in anderen osteuropäischen Ländern zusammen.

[2] Katholische Nachrichten-Agentur (Bonn) 28. 8. 1980.

[3] Il Regno Nr. 20/1980 (zitiert in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 22.11.1980).

[4] Die «Patriotische Volksfront» versteht sich als eine gemeinsame politische Plattform aller gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen in Ungarn; an ihr beteiligen sich – von der lokalen Ebene bis zur Spitze – auch Vertreter der Religionsgemeinschaften.

[5] Kathpress (Wien) Nr. 54/19.3.1981.

[6] Ferenc Fehér, «Kadarismus». Analyse des tolerantesten Blocklandes Osteuropas: F. Fehér/A. Heller, Diktatur über die Bedürfnisse (Hamburg 1979) 146f.

[7] Vgl. Hans-H. Hücking, Katholische Basisgruppen in Ungarn: H. Frankemölle (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden (Mainz/München 1981) 189–211.

[8] Gesetzesverordnung Nr. 8/1976.

[9] Viele dieser genannten Priester wurden im Frühjahr 1977 plötzlich in andere Gemeinden versetzt; einige von ihnen haben daraufhin Ungarn verlassen oder um Laisierung gebeten.

[10] Kathpress (Wien) Nr. 184/24.9.1981.

[11] Kathpress (Wien) Nr. 208/29.10.1981.

[12] In einem offenen Brief mit Datum v. 19.11.1981 an Kardinal Lékai erhob eine Gruppe von Priestern den Vorwurf, der Kardinal vertrete eine andere Position als das Konzil, das sich ausdrücklich zum Recht der Wehrdienstverweigerung bekenne. Die Suspendierung der Geistlichen Kovács und Gromon zeige, daß die Kirche «die aktuellen Probleme nicht zur Kenntnis nehme» und «mit den Methoden des Mittelalters jene, die eine andere Richtung vertreten», verurteile. «Wir können nicht verstehen, warum das Oberhaupt der ungarischen Kirche eine Lanze für die militärische Macht bricht». «Unserer Meinung nach sollten die ungarischen Bischöfe in dieser schwierigen Zeit den gleichen Weg einschlagen wie die evangelische Kirche in der DDR, die sich in einer noch schwierigeren Lage befindet.»

HANS-HERMANN HÜCKING

1942 in Göttingen geboren. Studium an der Dominikanerhochschule Walberberg/Bonn sowie an den Universitäten Bochum und Münster. Dipl.-Theologe. Seit 1971 Dozent für Philosophie am Westfalen-Kolleg Dortmund. Mitglied der «Kommission für Kontakte zu Osteuropa» der deutschen Sektion von Pax Christi. Freier Mitarbeiter bei Rundfunkanstalten und Zeitschriften. Veröffentlichungen in Buchbeiträgen über die Kirchen in Osteuropa. Anschrift: Kielstr. 1, D–4600 Dortmund 1.

Jan Heijke

Kirche und Staat in Afrika

Das Thema «Kirche und Staat in Afrika» ist ein weites Thema und erst kaum Gegenstand systematischer Forschung gewesen. Schuld daran ist zweifellos die Tatsache, daß im Schwarzen Kontinent der Inhalt des Wortes Staat noch nicht fixiert ist. In schnellem Tempo folgt Staatsstreich auf Staatsstreich, und in einigen Ländern kämpft man noch immer heftig um die Aufrechterhaltung territorialer Grenzen. In den meisten Ländern herrscht ein Ein-Parteien-System, während die Regierungsform mancher anderer Länder als diktatorisch bezeichnet werden kann. In Südafrika repräsentiert den Staat nur eine profitierende weiße Minderheit der Bevölkerung. Neben kapitalistisch orientierten Ländern gibt es andere, die sich für die eine oder andere Form des Sozialismus entschieden haben.

Aus den vielen Möglichkeiten habe ich nur eine ausgewählt: einen Aspekt, der vielen afrikanischen Ländern gemeinsam ist. Die meisten Staaten sind jung. Sie sehen sich vor die Aufgabe gestellt, aus einer wirtschaftlich unabhängigen Bauernbevölkerung eine zusammengeschlossene moderne Gesellschaft zu machen: eine Nation. Welche Rolle ist dabei der Kirche vorbehalten?

Junge Staaten

In der vorkolonialen Zeit gab es in Afrika Häuptlinge/Anführer und Beziehungen zwischen den Stämmen. In kolonialer Zeit legte sich darüber das Gewebe der überseeischen europäischen Staatsführung, in dem sich trotzdem die vorkolonialen zwischen-ethnischen und eingesenkt-ethnischen Machtverhältnisse nicht spurlos aufgelöst haben. Außerdem galt für beide Zeiträume, daß der Eingriff einer zentralen Obrigkeit in die Großfamilien innerhalb einer Selbstversorgungswirtschaft viel geringer war als in unseren westlichen Ländern.

Als die heutigen afrikanischen Länder unabhängig wurden, blieben die willkürlichen territorialen Grenzen, welche die kolonialen politi-

schen Kartografen einst gezogen hatten, als erbliche Belastungen weiterhin gültig. Jetzt spricht man von afrikanischen Staaten und meint dabei das Wort in derselben Bedeutung, die es hat, wenn man z. B. von Schweden oder Frankreich redet. Bei einer Arbeitstagung von Afrikanisten (Dezember 1981 in Leiden) wurde ein Papier vorgelegt mit dem vielsagenden Titel: «Ist Tschad noch ein Staat?»[1] Tatsächlich: Wann kann man eine Gesellschaft einen Staat nennen? Und wann hört eine Bevölkerungsgruppe auf ein Staat zu sein? Das ist keine rein akademische Frage. Internationale Anerkennung (z. B. durch eigene Staatsvertretung in der UNO oder in der Organisation für Afrikanische Einheit) ist nicht der einzige oder der wichtigste Faktor bei Beantwortung dieser Frage. Ein gewisses Maß nationaler Integration ist unentbehrlich, wenn «Staat» keine Fiktion sein will. Fällt diese Ganzheit auseinander: durch Bürgerkrieg, durch langdauernden Ausfall der Verbindung zwischen Gebieten und Regierungszentrum oder militärischem Oberbefehl, durch Auflösung der nationalen Wirtschaft und der Münzeinheit, kann das nachkoloniale künstliche Land (international gesehen) vielleicht noch einige Zeit sein Gesicht retten; aber man muß sich doch fragen, ob es den Namen Staat noch verdient. Tschad ist in diesem Augenblick das beste Beispiel für eine solche Auflösung. Aber auch andere junge afrikanische Staaten führen ein bedenkliches Dasein. Man denke nur an Angola, Äthiopien, Uganda. Daß die langen Geburtswehen des Staates Angola den Episkopat zu einer anderen Haltung gegenüber der Landesobrigkeit zwingen als zu der, welche die Kirche in Mozambique einnimmt oder einnehmen kann, ist klar.

Schwache Legitimität

Aber auch afrikanische Länder, die seit dem ersten Tag ihrer Unabhängigkeit eine eigene Identität gefunden haben und für die man offenbar den Begriff Nation mit mehr Freimütigkeit gebrauchen kann, kennen gerade in dem Punkt ihrer Nationbildung Probleme, die industrialisierte Länder anderswo auf der Welt nicht haben. Eine viel gelobte neue Studie über Tansania[2] hat auf den zähen Widerstand hingewiesen, den die sogen. Verwandtenwirtschaft – auch wohl «peasant economy» oder «economy of affection» genannt – gegen die Einfügung in ein großes Ganzes bietet, das dann Nation heißen kann. Unter Verwandten- oder Bauernwirtschaft versteht man die Produktionsweise (vorindustrieller) agrarischer Gesellschaften oder besser: von Familien, die – außer bei unvorhergesehenen Katastrophen wie Überschwemmungen oder langandauernder Dürre – ihr Dasein ohne Hilfe von außen her fristen können. Reparieren, Aufrechterhaltung der Familie, nicht Produktion steht da beim Ackerbau und bei den Hausarbeiten voran. Der Umfang des unter Kultur gebrachten Gebietes und die Höhe der Produktion stehen in enger Beziehung zu den Bedürfnissen der Großfamilie. Solange der Ackerboden nicht knapp ist, sind diese agrarischen Familien fast unerreichbar für Integrationsversuche einer sich selbst aufdrängenden zentralen Obrigkeit (mag sie nun koloniale oder nachkoloniale Obrigkeit sein). In den Augen dieser Familien hat ein von oben her kommender Staat keinen Anspruch auf ihre Anstrengung. «The public realm lacks legitimacy in Africa» – «der öffentliche Bereich ermangelt der Legitimität in Afrika» – sagt Hyden, über Tansania hinschauend auf Schwarzafrika im allgemeinen[3]. Aber ohne überfamiliale Versorgung kann ein moderner Staat nicht bestehen, und ohne Freigestellte (Regierungsbeamte und Sachkundige) und Menschen, die ihre Arbeitskraft vermieten, ebensowenig. Diese Lohnempfänger müssen durch Mehrarbeit der Bauernbevölkerung ernährt werden. Dieser Mehrarbeit gegenüber kann der Staat dann die nötigen Gegenleistungen über die Entwicklung des Landes als Ganzes setzen. Über eine «surplus extraction»[4] – einen «Mehrwertabzug» – wird die nationale Obrigkeit also die Selbstversorgungswirtschaft aufbrechen müssen und sie der auszubauenden nationalen Wirtschaft aufpfropfen oder einverleiben.

Zwei Faktoren stellen uns dabei vor heikle Fragen. Wie kommt, zunächst in einer Situation der Gestaltung einer Nation, die zentrale Obrigkeit zustande? In einer lückenhaft gewordenen Selbstversorgungsgesellschaft kommt die nationale Obrigkeit nicht von unten herauf, sondern kommt sie mehr über die Bauernbevölkerung. Die lauten Jubelrufe bei der Souveränitätsübergabe am Unabhängigkeitstag dürfen niemanden täuschen: Die Legitimität der nationalen Obrigkeit in den jungen afrikanischen Ländern ist von ganz eigener Art, nicht dieselbe wie die der Staatsregierungen in etablierten europäischen Nationen. In wessen Namen spricht diese zen-

trale Obrigkeit in den afrikanischen Ländern? Worte wie «Volksrepublik» oder Losungen wie «Tout pour le Peuple! Rien que pour le Peuple!» ändern nichts an der Tatsache, daß auch sozialistische afrikanische Staatsoberhäupter noch keine Exponenten der Volksmacht sind. Sie strengen sich an, dem Volk ihren Sozialismus beizubringen. Es sind Optionen auf höheren Befehl.

Ein zweiter Faktor, der Außenstehende und Betroffene vor heikle Fragen stellt, ist damit schon berührt: Die Integration einer Selbstversorgungswirtschaft in eine nationale Wirtschaft kann nicht ohne Zwang vor sich gehen. Dieser Zwang greift tief ein in das Leben der Bevölkerung und verursacht viel Leid.

Der Staat in Schwarzafrika ist also eine schwach legitimierte Obrigkeit[5], die mit Druckmitteln die agrarische Bevölkerung in eine aufzubauende Nation einverleiben muß.

Aber der Staat ist nicht nur das Staatsoberhaupt, sondern er umfaßt einen Apparat von Beamten und Sachverständigen, die selbst aus der Bauernbevölkerung mit ihrer Verwandtenwirtschaft kommen. Erziehung und Training erweisen sich als unzureichend, um diese Menschen von ihrer Familie genügend loszumachen. Im Gewissen der Betroffenen wie auch in der öffentlichen Meinung (eingesandten Briefen in der Lokalpresse zum Trotz) werden die Forderungen der Verwandtenwirtschaft oft höher gewertet als das Landesinteresse. Das Verantwortungsbewußtsein beim Kader ist oft noch nicht auf die nationale Wirtschaft abgestimmt. Solange der Boden nicht knapp ist und Beamte und Parteileiter in ihrem Herkunftsdorf noch eine Rückkehrmöglichkeit haben, sind sie gegen Sanktionen der zentralen Autorität ziemlich immun. Diese Menschen sind es, die die Staatsregierung tragen und den für den Aufbau der Nation nötigen Zwang durchführen müssen. Daß damit Möglichkeiten gegeben sind für eine ungerechte Verteilung schmerzlicher Lasten, ist wohl klar.

Obschon das hier gezeichnete Bild für einen großen Teil Schwarzafrikas gilt, gibt es doch Nuancen und ist der Staat im einen Land oder Gebiet weniger schwach verankert als im anderen. Aber die Anknüpfung der unabhängigen, sich selbst versorgenden Bauernbevölkerung an ein größeres System wie das einer modernen Nation ist eine Aufgabe, die die Obrigkeit vieler afrikanischer Staaten größtenteils noch vor sich hat. Bei Betrachtung der Beziehung zwischen Kirche und Politik in Afrika muß deshalb eine Positionsbestimmung des Staates in die Überlegung einbezogen werden.

Bevor ich einige Bemerkungen mache über die Rolle der Kirche in den afrikanischen Ländern, will ich – obwohl es vielleicht überflüssig ist – noch sagen, daß es nicht möglich ist, die Politik von der Wirtschaft zu lösen; aber auch, daß es unmöglich ist, Politik und Wirtschaft von kulturellen und ethischen Werten zu lösen. Für eine Bauernbevölkerung, die es vorzieht, im eigenen Kanu zu paddeln, bedeutet es einen tiefen Eingriff in ihr Sinnuniversum, wenn sie ihre geernteten Früchte an Bord eines staatlichen Schiffes bringen soll. Fundamentale Werte wie Familie (Großfamilie) und Ehe spielen dabei eine Rolle. Ob sich kirchliche Führer und Amtsträger nun ausdrücklich ihrer politischen Rolle bewußt sind oder nicht, ihr pastoraler Einfluß steht in Zusammenhang mit der Bestimmung des nationalen Loses der Bevölkerung.

Gesellschaftliches Gewicht der Kirche

Die Kirche repräsentiert in Schwarzafrika eine Macht. Schon allein zahlenmäßig bildet ihr Anhang ein Phänomen, mit dem man bei jeder nationbildenden Anstrengung rechnen muß. Die Verflochtenheit der afrikanischen Kirchen mit Europa und Nordamerika gibt ihnen viel finanzielle Bewegungsfreiheit, die für einen nicht unwichtigen Teil für soziale Hilfen wie Unterricht, Gesundheitsfürsorge und Entwicklungsprojekte angewandt wird. Sie zeigen eine echte Organisation, mit einer Hierarchie auf Landesebene und mit Vorkämpfern, die – im Vergleich mit denen des Islams oder der traditionellen Religion – sehr gut ausgebildet sind. Auch da, wo der Behördenapparat in Unordnung gerät und wo allerlei Maßnahmen stagnieren, funktionieren die «Missionsstationen» weiter: als Stabilitätsfaktor in der Region[6]. In Ländern, wo die Staatsobrigkeit oder die staatstragende Partei das Monopol des Vereinslebens hat, bleiben die Kirchen als einzige alternative meinungsbildende Enklaven übrig. Kurz: die Kirche in Afrika hat eine politische Dimension und spielt deshalb eine Rolle bei der Integration der Gesellschaft zur Nation. Wo in Afrika die Staatsobrigkeit nur schwach in der zerstückelten Gesellschaft verankert ist, ist die unterstützende oder anfechtende Position der Kirche desto wichtiger. Man kann in der Rolle der Kirche in solcher Lage mehrere Elemente unterscheiden.

Produktiventwicklung

Die fundamentalste politische Frage, um die sich die Kirche kümmern müßte, ist – so meine ich – diese: Aus welchem *Grund* muß in dieser agrarischen Gesellschaft der Weg zur Modernisierung, also zur Einfügung in eine großräumige Wachstumswirtschaft eingeschlagen werden? Mit der Antwort auf diese Frage steht oder fällt ein Gutteil der Entscheidungen einer nationalen Obrigkeit. Es ist kein Realismus, eine solch fundamentale Frage *nicht* zu stellen, auch wenn jeder unter dem Eindruck einer Anzahl aufweisbarer Vorteile steht, die die Modernisierung mit sich bringt; und auch wenn es sicher ist, daß die Masse der afrikanischen Bevölkerung für die materiellen Segnungen der Wachstumswirtschaft optiert. Aus dem Hirtenbrief des Kardinals Viktor Razafimahatratra von Madagaskar (27. Juli 1980) spricht das Bewußtsein von dieser Problematik, wo er hinweist auf «Probleme, die die Folge der Entscheidung für eine Produktiventwicklung sind und die man hätte vermeiden können, wenn man bestimmten kulturellen Werten Rechnung getragen hätte»[7]. Diese fundamentale Frage drückt desto mehr, weil es nicht allein um eine Wahl zwischen Produktionsweisen geht, sondern um das Sinnganze. Nur aus sehr schwerwiegenden Gründen darf die Geborgenheit, die dieses Sinnunniversum bietet, angetastet werden[8]. Auch wenn es wahr ist, daß der Mensch – sowohl der westliche wie auch der afrikanische – nicht mehr in «the driver's seat» – «auf dem Fahrersitz» – sitzt und die Geschichte einen eigenmächtigen Kurs zu fahren scheint, wenn es auch um ihn herum wäre, er bleibt doch zum Gegenspiel aufgefordert.

Legitimierende Beiträge

Ein zweites Element betrifft die Legitimität des Staates in Afrika. Der Staat will und kann, ohne sichere Vorbedingungen, als eine Vorhut der Bevölkerung auf dem Wege zur Nationbildung betrachtet werden. Er ist nicht die Stimme des Volkes, sondern die Stimme zum Volke. Soweit die Ortskirche die konkreten Zielsetzungen des bestimmten Landes unterschreibt, muß sie ihre legitimierende Kraft auch bewußt in den Dienst der Nationwerdung setzen. Vielleicht fallen Nation und Bevölkerung noch nicht zusammen und dürfen Staat und Nation ebensowenig miteinander identifiziert werden. Deshalb wird die Legitimierung, die die Kirche geben kann, immer den Charakter der Vorläufigkeit tragen. Das heißt nicht, daß sie sich abseits halten darf, bis es der Staatsleitung gelungen ist, eine tatsächliche Vertretung der Bevölkerung zu sein. Unter Einfluß der lateinamerikanischen Literatur haben manche Priester in Tansania gemeint, Bausteine für eine landeseigene Befreiungstheologie zusammentragen zu können[9]. Die Funktion einer solchen Befreiungstheologie würde dann dennoch die einer legitimierenden Stütze sein, um die schwach verankerte Staatsführung beim christlichen Teil der Bevölkerung besser Eingang finden zu lassen, während die Funktion des lateinamerikanischen Modells die eines prophetischen Protestes ist.

Protestierende Funktion

Das bringt uns auf ein drittes Element: die Haltung der Kirche gegenüber dem Zwang, der unentbehrlich ist, wenn die Bevölkerung zur Nation umgeformt werden will. Ein überaus delikater Punkt! Denn im Widerstand der Bauernbevölkerung verbirgt sich nicht vor allem Rückständigkeit, sondern ein tief verwurzeltes kulturelles Würdebewußtsein. Das Ideal, von vielen unterschrieben, daß die Bevölkerung selbst Subjekt, nicht Objekt der Veränderung sein muß, verdient die größte Aufmerksamkeit. Trotzdem ist Zwang unvermeidlich.

Daß dieser Zwang drastische Formen annehmen kann, beweisen die Versuche in Mozambique und Tansania zur Umgruppierung der Bauernbevölkerung. In Tansania waren 9,5 Millionen Menschen von diesem gigantischen Volksumzug betroffen (1973–1976). Bei Beurteilung der Gesetzlichkeit des Zwangs wird sich die Kirche sowohl ihrer legitimierenden (und in diesem Sinn auch leidmildernden) wie auch ihrer kritischen Aufgabe bewußt sein müssen. Ausgangspunkt muß dabei sein, daß das Leid so klein wie möglich gehalten werden und so gerecht wie möglich verteilt werden muß, und im Verhältnis stehen muß zur realen Chance für tatsächliche Verbesserung des Lebens. Je länger die Frist ist, die zwischen der Durchführung des schmerzlichen Zwangs und der Verwirklichung des erhofften günstigen Resultats zugunsten der Bevölkerung vorgesehen ist, desto intensiver müssen die Überlegungen sein. Außerdem wird die Kirche mit allen Mitteln, die ihr zu Dienste stehen, dafür aufkommen müssen, daß die Bevölkerung gehört

wird, daß Dissidenten deshalb ihre andere Meinung zum nationalen Aufbau vorbringen können. Ein empfindlicher Punkt, da in Afrika die regierende Partei oft eine Loyalitätsauffassung handhabt, die nicht auf Prinzipien oder politischen Sichten, sondern auf persönlicher Verbundenheit beruht. Außerdem hat die Partei die Neigung, sich als allumfassend zu präsentieren. Jede Opposition, jede Alternative wird dann schon schnell als staatsfeindlich angesehen[10]. Es ist die Aufgabe der Kirche in Afrika, nach oben hin die Stimme derer durchklingen zu lassen, die am meisten zu leiden haben.

Welche Form ein Protest unter den gegebenen Verhältnissen annehmen muß, um wirksam zu sein, wird mitbestimmt durch den Einfluß der oralen Kultur mit den ihr eigenen Kommunikationsmitteln. Leistungsfähige Proteste brauchen dann nicht immer einen notariellen Charakter zu haben. Trotzdem sind die veröffentlichten Rapporte von z. B. einer kirchlichen Einrichtung wie *Justitia et Pax* im ehemaligen Rhodesien äußerst wirksam erschienen[11], und man erwartet auch viel von der gleichnamigen Organisation im heutigen Tansania. Auch werden bischöfliche Hirtenbriefe als Mittel angewandt, um Mißstände an den Pranger zu stellen, wie in Nordkamerun (1980) oder in Zaire (1981). Anderswo kann die Enthaltung von legitimierender Unterstützung schon eine empfindsame Form des Protestes sein: Protest, der dann freilich der Aufmerksamkeit ausländischer Beobachter entgeht. Ich denke dabei an das Fehlen öffentlichen kirchlichen Protests in der Zentralafrikanischen Republik unter Bokassa, obwohl man sich fragt, ob bei der Kaiserkrönung die Kirche keine andere Rolle hätte spielen können als sie sie dort tatsächlich gespielt hat. Protest geht einem Propheten leichter von der Hand als einer Institution. Sicherheitsüberlegungen zur Gewährleistung der Erleichterungen, die die Kirche als gesellschaftliche Einrichtung genießt, können eine Fessel sein.

Protest und Legitimierung können zusammengehen. Gegen die brüske oder schlecht vorbereitete Art und Weise, wie eine in sich unvermeidliche Zwangsmaßregel ausgeführt wird, kann Protest vorgebracht werden, während man die Maßregel als *Ganzes* billigt. Ich führe nochmals ein Beispiel aus Tansania an. Die «villagization» der Bauernbevölkerung war eine äußerst harte Maßregel. Gegen örtlich unverantwortetes Auftreten hat die Kirche mehr als einmal Beschwerde eingelegt. Trotzdem gibt es eine Beziehung zwischen Protest und Legitimierung. Der Protest wird mehr Wirkung haben, wenn die Kirche ihre legitimierende Rolle nicht nur in Worten hören, sondern auch in Taten sehen läßt. Präsident Nyerere hat den Klerus wiederholt dazu aufgefordert – aber mit wenig Erfolg –, sich ebenfalls in den neuen Dörfern festzusetzen, um am Landbau teilzunehmen. Er wies dabei auf das leicht zu handhabende Instrumentarium des Islams hin: Religion ohne Pastorate und ohne freigestellte religiöse Leiter[12]. In Mozambique hat ein Teil des afrikanischen Klerus die positive Bedeutung der Handarbeit und Lohnarbeit erkannt[13]. Greifbar bewiesene Solidarität gibt zweifellos ein größeres Recht auf kritische Äußerungen.

Daß die Erfüllung ihres politischen Auftrags für die Kirche in Afrika eine opferfordernde Investition bedeutet, gilt sowohl für das legitimierende wie das protestierende Element.

[1] R. Buijtenhuijs, Is Tsjaad nog een staat? Paper African Studies Centre (Leiden 1981) 5.

[2] Goran Hyden, Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an uncaptured peasantry (Heinemann, London 1980). Siehe auch: P. P. Rey, Capitalisme négrier. La marche des paysans vers le proletariat (Maspéro, Paris 1976).

[3] Goran Hyden, aaO. 26.

[4] Joinet gibt an, daß für Tansania diese Mehrarbeit 40% betragen muß. Siehe bei Bernard Joinet, Tanzania, Manger d'abord (Karthala, Paris 1981) 43.

[5] David Apter, Non-Western government and politics: Comparative Politics (Free Press, New York 1963) spricht von «weak legitimacy» oder «weakly legitimized» (aaO. 647–649).

[6] Maurice Ahanhanzo Glélé, Religion, culture et politique en Afrique noire (Présence Africaine, Paris 1981) 187–188.

[7] Hirtenbrief «Engagement chrétien dans la vie nationale»: Foi et Développement Nr. 79, August/September 1980, S. 3: «Bien de ces problèmes, qui sont la conséquence d'un choix de civilisation productiviste partagé par les pays industrialisés, qu'ils soient socialistes ou capitalistes, pourraient nous êtres évités si étaient prises en compte certaines valeurs culturelles qui caractérisent notre identité nationale.»

[8] P. L. Berger, Les mystificateurs du progrès (P.U.F., Paris 1978), Kap. VI: La politique et le calcul du sens, 200–226, unterstreicht die Notwendigkeit dieser Ehrfurcht vor dem Sinnganzen. – Ursprünglicher englischer Titel: Pyramids of sacrifice (Basic Books, New York 1974).

[9] Vgl. L. Magesa, Towards a theology of liberation for Tanzania: E. Fasholé-Luke, Christianity in independent Africa (Rex Collings, London 1978) 514.

[10] Lucian W. Pye, The non-western political process: Hg. H. Eckstein und David Apter, Comparative politics (Free Press, New York 1963) 657–659.

[11] Vgl. Enda McDonagh, The demands of simple justice. (Gill and Macmillan, Dublin 1980) 101.

[12] Jan P. van Bergen, Development and religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation (The Christian Literature Society, Madras and the Interuniversity Institute for Missiology, Leiden 1981) 329f.

[13] A new people, a new church? Moçambique (Dutch Missionary Council, 's Hertogenbosch 1977) 120.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN HEIJKE

1927 in Amsterdam geboren. Studium der Theologie in Nimwegen und Löwen. 1955 bis 1970 dozierte er Theologie in Gemert und Eindhoven. 1972 bis 1974 Studiensekretär am Sekretariat der römisch-katholischen Kirchenprovinz der Niederlande in Utrecht. Seit 1974 Dozent an der Theologischen Fakultät Nimwegen, Abteilung Missiologie. Verschiedene Studienaufenthalte in Afrika: Kamerun und Tansania (1968), Zentralafrikanische Republik (1970–1971), Tschad (1971), Volksrepublik Kongo (Brazzaville) (1970), Algerien (1980), Zaire (1982). Redakteur der missiologischen Zeitschrift «Wereld en Zending». Veröffentlichungen u.a.: The Image of God According to Saint Augustin (De Trinitate excepted) (Notre Dame, Ind., 1956); An Ecumenical Light on the Renewal of Religious Community Life: Taizé (Duquesne University Press, Pittsburgh 1967); De bijbel over geloven (Roermond/Maaseik 1965); Kerk en slavenhandel in het oude Kongorijk: Tijdschrift voor Theologie 18 (1978) 158–178; Kontakte zwischen der afrikanischen Kirche und der Römischen Kurie: CONCILIUM 15 (1979/8–9) 472–475; Cultuurgebondenheid van het kerkelijk spreken over huwelijk: Afrika op de bisschoppensynode van 1980: Tijdschrift voor Theologie 21 (1981) 349–379; Socialism and Church in Africa: Exchange, Interuniversity Institute of Missiology, Leiden, Bd. X, 1982, Nr. 30. Anschrift: Hollestraat 30, NL-6612 AW Nederasselt, Niederlande.

Fernando Cardenal

Die politische Rolle von Amtsträgern der katholischen Kirche in Nicaragua

I. Einführung

Ich will hier keinen theologischen Text, sondern einen zeugnishaften Text verfassen. Über die Beteiligung der Priester an der Politik ist viel geschrieben worden. Ich glaube, daß der beste Beitrag, den ich zu diesem Thema leisten kann, darin besteht, von meiner Erfahrung zu berichten. Unsere Optionen sind getroffen worden, als wir von der konkreten Geschichte unserer Völker in Frage gestellt und herausgefordert wurden, und nur wenn man diese Geschichte kennt, wird man unsere Positionen verstehen können. Unser christliches Engagement hat mehrere Ausgangspunkte:

1. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß das Volk Gottes und die Massen der Armen in Lateinamerika die Erfahrung gemacht haben, daß Kirchenführer die unterdrückerischen Mächte unterstützten oder ungeschriebene Bündnisse mit diesen Mächten unterhielten. Das einfache Volk bei uns hat sich an den Anblick gewöhnt, daß das Kreuz das unterdrückerische Schwert segnet.

2. In unseren Ländern hat es keine realen Bedingungen dafür gegeben, daß die Armen auf demokratischem Wege wirklich an der Macht teilhaben. In meinem Land hatte es auch keine wirklich demokratischen Institutionen gegeben. Man braucht nur auf zwei Tatsachen zu verweisen, die uns eine Vorstellung von der Welt vermitteln, in der wir uns bewegt haben. *Erstens*: Wir hatten mehr als 51% Analphabeten und einen großen Prozentsatz solcher, die zwar lesen konnten, aber dies nie taten. *Zweitens*: Mehr als fünfzig Jahre lang hielten sich zwei Mitglieder der Familie Somoza an der Macht.

Darüber hinaus verhinderten die Verarmung und Unterdrückung, unter denen die große Mehrheit litt, daß es genügend Kandidaten für öffentliche Ämter gab, nachdem der Sieg der Revolution errungen war.

3. Mein dritter Ausgangspunkt: Die revolutionären Bewegungen, die in unseren Ländern um

Gerechtigkeit kämpfen, werden von der Propaganda von Ländern, die in unserem Bereich mächtiger sind, als «Terroristen» oder «Subversive» dargestellt, solange ihr Kampf andauert, und wenn sie siegreich sind, heißt es in derselben Propaganda, daß sie auf die Abwege des Totalitarismus oder militanten Atheismus geraten.

Aus all diesen Gründen möchte ich folgenden Appell aussprechen: Bei der Bewertung des politischen Engagements von Priestern in Ländern der Dritten Welt und insbesondere in Ländern, in denen die religiöse Überzeugung der Mehrheit der katholische Glaube ist, möge man in der Gesamtkirche das missionarische Prinzip der Inkulturation beherzigen und den Fall nicht nach demselben Muster behandeln wie in entwickelten Ländern, sondern versuchen, die neuen Formen zu erkunden, die eine echte Option für die Armen erforderlich machen kann.

II. Die Rolle der katholischen Priester im Kampf um den Sturz der Diktatur

Unser Volk hat seit vier Jahrhunderten in Armut, Unterernährung, Analphabetentum und Hilflosigkeit gelebt, unter ungerechten, unmenschlichen Arbeitsbedingungen, ohne Kommunikationsmittel, ohne Gesundheitswesen, ohne Schulen, ohne Kultur, ohne jede Mitwirkung am Schicksal des Landes, ohne die geringste Chance, Subjekt seiner eigenen Geschichte zu sein. Zu diesen Übeln kommt noch die fast ein halbes Jahrhundert dauernde Somoza-Diktatur hinzu, die unser Land mit schwerstem Unrecht, mit Unfreiheit und einer ständigen grausamen Repression erfüllte.

Unser Volk hat immer gekämpft, vor allem seit der Gründung der Sandinistischen Front zur Nationalen Befreiung (FSLN) im Jahre 1961 in organisierter, wirksamer Form. Tausende von Nicaraguanern wurden im Laufe dieser Jahre ermordet. Aber es standen neue Helden auf, die bereit waren, bis zum letzten Blutstropfen zu kämpfen, um ihr Volk aus der Sklaverei herauszuführen, ohne Furcht vor dem Pharao.

Unsere Kirche lebte in Ruhe und Frieden mit den Unterdrückten zusammen. Es gibt da einige bezeichnende Tatsachen. In Nicaragua vergißt man nie, daß bei den Begräbnisfeierlichkeiten für General Somoza García, den Begründer der Dynastie, der damalige Erzbischof von Managua dem Diktator den Titel «Kirchenfürst» verlieh.

Nie werde ich vergessen, wie ich bei meiner Rückkehr nach Nicaragua im Jahre 1968, bereits zum Priester geweiht, zu einer Zeit, als der Kampf des Volkes und die Repression von Tag zu Tag heftiger wurden, den ersten Hirtenbrief der Bischöfe von Nicaragua las. Er enthielt kein einziges theologisches Element, das dazu beigetragen hätte, den Willen Gottes in diesen schweren Zeiten besser erkennen zu können, er verlangte lediglich von uns Priestern, daß wir die schwarze Soutane trügen. Kein Wort über die schwarze Lage unseres Volkes!

Von rühmlichen Ausnahmen abgesehen unterhielt unsere Kirche ein Bündnis mit der Diktatur. 1968 wurden mehrere Führer der FSLN gefangengenommen und dann getötet; aus diesem Anlaß verfaßte der Weihbischof von Managua in der Regierungszeitung einen Artikel, in dem er die Repression praktisch rechtfertigte mit der Begründung, daß diese jungen Männer, wie er sagte, Kommunisten seien.

Ich mußte das Land für die Dauer von neun Monaten verlassen, denn zur Vervollständigung meiner Ordensausbildung fehlte mir noch der letzte Kurs, den wir Jesuiten machen, das sogenannte Terziat. Ich hatte darum gebeten, es in Medellín, in Kolumbien, machen zu dürfen; dort hatte man nämlich den Kurs von dem schönen vierstöckigen Gebäude, das inmitten von Gärten und Sportplätzen lag, in ein Außenviertel im Elendsgürtel von Medellín verlegt. Ein Jahr zuvor hatte dort die zweite Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats stattgefunden. Ich lebte in diesen Monaten unter Menschen, die von Hunger, Arbeitslosigkeit und Krankheiten geplagt wurden, ohne elektrisches Licht, ohne jede Annehmlichkeit, ohne städtische Versorgung. Ich gewann diese Menschen ungeheuer lieb, und das Zusammenleben mit ihnen hat mein Leben für immer geprägt.

Mein christlicher Glaube, meine menschlichen Empfindungen, alles, was ich sah und hörte, brachte mich jeden Tag neu zu einer Schlußfolgerung, die aus dem Innersten meines Wesens kam: Das darf nicht so weitergehen! Es ist nicht richtig, daß es so viel Elend gibt! Gott kann einer solchen Situation nicht neutral gegenüberstehen!

Meine spirituelle Erfahrung bei jenen Armen bekräftigte meine aus der Bibel gewonnene Vorstellung von einem Gott, der nicht neutral war, sondern den Schrei der Unterdrückten hörte und für ihre Sache Partei ergriff. Niemals erschien die Bibel mir klarer als zu der Zeit, als ich sie von den

Schlammlöchern und dem Elend jenes Viertels aus las.

Mitte 1970 beendete ich den Kurs und kehrte in meine Heimat zurück, nachdem ich den Bewohnern jenes Viertels von Medellín geschworen hatte: «Ich werde mein Leben der umfassenden Befreiung der Armen Lateinamerikas widmen, dort, wo es am sinnvollsten ist.»

Ich begann, an der Zentralamerika-Universität (UCA) in Managua als Vizerektor zu arbeiten, zuständig für die Studenten. Eine lange Nacht liegt immer noch über unserem Volk: Diktatur, Abhängigkeit, Gefängnis, Folter, Hunger, Korruption, Unterernährung, Angst, Tod und Verletzung aller Menschen- und Bürgerrechte usw. Die katholische Amtskirche lebt mit jenem völkermordenden Regime weiterhin friedlich zusammen. Ein halbes Dutzend Priester bemüht sich, die neue Pastoral zu erproben, die aus den Dokumenten von Medellín hervorgeht.

Die FSLN ist bereits überall bekannt und hat sich durch ihren mutigen, lauteren Kampf für das Volk und gegen die Diktatur den Respekt und die Sympathie des Volkes erworben.

Unter dem Einfluß der Dokumente von Medellín auf der Suche nach der umfassenden Befreiung des Menschen beginnen wir, eine kleine Zahl von Priestern, uns an allen Formen des zivilen Freiheitskampfes des Volkes zu beteiligen: Demonstrationen, Kirchenbesetzungen, Hungerstreiks, Reden bei Versammlungen, Zeitungsartikel usw.

Auch die Gruppierungen christlicher Studenten, denen später so große Bedeutung zukommen wird, beginnen, sich am Kampf des Volkes zu beteiligen. Der entscheidende Moment bei der Teilnahme der Christen am Kampf des Volkes war die erste Besetzung der Kathedrale. Zwei andere Priester und ich begleiteten etwa einhundert Studenten der Katholischen Universität (UCA) bei ihrem Hungerstreik 1970 in der Kathedrale von Managua, in dem wir forderten, daß das Leben der Studenten, die man in den vorangegangenen Tagen verhaftet hatte, respektiert würde, daß wir mit ihnen sprechen dürften und daß sie gemäß nicaraguanischem Gesetz innerhalb von zehn Tagen freigelassen oder einem Richter mit konkreten Anklagepunkten vorgeführt würden.

Im Normalfall wurden die politischen Gefangenen in Nicaragua wochenlang in den Büros der Nationalen Sicherheit gefoltert. Die Besetzung der Kathedrale erregte die ganze Nation. Bedrohlich kreiste das Militär die Kirche ein; wir ließen alle fünfzehn Minuten, Tag und Nacht, das Trauergeläut erklingen und kündigten an, daß wir dies so lange täten, bis man Gerechtigkeit walten ließe und das Gesetz befolgte. Aus den wichtigsten Pfarreien Managuas kamen große Gruppen, um sich zu unserer Unterstützung auf dem Platz niederzusetzen, trugen Plakate und Spruchbänder und stimmten religiöse Lieder oder Protestlieder an. Es kamen Tausende, und Tausende grüßten uns aus Bussen und Autos. In dreieinhalb Tagen erreichten wir, daß der Diktator nachgab.

Zum ersten Mal war eine Gruppe von Christen mit schlagendem Erfolg in der Öffentlichkeit aufgetreten. Solidaritätsbekundungen von seiten der Cursillos de Cristiandad, der Christlichen Familienbewegung, der Basisgemeinden usw. wurden veröffentlicht.

Wenige Tage später brachte die nicaraguanische Bischofskonferenz einen Hirtenbrief heraus, der die Sache verurteilte. Tausende von Christen unterzeichneten einen respektvollen Brief, in dem man den Bischöfen deutlich machte, daß der Leib der Studenten, lauter Tempel des Heiligen Geistes, die in den Gefängnissen gefoltert wurden, mehr wert sei als der Tempel aus Stein. Der wesentliche Teil des Schreibens bestand jedoch darin, daß man ihnen erklärte, das nicaraguanische Volk habe sich für einen Weg entschieden: den des Kampfes um Gerechtigkeit, und statt daß sie, seine Hirten, sich an die Spitze des Volkes stellten, träten sie beiseite und verurteilten es. Künftig würden in allen Zeiten des Kampfes des Volkes die Christen immer dabei sein.

Wann immer ich vor christlichen Gruppen das Wort ergriff, sagte ich: Lateinamerika ist auf dem Weg der Veränderung. Die Revolution in Nicaragua wird bald stattfinden. Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß diese Revolution mit den Christen, ohne die Christen, trotz den Christen oder gegen die Christen stattfinden wird. Noch nach Jahren werde ich von vielen in verschiedenen Teilen des Landes an diesen Satz erinnert.

Ich wußte, daß es wichtig war, daß die Kirche nicht disqualifiziert würde; daß die jungen Leute sehen konnten, daß sie einen Plan der Gerechtigkeit für die Ausgebeuteten besaß: Paradoxerweise sollte das Problem des Zusammenschlusses von Christen und Revolutionären in Nicaragua nicht von diesen, sondern von den Christen

aufgeworfen werden. Ich lernte den Begründer der FSLN, den Chefkommandanten *Carlos Fonseca Amador* (1976 ermordet), persönlich kennen und erlebte seine Offenheit und seinen Wunsch nach Einheit mit den Christen. Ich beschäftigte mich mit den 1969 von ihm verfaßten Statuten der FSLN, in denen von Religionsfreiheit und Unterstützung für die Priester, die für das Volk arbeiten, die Rede ist. 1970 hatte ich eine Unterredung mit dem Kommandanten Oscar Turcios, einem Mitglied der Nationalleitung der FSNL (1973 ermordet). Er sagte mir bei dieser Gelegenheit: «Entscheidend ist nicht, daß du glaubst, es gebe ein anderes Leben, und ich dagegen glaube, hier mein Ende zu finden, die wesentliche Frage ist vielmehr, ob wir glauben, daß wir beide beim Aufbau einer neuen Gesellschaft zusammenarbeiten können.»

Die christlichen Gemeinden und vor allem die jungen Christen begannen, sich an jenem langsamen und gefährlichen Marsch zu ihrer Befreiung immer stärker zu beteiligen. Der Glaube bewegte Tausende von Nicaraguanern, die sich auf spontane, natürliche Weise für diesen Kampf engagierten. Sie begriffen, daß sie für die Sache Gottes eintraten, wenn sie um Gerechtigkeit und für die Armen kämpften.

Als Kommandant Eduardo Contreras (1976 ermordet) mich bat, die Arbeit der FSNL mitzutragen, erinnerte ich mich nur an das Gleichnis vom guten Samariter, und schon war mir klar, daß ich nicht so sein durfte wie jener Priester und jener Levit, die weitergingen und den Verletzten sich selbst überließen. Die Samariter Nicaraguas baten mich, ihnen dabei zu helfen, unser verletztes Volk zu heilen, und von meinem christlichen Glauben her fand ich nur eine Antwort: das Engagement.

Ich führte meine Arbeit mit Studenten weiter, hielt Exerzitien, leitete Cursillos de Cristiandad und behielt meinen Lehrstuhl in Philosophie an der Autonomen Nationaluniversität von Nicaragua (UNAN) bei, arbeitete dabei aber mit der FSLN in ihrem Kampf um die nationale Befreiung zusammen.

Die Tatsache, daß wir das Volk begleiteten, führte uns dazu, unser Ansehen als Priester, unseren moralischen Anspruch, unseren Kampf um die Einheit, unsere Saat des neuen Menschen zu legitimieren, indem wir uns der einzigen wirklichen Kraft anschlossen, die einen echten Plan zur Durchsetzung der Gerechtigkeit für unser Volk besaß. Dort wurden die Nächstenliebe und die Bevorzugung der Armen konkret. Es handelte sich nicht um verschiedene mit dem christlichen Ideal zu vereinbarende Entwürfe. Es gab nur einen, der dem Volk das Recht auf Beteiligung an der Gestaltung seiner Geschichte erkämpfen konnte. Man mußte die Legitimität des Bündnisses mit der Unterdrückermacht erschüttern, die auf der Ebene der Amtskirche bis dahin allgemein anerkannt war. Meine Ausbildung und meine Studien hatten mich auf den Lehrstuhl, auf Exerzitien und Sakramentenpastoral vorbereitet. Der Schrei der Unterdrückten und die Realität meines Landes brachten mich dazu, andere Aspekte desselben Priesteramts zu entdecken. Es gab keinen Bruch mit dem Priestertum, nur betonte ich stärker dessen prophetische Seite. Es war eine den verschiedenen Dimensionen des Priestertums entsprechende Option, die weniger die bereits im alttestamentlichen Amtsverständnis enthaltenen Elemente entfaltete als vielmehr die prophetischen Aspekte, die Jesus im Neuen Testament aufzeigte.

Meine Arbeit wurde von Tag zu Tag gefährlicher, da sich der größte Teil meiner Tätigkeiten in der Öffentlichkeit vollzog. Die Somoza-Behörden schlossen mich aus der Zentralamerikanischen Universität (UCA) von Managua aus. Ich beteiligte mich aktiv an der Gründung des Movimiento Cristiano Revolucionario (Christliche Revolutionäre Bewegung), die so viele Kader und Führer für die FSLN heranbildete. Die Revolutionsführer entsandten mich 1976 nach Washington, um die Verbrechen und Menschenrechtsverletzungen des Diktators Somoza vor dem Kongreß der Vereinigten Staaten von Nordamerika anzuprangern. Bei meiner Heimkehr beantragte der nicaraguanische Senatspräsident, man möge mich zum Landesverräter erklären.

Neben vielen anderen Aufgaben gründete ich die Nicaraguanische Menschenrechtskommission und organisierte über hundert Tagungen, Einkehrtage, Vorträge usw. zur Bewußtseinsbildung für Jugendliche im ganzen Land. Heimlich arbeitete ich an allen Aufgaben mit, die mir die FSLN stellte, auch andere Priester arbeiteten im Sinne der Revolution.

Im Oktober 1977 verwehrte mir die Regierung die Ausreise, und so entkam ich über die Berge, um mich in San José, in Costa Rica, mit den Personen zu treffen, die von der FSLN dazu bestimmt waren, die sogenannte «Gruppe der Zwölf», die politische Front der Guerrilla, zu bilden.

Tausend Einzelheiten unserer Kämpfe, der Ängste und Hoffnungen von uns Priestern, die wir diese Jahre des Kampfes mitmachten, lasse ich aus Mangel an Raum in meiner Feder. Immer vom Glauben bewegt, aber oft im Dunkeln gehend, wollten wir den Herrn der Geschichte sehen und ihm nachfolgen, während wir immer nur Verbrechen sahen und einen strahlenden Diktator, der aus allen Schwierigkeiten siegreich hervorging. Manchmal verfinsterte sich die Hoffnung. Oft empfand ich Angst, große Angst, vor allem vor der Folter.

Trotz des Haftbefehls, der gegen uns vorlag, kehrten wir am 4. Juli 1978 nach Nicaragua zurück, nach knapp zwei Monaten mußten wir unsere Arbeit vom Untergrund aus fortsetzen, dann kam der Septemberaufstand und die Schlußoffensive des folgenden Jahres, bis wir dank des heroischen Opfers von 50000 Landsleuten, die in den letzten 52 Kampftagen ihr Leben ließen, am 19. Juli 1979 den Sieg des Volkes erlebten.

Wir waren nicht die einzigen, die im Kampf etwas taten; andere Priester leisteten mit ihrer Verkündigung des Evangeliums Unterstützung, sehr viele Ordensmänner und -frauen arbeiteten in verschiedenster Form mit den Guerrilleros zusammen, und Tausende von Christen kämpften aus den Gräben und von den Barrikaden überall in Stadt und Land in Nicaragua mit.

Zum Zeitpunkt des Sieges unseres Volkes waren fast zehn Jahre vergangen, in denen ich mich für seine Befreiung engagierte. Zu keiner Zeit waren meine Entscheidungen durch eine Krise in meinem Priestertum bestimmt, vielmehr war es für mich der Weg eines Priesters, der immer mehr die prophetische Dimension seines Priestertums erfährt und die Erfordernisse, die dies in einem Land wie dem unseren mit sich bringt.

Selbstverständlich habe ich bei all den Schritten, die ich in diesen zehn Jahren unternahm, meine Ordensoberen und meine Gemeinschaft konsultiert und dafür ihre Billigung erhalten.

III. Die Rolle nach dem Sieg

1. Nachdem einmal der Sieg der Revolution errungen war, hätte man sich aus der aktiven Politik zurückziehen können. Wir taten dies nicht, weil wir einen harten Kampf voraussahen. Erstens, weil unser neuer Entwurf schwach war und von mächtigen Kräften erbittert bekämpft wurde, und weil die Tatsache, daß man ihn unterstützte, keine Teilhabe an der Macht bedeutete, sondern die Vergrößerung der Chance, daß die Armen an die Macht kämen. Zweitens, weil wir den Kampf des neuen Menschen im neuen Entwurf fortsetzen und dabei die Präsenz christlicher Werte und die Möglichkeit erhalten wollten, daß ein linker Entwurf *an der Macht* zum ersten Mal nicht antichristlich war. Und diese historische Möglichkeit war bedroht und schwach.

2. Wir boten an, was wir besaßen: eine Erfahrung in internationalen Beziehungen, die durch das Leben als Missionar und die Arbeit in der Verwaltung einer großen Missionskongregation erworben worden war: Sprache, Kontakte usw.; eine Erfahrung im kulturellen Bereich in der Verknüpfung der aufgeklärten Kultur mit der Volkskultur; eine Erfahrung auf dem Gebiet der Bildung für Jugendliche und der begleitenden Mitarbeit in ihren Organisationen; eine Erfahrung in der Sozialarbeit innerhalb einer Pfarrei.

3. Wir spürten, daß die Augen Lateinamerikas auf uns gerichtet waren, daß wir ein Symbol für den Bruch mit der Macht der Kirche waren. Wir durften sie nicht enttäuschen. Und wieder müssen wir sagen, daß das, was wir dafür ernteten, Arbeit, Opfer und Drohungen mit Attentaten und Verhaftungen waren und keineswegs die Befriedigung persönlicher Eitelkeit oder Privilegien, was normalerweise zu dem Bild eines politischen Amtes dazugehört.

4. Andererseits herrscht eine große Übereinstimmung zwischen den Aufgaben, mit denen man uns betraut hat, und den Aufgaben, zu denen uns unser Priestertum beruft. Die Revolutionsführer ernannten mich vierzehn Tage nach dem Sieg zum Nationalkoordinator des nationalen Alphabetisierungsfeldzugs; unser ganzes Volk wurde mobilisiert, und der größte Teil unserer Studenten zog in die Berge unseres Landes und schaffte es, in einem fünf Monate dauernden totalen Einsatz unsere historische Analphabetenquote von 51 % auf 12,9 % zu senken. Das war unser zweiter Aufstand. Ich hatte das Gefühl, mich als Priester eher zu verwirklichen, wenn ich meinem Volk das Lesen beibrachte, als wenn ich in der UNAN über Platon und Aristoteles lehrte. An jedem Wochenende besuchte ich die ländlichen Gebiete und Gebirgsgegenden Nicaraguas, um zu sehen, wie dies große Liebeswerk Fortschritte machte, wie sich zwischen Studenten und Campesinos Brüderlichkeit entwickelte.

Niemals zuvor hatte eine Aufgabe mir so viel Mühe und Hingabe abverlangt. Acht Monate dauerte die Vorbereitung des Projekts, fünf Monate die Alphabetisierung. Ich wohnte praktisch in meinem Büro, mein Bett stellte ich nur deshalb nicht neben den Schreibtisch, weil der Platz dafür nicht reichte. Zu Hause aber gingen die Anrufe auch nachts weiter: dringende Fälle, verletzte oder verunglückte Brigadisten, 59 von ihnen verloren ihr Leben, weil sie unser Volk lesen lehrten (sieben von ihnen wurden von den Revolutionsgegnern ermordet). Diese Tausende von alphabetisierenden jungen Leuten waren bereits der neue Mensch, der in Nicaragua erschienen war.

Wir Christen wirkten auch in diesem Epos wesentlich mit. In der Schlußveranstaltung des zweiten Alphabetisierungskongresses erklärte der Genosse Carlos Carrión Cruz, ein Delegierter der Nationalleitung der FSLN beim Nationalen Alphabetisierungsfeldzug, in seinem Resümee zu diesem Punkt: «Es muß auch unbedingt darauf hingewiesen werden, daß in diesen Tagen tonnenweise Papier und Druckerschwärze verbraucht werden, um die Christen davon zu überzeugen, daß man nicht gleichzeitig Christ und Revolutionär sein könne. Dennoch haben die wirklichen Christen, sowohl Geistliche wie Laien, ihre Zeit nicht mit diesen theoretischen Spitzfindigkeiten verschwendet, und mit ihrer hervorragenden Beteiligung an dem Feldzug haben sie in der Praxis bewiesen, daß Christ sein und zugleich Revolutionär sein nicht nur möglich, sondern sogar eine unausweichliche Notwendigkeit ist.»

Nach Beendigung der Alphabetisierung willigte die FSLN in meine Bitte ein, innerhalb der «Sandinistischen Jugend des 19. Juli» zu arbeiten, und ernannte mich zum Mitglied des Nationalen Exekutivkomitees. Ich weiß, daß meine derzeitige Arbeit kirchlich sehr leicht in Mißkredit zu bringen ist, indem man sie mit dem Etikett «politische Arbeit» versieht, die Wirklichkeit aber sieht so aus, daß die Sandinistische Revolution einem Priester einen Führungsposten gegeben hat, in dem er für die Bildung des Kostbarsten, das sie besitzt, verantwortlich ist: ihre Jugend, das heißt: ihre Zukunft. Als Priester und als Erzieher fühle ich mich ganz und gar verwirklicht in der Arbeit mit einer Organisation, die mehr als 60% der nicaraguanischen Studenten umfaßt.

In Nicaragua übertrugen die Sandinistischen Führer Pater Ernesto Cardenal das Kultusministerium, einem anderen Priester, dem Pater Miguel d'Escoto, das Außenministerium, und das Ministerium für soziale Wohlfahrt wurde dem Pater Edgard Parralles zugewiesen. Sie sind die sichtbarsten Zeichen für eine Realität der sandinistischen Revolution: die Präsenz der Christen innerhalb des gesamten revolutionären Prozesses in Nicaragua.

IV. Schlußbemerkung

1. Uns ist bewußt, daß wir innerhalb der von der Kirche legalisierten Praxis Ausnahme- oder Grenzfälle darstellen. Es geht uns nicht darum, daß unser Fall Allgemeingültigkeit erlangt, und wir hoffen auch nicht, daß bei allen Revolutionen, die sich in Lateinamerika vollziehen, die Priester Ministerposten bekleiden müssen. Die Erlaubnis, in unseren Ämtern bleiben zu dürfen, die uns die Bischofskonferenz im Juni 1981 erteilte, beruht auf der Einschätzung, daß es sich um eine «Ausnahme aufgrund der Notlage» handle, in der wir Nicaraguaner uns nach dem Befreiungskrieg immer noch befinden.

2. In unserer Grenzsituation erfüllen wird jedoch einen durchaus zum Priestertum gehörenden Auftrag, indem wir eine Führungsrolle, eine Funktion des Dienstes am Glauben inmitten einer säkularen geschichtlichen Bewegung ausüben, der wir nicht nur helfen wollen, nicht antireligiös oder antichristlich zu sein, sondern auch, wirklich «revolutionär», menschlich in der Revolution zu sein, wirklich den Armen zu dienen.

3. Man bedenke, daß es dabei nicht um ein kirchliches Gesetz geht, sondern darum, daß der Glaube seine Chance wirklich bejaht, sich in der Option für die Armen zu inkarnieren, und zuläßt, daß er weltweit bei den Mächten in Mißkredit gerät.

4. Wer sähe nicht, welch außerordentliche Bedeutung für die Zukunft einer Nation der Tatsache zukommt, daß die Revolutionsführer die Wichtigkeit der Teilnahme der Christen öffentlich anerkennen. In einer offiziellen Verlautbarung der Nationalleitung der FSLN über die Religion vom 7. Oktober 1980 findet man Abschnitte wie diese: «Die christlichen Patrioten und Revolutionäre sind integrierender Bestandteil der Sandinistischen Volksrevolution, und zwar nicht erst jetzt, sondern seit vielen Jahren.»

... «Eine große Zahl von Militanten und Mitkämpfern der FSLN fand in der Interpretation ihres Glaubens die Beweggründe dafür, daß sie sich dem revolutionären Kampf und damit der FSLN anschlossen» ... «Sie alle waren bescheidene Menschen, die ihre Pflicht als Patrioten und Revolutionäre zu erfüllen wußten, ohne sich in lange philosophische Diskussionen zu verstrikken.» ... «Die Christen sind also integrierender Bestandteil unserer Revolutionsgeschichte geworden in einem Maß, das für die revolutionären Bewegungen Lateinamerikas und vielleicht der ganzen Welt einmalig ist.»

5. Ich glaube, es muß uns in Nicaragua erlaubt sein, mit unseren Taten, mit unserem Zeugnis ein Wort über Jesus Christus zu sagen und die Christen zu ermutigen und zu begleiten, die in einem geschichtlichen Prozeß stehen, der uns auch etwas über das Wirken des Geistes Jesu sagt und lehrt.

Aus dem Span. übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

FERNANDO CARDENAL

1934 in Granada, Nicaragua, geboren. Studium der Humaniora an der Katholischen Universität Quito, Ecuador; Studium der Philosophie an derselben Universität, Studium der Theologie am Collegium Maximum der Jesuiten in Mexiko. 1970 Vizerektor der Mittelamerikanischen Universität von Managua in Nicaragua. 1973–1977 Professor der Philosophie der Erziehung an der Autonomen Nationaluniversität von Nicaragua. Nach dem Sieg der Sandinistischen Volksrevolution wurde er zum Nationalkoordinator des Nationalen Alphabetisierungskreuzzugs «Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua» ernannt. Derzeit ist er Mitglied des Nationalen Exekutivkomitees der Sandinistischen Jugend, Mitglied der Vereinigung der Direktoren der Mittelamerikanischen Universität und Mitglied des Sandinistischen Rates. Anschrift: Comité Ejecutivo Nacional, Juventud Sandinista 19 de Julio, Apartado 4574, Managua, Nicaragua, Mittelamerika.

David van Ooijen

Priester in der Politik

Seit 1880 bis heute gehören in den Niederlanden fast ununterbrochen römisch-katholische Priester dem Parlament an. Für protestantische Prediger war das schon eher der Fall. Dieser Tatsache liegt in der niederländischen Gesellschaft die Auffassung zugrunde, daß jeder Bürger des Landes unabhängig von seiner Stellung in der Gesellschaft, von seinem Glauben, seinem Beruf, von der Rasse, der er angehört, und den konkreten Umständen, in denen er lebt, zum Volksvertreter gewählt werden kann. Zwar bestimmte von 1848 bis 1887 das niederländische Grundgesetz, daß Geistliche so lange keine Volksvertreter sein konnten, «wie sie ihre Würde als Hirten bekleiden». Praktisch bedeutete diese Bestimmung, daß römisch-katholische Priester für die Dauer ihrer Tätigkeit als Volksvertreter ihre Arbeit als Pfarrseelsorger oder als Seminardozent aufgeben mußten. Aber der Gesetzgeber hatte nicht die Absicht auszuschließen, daß ein solcher Priester nach wie vor als Priester auftreten konnte.

Auch seitens der niederländischen Kirchenprovinz wurde dem Zutritt von Priestern zum Parlament wenig in den Weg gelegt. Nicht nur gaben die Bischöfe oder Ordensoberen die Erlaubnis, die nach dem Kirchenrecht hierzu notwendig war, sondern darüber hinaus hat sich bis 1981 niemals ein Ordinarius in der Öffentlichkeit kritisch über die politischen Auffassungen und Standpunkte eines Priesters, der Parlamentarier war, geäußert.

Auch Rom hat niemals offiziell die Tatsache kritisiert, daß Priester dem niederländischen Parlament angehörten. Der Heilige Stuhl ernannte Dr. H.J.A.M. Schaepman und Dr. W.H. Nolens, die 23 bzw. 35 Jahre Parlamentarier waren, gerade aus Wertschätzung für ihre politischen Aktivitäten zu päpstlichen Hausprälaten. Nolens wurde sogar 1923, als er in den Niederlanden zum «Minister van Staat» ernannt worden war – ein Ehrentitel, der Politikern wegen besonderer Verdienste verliehen wird (der Übersetzer) –, auch vom Heiligen Stuhl mit einem Ehrentitel, dem eines Protonotarius Apostolicus, belohnt.

Insgesamt gehörten bis heute zehn verschiedene römisch-katholische Priester sowohl aus dem

Weltklerus als auch Ordensgeistliche dem niederländischen Parlament als Volksvertreter an. Ihre politische Tätigkeit wurde meistens dadurch beendet, daß sie entweder nicht mehr wiedergewählt wurden oder starben. Nur in einem einzigen Fall fand die politische Tätigkeit eines Priesters als Parlamentarier durch ein Eingreifen der kirchlichen Obrigkeit ihr Ende. Das geschah im Jahre 1981.

Priester in der katholischen Partei

Es ist typisch für die Situation in den Niederlanden, daß seit 1880 Priester sich politisch engagierten als Vertreter und als Führer des katholischen Teiles der niederländischen Bevölkerung. Allgemein lag übrigens ein Streben nach Gleichberechtigung und Emanzipation der niederländischen Katholiken der Entstehung und Entwicklung einer katholischen Partei zugrunde. Ein Priester der Erzdiözese Utrecht, Dr. H. J. A. M. Schaepman (1844–1903), gilt als Gründer dieser Partei und war viele Jahre ihr Führer in der Zweiten Kammer des Parlaments. Sein Nachfolger in dieser Funktion war Dr. W. H. Nolens (1860–1931), der als Führer der wichtigsten Regierungsfraktion jahrelang einen bedeutenden Einfluß auf die Führung der Regierungsgeschäfte ausübte. Während dieser Zeit gaben die Protestanten, die sich vorher gegen die Gleichberechtigung der Katholiken gekehrt hatten, immer mehr ihren Widerstand gegen die katholische Volkspartei auf. Es waren immer mehr die Sozialisten und die Liberalen, die vom Standpunkt der katholischen Partei aus als die neuen politischen Gegner betrachtet wurden. Während 1883 Schaepman sich dagegen wandte, daß Katholiken, «die zu dieser Partei nicht gerechnet werden wollen, das Recht auf den Namen ‹Katholik›» abgesprochen würde[1], erklärte dagegen 1924 Nolens: «Jeder Katholik findet in ihr (in der katholischen Partei) seinen Platz. In einer anderen Partei soll ein Katholik nicht zu Hause sein.»[2]

Es war diese letzte Meinung, die ganz mit der Auffassung der niederländischen Bischöfe übereinstimmte, die schon 1906 geschrieben hatten, es sei «ihr ernsthaftes und ausdrückliches Verlangen, die ihnen untergebenen Katholiken in den katholischen Organisationen zusammenzubringen und diese Einheit zu bewahren»[3]. Die Bischöfe meinten, daß sie so auch voll dem entsprächen, was Pius X. in einem Brief an die italienischen Christdemokraten geschrieben hatte. In einem Schreiben an die überkonfessionelle französische Organisation «Sillon» wiederholte der Papst 1910 seine Auffassungen noch ausdrücklicher: «Die Führer des ‹Sillon› meinten, sie hätten deswegen, weil sie nur rein zeitliche Interessen verfolgten, das Recht, sich der Aufsicht der Hierarchie zu entziehen. Tatsächlich aber lag ihrem Programm eine moralische Einstellung zugrunde, auf deren Grundlage die Führer des ‹Sillon› meinten, christlich und katholisch zu sein. Weil dies aber deutlich ein Betreten religiösen Gebiets ist, muß dem Klerus hier eine Stimme gegeben werden. Die Verneinung eines solchen Anspruches der Geistlichkeit war ein schwerer Angriff gegen die Kirche selbst.»[3]

Katholische Kinder wurden schon früh mit dem engen Zusammenhang zwischen der Kirche und der politischen Einstellung der Katholiken konfrontiert, den es nach Wunsch der Leitung der niederländischen Kirche geben sollte. So kann man in einer Lesefibel der dreißiger Jahren für die Grundschulen lesen: «Ein guter Katholik gibt der katholischen Liste seine Stimme.»[4] In Wahlzeiten äußerte man sich gelegentlich noch drastischer. So soll der Vorsitzende der katholischen Partei 1922 erklärt haben: «Eine sehr geringe Abweichung von der katholischen Politik kann zu einem Sterben außerhalb der katholischen Kirche und ohne katholische Beerdigung führen.»[5]

Bei einem solchen Kontext der Identifizierung zwischen der katholischen Kirche und dem politischen Standpunkt und Auftreten der katholischen Partei, wobei auch noch die Auffassung herrschte, die katholische Partei sei «eine unmittelbare Folge der Einheit, die kraft unserer römischen Glaubens- und Sittenlehre die gesamte Wirtschaft beherrscht»[6], kann es kaum überraschen, daß in der niederländischen Katholischen Volkspartei Priester eine wichtige Rolle spielten. Auch wenn Männer wir Ariëns und Poels und mit ihnen viele andere Priester zwar keine unmittelbare politische Aufgabe hatten, übten sie dennoch einen großen politischen Einfluß aus. Und auch als die katholische Partei nach dem Zweiten Weltkrieg wegen der wirtschaftlichen Probleme und wegen des Niederganges der protestantischen Parteien nicht länger ohne die Zusammenarbeit mit den Sozialisten und/oder den Liberalen eine Regierungsmehrheit zustande bringen konnte, nahmen weiterhin Priester in der katholischen Partei wichtige Aufgaben wahr.

Da jetzt aber die katholische Partei mit Sozialisten und Liberalen zusammenarbeiten mußte und diese deshalb nicht mehr als diejenigen dargestellt werden konnten, «deren tiefere Grundsätze regelrecht gegen die katholischen Prinzipien gehen»[7], wurde es einer wachsenden Zahl von Katholiken immer weniger plausibel und selbstverständlich, daß sie die katholische Partei wählen sollten. Sie schlossen sich daher auch immer mehr sowohl den Liberalen als auch den Sozialisten an.

Dies mißfiel nicht nur der katholischen Partei, sondern auch den Bischöfen. In ihrem «Mandement» von 1954 erklärten sie über die Mitgliedschaft in einer anderen Partei als der katholischen, «daß dies nicht der Weg ist, die Gesellschaft in einem christlichen Geist aufzubauen, und es ist unverantwortlich, einen solchen Weg zu gehen»[8]. Dieser Versuch der Bischöfe, die politische Einheit aller Katholiken wiederherzustellen, schlug fehl. Eine beträchtliche Anzahl von Katholiken meinte, ihr Gewissen verpflichte sie, diesem Wunsch ihrer Bischöfe keine Folge zu leisten.

Als dazu auch noch im Laufe der sechziger Jahre die Rolle der katholischen Partei als Interessenvertreterin der katholischen Vereine und Einrichtungen immer weniger selbstverständlich erschien, wurden immer mehr Stimmen laut, die die katholische Partei als überholt betrachteten. Im Laufe der siebziger Jahre intensivierte sich die Zusammenarbeit der katholischen Partei mit zwei protestantischen Parteien, und seit den Wahlen von 1981 bilden diese Parteien zusammen eine neue Partei, den sogenannten Christdemokratischen Appell (CDA), in dem dann auch die katholische Partei endgültig aufging.

In dieser Entwicklung war das politische Auftreten von Priestern und anderen kirchlichen Amtsträgern zu einer weitgehend allgemein akzeptierten Tradition geworden. Vielleicht um der katholischen Partei in dieser Hinsicht nicht nachzustehen, stellten auch andere Parteien katholische Priester und protestantische Prediger als ihre Kandidaten für die Volksvertretung auf. Möglicherweise wollte es die katholische Partei vermeiden, auf dieser Ebene als Monopolinhaberin zu erscheinen. Jedenfalls unternahm sie kaum etwas dagegen. Im Gegenteil: Man sah es als einen Beweis vollendeter Emanzipation an, daß prinzipiell jeder Bürger – und deshalb auch ein katholischer oder evangelischer Geistlicher – für jedes Amt ernannt werden konnte.

Die Haltung der kirchlichen Obrigkeit

Die kirchliche Obrigkeit hat den Priestern, die in den Niederlanden politische Aufgaben übernahmen, wenig Schwierigkeiten gemacht. Die zehn Priester, die Mitglieder des Parlaments waren, haben alle von ihrem Ordinarius die hierzu nach dem Codex notwendige Erlaubnis bekommen[9]. Soweit bekannt ist, hat bis vor kurzem auch niemals ein Bischof das Auftreten und das Stimmverhalten eines Priesters im Parlament kritisiert.

Das war gemessen an den jeweiligen Zeitverhältnissen keineswegs immer selbstverständlich. So hat Anfang dieses Jahrhunderts H. J. A. M. Schaepman als einziger Katholik für die Einführung der allgemeinen Schulpflicht votiert; und nur so kam die erforderliche Mehrheit knapp zustande. Auch für die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und des allgemeinen Wahlrechts sprach er sich in einer Zeit aus, als dies alles von vielen Katholiken als ein Verstoß gegen Gottes Gesetze betrachtet wurde.

Hundert Jahre dauerte es, bis es auf dieser Ebene zwischen einem Bischof und einem Priester-Parlamentarier zu einem Konflikt kam. 1981 ließ der Bischof der Diözese Roermond, Dr. J. Gijsen, einen seiner Priester, M. G. G. J. Schreurs wissen, daß dieser seinen Sitz für den Christdemokratischen Appell in der Ersten Kammer (Senat) aufzugeben habe, weil er dem Regierungsvorschlag zur Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung seine Stimme gegeben hatte. Dadurch konnte das Gesetz mit der kleinstmöglichen dazu erforderlichen Mehrheit angenommen werden. Persönlich möchte hier der Verfasser dieses Aufsatzes anmerken, daß er selbst nur deshalb nicht für diesen Gesetzesentwurf gestimmt hat, weil seiner Meinung nach das Gesetz in der Liberalisierung nicht weit genug geht und dadurch in der Praxis kaum durchsetzbar ist.

In seinem Schreiben an den Priester Schreurs fügte der Bischof dem Vorwurf, jener habe dem Gesetzesentwurf seine Stimme gegeben, hinzu, der Papst habe in letzter Zeit deutlicher als früher zu erkennen gegeben, daß er die Arbeit eines Priesters in einem Parlament nicht gerne sehe.

Da der Priester Schreurs erst nach Zustimmung der niederländischen Bischofskonferenz Mitglied des Parlaments geworden war, wandte er sich an die anderen Bischöfe. Bei dieser Gelegenheit erklärte der Erzbischof von Utrecht,

Kardinal J. Willebrands: «Die katholischen Mitglieder der Ersten und Zweiten Kammer vertreten nicht die Kirche, sondern diejenigen, die sie gewählt haben. Selbstverständlich aber sind sie als Mensch und als Christ an die Prinzipien des Glaubens und der Ethik gebunden. Jeder Mensch, ob er jetzt Christ sei oder nicht, hat bestimmte ethische Einsichten und Grundsätze, die sein Urteilen und Handeln mitprägen. Für den Politiker kommt dazu die Frage, wie er seinen Grundsätzen in der Gesetzgebung und in der Regierung seines Landes Geltung verschaffen kann. In dieser Frage hat er auch ein persönliches Urteil, und er trägt eigene Verantwortung. Er darf von seinen Grundsätzen nicht abweichen, er muß aber auch die konkrete Situation kennenlernen und in dieser Situation die Möglichkeiten suchen, seine Grundsätze zum Wohl seines Landes zu verwirklichen. In diesem politischen und parlamentarischen Handeln trägt er vor seinem Gewissen gegenüber seinen Wählern und gegenüber Gott eine eigene, persönliche Verantwortung.»[10]

Diese Reaktion auch im Namen der anderen Bischöfe wurde allgemein als eine Distanzierung von der Haltung des Bischofs von Roermond betrachtet. Dennoch hielt dieser an seinem Standpunkt fest und weigerte sich, Schreurs seine Zustimmung dafür zu geben, daß dieser seinen Sitz im Parlament, in das er inzwischen wiedergewählt worden war, wieder einnahm. Der Bischof drohte sogar mit Suspendierung, falls er das doch tun sollte. In diesem Kontext schien es wenig Aussicht auf Erfolg zu haben, in Rom gegen die Entscheidung des Bischofs Berufung einzulegen, denn das Kirchenrecht spricht zwar von einer Pflicht, die entsprechende Erlaubnis einzuholen, nicht aber von einem Recht, sie auch zu bekommen. Dennoch scheint die Schlußfolgerung erlaubt zu sein, daß die übergroße Mehrheit der niederländischen Bischöfe und Ordensoberen es unter bestimmten Bedingungen für möglich und akzeptabel hält, daß Priester politisch auftreten.

Anderswo liegen die Dinge aber anders. So bat mich 1976, nachdem ich als Mitglied des Europäischen Rates in der Bundesrepublik an einer öffentlichen Diskussion teilgenommen hatte, der Bischof von Münster, «in Deutschland nicht mehr an politischen Versammlungen teilzunehmen». Damit kontrastiert aber sehr bitter die Tatsache, daß die bundesrepublikanischen Bischöfe die Gewohnheit haben, vor Bundestagswahlen ihre Meinung zu konkreten politischen Fragen auf eine solche Weise kundzutun, daß daraus unzweideutig ihre Vorliebe für die Christdemokraten ersichtlich ist. Es scheint ihnen auch zu entgehen, daß in Deutschland Priester die Predigt mißbrauchen, um Wahlempfehlungen für dieselben Christdemokraten abzugeben.

Zwar kommt es auch in den Niederlanden vor, daß Priester ihre Vorliebe für eine bestimmte politische Partei, die nicht unbedingt die der Christdemokraten sein muß, zum Ausdruck bringen. In den allermeisten Fällen verzichten sie aber darauf, von der Kanzel Wahlempfehlungen abzugeben. Da die niederländischen Katholiken ihre Wahlentscheidung in aller Freiheit zu treffen pflegen, könnte eine solche Wahlempfehlung von der Kanzel nicht unwidersprochen bleiben.

Die Nuntiatur

Es fällt auf, daß die Nuntiatur in den Niederlanden bis vor kurzem mit den katholischen Politikern der katholischen und zuletzt der christdemokratischen Partei, nicht aber mit katholischen Politikern aus anderen Parteien, regelmäßigen Kontakt unterhielt. Neuerdings haben aber diese formellen Kontakte aufgehört. Natürlich kann ich nicht beurteilen, ob sie informell weitergeführt werden.

Persönlich habe ich in den zehn Jahren, in denen ich der Volksvertretung angehöre, niemals erlebt, daß die Nuntiatur meinen Standpunkt und mein Verhalten im Parlament zu beeinflussen suchte. Wohl aber hat man katholische Minister als Mitglieder der römisch-katholischen Kirche angesprochen. Es ist hier sonnenklar, daß es sich dabei um Entscheidungen handelte, die sie als Minister zu treffen hatten. Wenn man aber berücksichtigt, wie detailliert Minister sich in unserem Land vor dem Parlament, in dem die Katholiken eine Minderheit sind, verantworten müssen, darf man redlicherweise annehmen, daß solche Versuche, Minister an ihre Verantwortung als Katholiken zu erinnern, ihr Handeln als Minister kaum beeinflußt haben.

Warum Priester im Parlament?

In unserer niederländischen Situation, in der seit vielen Jahren Priester für die katholische Partei tätig sind, lag der konkrete Anlaß dafür, daß ich als Priester politisch tätig wurde, gerade in der

Tatsache, daß ich mich mit der katholischen Partei *nicht* verbunden fühlte. Für ziemlich viele Katholiken war die katholische Partei unter anderem deshalb eine ihnen akzeptable Partei, weil viele Priester die Partei unterstützten und in ihr Aufgaben übernahmen. Für mich aber war es keineswegs einleuchtend, daß die katholische Partei auch die Politik vertrat, die von einem christlichen Standpunkt aus die annehmbarste war.

Seit 1901 war die katholische Partei fast ununterbrochen an der Regierung beteiligt gewesen. Die Gleichsetzung zwischen einer von Katholiken verantworteten Politik und der Politik der katholischen Partei war so total, daß die wenigen Katholiken, die anders wählten, als weniger katholisch gebrandmarkt wurden. Viele, besonders links orientierte Katholiken, wurden so von der Kirche entfremdet. Meine Verfügbarkeit für eine Aufgabe als Volksvertreter beruhte daher unter anderem auch auf einer Solidarität mit den niederländischen Katholiken, die meiner Meinung nach zu Unrecht durch das negative Urteil, das die Bischöfe u.a. 1954 über ihre politische Entscheidung fällten, als Katholiken disqualifiziert waren. Nicht wenige haben mein politisches Auftreten von Anfang an auch so gesehen und eingeschätzt. Es handelt sich hier allerdings nur um den Anlaß.

Der tiefere Grund, weshalb ich mich in der Politik engagiert habe, ist meine Überzeugung, daß die Kirche auch einen politischen Auftrag hat und daß sich an diesem Auftrag auch Priester als diejenigen, die der Gemeinde Christi vorangehen sollen, beteiligen müssen. Unter anderem konkretisiert sich meiner Meinung nach diese politische Aufgabe im Widerstand gegen den Rüstungswettlauf und gegen die immer weiter getriebene Perfektionierung von alles vernichtenden Nuklearwaffen.

[1] H.J.A.M. Schaepman, Een katholieke partij. Proeve van een program (Utrecht 1883).

[2] So W.H. Nolens in der Debatte über den Haushalt 1925: Handelingen van de Tweede Kamer (1924).

[3] Acta Apostolicae Sedis II (1909) 611.

[4] So zu lesen in: Mensch en Maatschappij. Leesboek voor de hoogste klassen van de R.K. Lagere School ('s-Hertogenbosch 1933).

[5] P.J. Oud, Het jongste Verleden. Parlamentaire geschiedenis van Nederland II (Assen 1948) 42.

[6] B. Kruitwagen, Verslagboek van de Tweede Katholiekendag 204.

[7] Colson, Poels (Roermond/Maaseik 1955) 68.

[8] Mandement van de Nederlandse bischoppen (1954) 43.

[9] Priester im niederländischen Parlament:

Mgr. Dr. H.J.A.M. Schaepman (1844–1903), 1880–1903 Mitglied der Zweiten Kammer (kath. Partei).

Mgr. Dr. W. Everts (1827–1900), 1893–1894 Mitglied der Zweiten Kammer (kath. Partei).

Mgr. Dr. W.H. Nolens, 1896–1931 Mitglied der Zweiten Kammer (kath. Partei).

Dr. L.J.C. Beaufort OFM (1890–1965), 1937–1946 Mitglied der Zweiten Kammer, 1948–1963 Mitglied der Ersten Kammer (kath. Partei).

Dr. J.C. Stokman OFM (1903–1970), 1946–1967 Mitglied der Zweiten Kammer, 1967–1969 Mitglied der Ersten Kammer (kath. Partei).

J.A. Heijmans (1923–1974), 1971–1974 Mitglied der Zweiten Kammer (kath. Partei).

Dr. A.J. Agterberg OESA (1925–1977), 1973–1977 Mitglied der Ersten Kammer (Partei der Radikalen).

M.W.M. van Winkel OSB, 1975–1977 Mitglied der Zweiten Kammer (Partei der Radikalen).

Drs. M.G.G.J. Schreurs, 1980–1981 Mitglied der Ersten Kammer (Christdemokr. Appell).

Drs. D.A.Th. van Ooijen O.P., 1971 bis heute: Mitglied der Zweiten Kammer (Partei der Arbeit).

[10] Informatie-bulletin van het Sekretariaat R.K. Kerkprovincie in Nederland 9 (Heft 10 vom 22. Juni 1981) 251.

[11] In der belgischen Zeitung «De Standaard» vom 29. Juni 1981 konnte man in einem Bericht über die Pilgerfahrt niederländischsprachiger Belgier an den Fluß Ijzer – eine alljährliche Demonstration, die eine Spitze gegen die französischsprachigen Landsleute hat – lesen: «Verpackt in Regenmänteln ... hörte die Masse andächtig der Eucharistiefeier zu. Die Messe wurde entsprechend dem Thema der Pilgerfahrt durch Priester aus den bedrohten Gebieten, aus der Voer, aus Komen, aus Brüssel und den Brüsseler Randgemeinden zelebriert.» Auch so kann man – ohne daß man sich dessen bewußt ist – als Priester Politik treiben und dies sogar noch im sakramentalen Dienst.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DAVID VAN OOIJEN

1939 in Kwintsheul, Niederlande, geboren. War Lehrer an Primar- und Sekundarschulen. 1961 Eintritt in den Dominikanerorden. 1968 Priesterweihe. Studium der Theologie an der Universität Nimwegen. 1971 Doctorandus der Theologie. Im selben Jahr für die «Partei der Arbeit» zum Mitglied der Zweiten Kammer der Generalstaaten (= Parlament der Niederlande) gewählt. 1973 – 1978 Mitglied der Beratenden Versammlung des Europarates sowie der Europäischen Gemeinschaft. Befaßt sich im Parlament hauptsächlich mit Angelegenheiten der Unterrichts- und Wissenschaftspolitik,

der Kultur und der Situation ethnischer Minderheiten. Vorsitzender des Interparlamentarischen Rates der Benelux-Staaten. Veröffentlichungen u.a.: Social Aspects of Architectural conservation (Council of Europe, Straßburg 1974); Advanced Technology in Canada. The Consequences for Europe (WEU, Paris 1974); Advanced Technology in Israel. The Consequences for Europe (WEU, Paris 1977); De identificatie van christelijke politiek en christendemocratische partijvorming. In: Mythe en Realiteit van christelijke politiek (Baarn 1979). Anschrift: Parkstraat 35, NL–6828 JD Arnhem, Niederlande.

George Higgins

Die politische Rolle der katholischen Kirche in einem Land mit Common-Law-Tradition

Das gegenwärtige Kirchengesetz zur Frage des Engagements von Klerikern als politische Mandatsträger findet man im Codex Iuris Canonici, in erster Linie in Kanon 139, den Paragraphen 1, 2 und 4. Rosemary Smith SC, eine Doktorandin im Gebiet des kanonischen Rechts an der «Catholic University of America», hat diesen Kanon sorgfältig analysiert unter Berücksichtigung der Interpretationen der Kodex-Kommission von 1922, der Interpretationen der Konzilskongregation von 1927 und 1957 und der von Papst Paul VI. in seinem Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» von 1966. Smith kommt in diesem Abschnitt ihrer Arbeit zu folgender Schlußbemerkung: «Betrachtet man die Formulierung von Kanon 139 und die folgenden Interpretationen des Textes zusammen, so ergibt sich daraus, daß die offizielle Kirche Kleriker, die durch Wahl für ein politisches Amt bestellt wurden, recht negativ sieht und daß sie bereit ist, diese Haltung mit strengen Sanktionen zu untermauern.»[1]

Während das Zweite Vatikanische Konzil und die Bischofssynode von 1971 eine offenere und missionarischere Sichtweise der Rolle der Kirche (und der Rolle des Klerus) in Beziehung zur Welt betonten, behielten sie im wesentlichen die strenge Unterscheidung zwischen geistlichem Amt und weltlichen Tätigkeiten bei, zwischen den Aktivitäten, die wirklich zu den Aufgaben der Kleriker gehören, und solchen, die dem Bereich der Laien zugeordnet werden. Die Synode von 1971 ließ jedoch die Möglichkeit offen, daß unter außergewöhnlichen Umständen ein Kleriker ein politisches Mandat innehaben kann, unter der Voraussetzung der Zustimmung des Ortsordinarius nach Beratung mit dem Priesterrat und, falls notwendig, mit den nationalen oder regionalen Bischofskonferenzen. Aber da die Bischofssynode nach gegenwärtigem Recht lediglich eine beratende Körperschaft ist, ging keine spezifische Gesetzgebung aus der Versammlung von 1971 zu dem Thema, welches hier diskutiert wird, hervor. Das abschließende Dokument über «Das Amtspriestertum» brachte einfach nur die Auffassung der Synode zum Ausdruck, in deren Licht sich jegliche folgende Gesetzgebung gestalten sollte. Rosemary Smith beurteilt die vorgeschlagene neue Gesetzgebung, die im Schema «De Populo Dei» entworfen wurde, als sogar noch spezifischer und folglich noch einschränkender als die gegenwärtige. Ich teile die Meinung von Smith dahingehend, daß auch ich die vorgeschlagene Gesetzgebung für zu wenig flexibel und zu einschränkend halte. «Man sollte meinen», so kommt sie zum Schluß, «daß eine neue Gesetzgebung viel weiter gefaßt sein sollte, dabei sollte die Möglichkeit gegeben sein, daß spezielle Gesetze von den verschiedenen Bischofskonferenzen festgelegt werden. Ein solcher Ansatz könnte die Kirche besser dazu befähigen, die Würde und Absicht derer zu beschützen, die als ordinierte Geistliche tätig sind, sowie ihre eigene politische Unabhängigkeit, während sie zugleich das Beste der politischen Tradition des Landes aufnehmen könnte und für einen

berechtigten, wenn auch außergewöhnlichen Dienst rechtliche Regelungen bereitstellen könnte.»[2]

Im Rahmen dieses Artikels können die kanonischen Aspekte des Themas, welches wir diskutieren, beiseite gelassen werden. Eine Kritik der gegenwärtigen oder der zu erwartenden Kirchengesetzgebung zu diesem Thema oder der Theologie, auf der sie basiert, wird nicht von uns erwartet. Es soll ausreichen festzustellen, daß diese Theologie mit ihrer strengen Trennung des Status der Kleriker von dem der Laien verfeinert und auf den neuesten Stand gebracht werden muß. Ich stelle dies fest als jemand, den in der Praxis (zumindest soweit die Vereinigten Staaten davon betroffen sind) die kirchliche Disziplin in dieser Angelegenheit nicht sonderlich beunruhigt. Das heißt, ich empfinde zumindest in den Vereinigten Staaten nicht die dringende Notwendigkeit für Aktivitäten der Kleriker in politischen Ämtern, und ich würde im allgemeinen, unter der Voraussetzung, daß keine anderen Gründe dafür sprechen, nicht dazu raten.

Wie immer dem auch sei, es ist nicht wahrscheinlich, daß sich in absehbarer Zukunft ein bedeutender Wandel der kirchlichen Lehre in bezug auf diese Angelegenheit ergeben wird. Es steht außer Zweifel, daß sich Papst Johannes Paul II. stark an die gegenwärtige Disziplin gebunden fühlt, daß er, wenn er überhaupt etwas ändert, die Disziplin stärken wird, und es ist zu erwarten, daß er sie noch strenger durchsetzt, als dies seine unmittelbaren Vorgänger taten. In der Tat hat er dies schon auf ziemlich dramatische Weise getan in einem aufsehenerregenden Fall, der Pater Robert F. Drinan S.J. betraf. Dieser wurde im Mai 1980 von Rom dazu veranlaßt, nicht für die Wiederwahl als Mitglied des amerikanischen Repräsentantenhauses zu kandidieren. Im vorliegenden Artikel soll die «Affäre Drinan» kurz analysiert werden, aber nicht unter theologischen oder kanonischen Gesichtspunkten. Er soll nur ein kurzer Kommentar zu der Vorgehensweise, die von Rom in diesem speziellen Fall verfolgt wurde, sein – ein Fall, welcher unter praktischen Gesichtspunkten nach Ansicht des Verfassers ziemlich schlecht gehandhabt wurde.

Die grundlegenden Fakten des «Falles Drinan» können kurz wie folgt zusammengefaßt werden: Pater Drinan, der ehemalige Dekan der angesehenen «School of Law» des Boston College, einer Jesuiteninstitution, wurde erstmalig 1970 ins Repräsentantenhaus gewählt und übte sein Amt während fünf Legislaturperioden aus, d.h. er bekleidete dieses Amt insgesamt zehn Jahre lang. Am 27. April 1980 erhielt Pater Edward M. O'Flaherty SJ, Provinzial der Jesuitenprovinz New England und Drinans Ordensoberer, einen Telefonanruf aus dem Generalat des Jesuitenordens in Rom mit der Anweisung, Drinan solle nicht für eine Wiederwahl kandidieren. Die Anweisung kam von Pater Pedro Arrupe, dem Generaloberen der Gesellschaft Jesu. Pater Arrupe sagte später, daß er im Fall Drinan «auf den ausdrücklichen Wunsch» von Papst Johannes Paul II. gehandelt habe.

O'Flaherty gab, wie er später der Presse mitteilte, die Anweisung Arrupes umgehend an Drinan weiter, und er nahm dann während der folgenden Tage mehrere Möglichkeiten zum Einspruch wahr, wobei er gegenüber den römischen Autoritäten die Tatsache hervorhob, daß solch ein Befehl mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit in den Augen vieler Menschen als eine unangemessene Einmischung der Kirche in die politischen Angelegenheiten Amerikas erscheinen würde. Er wies auch auf die ernsthaften Unannehmlichkeiten hin, die die Anordnung aus Rom für den Wahlprozeß selbst mit sich brachte, da die Annahmefrist für die Kandidatur am 6. Mai auslief. Am 3. Mai wurde O'Flaherty darüber informiert, daß seine Besorgnis über die Anweisung Arrupes persönlich vor die vatikanischen Autoritäten gebracht worden sei, daß aber nach weiteren Diskussionen deutlich geworden sei, daß die Entscheidung endgültig sein werde. An jenem Nachmittag traf sich O'Flaherty mit Drinan in Boston. Von der Endgültigkeit der Entscheidung überzeugt, erklärte Drinan sich bereit, seinen Rückzug aus der Wahlkampagne anzukündigen. In einer Stellungnahme, die an jenem Tag gegenüber der Presse abgegeben wurde, bemerkte O'Flaherty, daß für Drinan eine Ausnahme gemacht worden sei, als er 1970 erstmalig für den Kongreß kandidierte. Diese Ausnahme sei, wie er sagte, in den darauffolgenden Jahren von verschiedenen Provinzialen bestätigt worden.

«Nichtsdestoweniger», so fuhr O'Flaherty fort, «ist es offensichtlich, daß nach der Ansicht des Papstes die Gründe, die bisher für die Kandidatur von Drinan sprachen, nicht mehr zutreffen... Daß Papst Johannes Paul II. sich auf eine solche Sichtweise der Dinge hinbewegte, war seit seiner Wahl zum päpstlichen Amt im Oktober 1978 mehr als einmal signalisiert worden.»

O'Flaherty versicherte gegenüber der Presse, daß Drinan vom Papst oder von Pater Arrupe nicht aufgrund seiner politischen Aktivitäten von einer Sonderregelung betroffen worden sei. «Es wurde mir gegenüber betont», so sagte er, «daß die Autoritäten des Vatikans und der Jesuiten in Rom die Tatsache hervorzuheben wünschen, daß der Hauptbeweggrund für den Befehl das päpstliche Verständnis der wahren Rolle des Priesters ist. Ein hochgestellter vatikanischer Amtsträger verlieh privat der Hoffnung Ausdruck, daß es möglich sein möge, die Menschen davon zu überzeugen, daß der Papst ausschließlich aus prinzipiellen Gründen gehandelt hat».

In Kommentaren zum Fall Drinan betonten verschiedene Vertreter der Amtskirche in Boston, Washington, und Rom, daß die Anordnung an Drinan, sich nicht zur Wiederwahl aufstellen zu lassen, nicht eine neue vom Papst eingeführte disziplinarische Maßnahme sei, sondern eine Wiederbestätigung der bestehenden Disziplin der Kirche.

Es war nicht vollkommen klar, welche Auswirkungen der Befehl an Drinan auf andere Priester haben würde, die in den Vereinigten Staaten und anderswo auf der Welt ein politisches Amt bekleiden, in das sie gewählt worden sind. Mindestens ein anderer amerikanischer Geistlicher aber sah sich dadurch betroffen. Am Tag nachdem Drinan seine Entscheidung angekündigt hatte, sagte Pater Robert J. Cornell O. Praem. von DePere, Wisconsin, daß er seine eigenen Pläne, sich um einen Sitz im Kongreß zu bemühen, nicht weiter verfolgen werde. Er hatte seinen Sitz im Kongreß zwei Jahre zuvor verloren. Während der Mitte der 70er Jahre hatte er mit Drinan zusammmen sein Amt ausgeübt und hatte gehofft, im Januar 1981 zurückkehren zu können. Cornell hörte von der Anweisung an Drinan erstmalig am 4. Mai. Er erfuhr diese Nachricht zunächst durch die Medien, die ihn aufforderten, zum Fall Drinan Stellung zu nehmen. Cornell entschied sich, nicht für eine Wiederwahl zu kandidieren, da man ihn glauben gemacht hatte, daß eine spezielle päpstliche Direktive ausgesprochen worden sei, die es Priestern verbiete, sich in politische Ämter wählen zu lassen, und daß diese Direktive auf regulärem Wege an seine Ordensoberen ergangen sei. Dabei handelte es sich um ein Mißverständnis seinerseits. Eine solche päpstliche Anweisung ist bis zur Niederschrift dieses Artikels nicht ausgesprochen worden.

Im Lichte dieser gedrängten Zusammenfassung der wesentlichen Fakten des Falles Drinan möchte ich die Vorgehensweise Roms aus verschiedenen Gründen kritisieren.

Erstens wurde der überstürzte und ausgesprochen ungünstige Zeitpunkt, zu dem die Anweisung an Drinan erging (und in zweiter Linie an Cornell), weithin als Beweis einer vollständigen Mißachtung der praktischen Realitäten des amerikanischen Wahlprozesses empfunden. William F. Buckley jun., ein einflußreicher konservativer amerikanischer Journalist, der die Politik Drinans seit langer Zeit kritisch beurteilt und der im wesentlichen der Anweisung aus Rom zustimmt, äußerte sich folgendermaßen in einem Zeitungsartikel einer großen Pressezentrale: «...es wäre viel umsichtiger gewesen, wenn von Seiten des Vatikans gesagt worden wäre, daß z. B. bis 1985 effektiv alle Priester, die für politische Parteien tätig sind, diese Verpflichtungen zum Abschluß bringen sollten, um sich von ihren offiziellen Verantwortlichkeiten zurückzuziehen. Auf solche Art und Weise hätte der Rückzug des Pater Drinan aus dem öffentlichen Leben in größerer Gelassenheit vonstatten gehen können. So wie die Dinge liegen, hat er sein Kreuz mit Würde getragen.»

Drinan hat in der Tat sein Kreuz mit Würde getragen, aber Rom bewies meiner Meinung nach einen Mangel an Einfühlungsvermögen, indem er mit solch einem schweren Kreuz so plötzlich und ohne eine vorangehende Unterredung, welche angebracht gewesen wäre, beladen wurde. Die Vorgehensweise Roms wurde, wie wohlmotiviert sie auch war, weitgehend als gefühllos und ungeschickt empfunden.

Zweitens ist eine Sache zu erwähnen, welche noch wichtiger ist. Roms Unterlassung, auch nur eine kurze, flüchtige Stellungnahme zur Skizzierung der theologischen und seelsorgerischen Beweggründe der Drinan-Direktive abzugeben, war nicht nur unfair gegenüber Drinan, sondern auch für Rom selbst widersinnig, wie der Bericht zeigen wird. Durch das Versäumnis, solch eine Stellungnahme abzugeben, erweckte Rom, sei es nun bewußt geschehen oder nicht, ganz klar den Einndruck, daß die Anweisung *ad hominem* gerichtet gewesen sei – daß sie nicht durchgängig auf Priester in politischen Ämtern im allgemeinen abzielte, sondern gegen Drinan im besonderen (und, wieder in zweiter Linie, gegen Cornell) gerichtet gewesen sei. Wie oben angedeutet, haben Sprecher des Vatikan dies verneint. Die

Mehrheit der Amerikaner aller Glaubensgemeinschaften aber, die sich öffentlich zum Fall Drinan geäußert haben, verbleiben zweifelnd.

Wie dem auch sein möge, Roms Unfähigkeit, einen überzeugenden Grund für die Anweisung an Drinan zu liefern, und die selektive Art und Weise, die die Kirche gewählt hat, um die kirchliche Disziplin bezüglich der Rolle des Klerus durchzusetzen, hat unvermeidlich den Eindruck verstärkt, daß, trotz aller Beteuerungen des Gegenteils, diese Anweisung in der Tat vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, auf Drinan abzielte. Mehr noch, indem die Anweisung auf Priester beschränkt ist, die für ein politisches Amt gewählt wurden, hat Rom effektiv den anderen Geistlichen seinen Segen erteilt, die, obwohl sie keine politischen Mandatsträger sind, dennoch tief in die Parteipolitik verwickelt sind. Ein amerikanisches Beispiel dafür soll ausreichen. Pater Donald Shea C.Pp.S. ist seit mehreren Jahren hauptamtlich tätiges Mitglied des Verwaltungsstabs des Vorstands der Republikanischen Partei in den Vereinigten Staaten. Seine eine und einzige Aufgabe besteht darin, Katholiken dazu zu überreden, für jene Partei zu stimmen. Dies ist sicherlich Parteipolitik in extremster Form. Nichtsdestoweniger wurde Pater Shea noch nicht aufgefordert, sein Amt niederzulegen, und es ist nicht wahrscheinlich, daß in absehbarer Zukunft eine solche Aufforderung an ihn ergehen wird. Selbst die Leute, die mit Roms Anweisung im Fall Drinan konform gehen, sind erstaunt über die Inkonsequenz auf seiten Roms, und es fällt ihnen schwer, sie mit vernünftigen Gründen zu verteidigen.

All dies hat, wie vorauszusehen war, zu einem ungebührlichen Ratespiel darüber geführt, wer oder was die Drinan-Direktive beschleunigt hat. Viele Beobachter sind davon überzeugt, daß einflußreiche Kritiker von Drinans umstrittener Haltung zur Abtreibungsfrage (eine Haltung, mit der ich zufällig nicht übereinstimme, die aber zu komplex ist, um sie in dem vorliegenden kurzen Artikel angemessen diskutieren zu können) Rom mit Erfolg bedrängt haben, gegen ihn vorzugehen. Andere argumentieren – weniger einsichtig, wie es scheint – daß Rom, indem Drinan herausgegriffen wurde, der Gesellschaft Jesu zu verstehen geben wollte, daß sie ihr Haus in Ordnung und die Zügel straff halten solle. Wieder andere haben vorgeschlagen, Rom habe Drinan als Mittel benutzt, um radikalen Priestern oder Befreiungstheologen in Lateinamerika und möglicherweise auch anderen Teilen der Welt eine Botschaft zu übermitteln. In aller Fairneß hätte man Drinan die peinliche Publizität, die alle diese Spekulationen begleitete, ersparen sollen.

Rom hat auch sich selbst keinen Gefallen erwiesen, indem versäumt wurde, die Anweisung mit einer der breiten Öffentlichkeit verständlichen Begrifflichkeit zu erklären. Es gibt sicherlich noch einen besseren Grund für Roms Position in dieser Angelegenheit, als Rom selbst bisher in der Lage war oder gewillt war anzugeben. Das Versäumnis, den Grund darzulegen, hat viele Amerikaner (und vermutlich auch viele Menschen in anderen Ländern) zu der Schlußfolgerung veranlaßt, daß Rom will, daß Priester sich nicht nur von parteipolitischen Aktivitäten zurückziehen, sondern von politischen Aktivitäten jeder Art, und daß der Vatikan gegen alle Formen von kirchlichem Engagement, selbst in nichtpolitischen Bereichen, zur Unterstützung der Gerechtigkeit und der Menschenrechte ist. In diesem Sinne sprach eine angesehene amerikanische Journalistin für viele andere gut informierte und ernst gesonnene Amerikaner, wobei Katholiken eingeschlossen sind, als sie in einem weit verbreiteten Artikel einer Presseagentur schrieb, daß «soziale Aktivität – selbst für die Gerechtigkeit – etwas ist, das der Papst für den Klerus ablehnt ... Der Bann gegen Drinan ... wird ohne Zweifel eine ernüchternde, lähmende Wirkung auf andere haben, die ihrem Selbstverständnis nach christliche Arbeit im Dienst der Öffentlichkeit leisten.»

Im Lichte meiner eigenen Erfahrungen auf dem Gebiet der katholischen Sozialarbeit bin ich davon überzeugt, daß dies ein schwerwiegendes Mißverstehen der römischen Absicht im Zusammenhang mit der Drinan-Direktive ist, aber Rom selbst fällt unglücklicherweise die Hauptschuld für diese Verwirrung zu. Da der Anweisung eine erklärende theologische oder seelsorgerische Stellungnahme weder voranging noch nachfolgte, war sie unvermeidlich dazu verurteilt, falsch verstanden oder interpretiert zu werden – selbst von wohlwollenden Beobachtern einschließlich der ziemlich gut informierten Katholiken. Aus dem gleichen Grund wird die römische Anweisung unweigerlich Wasser auf die Mühlen von reaktionären Menschen sein, insbesondere in einigen Ländern der Dritten Welt, wo Priester in wachsendem Ausmaß beim Kampf für soziale Gerechtigkeit und die Menschenrechte mitwir-

ken. Reaktionäre Kräfte in diesen Ländern und selbst in einigen der wirtschaftlich entwickelten Nationen werden vermutlich versuchen, die Drinan-Direktive dazu zu benutzen, sozial eingestellte Priester zum Schweigen zu bringen, wobei ihr selbstsüchtiges und absichtlich irreführendes Argument sein wird, daß Rom die Priester wieder in die Sakristei zurückgezogen zu sehen wünscht.

Zusammenfassend sei William F. Buckley noch einmal zitiert: «Alles im Zusammenhang mit dem vatikanischen Befehl an den Geistlichen Robert F. Drinan, sich aus dem Kongreß zurückzuziehen, war ungeschickt. Am unglücklichsten war der Anschein einer unmittelbaren Bestrafung Drinans durch den Vatikan. Ein einzelner Priester, der sich in einer unauffälligen Wiederwahlkampagne engagierte, wurde aufgefordert, davon abzusehen. ... Die Diplomatie dieser Episode war unbeholfen. Und das Traurige daran ist, daß die allgemeine Position des Papstes durchaus zu verteidigen ist.»

Buckleys offene, aber respektvolle Kritik an der Drinan-Direktive ist um so glaubhafter, als er, wie an früherer Stelle angedeutet, allgemein als ein Kritiker der Politik Drinanscher Art bekannt ist und auch deswegen, weil er völlig mit Rom dahingehend übereinstimmt, daß Kleriker sich nicht um politische Ämter bewerben sollten und daß ihnen dies sogar durch das kanonische Recht untersagt werden sollte. Meine eigene Meinung in dieser Angelegenheit ist nuancierter als die von Buckley. Während ich im allgemeinen kein dringendes Bedürfnis dafür sehe, daß Priester sich um politische Ämter unter der Schirmherrschaft der Parteien bewerben, würde ich dennoch Ausnahmen zulassen (so wie Rom dies offensichtlich in der Praxis auch handhabt.) Wie oben angedeutet, würde ich daher eine flexible Annäherung an dieses Problem im neuen Codex Iuris Canonici befürworten mit der Möglichkeit, ein spezielles Gesetz zu erlassen, welches lokale oder nationale Bedürfnisse berücksichtigt und dessen Anwendung von umfassenden Beratungen begleitet sein sollte.

[1] R. Smith, Clergy and Elected Political Office (Dissertation im Department of Canon Law, School of Religious Studies, Catholic University of America, Washington, D.C.).

[2] Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

GEORGE G. HIGGINS

1916 in Chicago, Illinois, geboren. Theologisches Studium am St. Mary of the Lake Seminary in Mundelein, Illinois. 1940 Priesterweihe. 1940–1944 Studium der Wirtschaftswissenschaften und der Politikwissenschaft an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. 1942 Magistergrad mit einer Arbeit zum Thema «The Under-Consumption Theory in the Writings of Msgr. John Ryan». 1944 Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation zum Thema «Voluntarism in Organized Labor in the United States, 1930–1940». 1944 Ernennung zum Stabsmitglied der National Catholic Welfare Conference, Abteilung für soziale Aktion; 1946 Assistant Director und 1954 Direktor der Abteilung. Lehrte an der Abteilung für Wirtschaftswissenschaft der «School of Social Science» der Katholischen Universität über «Catholic Labor School Movement» und «Current Labor Problems». Beim Zweiten Vatikanischen Konzil Mitglied der Vorbereitungskommission für Fragen des Laienapostolats und dann Konzilssachverständiger. 1972 Ernennung zum Forschungssekretär der «United States Catholic Conference». 1973 weitere Studien am «Institute for Continuing Theological Education» in Rom. 1979 Ernennung zum Sekretär der Abteilung für besondere Fragen der «Catholic Conference». Seit 1980 Lehrauftrag für Theologie an der «School of Theology» der Katholischen Universität von Amerika. Berater des Komitees der Amerikanischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen sowie des Bischöflichen Komitees für Fragen der landwirtschaftlichen Arbeit. Mitarbeit bei den Zeitschriften «Commonweal» und «America». Anschrift: The Catholic University of America, Curley Hall, Washington, D.C. 20064, USA.

Chr. Kaiser

DIETRICH BONHOEFFER

Schweizer Korrespondenz 1941/42

Im Gespräch mit Karl Barth. Herausgegeben und kommentiert von Eberhard Bethge. (Theologische Existenz heute 214) 32 Seiten. Kt. ca. DM 6.80
(ISBN 3-459-01465-2)

Der überraschende Fund von Briefen Dietrich Bonhoeffers von seinen Schweizer Reisen, vornehmlich an Karl Barth gerichtet, geben neue Einblicke in Bonhoeffers theologische wie politische Existenz. Die eingehende Kommentierung durch Eberhard Bethge erschließt Hintergründe und Zusammenhänge dieses wertvollen Zeugnisses.

CHRISTIANE DANNEMANN/
ULRICH DANNEMANN

Die Startbahn West ist überall

Christliche Existenz heute, erlebt in den Auseinandersetzungen um den Frankfurter Flughafen · Ein Tagebuch. Mit einer Einführung von Helmut Gollwitzer. Ca. 220 Seiten. Kt. ca. DM 15.80
(ISBN 3-459-01467-9)

Christiane und Ulrich Dannemanns Aufzeichnungen machen deutlich, daß der Konflikt um die Startbahn West ein Modellfall für die Notwendigkeit ist, im Spannungsfeld von Ökonomie und Ökologie zu neuen Erkenntnissen und zu neuen Formen christlichen Handelns zu gelangen.

MANFRED JOSUTTIS

Die permanente Passion

Predigten zur Wirkungsgeschichte Jesu. Ca. 180 Seiten. Kt. ca. DM 22.—
(ISBN 3-459-01452-0)

Manfred Josuttis legt Predigten vor, die er zwischen 1975 und 1982 als Universitätsprediger in Göttingen gehalten hat. Unter ständigem Bezug auf die entscheidenden Fragen gegenwärtiger Lebenserfahrung versuchen diese Predigten, die Bedeutung Jesu für die politische und private Lebenspraxis des christlichen Glaubens neu freizulegen.

Die evangelischen Kirchen in der DDR

Beiträge zu einer Bestandsaufnahme. Herausgegeben von Reinhard Henkys. Ca. 500 Seiten. Gb. DM 32.—; ab 10 Ex. DM 30.—; ab 25 Ex. DM 28.—; ab 50 Ex. DM 25.— (ISBN 3-459-01436-9)

Die erste Gesamtdarstellung der evangelischen Kirchen in der DDR. Erfahrungen und Einsichten der Christen in der DDR werden systematisch dargestellt, die Fülle kirchlicher Originaldokumente wird ausgewertet. Lebens- und Wirkungsbereiche der „Kirche im Sozialismus", die bisher kaum beachtet wurden, kommen dabei ins Blickfeld. Wer schnell Tatsachen erfahren will, nimmt dieses Buch ebenso zur Hand wie der an größeren Zusammenhängen Interessierte: ein Handbuch, wissenschaftlich korrekt, klar gegliedert, umfassend informierend.

ROLF STÖVER

Protestantische Kultur zwischen Kaiserreich und Stalingrad

Porträt der Zeitschrift „Eckart" 1906—1943. (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 5) Ca. 220 Seiten. Kt. ca. DM 28.— (ISBN 3-459-01455-5)

Der „Eckart", ab 1924 als „Blätter für evangelische Geisteskultur" eine der wesentlichen Kulturzeitschriften, stellt für uns heute ein unschätzbares Dokument geistesgeschichtlicher, religiöser und politischer Tendenzen und Entwicklungen dar. Rolf Stöver hat die Dokumentation (bis 1943) dazu geschaffen: Geschichte und Analyse einer Zeitschrift, die, vornehmlich in evangelischen Kreisen, das Denken und Fühlen einer ganzen Generation mitgeprägt hat. In Texten und Interpretationen entsteht ein spannungsvolles Porträt des „Eckart".

Die angezeigten Bücher sind ab Ende September 1982 im Buchhandel erhältlich.

CHR. KAISER VERLAG
Postfach 509 · 8000 München 43

Vorwort

Hans Küng/Jürgen Moltmann

Das Recht auf Widerspruch

Das Recht auf Widerspruch: Dieses Thema ist in CONCILIUM immer wieder thematisiert und in verschiedenen Zusammenhängen behandelt worden. 1971 erschien ein Themenheft über Kontestation in der Kirche. 1973 wurde die Frage besprochen, ob Parteien in der Kirche möglich sind. Themenhefte über Befreiungstheologie und feministische Theologie haben das Problem auf ihre Weise aufgenommen. Es ist offensichtlich: Das Leben der Kirche hat in allen Epochen ihrer Geschichte Widerspruch gekannt. Sie kennt ihn noch heute.

1973 begann die Ökumenik-Nummer mit dem Satz: «CONCILIUM ist keine Partei und will keine Partei sein.» Doch war das Bekenntnis zur Pluralität in der Kirche eindeutig. Zu Beginn dieser Nummer könnte stehen: «CONCILIUM ist nicht in den Widerspruch verliebt und will ihn nicht als Selbstzweck propagieren.» Aber diese Zeitschrift will mit dafür sorgen, daß in der Kirche auch heute widersprechende Stimmen und Bewegungen *Gehör finden*. Das ist sie ihrem Namen schuldig. Nicht ohne Grund wird im letzten Beitrag von der Konziliarität der Kirche gesprochen. Denn eine konziliar verfaßte Kirche nimmt jeden Gesprächsbeitrag ernst. Sie fürchtet sich nicht vor kultureller, geographischer, sozialer Vielfalt. Sie setzt vielmehr auf den Freimut aller, die mitdenken, mitreden, mithandeln. Und allein eine solche Kirche hätte die Kraft, Versöhnung und Befreiung auch dann voranzubringen, wenn sie selbst dabei ist, zum Kampfplatz und bloßen Spiegel (Reproduzenten) gesellschaftlicher Konflikte zu werden.

Aufbau und Gedankenfolge des Heftes sind leicht zu erkennen. In den ersten Beiträgen geht es um eine Begriffserklärung und ökumenische *Bestandsaufnahme*. Spezifische Möglichkeiten im Umgang mit dem Widerspruch entsprechen offensichtlich spezifischen Schwierigkeiten. Keine Lösung ist es aber, Widerspruch zu ignorieren, totzuschweigen oder einfach zu unterdrükken. Es folgen einige Schlaglichter auf Gestalten und Epochen der Kirchengeschichte, in denen Widerspruch als selbstverständliches Recht in Anspruch genommen, zum Wohl der Kirche wenigstens geduldet, zu ihrem Schaden abgewiesen oder gar präventiv unterdrückt wurde. Der Schaden der Unduldsamkeit ist unbestreitbar. Es wäre fatal, wenn wir wieder in überwundene Gepflogenheiten zurückfielen.

Die *exegetischen Beiträge* zeigen ein Doppeltes: Der Widerspruch gehört konstitutiv zur Geschichte Israels und der frühen Kirche. Gerade deshalb lassen sich zwar Tendenzen und Prinzipien, aber keine objektivierbaren Normen für dessen Recht oder Grenzen entdecken. Das Evangelium ist eben nicht Buchstabe, sondern in Jesus von Nazaret verleiblichter Geist. Viel wichtiger ist es deshalb, nach kirchlichen Formen und Kontexten zu suchen, innerhalb derer Widerspruch sachgemäß aufgenommen, erwogen und für die Gemeinschaft aller fruchtbar werden können.

Die beiden *soziologisch ausgerichteten Beiträge* können zu einer nüchternen Betrachtung des Widerspruchs in der Kirche verhelfen. Zum einen gehört er zum Leben einer Gemeinschaft, die nicht in sich erstarren will. Zum anderen wird Widerspruch auch in unserer Kirche – und durchaus zu ihrem Wohle – von ganzen Gruppen in einer christlich verantworteten Weise praktiziert. Die Kirche zerbricht an ihnen nicht, im Gegenteil.

Der *letzte Beitrag* faßt die Ergebnisse zusammen und vertieft sie vor allem in ökumenische Richtung. So sehr die Kirchen intern und gegenseitig Widerspruch ernst nehmen müssen, so wenig darf der Widerspruch ideologisiert werden. Es bedarf vielmehr eines tiefen Vertrauens auf den Geist Christi, wenn die Balance zwischen Kritik und Bejahung gehalten werden soll. Der Widerspruch verliert nach Häring dort sein Recht, wo er sich dem innerkirchlichen Gespräch nicht mehr stellen will und die gemeinsamen Grundlagen des Glaubens und der Nachfolge explizit verläßt. Dieses Ergebnis mag selbstverständlich klingen. Es kommt aber alles darauf an, daß die *Grenze* so *weit gezogen bleibt*. Denn nur so kann es gelingen, die Kirche als einen lebendigen Organismus zu erhalten, der Widerspruch erträgt und die Kraft findet, ihn in sich zu überwinden und dadurch zu wachsen und zu reifen.

Besinnung auf das Problem

Knut Walf/Peter Huizing

Was meint «Recht auf Widerspruch» in der Kirche?

Es mag vielen erstaunlich erscheinen, daß es auch in der Kirche ein Recht auf Widerspruch gibt. Dennoch: Die Beweise aus der Vergangenheit, aber auch in den geltenden Rechtsdokumenten, in der Rechtsdoktrin sowie in der kirchlichen Rechtswirklichkeit sind vielfältig und facettenreich. Allerdings gibt es in der hierarchisch geordneten katholischen Kirche gleichsam Qualitätsunterschiede, was das Recht auf Widerspruch seitens der Bischöfe betrifft und jenes Recht auf Widerspruch, das dem Kirchenvolk zugebilligt wird. Wenden wir uns zunächst dem Recht der Bischöfe zu.

I. Das Recht auf Widerspruch innerhalb der Hierarchie

Das Remonstrationsrecht der Bischöfe

Durch die bekannten und anerkannten Autoren des Kirchenrechts (die sogenannten *auctores probati*) wurde und wird bis zum heutigen Tage häufig erörtert, was geschähe, wenn eine allgemeinkirchliche (päpstliche) Anordnung auf den Widerstand oder auf Nichtbeachtung der Verpflichteten stieße. Wichtige Denkanstöße zur Bewältigung dieses Fragenkomplexes hat insonderheit *Francisco Suarez* (gest. 1619) gegeben, auf den sich spätere Autoren gerne und häufig berufen.

Suarez sieht im Falle eines derartigen Konfliktes die Möglichkeit der sogenannten Supplikation, nicht sosehr ein Recht auf Widerspruch, sondern eines der Bitte oder des Flehens, also sozusagen das Recht auf sachten Widerspruch. Immerhin ist interessant, wenn Suarez dieses Recht mit der Vielfältigkeit der Kirche und ihrer Teilkirchen begründet[1]. Nach Suarez hat die Supplikation keine aufschiebende Wirkung. Falls jedoch die Durchführung des Gesetzes auf große Schwierigkeiten stoßen sollte, betrachtet er die Verbindlichkeit des Gesetzes als suspendiert.

Insbesondere die Vorsteher der Ortskirchen, also die Bischöfe, haben das Recht, ja die Pflicht, das Unbehagen der Verpflichteten zu vernehmen und davon den Papst in Kenntnis zu setzen. Dabei spricht die einschlägige Literatur dann nicht – wie Suarez – von Supplikation, sondern vom sogenannten Remonstrationsrecht oder Vorstellungsrecht der Bischöfe gegenüber dem Apostolischen Stuhl. Hierbei handelt es sich durchaus um ein Rechtsinstitut des kirchlichen Rechtes, auch wenn es heute kaum bekannt sein mag.

Dieses bischöfliche Remonstrationsrecht beinhaltet selbst einen Suspensiveffekt. In diesem weiten Sinne wurde es von Papst *Alexander III.* (1159–1181), der ein bekannter Kanonist (Rolando Bandinelli) war, ausdrücklich und in mehreren Fällen gegenüber «remonstrierenden» Bischöfen anerkannt. Wegen seiner Bedeutung für das allgemeine Recht der Kirche ist das Remonstrationsrecht der Bischöfe auch in die *Dekretalen Gregors IX.* aufgenommen worden, befindet sich also im Corpus Iuris Canonici[2], jener offiziösen Rechtssammlung, die bis zum CIC von 1917/18 das Recht der Kirche widergespiegelt hat. Aber auch neuere kirchenrechtliche Autoren von Rang, so etwa Michiels, betonen, daß eine Remonstration von bischöflicher Seite gegenüber einem päpstlichen Gesetz aufschiebende Wirkung besitze[3].

Die Legitimität des Remonstrationsrechtes sehen die Autoren – wie bereits angedeutet – in der Vielfältigkeit der teilkirchlichen Entwicklungen begründet. Derartige Überlegungen finden sich gleichfalls in Texten des Corpus Iuris Canonici, so etwa im *Liber Sextus Bonifaz' VIII.* (c.1 in VI° 1,2), also gleich am Anfang dieses Buches. Demzufolge soll ein universalkirchliches Gesetz teilkirchliches Recht oder Gewohnheiten nicht derogieren, sofern diese vernünftig sind. Päpste späterer Zeiten, besonders solche der nachtridentinischen Jahrhunderte, versuchten, das Rechtsinstitut der bischöflichen Remonstration zu beschneiden, so selbst Benedikt XIV., der als Kanonist teilkirchliche Rechtsinstitute durchaus positiv dargestellt hatte. Dabei wird man sich daran erinnern müssen, daß das Konzil von Trient ja die Bischöfe als «vicarios papae» gesehen hatte. Die große Mehrzahl der Kanonisten hat hingegen das bischöfliche Remonstrationsrecht auch in jenen Zeiten stets verteidigt und zu

legitimieren versucht, und dies auch noch nach dem Inkrafttreten des CIC, der darüber nichts aussagt.

Natürlich haben sich besonders episkopalistisch gesinnte Kanonisten des 18. Jahrhunderts mit dieser Problematik beschäftigt. Vielleicht haben aber auch gerade deshalb spätere Kanonistengenerationen dieser Materie weniger Aufmerksamkeit gewidmet und sich weniger stark als ihre Vorgänger um eine ekklesiologisch begründete Argumentation bemüht. Dennoch wird man festhalten müssen, daß sich etwa die josephinischen Kirchenrechtler in dieser Frage durchaus im Bewußtsein einer altehrwürdigen Tradition fühlten und es zweifelsohne auch ganz zu Recht waren.

So hielt etwa der Abt *Martin Gerbert* einen Widerstand der Bischöfe gegen den Papst für möglich, ja für unerläßlich, wenn sie der Meinung waren, dieser ordne etwas an, was nicht dem Aufbau der ihnen anvertrauten Kirchen diene und sich nicht nach den Gesetzen und wohlerworbenen Gewohnheiten richte[4]. Dennoch legitimierten diese Kirchenrechtler keineswegs eine pure Opposition der Bischöfe gegen den Papst. Widerspruch – so argumentierten sie – mache vielmehr eine Einigung nötig, und dafür müsse in der Kirche institutionell vorgesorgt sein. So ergab sich für den josephinisch gesinnten Kirchenrechtler *Paul Joseph von Riegger* die Schlußfolgerung, die Bischöfe müßten zum Entscheid über wichtige Fragen gemeinsamen Interesses zusammen mit dem Papst beraten *und* beschließen.

Andere Kirchenrechtler dieser Zeit weisen darauf hin, die Bischöfe seien gleichsam Brüder des Papstes, nicht seine unmündigen Söhne. Daraus wiederum wird gefolgert: Nicht beim Widerspruch, bei der Remonstration, kann es bleiben. Diesen Schritten muß konsequenterweise die Konsultation folgen. Frühzeitige Konsultation beugt andererseits vor, daß Bischöfe zu häufig zum (letzten) Mittel der Remonstration greifen müssen. Darauf sei weiter unten noch eingegangen.

Aber nicht nur die episkopalistisch gesinnten Kirchenrechtler des 18. Jahrhunderts fanden das Rechtsinstitut der Remonstration legitim und hielten es für unverzichtbar. Darauf wies der eine oder andere Kirchenrechtler auch noch nach dem Dogma von 1870 hin. Erinnert sei besonders an den deutschen Kanonisten *J.B. Haring*, dessen Werk die Bemühung um «das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhle» durchzieht.

Wie bereits angemerkt worden ist, erwähnt der *CIC von 1917/18* nicht das Remonstrationsrecht der Bischöfe; das trifft auch auf den Entwurf eines neuen CIC zu. Dennoch gibt es im CIC Anknüpfungspunkte zu seiner Legitimierung. Haring wies etwa darauf hin, dies könne unter Anwendung der Reskriptenlehre des CIC (cc. 36–62) versucht werden. H. Müller hat im Jahre 1978 zu Recht unterstrichen, nach dem II. Vatikanischen Konzil und dessen Kirchenverständnis könne kein Zweifel mehr bestehen, daß das bischöfliche Remonstrationsrecht im Rechtsgefüge der katholischen Kirche seinen legitimen Platz habe.

Wenn der Entwurf eines *Grundgesetzes für die Kirche* jedem Angehörigen der Kirche das Recht einräumt, ja ihn sogar verpflichtet, den Oberhirten seine Meinung zu jenen Angelegenheiten zu sagen, die das Wohl der Kirche betreffen (c. 12 § 3 LEF), dann gilt dies in besonderem Maß für die Bischöfe in ihrem Verhältnis zum Papst! Es ist allerdings zu bedauern, wenn genau dies nicht ausdrücklich in jenen Passagen der LEF gesagt wird, die über die Zusammenarbeit von Papst und Bischofskollegium handeln.

Ebenso ist mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen, daß der Entwurf des *neuen CIC* überhaupt kein Rechtsmittel gegen unzulängliche oder zweifelhafte Kirchengesetze vorsieht. Man wird hier von einer echten Gesetzeslakune sprechen müssen, ist doch in jedem Rechtssystem mit der Möglichkeit fehlerhafter Gesetze und des Dissenses zu rechnen.

Das Recht auf Widerspruch der Bischöfe gegen Anordnungen des Papstes ist also für die Kanonisten aller Zeiten unbestreitbar, ja eine Selbstverständlichkeit und eine Notwendigkeit zugleich. Um so verwunderlicher ist es, wenn das neue Rechtsbuch der Kirche, das doch (auch) die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils berücksichtigt und aufnehmen will, dieses Grundrecht der Bischöfe nicht nennt. Widerspruch ist in der Regel dann vonnöten, wenn die Mitsprache beim Zustandekommen einer rechtlichen Regelung ungenügend war. Wären also die rechtlichen Mechanismen für die Regelung der Konsultation zwischen Papst und Bischöfen, zwischen der Leitung der Gesamtkirche und den Leitungen der Teilkirchen im neuen Recht überzeugender, als bislang geschehen, geregelt, könnte man vielleicht noch verstehen, daß das

Recht auf Widerspruch nicht explizit erwähnt wird. Die *Möglichkeiten der Konsultation,* zumindest einer Konsultation auf breiter und repräsentativer Basis, sind *im neuen Recht* hingegen durchaus ungenügend, ja sie sind *im Vergleich selbst zum bisherigen Recht gemindert worden.* So wird zum Beispiel durch dieses neue Recht der Kirche (LEF und neuer CIC) die Bedeutung des Ökumenischen Konzils zurückgedrängt. Gerade aber das Konzil ist repräsentativ für eine synodale und kollegiale Struktur der Kirche, ist Garant der Konsultation zwischen Papst und Bischöfen.

Als Kanonist hat man nicht selten den Eindruck, das vom Papst geschaffene und promulgierte allgemeine Recht der Kirche räume formalrechtlich dem Widerspruch und dem Recht auf Konsultation keinen oder ungenügend breiten Raum ein, um die Unabhängigkeit des Primats nicht einzuschränken. Faktisch hat sich der Primat jedoch (bezeichenderweise zunehmend nach dem Ersten Vatikanischem Konzil!) vor besonders wichtigen Beschlüssen um Konsens mit dem Weltepiskopat bemüht. Gerade aber deshalb erhebt sich die Frage, warum rechtlich und strukturell-institutionell weder der Widerspruch noch der Konsens genügend vorgesehen sind.

Widerspruch der Rechtsprechung

Schließlich ist zu bedenken, daß das katholische Kirchenrecht auch noch im 18. und 19. Jahrhundert die *Bedeutung der Rechtsprechung für die Fortentwicklung des Rechtes* erkannt und anerkannt hat. Wenn man heute angesichts zweier Kodifikationen des katholischen Kirchenrechts in ein und demselben Jahrhundert dieses Rechtssystem als starres (päpstliches) Gesetzesrecht betrachtet, so sagt dies nichts über den ursprünglichen Reichtum kanonistischer Tradition aus. So wurde die Recht schaffende Funktion der richterlichen Rechtsfortbildung im kanonischen Recht stets gesehen und gewürdigt. In und durch die Rechtsprechung kann es jedoch zum Widerspruch gegen traditionelles Recht und dessen Interpretation kommen. Heute findet sich in der katholischen Kirche nur noch selten der Widerspruch des eigenverantwortlichen Richters, und wenn, dann allenfalls bei den obersten (päpstchen) Gerichtshöfen und dort zumeist eingeschränkt auf Eheprozesse. Von den allgemein akzeptierten Gesetzesauslegungen abweichende Richtersprüche, insbesonders solche der unteren Instanzen, werden als verwerfliche und bedenkliche Zerrüttungserscheinungen betrachtet (man denke nur an das Zurückpfeifen der Ehejudikatur in den Niederlanden und den USA durch Rom).

Vornehmlich den Teilkirchen des angloamerikanischen Rechtsbereichs, die im zivilen Recht die Flexibilität und Entwicklungsfähigkeit des Richterrechtes kennen und schätzen, ist die Starrheit des katholischen Kirchenrechts fremd. Für *Gesetzespositivismus*, und von einem solchen müssen wir für den Bereich des heutigen katholischen Kirchenrechts sprechen, ist aber Widerspruch nicht nur etwas Verwerfliches, er ist geradezu undenkbar. Ein Rechtssystem ohne die formalisierte Möglichkeit des Widerspruchs verkommt jedoch zwangsläufig und stirbt ab. Der Gesetzgeber muß nämlich auf den Erfahrungen und Entscheidungen einer *autonomen Rechtsprechung* aufbauen, die sich sozusagen in Konfrontation mit dem täglichen Leben mit der Akzeptierung und Adaptation des geltenden Rechtes auseinanderzusetzen hat. Ist dies jedoch der Rechtsprechung verwehrt oder – wie in der katholischen Kirche – für sie eher unausgesprochen tabuisiert, da von ihr lediglich eine geradezu unkritische und widerspruchslose Anwendung der Gesetzesfolie auf den konkreten Rechtsfall erwartet wird – erläßt der Gesetzgeber seine Entscheidungen weitgehend in einem lebensfernen Raum. (K. W.)

II. Das Recht auf Widerspruch durch das Kirchenvolk

Gehorsam und Gewissen

Wie stark auch in der katholischen Kirche die Tugenden des Gehorsams und der Untertänigkeit gegenüber der gesetzmäßigen Autorität und ihren Vorschriften betont und wie sehr sie gelegentlich anscheinend absolut gesetzt wurden – man denke an «den toten Leib, der sich überall hin tragen und sich ganz gleich wie behandeln läßt» und an «den Stock, der sich in der Hand eines alten Mannes gebrauchen läßt, wo und wofür dieser es will», womit Ignatius von Loyola seine vollkommen gehorsamen Söhne vergleicht[5] –, so ist es dennoch in der Kirche grundsätzlich niemals zu einem absoluten Macht- und Rechtspositivismus gekommen. Auch Ignatius setzte dem Gehorsam und dem Recht der Obrig-

keit die absolute Grenze: «... wenn zumindest feststeht ..., daß von Sünde nicht die Rede ist»[6]. Derjenige, der in einem solchen Fall zu entscheiden hat, ob Sünde vorliegt, ist offensichtlich nicht die Obrigkeit, sondern der «Untertan» selbst. Man begreife wohl, daß dies bedeutet: Ein Urteil der Obrigkeit über das, was jemand zu tun hat, bleibt also grundsätzlich stets dem ethischen und moralischen Gewissensurteil des Betroffenen selbst unterworfen. Wo Autorität und Vorschrift gegen das persönliche Gewissen stehen, ist die betreffende Person verpflichtet, Widerstand zu leisten und zu widersprechen, zumindest dadurch, daß sie die Vorschrift der Autorität keinesfalls befolgt. Dazu hat sie also von sich aus auch das Recht.

Kein Gesetzespositivismus

Ein Gesetzespositivismus, der lehrt, daß Bestehen und Geltung eines jeden Rechts auf «dem Willen des Gesetzgebers» gegründet sind, ist denn auch in der Tradition des Kirchenrechts niemals grundsätzlich akzeptiert worden. Es war auch schon von den alten Kompilatoren von Rechtssammlungen wie dem Bischof Ivo von Chartres und dem Mönch Gratian von Bologna bekannt, daß kirchliche Autorität und kirchliches Recht, wie übrigens jede Autorität und jedes Recht, niemals Geltung, d. h. Rechtsgeltung, haben können, wenn sie nicht mit dem übereinstimmen, *«quod iure naturae et evangelio continetur»*, das bedeutet: wenn sie nicht mit jenen Normen übereinstimmen, die im «Naturrecht» und im «göttlichen Recht» enthalten sind. Sollten die kirchliche Autorität und das Kirchenrecht damit in Konflikt geraten, dann hat das Kirchenvolk die Pflicht und das Recht, dagegen zu protestieren und sich einer derartigen Machtausübung und einem solchen Recht zu widersetzen.

Da ethische und christlich-moralische Normen nicht allein durch bewußte Handlungen einzelner, sondern auch durch gesellschaftliche und kirchliche Strukturen verletzt werden können, bedeutet Widerstand gegen Obrigkeit und Recht nicht immer unbedingt ein ablehnendes Urteil über bestimmte Personen, im konkreten Fall über solche, die der Hierarchie angehören. Besonders in Zeiten tiefgreifender Veränderungen in Gesellschaft und Kirche, wie sie im letzten Viertel unseres Jahrhunderts auftreten, ist es unvermeidlich, daß Konfliktsituationen zwischen den für den Fortbestand und die Einheit der Gemeinschaft Verantwortlichen und denjenigen entstehen, die intellektuell und politisch solche Entwicklungen vorantreiben. Dabei kann den Kritikern nicht das Recht abgesprochen werden, ihre Sicht der Dinge zu veröffentlichen, zu propagieren und zu verteidigen, und dies, falls nötig, auch im Widerstand gegen die bestehende Ordnung und die bestehende Obrigkeit zu tun, sofern sie im Gewissen überzeugt sind, daß diese in objektiv unrechtmäßiger Weise einer freien Entwicklung im Wege stehen.

Daß die Ordnung der Kirche den Gesetzespositivismus grundsätzlich zurückweist, wird wohl am deutlichsten durch die Tatsache bewiesen, daß in der gesamten Tradition des kirchlichen Rechts Rechtsformen bekannt und anerkannt sind, die die Zurückweisung von positivem Recht durch die Grundsätze des Rechts selbst legitimieren.

Annahme des Gesetzes

Obwohl die formale Geltung eines kirchlichen Gesetzes nicht von der Zustimmung des Volkes oder von dessen Annahme (*acceptatio*) abhängt, nimmt die Tradition des kanonischen Rechts allgemein an, daß dann, wenn das Gesetz faktisch nicht zur Ausführung gelangt, es nicht beachtet wird und also ein toter Buchstabe bleibt, dieses Gesetz schließlich *faktisch* seine *Geltung verliert* und aufhört, als wirkliches Recht zu bestehen. Das oben genannte Remonstrationsrecht der örtlichen kirchlichen Autorität geht von der Möglichkeit aus, daß Schwierigkeiten seitens des Volkes entstehen könnten, falls ein bestimmtes neues Gesetz erlassen oder bestimmte Beschlüsse der kirchlichen Verwaltung gefaßt werden sollten. In einem solchen Fall kann der vorauszusehende Widerstand des Volkes Indiz dafür sein, daß das Gesetz oder die Maßnahme unpassend ist und folglich der Widerstand des Volkes als legitim angesehen werden muß. In einem solchen Fall hat die betreffende Obrigkeit dann die Pflicht, die geplante Einführung des Gesetzes oder die geplante Verfügung unter Beachtung der Motive oder der Ursachen des Widerstandes von neuem zu überdenken.

Gewohnheit gegen Gesetz

Das positive kirchliche Recht sanktioniert schon im voraus die Nichtannahme eines positiven

Gesetzes oder den Widerstand dagegen, indem es unter bestimmten Voraussetzungen die Gewohnheit gegen das Gesetz *(consuetudo contra legem)* als geltendes Recht anerkennt. Voraussetzung dafür ist, daß die Gewohnheit nicht unbillig ist und von der betreffenden Gemeinschaft[7] als rechtsverbindlich betrachtet wird, und zwar während eines bestimmten Zeitraumes, nämlich 40 Jahre gemäß dem formell noch geltenden Gesetzbuch von 1917/18 und nach dem Entwurf eines neuen Gesetzbuches 20 Jahre. Selbst wenn ein kirchliches Gesetz eine Klausel enthält, die zukünftige gegenteilige Gewohnheiten verbietet, erlangt eine solche Gewohnheit Rechtskraft, wenn sie während einer sehr langen Zeit bestand. Das Gesetzbuch spricht dann von einer Gewohnheit, die hundert Jahre oder seit Menschengedenken besteht *(consuetudo centenaria aut immemorabilis)*. Das Gesetz selbst erkennt also an, daß eine durch das Volk gegen das Gesetz aufrechterhaltene Gewohnheit Rechtskraft erlangen kann, dem Gesetz also seine Rechtskraft nehmen kann.

Sowohl das geltende Gesetzbuch als auch der neue Entwurf halten beide an dem Grundsatz fest, daß die Gewohnheit, also auch die Gewohnheit gegen das Gesetz, keine Rechtskraft besitzt, wenn sie nicht durch den Gesetzgeber gebilligt worden ist; aber das bedeutet nichts anderes, als daß die Gewohnheit den oben genannten, durch das Gesetz festgelegten Voraussetzungen entsprechen muß, um nicht nur faktisch zu bestehen, sondern auch Rechtsgeltung zu besitzen. Es bedeutet nicht, daß die Gewohnheit nur durch eine besondere, ausdrückliche gesetzliche Festsetzung des Gesetzgebers Rechtskraft erlangen würde. Die *Gewohnheit ist eine vom Gesetz nicht allein formal, sondern auch real unterschiedene Rechtsquelle;* sie ist daher unbestreitbar eine Rechtsgestaltung durch die Gemeinschaft oder das Volk und nicht durch den Gesetzgeber.

Recht auf Mitsprache

Im Katalog der Grundrechte und -pflichten aller Gläubigen im Entwurf der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* wird auch das Recht auf Mitsprache genannt. Die Gläubigen haben das Recht, ihre Bedürfnisse, besonders die geistlichen, und ihre Wünsche der kirchlichen Obrigkeit bekannt zu machen; und je nach ihren Kenntnissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung haben sie das Recht, gelegentlich selbst die Pflicht, «gegenüber ihren geweihten Hirten ihre Ansicht über jene Angelegenheiten zu äußern, welche das Wohl der Kirche betreffen, und unter Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl und die Würde der Person den Gläubigen davon Mitteilung zu machen»[8].

Ein Recht auf Mitsprache besteht selbstverständlich auch in den *synodalen Strukturen*, von der Bischofssynode bis zu den diözesanen Priester- und Pastoralräten und den Pfarrgemeinderäten. Wenn auch die in der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* herangezogenen Texte einige moralisierende unjuridische Klauseln enthalten, und obgleich das synodale Recht auf Mitsprache ängstlich auf «allein beratend» beschränkt wird – ein Paternalismus, der dem ersten «Apostelkonzil» von Jerusalem und den Konzilien des Mittelalters fremd war –, so kann doch ein Mitspracherecht unmöglich ernsthaft zuerkannt werden, wenn es nicht das Recht, eine andere Meinung zu äußern, und damit das Recht auf Widerspruch einschließt. Eine Mitsprache, die nur der Bestätigung der Ansichten der Obrigkeit dienen soll, hat keinen Wert. Wenn ein Papst auf einer Bischofssynode an der Diskussion nicht teilnimmt, weil er sonst die Freiheit der Meinungsäußerung seiner Mitbischöfe behindern könnte, dann bedeutet die Freiheit zur Meinungsäußerung ohnehin nicht viel. Eine Leitung, die keine «loyale Opposition» verträgt, ist – besonders in der Kirche und den Kirchen – eher eine Bedrohung denn eine Stütze für die Einheit und Verbundenheit der Gemeinschaft.

Brüderliche Ermahnung

In diesem Zusammenhang muß schließlich auch noch die «brüderliche Ermahnung» *(correctio fraterna)* genannt werden. Das bekannteste neutestamentliche Beispiel dafür ist der offene Protest von *Paulus gegen Petrus* in Antiochien, als dieser aus Furcht vor den Judenchristen aus der Umgebung des Jakobus begann, sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzuziehen. Dadurch brachte er die Heidenchristen in die Zwangslage, sich von der Gemeinde zu trennen oder die jüdischen Speisegesetze und vielleicht sogar das ganze jüdische Gesetz zu befolgen (Gal 2, 11–14). Man muß sich dies natürlich nicht so vorstellen, daß die Gemeinde von Antiochien den Protest eines Bischofs Paulus gegen einen Papst Petrus erlebte, aber es wird wohl schon auf die Anwesenden Eindruck ge-

macht haben, daß ein so vornehmes Mitglied der Gemeinschaft wie Paulus so offen und heftig gegen den angesehensten Mann unter den Aposteln Jesu protestierte. Die Szene ist jedenfalls in Erinnerung geblieben und wurde in der kirchlichen Tradition als beispielhaft bewahrt.

Die mittelalterliche Scholastik kannte bereits eine ausgearbeitete Lehre über die brüderliche Ermahnung, die davon ausgeht, daß Christen – als Brüder und Schwestern – füreinander Verantwortung tragen und darum auch verpflichtet sind, einander – wenn es nötig und möglich ist – vor Schaden und Irrtum zu warnen und zu bewahren. Diese Pflicht und also das Recht dazu haben sie alle, natürlich in den Grenzen ihrer realen Möglichkeiten. Das gilt dann sowohl für die Oberen gegenüber ihren Untergebenen als auch für Gleiche gegenüber Gleichen und Untergebene gegenüber ihren Oberen. Im Mittelalter wurde dieses Recht auch gegenüber Päpsten durch Fürsten oder durch Menschen mit großem persönlichen Ansehen, wie etwa einen hl. Bernhard, mehrmals ausgeübt; die Kardinäle rechneten es sogar zu ihren Amtspflichten, Päpste notfalls zurechtzuweisen.

Dienst an der Gemeinschaft

Kritik, Widerstand und eventuell Protest seitens der kirchlichen Gemeinschaft gegen eine verkehrte Machtausübung und gegen die Aufrechterhaltung verkehrter Strukturen und Normen hat die kirchliche Tradition stets, natürlich unter gewissen Voraussetzungen, für möglich gehalten. Dazu haben die Angehörigen der Kirche das Recht, und das kann möglicherweise selbst zu einer positiven christlichen Pflicht werden. Um wirklich christlich und wirklich kirchlich zu sein, muß das Recht auf Widerspruch natürlich sowohl auf dem Respekt vor der rechtmäßigen Autorität und der gesetzlichen Rechtsordnung sowie letztlich auf dem Dienst an der Gemeinschaft gründen, indem es für gute Autorität und gutes Recht eingesetzt wird[9]. (P.H.)

[1] Richard Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen (Wien 1978), 114. Vgl. ebd. 239ff. Ansonsten zum Thema: Johann Haring, Das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhle: AkathKR 91 (1911), 111ff. Hubert Müller, Das Gesetz in der Kirche «zwischen» amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. Eichstätter Hochschulreden, Heft 13 (München 1978).

[2] c.5 X 1,3 und c.6 X 1,5.

[3] Gommarus Michiels, Normae Generales Iuris Canonici (Parisiis-Tornaci/Romae [2]1949), 198f.: «Communissima etiam est Auctorum doctrina, legem pontificam, contra quam de facto instituta fuerit remonstratio ista, interim, idest, usquedum obtentum fuerit contrarium Sedis Apostolicae responsum, non esse exsequendam aut urgendam.»

[4] Knut Walf, Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (Köln/Wien 1975) 88.

[5] Konstitutionen n. 547. Niederländische Übersetzung, Manuskript Berchmanianum (Nimwegen 1966–1967) 151.

[6] AaO.

[7] Eine solche Gemeinschaft muß zudem passiv gesetzesfähig sein, d. h. sie muß so groß und beständig sein, daß sie auch als Adressat von Gesetzen in Frage kommt.

[8] c.12 § 3 LEF (1976).

[9] Peter Huizing, Kirche und Kontestation: CONCILIUM 7 (1971/10) 580–583.

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 Nimwegen (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/Wien 1975), Menschenrechte in der Kirche (zus. m. M. Pilters) (Düsseldorf 1980). Anschrift: Postweg 221, NL–6523 LA Nijmegen, Niederlande.

PETER HUIZING

1911 in Haarlem, Niederlande, geboren. 1931 Eintritt in den Jesuitenorden. 1941 Priesterweihe. Studien an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen und Gregoriana, Rom. Lizentiat in Philosophie und Theologie, Magister der Rechtswissenschaften und Doktor des Kanonischen Rechts. Professor emeritus des Kanonischen Rechtes in Nimwegen. Er war Konsultor der Päpstlichen Kommission zur Revision des Codex Iuris Canonici. Veröffentlichungen u.a.: Schema structurae iuris canonici matrimonialis (Rom 1963); De Trentse huwelijksvorm» (1966); Um eine neue Kirchenordnung: Müller/Elsener/Huizing (Hgg.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Weitere Veröffentlichungen in CONCILIUM, Periodica, Gregorianum, The Jurist usw. Anschrift: Canisius College, Postbus 9040, NL–6500 JZ Nijmegen, Niederlande.

Vom kirchlichen Umgang mit dem Widerspruch

James Provost

Die Haltung der katholischen Kirche zum Widerspruch

«Katholisch» besagt Weite des Blicks und Miteinbegreifen, Offenheit für sämtliche Kulturen und Völker. Eine der Eigenarten der katholischen Kirche ist die Verschiedenheit, wie sie in der Vielfalt von Riten in ihrer Gemeinschaft, in ihren Schulen des Denkens und Betens und in ihren vielen verschiedenen Völkern und Kulturen zum Ausdruck kommt.

Im «Widerspruch» hingegen werden die Grenzen dieser Verschiedenheit überschritten. Er ist das Gegenteil von Zustimmung. Er kann ein ganzes Glaubenssystem betreffen oder darin bestehen, daß man die Zustimmung zu einer einzelnen Wahrheit, Glaubenslehre oder Praxis verweigert oder sich nicht der allgemein als richtig anerkannten Handlungsweise entsprechend verhält.

In der katholischen Kirche haben all die ein *Recht auf Widerspruch*, die an Wahlen oder Beratungsprozessen beteiligt sind oder deren Zustimmung gesetzlich verlangt wird. *Dieser* Widerspruch ist *nicht* Gegenstand dieser Untersuchung. Sondern wir wollen herausfinden, wie die römisch-katholische Kirche mit solchen umgeht, welche die Zustimmung zu wichtigen Glaubens- oder Sittenlehren oder zu Handlungsweisen, die in der Kirche allgemein anerkannt sind, verweigern. Unsere Untersuchung behandelt folgende Punkte: Definition der Zustimmung; kirchliche Amtsträger und die Grenzen des Widerspruchs; Theologen und Widerspruch; Rechte und Pflichten der Gläubigen; einzelne Spannungen, die gegenwärtig bestehen.

I. Definition der Zustimmung

1. Widerspruchstypen

Man kann – wie wir das Problem fassen – in bezug auf das Evangelium, auf die Lehre der Kirche oder auf praktische Fragen, in denen man mit Entscheiden der kirchlichen Autoritäten nicht einig geht, im Widerspruch sein.

Gesetzliche Definitionen des Widerspruchs liegen im kirchlichen Rechtsbuch vor[1]. Danach gilt als Apostat, wer den christlichen Glauben gänzlich aufgibt. Häretiker ist, wer sich weiterhin als Christ bezeichnet, aber einzelne Wahrheiten, die zum göttlichen und katholischen Glauben gehören, hartnäckig bestreitet oder bezweifelt. Schismatiker ist jemand, dessen Widerspruch darin besteht, die Unterwerfung unter den Papst zu verweigern oder mit Gliedern der Kirche, die ihm unterstehen, nicht in Gemeinschaft zu sein. Diese gesetzlichen Kategorien beziehen sich auf diejenigen, deren Widerspruch das Evangelium oder die Lehre der Kirche betrifft. Ihre Anwendung auf den Widerspruch in praktischen Fragen gehört zu den Gebieten, die im katholischen Leben umstritten sind.

2. Definitionsprozesse

Das Verfahren, um zu einer Definition des Widerspruchs in praktischen Fragen zu gelangen, setzt sich meines Erachtens in der katholischen Kirche aus zwei Komponenten zusammen. Die eine ist die Bestimmung der Kriterien, anhand derer sich ein Urteil fällen läßt, ob eine Position als Widerspruch zu deklarieren ist. Dies ist eine Funktion des Magisteriums, des Lehramtes. Die zweite Komponente besteht in der Anwendung dieser Kriterien auf praktische Fälle. Dies ist eine Funktion der pastoralen Autorität, der Jurisdiktionshierarchie.

Bis in die neuere Zeit befanden sich diese beiden Elemente in einer schöpferischen Spannung. Das Zusammenspiel von Heiligen, Theologen und Konzilien klärte die Kriterien der Orthodoxie und der Orthopraxis. Die Hierarchie, d. h. der Papst und die mit der Seelsorge betrauten Diözesanbischöfe, wandte diese Kriterien auf die örtlichen Situationen an. Im 19. Jahrhundert hingegen wurden die beiden Elemente miteinander verschmolzen und zur Aufgabe der gleichen Personen. Man entwickelte eine Theorie, um die Lehrautorität (das Magisterium) pastoralen Regeln (Jurisdiktion) in der Kirche zu unterwerfen[2]. Dies hat das Problem des Widerspruchs für römische Katholiken verdunkelt. Widerspruch in Glaubenssachen wird zu einer Frage der Disziplin, während Widerspruch in Angelegenheiten der Kirchenzucht als eine Glaubensfrage behandelt werden kann.

3. Grenzen

Das System anerkennt jedoch gewisse Grenzen, und diese sind zu respektieren, damit man nicht von einer Position behauptet, sie stehe im Widerspruch, während sie in Wirklichkeit zu der berechtigten Meinungsvielfalt innerhalb der katholischen Gemeinschaft gehört. Solche Grenzen werden gesetzt durch die Verschiedenheit der Riten und Denkschulen und durch Veränderungsprozesse in der Kirche. Kirchen mit eigenem Ritus «sui iuris» oder die unterschiedlichen Riten der Kirche sind mehr als bloß verschiedene liturgische Gebräuche. Wie das Zweite Vatikanum sagt, lassen sie sich auch aufgrund der Leitung und Disziplin, des theologischen Erbes und der geistlichen Tradition voneinander unterscheiden[3]. Verschiedene Riten stehen in Gemeinschaft, nicht im Widerspruch, obwohl sie sich voneinander unterscheiden.

Unterschiedliche Denkschulen werden in der katholischen Gemeinschaft als berechtigt anerkannt. Die Konzilien waren im allgemeinen darauf bedacht, nicht Fragen zu entscheiden, die unter den verschiedenen Schulen mit Recht umstritten sind. Desgleichen bestehen verschiedene Schulen der Spiritualität, des apostolischen Wirkens und des Ordenslebens in der Gemeinschaft des Katholizismus nebeneinander, und man nimmt nicht an, daß sie zu ihr im Widerspruch stehen. Auch sind im katholischen System Mechanismen zur Änderung der Disziplin und der Lehre vorhanden. Bringen diese Mechanismen Unterschiede hervor, so werden diese nicht als Widerspruch, sondern als berechtigte Vielfalt angesehen. Beispielsweise ändert sich die Kirchenzucht durch Gewohnheit, Dispensen und Sondergesetze. In Fragen der Glaubenslehre unterscheidet man zwischen Wahrheitskern und veränderlichen Elementen in dessen Ausdruck; man unterscheidet zwischen der Tradition und den Traditionen, zwischen dem Gegenstand und der Formulierung des Glaubens; man anerkannte offiziell, daß zwischen den verschiedenen Wahrheiten eine Rangordnung besteht[4].

II. Kirchliche Amtsträger und die Grenzen des Widerspruchs

Das kirchliche Dienstamt macht es sich zur Aufgabe, die Gemeinschaft unter den Christen und die Sendung der Kirche zu fördern. So weit der Widerspruch diese Gemeinschaft oder Sendung betrifft, haben sich die Amtsträger der Kirche damit zu befassen. Das Kirchenrecht bringt dies zum Ausdruck, wenn es sagt, das Urteil über solche Angelegenheiten stehe den Bischöfen (CIC 1326) und vor allem dem Heiligen Stuhl (CIC 1324) zu. Drei Aspekte dieser Angelegenheit sollen hier erörtert werden: die Verantwortungsebenen; das Verfahren bei der Ausübung dieser Verantwortung; Reaktionen der kirchlichen Amtsträger.

1. Verantwortungsebenen

Die erste Verantwortung gegenüber Widerspruch fällt dem Ortsbischof zu. Er kann diese Verantwortung im Alleingang ausüben, doch für gewöhnlich haben die Bischöfe einer Region sich mit Widerspruch jeweils auf Provinzsynoden befaßt. Die Rechtsstrukturen hierzu sind heute noch vorhanden (CIC 290), werden aber selten gebraucht.

Die Bischofskonferenzen, die seit dem Zweiten Vatikanum aufkamen, haben sich um die Glaubenslehre und die Kirchenzucht zu kümmern. Deshalb wären diese Gruppen geeignet, sich mit Dissensfragen zu befassen. Ihre Beschlüsse haben jedoch im allgemeinen keinen verpflichtenden Charakter; auch verfügen sie nicht über die Autorität von Provinzsynoden, Urteile zu fällen. Die Bischofskonferenzen werden aufgefordert, Kommissionen für Fragen der Glaubenslehre zu schaffen, doch deren Aufgabe ist mehr die, das Gespräch aufzunehmen und den Apostolischen Stuhl zu informieren, als die, Fragen des Dissenses auf örtlicher Ebene zu lösen[5].

Im jetzigen Rechtsbuch der katholischen Kirche und auch gemäß den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums übt der Apostolische Stuhl in Dissensfragen eine besondere Rolle aus. Es war von alters her eine Aufgabe des Petrusamtes, als letzte Entscheidungsinstanz bei Meinungsverschiedenheiten und auch bei Widersprüchen zur Lehre und Disziplin der Kirche zu dienen. Heute führt der Apostolische Stuhl diese Funktion damit weiter, daß er nicht nur als Appelationsinstanz fungiert, sondern auch Nachforschungen anstellt und kraft des Jurisdiktionsprimats eine allgemeine Aufsicht ausübt. Er kann durch gesetzliche Verfügungen wie z. B. Konstitutionen und Dekrete Einverständnis mit seinen Entscheiden verlangen (CIC 1324) und Dissidenten durch administrative Vorschriften befehlen, sich danach zu richten.

Seit dem 16. Jahrhundert besteht beim Apostolischen Stuhl eine Institution, die eigens geschaffen wurde, um sich mit Dissensfragen zu befassen. 1542 gründete Paul III. die «Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis», das erste der modernen Dikasterien oder Büros, aus denen die Römische Kurie besteht. Vorher befaßten sich ad hoc gebildete Kardinalskommissionen mit Problemen, die man der päpstlichen Kurie vorlegte. Jetzt wurde eine ständige Kommission errichtet. Ihre Vollmachten, die von Pius IV. erweitert wurden, gaben ihr das Recht, sich mit Widerspruch in jeder Form, bei jedem Glied der Kirche und auf gleich welcher Rangebene zu befassen[6].

Diese Institutionalisierung der Beschäftigung mit Dissens gab dem Vorgehen des Apostolischen Stuhls statt des früheren pastoralen einen bürokratischen Charakter. Es wurden ein professioneller Stab und besondere Verfahrensweisen gebildet. Die Reform von 1908, als diese Kongregation in Sanctum Officium umbenannt, und die von 1965, als sie zur Glaubenskongregation wurde, setzte diese Richtung fort. Die hauptsächlichste Änderung bestand darin, daß man ihre Verfahrensweise veröffentlichte, doch änderte dies die im Grunde inquisitorische Natur nicht.

2. *Verfahrensweisen*

Es gibt Beurteilungsverfahren, um zu ermitteln, ob in besonderen Fällen Widerspruch akzeptiert werden kann oder nicht. Konzilien sind für solche Urteile zuständig; Bischöfe sind Richter über Glauben und Disziplin in ihren Bistümern. Ein der Häresie Angeklagter oder auch bloß Verdächtigter kann durch die vom Kodex vorgesehenen Maßnahmen gegen Vergehen (CIC 1933–1959) einem Verfahren unterzogen werden.

Gerichtsverfahren mit ihren Sicherheitsvorkehrungen und langen Fristen werden heute selten verwendet. Durch die Verbindung von Lehramt und Jurisdiktionsgewalt in *einem* Amt und mit der in der Praxis üblichen Unterordnung des Magisteriums unter die Jurisdiktion wenden Bischöfe, die allein handeln, und der Apostolische Stuhl selbst im allgemeinen administrative Verfahren an. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn es sich bei Dissidenten um Pfarrer, Professoren in katholischen Institutionen oder um andere handelt, die der administrativen Kontrolle durch die kirchlichen Vorgesetzten unterstehen.

Die Glaubenskongregation hat ihre besonderen Verfahren, die mehr einen «Prozeß für die Wahrheit» als einen Kriminalprozeß darstellen. Es fehlen dabei manche Sicherheitsvorkehrungen, die im Kriminalverfahren des Kirchenrechts gegenüber Angeklagten vorgesehen sind, wie z. B. die Verfahrensweisen, an die sich Bischöfe bei einer ersten Zensurierung von Büchern zu halten haben[7].

3. *Reaktionen*

Falls sich in der Kirche Widerspruch erhebt, müssen sich die Amtsträger entscheiden, ob sie ihn zulassen oder ihm ein Ende machen sollen. Man kann Widerspruch zulassen, indem man ihn übersieht und behauptet, man wisse nichts davon; dann muß man nichts unternehmen. Oder man kann sich auch zu einer eigentlichen Tolerierung des Widerspruchs entschließen.

Toleranz hat in der katholischen Kirche eine wechselvolle Geschichte, wobei die jeweilige Zeit und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat eine große Rolle spielen. Im Licht der vom Zweiten Vatikanum angenommenen Grundsätze – zumal über die Religionsfreiheit, den Pilgerstatus des Gottesvolkes und den berechtigten Pluralismus in der Theologie – wurde Toleranz als ein formelles Prinzip für die innere Konstitution der Kirche vorgeschlagen[8]. In der katholischen Kirche von heute bildet in der Tat Toleranz die allgemeine Reaktion auf Widerspruch, und zwar so sehr, daß man die Kirche soziologisch mit einem «faulen Monopol» verglichen hat[9].

Doch hat die Toleranz ihre Grenzen. Sie gilt nicht, wenn die Existenz der Kirche selbst oder der Glaube jedes Gliedes in Gefahr schwebt. An der Bischofssynode von 1974 machte man den Vorschlag, Normen für Widerspruch in der Kirche ausfindig zu machen, und wenigstens ein Bischof hat Normen angeregt, die in der Praxis befolgt werden sollten, falls Widerspruch zu tolerieren ist[10].

Wenn kirchliche Amtsträger sich dazu entschließen, Widerspruch nicht zu tolerieren, so verfügen sie über verschiedene Strafmaßnahmen, die im kirchlichen Rechtsbuch vorgesehen sind und bezwecken, dem Widerspruch ein Ende zu machen und die gewünschte Zustimmung zu erhalten (CIC 2214–2313). Einige von ihnen gehen auf «Heilung» aus und suchen den Dissidenten direkt zu einer Gesinnungsänderung zu bringen. Andere Maßnahmen haben einen

«Strafcharakter» oder, wie der revidierte Kodex als Benennung vorschlägt, einen «Sühnecharakter». Selbst dann, wenn der Dissident seine Gesinnung ändert, werden die Maßnahmen angewandt, um allen vor Augen zu führen, wie schwer der Widerspruch wiegt.

Verschiedene administrative Maßnahmen stehen den Bischöfen, der Glaubenskongregation und weiteren Beauftragten des Heiligen Stuhls zur Verfügung. Sie gehen von einer Warnung oder selbst öffentlichen Verurteilung bis zu einem Schreibe- oder Lehrverbot.

Den Maßnahmen, die kirchliche Amtsträger gegen Dissidenten treffen können, sind Grenzen gesetzt. Die Amtsträger selbst sind an die Richtlinien der Offenbarung gebunden, an den Respekt vor der Würde und den Rechten der Person. Auch sind Aussagen des ordentlichen, nicht unfehlbaren Lehramtes grundsätzlich korrigierbar. Überdies schwächen die Rolle der Theologen und die Rechte und Pflichten aller Gläubigen die sonst dominierende Rolle der Hierarchie ab.

III. Die Theologen und der Widerspruch

Das Problem des Widerspruchs von seiten von Theologen wurde vor und nach dem Zweiten Vatikanum durch verschiedene Ereignisse aufgeworfen. Man unternahm verschiedene Versuche, für Widerspruch Strukturen vorzusehen und so etwas wie eine «loyale Opposition» von Theologen zu ermöglichen.

Die Internationale Theologenkommission entwarf einige Grundsätze für den Dialog zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt. Die Deutsche Bischofskonferenz nahm ziemlich verwickelte Verfahrensweisen zur Behandlung von Beschwerden an, welche die Glaubenslehre betreffen[11]. Keine der beiden Regelungen hat breite Zustimmung befunden. Ein gemeinsames Komitee der Kirchenrechtsgesellschaft und der Theologischen Gesellschaft der Vereinigten Staaten versucht, Normen auszuarbeiten für den Dialog und die Lösung von Disputen zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt in diesem Land[12].

Wie Y. Congar kürzlich hervorgehoben hat, geht das Problem in seiner Bedeutung über die Mauern des Katholizismus hinaus[13]. Es betrifft den Kern des ökumenischen Imperativs, der heute an die Kirchen ergeht. Berechtigten theologischen Dissens zu tolerieren, liegt nicht außerhalb der Traditionen der katholischen Kirche, wird aber durch die allzu verrechtlichte Ansicht über das Lehramt und das Amt des Theologen, von der die katholische Gemeinschaft in neuerer Zeit geprägt war, behindert.

IV. Rechte und Pflichten der Gläubigen

Letztlich sind die Gemeinschaft und die Sendung der Kirche das Werk des Heiligen Geistes. Charismen, die dem Zweiten Vatikanum zufolge unabhängig von Rang und Stellung weit verbreitet sind, schaffen in bezug auf ihren Gebrauch in Kirche und Welt Rechte und Pflichten[14]. Es kann sein, daß ein Charisma jemand zu prophetischem Widerspruch veranlaßt. Kirchliche Amtsträger dürfen den Geist nicht auslöschen, sondern sollen die Ausübung von Charisma zum Wohl aller regeln.

Die Kirche muß das Evangelium in verschiedenen Kulturen inkarnieren. Es kann sich leicht Widerspruch erheben, wenn man versucht, ein kulturbedingtes Ausdrucksmodell für das Evangelium als für andere Kulturen maßgebend aufzuzwingen. Der Umstand, daß der lateinische Ritus über seine kulturelle Grundlage hinaus ausgedehnt wurde, muß in der Praxis unwillkürlich zu solchem Widerspruch führen. Auch kommt es zu Widerspruch unter den Gläubigen, wenn die offiziellen Praktiken und Weisungen der Kirche die berechtigte Meinungsvielfalt unberücksichtigt lassen. In der Praxis besteht ein weitverbreiteter Widerspruch zu Morallehren – von solchen über Sexualethik bis zu denen über soziale Gerechtigkeit – neuerer Päpste. Wie weit geht dieser Widerspruch aus Sünde, aus der Abkehr von Gott hervor? Und wie weit handelt es sich dabei nur um berechtigten Widerspruch in Angelegenheiten, die mit Recht dem persönlichen Entscheid zu überlassen sind? Auf offizieller Seite bemühte man sich wenig, auf solche Fragen zu antworten.

V. Einige Spannungen von heute

In der katholischen Kirche von heute ist der Widerspruch ein Phänomen, das viel weiter verbreitet ist als irgendwann im vergangenen Jahrhundert. Widerspruch in der Praxis besteht in bezug auf die Morallehre über die Sexualethik, die soziale Gerechtigkeit und Probleme um Krieg und Frieden. Praktischer Widerspruch im Sinn des Nichteinverständnisses besteht in bezug

auf die liturgische Disziplin, die Ausübung offizieller Funktionen und auf Verfahren, die in verschiedenen kirchlichen Betätigungen einzuhalten sind. Dieser Widerspruch erfolgt von Bischöfen, Pfarrern, Theologen, Einzelpersonen und organisierten Gruppen. Gleichzeitig unterliegen die Grundsätze für den Umgang mit Dissidenten einer Veränderung. Dies führt zu einer unkonsequenten offiziellen Praxis. Bisweilen beruft man sich auf Normen in vorkonziliaren Gesetzen; dann und wann legt man nachkonziliare Gesetzgebung strenger aus, und weitere Male übt man in bezug auf die gleichen Probleme Übersehen oder Toleranz.

Es bedarf eines Konsenses über die Berechtigung zu Widerspruch und die Grenzen, die der Widerspruch nicht überschreiten darf. Man hat einige Kriterien zu solchen Begrenzungen vorgeschlagen, aber in der Entwicklung von Verfahrensweisen, um diesen Kriterien nachzuleben, wenig Fortschritte erzielt. Das Zweite Vatikanum sah in den Bischofskonferenzen Schlüsselstrukturen zur Entwicklung wirksamer Verfahrensweisen, um diese Anwendungen zu treffen, aber bei der Kodexrevision wurde ihre Rolle abgeschwächt, und von den jetzigen Praktiken der Römischen Kurie werden sie zu etwas Nebensächlichem gemacht.

Ob sich dieser Situation abhelfen läßt, wird davon abhängen, wie ehrlich man sich mit ihr befaßt, wie flexibel man nach Lösungen sucht und wie redlich all die sind, denen es um das christliche Engagement geht, das die Katholiken weiterhin zu einer Gemeinschaft verbindet.

[1] Codex Iuris Canonici (CIC) canon 1325, § 2.

[2] J. Boyle, The Ordinary Magisterium: Towards a History of the Concept: Heythrop Journal 20 (1979) 380–398; 21 (1980) 14–29.

[3] Orientalium Ecclesiarum, Nr. 2 und 3.

[4] Unitatis redintegratio, Nr. 11.

[5] Brief der Glaubenskongregation an die Präsidenten der Bischofskonferenzen vom 24. Juli 1966: Nuntius 1 (1967) 15–16.

[6] R. Miller, The Congregation for the Doctrine of the Faith (Canon Law Studies 484) (Washington 1975).

[7] Glaubenskongregation, Ratio agendi vom 15. Jan. 1971: AAS 63 (1971) 234–236; Ecclesiae pastorum (über die Bücherzensur) vom 19. März 1975: AAS 67 (1975) 281–284.

[8] J. Brinkmann, Toleranz in der Kirche (Paderborn 1980).

[9] J. Seidler, Priest Resignation in a Lazy Monopoly: American Sociological Review 44 (1979) 763–783.

[10] J. Quinn, Norms for Church Dissent (1974 Synod): Origins 4/20 (1974) 319–320; J. Arzube, Criteria for Dissent in the Church: Origins 7/47 (1978) 748–750.

[11] Internationale Theologenkommission, 7 Thesen über die Beziehungen zwischen dem kirchlichen Lehramt und der Theologie vom 6. Juni 1976; Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 21. Sept. 1972 zur Regelung eines Lehrbeanstandungsverfahrens: Archiv f. kath. Kirchenrecht 141 (1972) 524–530.

[12] L. O'Donovan (Hg.), Cooperation Between Theologians and Ecclesiastical Magisterium (Washington 1982).

[13] Y. Congar, Diversités et Communion (Paris 1982).

[14] Apostolicam actuositatem, Nr. 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES PROVOST

1939 in Washington, DC, geboren. Nach der Priesterweihe in Löwen, Belgien, Studium des Kirchenrechtes an der Lateran-Universität in Rom. Dort Promotion zum Dr. iur. can. 1967. 1967 – 1979 Kanzler und Offizial der Diözese Helena, Montana (USA). Derzeit Associate Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität von Amerika. 1977 – 1978 Präsident der Canon Law Society of America. Derzeit deren Geschäftsführer und Leiter ihres Ständigen Seminars für theologische und kirchenrechtliche Forschung. Verantwortlicher Herausgeber der Zeitschrift «The Jurist» und der «Proceedings» der Canon Law Society of America. Veröffentlichungen: Verschiedene Aufsätze über Kirchenrecht und Pastoralprobleme. Anschrift: The Catholic University of America, Department of Canon Law, Wahington, D.C. 20064, USA.

Konstantin Voicu

Die Stellung der Orthodoxen Kirche zum «Widerspruch»

I. Die Sorge um die Wahrheit im Dialog

1. In Liebe füreinander sorgen

Um die Stellung der Orthodoxen Kirche zur Frage des Widerspruchs richtig zu verstehen, muß man davon ausgehen, daß sich die Kirche ständig um ihre Einheit im orthodoxen Glauben bemüht hat. Der hl. Apostel Paulus gibt uns das beste Bild für die Wirklichkeit der Kirche, indem er sie «Leib», *«Leib Christi»* nennt. Dieser Vergleich verweist auf die Vielfalt der Glieder und zugleich auf eine funktionale Einheit. In 1 Kor 12, wo dieser Vergleich aufgestellt wird, verweist der Apostel Paulus auf den organischen Wechselbezug in der Beschaffenheit des Leibes, «... damit keine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander die gleiche Sorge tragen» (12,25). Es ist bezeichnend, daß der Apostel das folgende Kapitel des Briefes der Liebe und ihren Gaben widmet, als wolle er damit zeigen, daß nur diese Tugend, die «niemals aufhört», die Einheit des Leibes, also der Kirche bewahren kann.

Aus der Apostelgeschichte erfahren wir, daß der Normalzustand der Kirche die *Einheit* ist: «Sie alle waren beieinander an einem Ort» (Apg 2,1), «alle aber, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam» (2,44).

Der *Glaube* der Kirche ist ein gemeinsamer Schatz («euren und meinen Glauben, den wir miteinander haben» Röm 1,12). Er wurde als solcher von den Synoden erklärt und wieder erklärt. Die ökumenischen Synoden sind der beste Ausdruck seiner Universalität.

2. Die Synoden

Die Synoden wurden dann einberufen, wenn der gemeinsame Glaube insbesondere durch *Häresien* bedroht wurde. Sie sollten ihm neuen Ausdruck verleihen zu einer Zeit, da sich die Kirche des Ostens insbesondere während des ersten Jahrtausends mit vielen Häresien konfrontiert sah.

Zur Zeit der ökumenischen Synoden waren die Häretiker meistens Mitglieder der Hierarchie, sehr oft sogar *Bischöfe*. Es war eben die Zeit, als manche Wahrheiten des apostolischen Glaubensgutes geklärt werden mußten. Und man kann sich dessen sicher sein, daß manche Häresien dem Wunsch nach einer Verdeutlichung der Glaubenswahrheiten entsprungen sind. Einige davon haben sich als häretisch erwiesen, als sie den Versuch unternahmen, die Geheimnisse der Offenbarung zu klären. Man denke nur an den Arianismus[1].

Die Kirche hat sich in solchen Fällen stets für den *Dialog* eingesetzt: für den Dialog etwa des Bischofs Alexander mit dem Priester Arius, für den Dialog der in der Synode versammelten Bischöfe. Der Dialog ist seinem Wesen nach der Einseitigkeit entgegengesetzt. Und das eben ist die Häresie: das Streben nach Einseitigkeit. Die Bereitschaft zum Dialog auf den Synoden sollte zeigen, daß die Wahrheit nicht einseitig ist, daß sie einen paradoxalen Charakter hat, daß sie eine Einheit von Gegensätzen ist, die sich gegenseitig nicht ausschließen.

Somit konnte die Kirche lehren, daß Gott eines Wesens ist und *dennoch* in drei Personen existiert, daß der Sohn Gottes einerseits unveränderlich ist und *andererseits* die Selbsterniedrigung der Inkarnation und des Kreuzestodes auf sich nehmen kann, daß das göttliche Wesen an sich unmittelbar ist und den Menschen *dennoch* die ungeschaffenen Gaben vermittelt, daß die Hierarchie in der Kirche mit der vollständigen Gemeinschaft ihrer Mitglieder koexistiert, daß die Gnade Gottes *und* menschliches Bemühen für das Heil des Menschen notwendig sind[2].

3. Verurteilung der Häresie

Wenn die Antwort des Dialogpartners einseitig blieb, dann sah sich die Kirche gezwungen, diese Einseitigkeit zu verurteilen. Denn sie war bestrebt, ihre Einheit, die Orthodoxie und das Mysterion des Glaubens zu bewahren. Durch ihre Entscheidungen, durch die Glaubensbekenntnisse und Lehrsätze der Synoden, wollte die Kirche nicht den Dialog beenden, der vor Beginn der Synode schon begonnen hatte und auf ihr ja fortgeführt wurde. Der Dialog blieb weiterhin offen, solange die möglichen Neuerungen nicht das Wesen des Glaubens beeinträchtigten,

«das ein Gut und Erbe Christi darstellt, das man unversehrt erhalten muß»[3].

Ein klassisches Beispiel für eine solche Lehrentscheidung bietet die dogmatische Definition des Konzils von *Chalkedon* (451), in der die Einheit der Person Christi und die Zweinaturenlehre folgendermaßen definiert werden: «Ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, einzig geboren, in zwei Naturen erkannt, unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt.»

Dieser Widerspruch der Häresien, diese Verneinung des Dialogs hat ihren *Ursprung im Egoismus*. Und Egoismus bedeutet Einseitigkeit, Trennung, Zerrissenheit, Verneinung der Liebe, Verminderung des Lebens. Er ist seinem Wesen nach der Liebe entgegengesetzt, die Lauterkeit und ununterbrochenes Wachstum bedeutet.

II. Formen legitimen Widerspruchs

1. Das gläubige Volk

Im Verlauf ihrer Geschichte hat die Orthodoxe Kirche noch eine andere Form des Widerspruchs gekannt. Er zielte auf die Bewahrung der kirchlichen Einheit und auf die Reinheit des Glaubens. Notfalls wurde diese Reinheit vom *gläubigen Volk* gegen einige Kirchenleiter oder die gesamte Kirchenleitung verteidigt.

a) Gegen Irrlehren und falsche Kompromisse

Die ersten Widersacher des *Arius* waren z. B. seine Zuhörer, die Gläubigen. Ein wohlbekanntes Beispiel liefert ferner die Stellungnahme der Gläubigen von Konstantinopel gegen die Irrlehren des *Nestorius* über die Mutter Gottes. Das Volk verlangte laut die «gewohnte Lehre der Orthodoxie»[4].

Aber am eindeutigsten verhält sich das Volk gegenüber der häretischen Kirchenleitung während des *Ikonoklasmus*. Als die Kirchenleitung die Meinung der ikonoklastischen Kaiser teilte und in den Synoden nach theologischen Gründen gegen die Bilderverehrung suchte, da hat sich das Volk der neuen Häresie widersetzt. Der Widerspruch nahm manchmal gewaltsame Formen an.

Man könnte die Stellungnahme des rechtgläubigen Volkes von Konstantinopel erwähnen, das sich der Kirchenleitung widersetzte, als man die Ergebnisse der Unionssynode von *Ferrara-Florenz* durchsetzen wollte.

Das rechtgläubige Volk von Kleinrußland hat gegen die orthodoxen Hierarchen gekämpft, die im 16. Jahrhundert die Vereinigung mit Rom unterschrieben hatten. Denselben Kampf führten die orthodoxen Rumänen aus Siebenbürgen im 18. Jahrhundert. In verschiedenen Formen widersetzten sie sich der Union mit Rom, die von Bischof *Atanasie Anghel* vollzogen worden war.

Man kann ohne weiteres behaupten, daß die orthodoxen Gläubigen und Pfarrer verpflichtet sind, sich ihrer kirchlichen Obrigkeit, ihrem Bischof, zu unterstellen. Sie haben dasselbe zu bekennen, was auch dieser bekennt. Aber diese Verpflichtung hört in dem Augenblick auf, da der betreffende Bischof den orthodoxen Glauben nicht mehr teilt. Dann ist *das Volk verpflichtet, sich seiner Irrlehre zu widersetzen*. Im 1. und 2. Kanon der Synode von Konstantinopel wird gezeigt, daß das Kirchenvolk verpflichtet ist, sich von einem Bischof zu trennen, der Irrlehren verbreitet. In einem solchen Fall darf es nicht bestraft werden, so wie es für gewöhnlich jenen gebührt, die ihren Gehorsam gegenüber dem Bischof kündigen. Es ist im Gegenteil hochzuschätzen, da es sich einem *Pseudo-Bischof* widersetzt hat. Es hat ja kein Schisma initiiert, sondern verhindert, sich als Gemeinde von den Häretikern getrennt[5].

b) Rezeption der Konzilien

Recht auf Widerspruch hat das rechtgläubige Kirchenvolk der Orthodoxen Kirche bei der Rezeption von Konzilsbeschlüssen. Dieser Vorgang dauert lange, und er wird *von den Laien getragen*. Alle Konzilien, die von der Kirchenleitung als ökumenisch betrachtet werden, mußten vom gesamten Kirchvolk anerkannt werden. Bei einigen fand diese Rezeption tatsächlich statt, bei anderen eben nicht. Es ist ja bekannt, daß zahlreiche Konzilien «ökumenisch» genannt wurden. Aber *nur sieben* davon wurden von den Gläubigen als ökumenisch anerkannt. Und es zeigte sich, daß die Stellungnahme des Volkes in solchen Fällen vollkommen gerechtfertigt war[6].

Von der Stellung des Kirchenvolkes her kann man diesen Vorgang als *konstitutives Element* der Kirche verstehen, ohne das «die Kirche als solche nicht bestehen könnte und keinen Existenzsinn hätte»[7]. Die Enzyklika der orthodoxen Patriarchen von 1848 stellt fest, daß «der Leib der Kirche, also das Kirchenvolk», den Glauben bewahrt und verteidigt[8]. Man kann also zum

Schluß kommen, daß den Laien in den angeführten Fällen das Recht auf Widerspruch zukommt. Es bedeutet mehr als nur ein Zugeständnis der Hierarchie. Es ist für das Wesen der Kirche konstitutiv.

2. *Mönche*

Der Widerspruch der Laien gegen eine Hierarchie, die manchmal zu unerlaubten Kompromissen neigte, wurde oftmals von den Mönchen angeführt. Man kann hier wieder auf das Beispiel des *Bilderstreits* zurückgreifen. Die Mönche widersetzten sich auch nach dem 7. Ökumenischen Konzil der Kirchenleitung, die gegenüber den Ikonenfeinden zu Zugeständnissen bereit war: als z. B. die Patriarchen von Konstantinopel Tarasius (784–806) und Methodius (843–847) die Wahl von Ikonengegnern zu Bischöfen erlaubten; oder als Tarasius und Nikephoros II. (806–815) die zweite Ehe des Kaisers Konstantin VI. billigten[9]. Unter diesen hervorragenden Mönchen seien nur *Theodor der Studite* und *Nikephoros der Bekenner* erwähnt. Diese Rolle der Mönche bei der Verteidigung des Glaubens ist der Grund, weshalb man irgendwann begann, die *Bischöfe* aus der Reihe der Mönche zu wählen. Deswegen wurde auch das liturgische Leben der Byzantiner vom Klosterleben geprägt[10].

Gesprochen wurde schon vom Widerstand der orthodoxen *Rumänen* aus Siebenbürgen, die sich im 18. Jahrhundert Zugeständnissen widersetzten, die von Bischof Atanasie Anghel und von manchen Priestern bezüglich der Vereinigung mit Rom gemacht wurden. Der Mönch *Visarion Sarai* rief im Jahre 1744 das Volk auf, sich den unierten Pfarrern zu widersetzen und die Einrichtungen der Orthodoxie beizubehalten[11]. Zur selben Zeit hat ein anderer Mönch einen wahren Kirchenaufstand gegen die Vereinigung mit Rom begonnen[12].

3. *Nationalkirchen*

Eine andere Form des Widerspruchs innerhalb der Orthodoxen Kirche spielte zwischen den orthodoxen Nationalkirchen und dem Patriarchat in Konstantinopel sowie den griechischen Hierarchen aus den Patriarchaten des Ostens. Diesen Widerspruch löste die Kontrolle aus, die Konstantinopel auf das Leben der verschiedenen Kirchen ausübte. Er brach deshalb auch auf, als man die *Selbständigkeit* der einen oder der anderen Kirche nicht anerkennen wollte. Dieser Widerspruch nahm manchmal dramatische Formen an, so etwa 1892 in Antiochien, als es dem Volk nicht gelang, die *Wahl eines Arabers* zum Patriarchen durchzusetzen. Als der gewählte Patriarch zur Einsetzung kam, ließ ihn das Volk allein in der Kirche stehen[13].

Zum *«bulgarischen Schisma»* kam es 1872, als sich das Patriarchat in Konstantinopel weigerte, die Selbständigkeit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche anzuerkennen. Diese Krise wurde erst im Jahre 1945 mit der entsprechenden Anerkennung beigelegt[14].

III. Konziliare Struktur

Man kann aus dem bisher Gesagten folgenden Schluß ziehen: In der Geschichte der Orthodoxen Kirche erscheint der *Widerspruch* als *berechtigt*. Aber nicht Widerspruch, sondern das Streben nach dem Dialog kennzeichnet das Leben dieser Kirche. Dieses Streben nach Dialog entspringt der konziliaren Struktur der Orthodoxen Kirche und der Überzeugung, daß ihr Oberhaupt Jesus Christus im Hl. Geist ist.

Die Beziehungen zwischen Hierarchie und Kirchenvolk gestalten sich in ihren verschiedensten Formen als Dialog. Ansatz des Dialogs ist das Gegenüber zwischen dem Priester und den Gläubigen während des *Gottesdienstes*. In diesem Dialog «schlägt der Pfarrer das Bekenntnis einer Glaubenslehre vor, und die Gläubigen antworten darauf, indem sie sie bekennen»[15].

So steht auch der Bischof in seinem Bistum im *Dialog* mit seinen Pfarrern und Gläubigen; die im Konzil versammelten Bischöfe stehen im Dialog mit den anderen Gliedern der Kirche. Der direkte Widerspruch des Kirchenvolkes gegen einen Pfarrer oder einen Bischof tritt also nur in außergewöhnlichen Fällen zum Vorschein, dann nämlich, wenn die Einheit der Kirche und die Orthodoxie des Glaubens gefährdet sind.

[1] A. Schmemann, The Historical Road of Eastern Christianity. Henry Regnery Com. (Chicago 1966) 75.

[2] D. Stăniloae, The Second Ecumenical Council and Its Importance for Christian Unity: Rumanian Orthodox Church News 11 (1981/1) 11.

[3] Metropolit E. Timiadis, «Reception, Consensus and Unity»: The Greek Theological Review, 26 (1981/1–2) 50–51.

[4] J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 4, 1105.

[5] L. Stan, Mirenii în Biserica, Studiu canonic-istoric (Sibiu 1939) 101–102.

[6] L. Stan, Despre recepţia de către Biserică a hotărîrilor sinoadelor ecumenice»: Studii Teologice 17 (1965/7–8) 399; J. Meyendorff, What is an ecumenical council?: St. Vladimir's Theological Quarterly 17 (1973) 266; Metropolit E. Timiadis, aaO. 57.

[7] L. Stan, Poziţia laicilor în Biserica Ortodoxâ, Studii Teologice 20 (1968/3–4) 197.

[8] T.M. Popescu, Enciclica Patriarhilor ortodocsi de la 1848, trad î limba română, Biserica Ortodoxă Română, 53. (1935/11–12) 676.

[9] J. Meyendorff, Byzantine Theology Historical Trends and Doctrinal Themes (Forham University Press, New York 1974) 55.

[10] Ders., The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today (London 1962) 78.

[11] M. Răcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, II, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Bucuresti 1981) 384.

[12] Ders., 394.

[13] S. Gholam, Evolution et originalité de l'Eglise locale d'Antioche, Eglise locale et Eglise universelle, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Œcumenique (Chambesy/Genf 1981) 64.

[14] T. Sabev, Evolution et originalité de l'Eglise de Bulgarie, Eglise locale et Eglise universelle, 113.

[15] D. Stăniloae, Autoritatea Bisericii, Studii Teologice 16 (1964/3–4) 205.

Albert Stein

Die protestantischen Kirchen und der Widerspruch

I. Der Aussagegehalt kirchenrechtlicher Vorschriften

Wie die evangelische Kirche heute mit dem Widerspruch aus ihrer eigenen Mitte im beständigen Reden und Streiten um die Wahrheit des Evangeliums umzugehen pflegt, das ließe sich wohl durch die Schilderung einer größeren Zahl von theologischen Meinungsverschiedenheiten und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen aufweisen. Ein solches Verfahren würde nicht nur die Grenzen dieses Beitrages sprengen; es wäre auch der Gefahr ausgesetzt, als durch Sympathie oder Antipathie des in der jeweiligen Streitfrage nicht unbefangenen Beurteilers gefärbt zu erscheinen und dadurch an Überzeugungskraft zu verlieren. Hier soll daher ein anderes Verfahren gewählt werden, das von der *Analyse kirchenrechtlicher Vorschriften* ausgeht.

Im Raum der Kirche ebenso wie auch sonst haben Rechtsnormen bekanntlich nicht nur die Funktion, für die rechtsförmliche Entscheidung von aktuellen Interessenkonflikten Weichen zu stellen. Auch abgesehen von dem Fall ihrer späteren praktischen Anwendung zeigen sie nämlich auch an, welche Vorstellungen ihre Entwerfer und Beschließer von Ursachen, Arten und Lösungsmöglichkeiten künftiger innerkirchlicher Auseinandersetzungen haben[1].

Wer nicht in Widerspruch gerät, der braucht keine rechtsförmlichen Vorschriften zur Bewältigung einer solchen Konfliktslage. Wer keinen künftigen Widerspruch erwartet, der wird kein besonderes Bedürfnis für legislatorische Vorsorgemaßnahmen dagegen empfinden. Wer aber in der Kirche mit künftigem Widerspruch rechnet oder solchen gar als wahrscheinlich voraussieht, der wird auch bei der Verabschiedung von Kirchenverfassungen und Pfarrergesetzen entsprechende Vorkehrungen einbauen. Und diese wiederum werden nicht nur im «Ernstfalle» als konfliktsbereinigendes oder auch konfliktsunterdrückendes Instrumentarium eingesetzt; sie geben auch ohne dies dem kritischen Betrachter einen Anschauungsunterricht darüber, wie sich eine bestimmte Kirche zu einer bestimmten Zeit mit ihren inneren Widersprüchen umzugehen vorgenommen hatte.

Auf dieses Ziel hin sollen im folgenden einige Hauptgesichtspunkte aus dem Kirchenrecht evangelischer Kirchen in Deutschland und Österreich dargestellt werden. Diese Kirchen haben nicht nur auf Grund ihres differenzierten

theologischen und kirchenpolitischen Hintergrundes eine besondere Nähe zu möglichen inneren Auseinandersetzungen; auch ihre weitgehend in Anlehnung an die Formen staatlich/staatskirchenrechtlicher Rechtskultur entworfenen Kirchenordnungen geben reichliches Material für einschlägige Beobachtungen.

II. Gemeindepfarrer im politischen Widerstreit

Widerspruch in der Kirche kann ausgehen von kirchlichen Amtsträgern im Dienst der Verkündigung, also den «Geistlichen», weiter von «Laien» als amtlichen Mitgliedern von kirchenleitenden Gremien der verschiedenen Ebenen und schließlich von solchen Gemeindegliedern, die als «Laien» im umgangssprachlichen Sinne zwar gleichfalls Glieder des Gottesvolkes, aber ohne einen besonderen innerkirchlichen Auftrag sind. Bei allen dreien rechnet das evangelische Kirchenrecht mit dem Aufkommen von Widerspruch und stellt Instrumentarien zu seiner Überwindung bereit. Behandelt werden soll im folgenden nur der erste Fallbereich, weil er sowohl der praktisch wichtigste wie auch der exemplarisch anschaulichste ist.

1. Situationsanalyse

Für den Gemeindepfarrer[2] legt sich die Gefahr, daß er in seinem amtlichen oder auch privaten Reden und Verhalten zu den ihn umgebenden Erwartungen in Widerspruch tritt, eher nahe. Denn solche Erwartungen werden in oft unterschiedlicher Zielrichtung von kirchlichen Behörden und Gremien, von Amtsbrüdern der engeren oder weiteren Nachbarschaft, von einflußreichen Mitgliedern seiner Gemeinde und von Vertrauensleuten kirchlicher Gruppen an ihn herangetragen. Er kann ihnen allen auch nicht annähernd gleichermaßen genügen; andererseits ist er durch seine theologische Bildung regelmäßig dazu motiviert, die von ihm erarbeiteten Auffassungen auch wirksam zu vertreten und seiner Gemeinde nahezubringen.

Beides zusammen treibt den Pfarrer besonders in jüngeren Jahren oft in Konflikte geradezu hinein. Daß er dabei auf Widerspruch stößt und von anderen als Widersprecher empfunden wird, hält ihn im allgemeinen nicht zurück, sondern kann ihm vielmehr sogar als Zeichen gewissenhafter Pflichterfüllung erscheinen. Nicht umsonst sagt eine Redensart, ein Pfarrer, dem man in zwanzig Amtsjahren nicht wenigstens einmal die Fensterscheiben eingeworfen habe, sei seiner Gemeinde etwas schuldig geblieben.

2. Regeln für die politische Tätigkeit des Pfarrers

Es verwundert nicht, daß die für die Amtsführung der Pfarrer die näheren Regeln aufstellenden *Kirchenordnungen* und *Pfarrerdienstgesetze*[3] hier einschlägige Bestimmungen bringen. Vor allem wollen sie der als Gefahr empfundenen Möglichkeit vorbeugen, daß der Pfarrer durch aktive Wahrnehmung seiner politischen Bürgerrechte sich in Wahlkämpfe oder sachbezogene politische Tagesauseinandersetzungen verwikkeln und dadurch den zum anderen politischen Lager gehörigen Gemeindegliedern mehr als der politische Gegner denn als der auch für sie eingesetzte und vertrauenswürdige Seelsorger erscheinen könnte. Dagegen soll dann das *Verbot aktiver Betätigung in politischen Parteien* helfen. Soweit sich dies in der Form der Übernahme eines politischen Mandats oder des Auftretens im Wahlkampf um ein solches vollzieht, ist die Abgrenzung leichter möglich; als Ausweg bietet sich an, daß ein Pfarrer für die Dauer seiner Wahlbewerbung von Amts wegen beurlaubt wird und als siegreicher Mandatar einer politischen Körperschaft aus seinem Pfarramt ganz oder doch zeitweise ausscheidet.

Problematischer ist die Lage, wenn der Pfarrer sich an einer eher *themenbezogenen politischen Auseinandersetzung* beteiligt. Ist es eine politische oder eine aus der Verantwortung des Seelsorgers her kirchlich motivierte Betätigung, wenn der Pfarrer bei einer Bürgerinitiative aktiv und als solcher erkennbar mitwirkt? Das war in den letzten Jahrzehnten vom Kampf um mehr Kinderspielplätze bis zur Auseinandersetzung um Atomkraftwerke, Atommüllagerstätten oder Flughafenstartbahnen oft genug zu beobachten. Die jeweils angegriffene politische Richtung und deren Meinungsmacher waren dann oft leicht bei der Hand mit dem Vorwurf, der «politisierende Pfarrer» habe die Grenzen seines Amts überschritten und dadurch seine Pflichten verletzt.

III. Kirchliches Disziplinarrecht – Strafe für Widerspruch

Für die Entscheidung der so sich ergebenden Konflikte sind in Deutschland und Österreich besondere kirchliche *Disziplinargerichte* zustän-

dig[4]. Ihre Existenz und ihre bis in Kleinigkeiten an staatliche Strafjustiz erinnernde Vorgangsweise lassen sich nur dadurch historisch erklären, daß hier die einer landesfürstlich geleiteten Staatskirche früher angemessen gewesene besondere Strafgerichtsbarkeit über die Beamtenschaft noch nachwirkt. Der Rechtsfortschritt im allgemeinen staatlichen Strafgerichtswesen, daß keine Strafe ohne eine diese vorher schon androhende konkrete Strafbestimmung verhängt werden darf, ist von der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit noch nicht nachvollzogen worden. Während das Disziplinarrecht der Staatsbeamten inzwischen insoweit wenigstens eine gewisse Auflockerung erfahren hat, kann von einer theologisch verantwortbaren Umgestaltung des kirchlichen Amtszuchtwesens bisher allenfalls in Ansätzen die Rede sein.

Zwar ist zugegeben, daß sich die öffentlich bekanntgewordenen Anwendungsfälle kirchlicher Disziplinargesetze mehr auf die *Ahndung von Ehescheidungen* innerhalb der Pfarrerschaft als auf *Fälle politischer Betätigung* beziehen. Aber wer mit politisch interessierten Pfarrern spricht, der erfährt doch oft genug, wie schon das Wissen um die Existenz des kirchlichen Disziplinarstrafapparates und nicht ganz selten auch der Wink mit der Möglichkeit ihrer Anwendung für den Fall einer Verletzung der «Dienstpflicht zur politischen Zurückhaltung» manchen Widerspruch schon im Keime erstickt.

IV. Abberufung «im Interesse des Dienstes» – ein problematischer Weg

Nun mag es allerdings oft auch unbesonnener Übereifer sein, wenn ein Pfarrer in seiner «politischen Predigt» oder im außerdienstlichen Eintreten für politische Ziele Angriffspunkte gegen die Wahl der von ihm angewendeten Kampfmittel bietet. Schließlich braucht eine sozialethische Stellungnahme auf der Kanzel niemanden zu beleidigen oder braucht es zum Mitziehen in einer friedlichen Demonstration weder Talar noch Häuser- oder gar Kirchenbesetzungen. Aber auch ohne solche gröberen Mittel kann sich ein Pfarrer um seiner unverhohlenen Auffassungen willen unbeliebt machen. Daß er dabei keinerlei Pflichtenverstoß begangen und die Vertrauensbasis als Seelsorger nach keiner Seite hin erschüttert hat, bewahrt seinen Widerspruch nicht vor kirchenrechtlichen Berufsrisiken.

1. Der Begriff

Die neuen evangelischen Pfarrerdienstgesetze haben *Rechtsfiguren des kanonischen Kirchenrechts übernommen*, nach denen ein Pfarrer auch bei, ja sogar möglicherweise wegen seiner pflichttreuen Amtsführung aus seiner Pfarrstelle entfernt werden kann. Es handelt sich um die als *«Versetzung im Interesse des Dienstes»* oder ähnlich benannte Maßregel[5]. Ihr Kernpunkt ist, daß zur Abberufung eines Pfarrers von seiner Pfarrstelle kein ihm vorwerfbares Schuldverhalten erforderlich ist, wenn nur seine «gedeihliche Tätigkeit» in der Gemeinde als unmöglich oder unwahrscheinlich geworden erscheint. Darüber entscheidet meist die oberste kirchliche Verwaltungsstelle; oft ist die Zustimmung oder Antragstellung der Kirchengemeinde oder des Kirchenkreisvorstandes dazu erforderlich. Der abberufene Pfarrer kann in eine andere Stelle vermittelt oder gewählt werden; wenn das mißlingt oder von vornherein unmöglich erscheint, so muß er unter Umständen auch vorübergehende Dienstaufträge übernehmen oder sich in den Ruhestand versetzen lassen.

Solchen Maßnahmen kann nun schon deshalb nicht jede Berechtigung abgesprochen werden, weil nach evangelischem Verständnis der Pfarrer *um der Gemeinde willen* da ist und nicht umgekehrt; in einem nach menschlichem Ermessen nicht anders auszugleichenden Konflikt muß eher der Pfarrer weichen als die Gemeinde sich einen seiner Wirkungsmöglichkeiten praktisch beraubten Pfarrer aufdrängen lassen. Ein Pfarrer, der ohne sein Verschulden und mit gutem Gewissen etwa um seiner theologischen und sozialethischen Überzeugungen willen in eine solche Lage gerät, wird oftmals auch auf gutes Zureden hin seinen Platz in der ihn ablehnenden Gemeinde nicht freiwillig räumen wollen; er wird oft ein Aushalten solcher Spannungen und ein Durchhalten seines Widerspruches als durch das Evangelium und das Ordinationsgelübde gefordert ansehen. Die unfreiwillige Versetzung in eine andere Aufgabe kann dann im besten Sinne bedeuten, daß die Kirchenleitung ihm diese Gewissensverantwortung abnimmt und ihm die Belastung eines zermürbenden Ausharrens in unerquicklichen Verhältnissen erspart.

Andererseits kann aber eine solche Versetzung zum Mittel dafür werden, eine geistlich notwendige Auseinandersetzung mit einem unbequemen Widerspruch vorschnell abzubrechen und

von außen her dort eine scheinbare Ruhe zu schaffen, wo nur das Durchhalten eines zunächst sicher unbequemen Streitens die Hoffnung auf ein schließliches Einander-Verstehen oder doch Einander-Ertragen rechtfertigte.

2. *Das Verfahren*

Leider werden solche «Versetzungen im Interesse des Dienstes» in *nichtöffentlichen Verwaltungsverfahren* der kirchlichen Oberbehörden vorbereitet und durch Verfügungen getroffen, die keiner urteilsmäßigen Begründung bedürfen.

Die augenscheinlichen *Mängel* eines solchen Verfahrens werden nur begrenzt dadurch gemildert, daß regelmäßig das Gemeindepresbyterium und der Kirchenkreisvorstand zuvor angehört werden müssen; gerade die Zusammensetzung dieser Gremien kann schon für die vermeidbare Eskalation des Streites bedeutsam gewesen sein. Ähnlich steht es mit der neuerdings eröffneten Möglichkeit, einen von der Kirchenleitung getroffenen Versetzungsbeschluß durch ein landeskirchliches Verwaltungsgericht überprüfen zu lassen. Denn auf eine solche Anfechtungsklage hin werden zwar etwaige Rechtsverstöße zur Aufhebung des angefochtenen Bescheides führen können; die Art und Weise der Ausübung des *Ermessens der Kirchenleitung* aber, auf die es für unsere Erörterung gerade ankommen muß, ist von der Überprüfung durch das kirchliche Verwaltungsgericht regelmäßig ausgenommen.

Die Anwendungsfälle solcher «Versetzungen im Interesse des Dienstes» werden im allgemeinen nicht als solche öffentlich bekannt gemacht und erörtert. Daher kann an dieser Stelle nichts darüber gesagt werden, in welchem Umfange von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch gemacht wird und wie weit sie dazu eingesetzt worden ist, um mit innerkirchlichem Widerspruch fertig zu werden. Jedoch sollte nicht unterschätzt werden, wie sich schon die bloße Möglichkeit und die gelegentliche Anwendung einer solchen Maßregel auf Pfarrer auswirken kann, die als Folge von bestimmten Verhaltensweisen mit der Möglichkeit eines solchen Vorgehens rechnen. Nicht nur manche in den Rechtsformen einer freiwilligen Versetzung stattgefundene Konfliktsbeseitigung, sondern auch manches vorzeitige Verstummen und Nachgeben eines Pfarrers gegenüber seiner Gemeindevertretung geht auf die Befürchtung des Betroffenen zurück, in einem allenfalls gegen ihn angestrengten Zwangsversetzungsverfahren ohne tieferes Eingehen auf die theologischen Sachfragen doch den kürzeren zu ziehen.

V. *Kirchliche Lehrverfahrensordnungen und Lehren daraus*

Eine für unsere Themenstellung interessante Rechtsänderung hat sich in fast allen deutschen Landeskirchen seit der Jahrhundertwende für solche innerkirchlichen Widersprüche ergeben, die sich ausdrücklich auf Fragen der kirchlichen Lehre beziehen und sich im Abweichen eines ordinierten Amtsträgers von den entscheidenden Glaubensaussagen der Heiligen Schrift äußern. Hier ist weithin das Empfinden dafür gewachsen, daß man einen Pfarrer für eine von ihm ebenso sachlich wie nachhaltig vorgetragene Lehrweise nicht bestrafen darf, auch wenn man seine Thesen als möglicherweise kirchenspaltend ansieht.

In besonderen, teilweise in charakteristischen Einzelheiten höchst unterschiedlich ausgestalteten *«Lehrbeanstandungsordnungen»*[6] haben die einzelnen Landeskirchen hier die Vorgangsweisen entworfen, mit denen sie einem innerkirchlichen Lehrwiderspruch begegnen wollen. Diese Verfahrensordnungen sehen jeweils vor, daß bei einem in öffentlicher Amtstätigkeit auftretenden Widerspruch des Pfarrers gegen die Bekenntnisgrundlage seiner Kirche zunächst ein Ausgleich in *seelsorgerlichen Einzelgesprächen* versucht werden soll. Beim Fehlschlag dieser Bemühungen wird durch ein Lehrgespräch mit dazu von der Kirche berufenen *Experten* versucht, das Anliegen des Pfarrers genauer zu verstehen und wenn möglich eine Einigung herzustellen. Bleibt auch dies ohne Erfolg, so findet vor einem besonderen *Spruchausschuß* ein gerichtsähnliches Verfahren statt. Wird dann eine Lehrabweichung in entscheidenden Punkten festgestellt, so verliert der Pfarrer seine kirchliche Amtsstelle und Bevollmächtigung; ihm bleibt jedoch die verdiente Versorgung.

Obgleich es in der evangelischen Kirche heute an theologischem Meinungsstreit nicht mangelt, sind in mehr als einem Halbjahrhundert nur *wenige* solcher *Verfahren* durchgeführt worden. Die dabei ergangenen Urteile haben zwar keine Kirchenspaltungen bewirkt, aber auch niemandem besondere Befriedigung gebracht und die aufgeworfenen Lehrfragen einer Lösung nicht

näher gebracht. Diese Erfahrungen, verbunden mit den Umständlichkeiten und Kosten eines solchen Vorgehens, haben wohl dazu beigetragen, daß man es mit der Anstrengung von Lehrverfahren nicht eilig hat und im Zweifel eher nach anderen Auswegen sucht.

Eine Erkenntnis läßt sich aber aus der Geschichte dieser evangelischen Lehrverfahren gewinnen: In allerdings teilweise steigerungsfähiger Deutlichkeit drücken sie die Erkenntnis aus, daß ohne eine *längere Zeitspanne geordneten Miteinanderredens* ein in der Kirche des Evangeliums aufbrechender Widerspruch nicht evangeliumsgemäß beantwortet werden kann. Es ist zu hoffen, daß diese Grunderkenntnis sich auch über den Bereich der eigentlichen Lehrverfahren hinaus Anerkennung verschafft. Die ohnehin verbesserungsbedürftigen Regelungen der Disziplinar- und Versetzungsverfahren in der evangelischen Kirche werden nicht vor der Kritik des Evangeliums bestehen, wenn sie nicht in ihrer rechtlichen Ausgestaltung wie praktischen Anwendung die im Lehrverfahren gewonnenen rechtstheologischen Erkenntnisse mitberücksichtigen. Nur so wird auch das evangelische Kirchenrecht die Erkenntnis befördern, daß in der Kirche des Evangeliums Konflikte kein Unglück sind, wenn sie den Ablauf notwendiger Klärungsprozesse befördern, und daß eine durch kritischen Übereifer einzelner belastete Kirche immer noch besser daran ist als eine vom Sauerteig kritischen Denkens unberührte[7].

[1] Vgl. zu dieser Konzeption evangelischen Kirchenrechts Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht (Neuwied 1981) 15–19.

[2] Vgl. zur soziologischen Sicht heute Yorick Spiegel, Artikel «Pfarrer»: Gert Otto, Praktisch-theologisches Handbuch (Hamburg ^{2}1975) 459–475.

[3] Nähere Angaben und Fundstellen aaO. Anm. 1 sowie Herbert Frost, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassungen (Göttingen 1972).

[4] AaO. Anm. 1, 114ff.; Albert Stein, Schuld und Vergebung im kirchlichen Amtsrecht: Evangelische Theologie 36 (München 1976) 85–94; ders., Braucht die Kirche noch ein Disziplinarrecht?: Amt und Gemeinde 32 (Wien 1981) 107–112.

[5] Vgl. Hermann Weber, Versetzungsbefugnis nach §71 des Pfarrergesetzes der VELKD: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 15 (Tübingen 1970), 20–59. Zur Parallele im kanonischen Recht vgl. Can. 2147 §1, §2, 2° – 3°; Johannes Neumann, Grundriß des katholischen Kirchenrechts (Darmstadt 1981) 212f.

[6] Vgl. Albert Stein, Probleme evangelischer Lehrbeanstandung (Bonn 1967); ders., Evangelische Lehrordnung als Frage kirchenrechtlicher Verfahrensgestaltung: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 19 (Tübingen 1974) 253–275; Ders., Weitere Entwicklungen im Lehrrecht, aaO. 26 (1981) 77–79, jeweils mit weiteren Angaben.

[7] Entsprechende Äußerungen machten vor den Synoden 1981 ihrer Kirchen Kirchenpräsident Helmut Hild (Hessen-Nassau) und Präses Gerhard Brandt (Rheinland). Lesenswert zum Problem: Evangelische Kommentare 6 (1973) 624–626.

ALBERT STEIN

1925 in Kleve geboren. Dr. theol. (Bonn) und Dr. iur. utr. (Freiburg i.B.). Zunächst Richter an verschiedenen Gerichten in Nordrhein-Westfalen, zuletzt Oberlandesgerichtsrat in Köln. 1971 Privatdozent, 1976 apl. Professor für Praktische Theologie, insbes. Kirchenordnung, an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Seit 1. Januar 1978 o. Universitätsprofessor und Vorstand des Instituts für Kirchenrecht an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Veröffentlichungen (Auswahl): Probleme evangelischer Lehrbeanstandung (Bonn 1967); Evangelische Laienpredigt (Göttingen 1972); Evangelisches Kirchenrecht, ein Lernbuch (Neuwied 1981). Beiträge in: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart/Berlin ^{2}1975), Evangelisches Sozial-lexikon (Stuttgart/Berlin ^{7}1980), Theologische Realenzyklopädie (Berlin 1977ff.). Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht, insbes. in Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen 1970ff.). Anschrift: Institut für Kirchenrecht der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Rooseveltplatz 10/8, A-1090 Wien.

Widerspruch und Reaktion in der Kirchengeschichte

Francine Cardman

Cyprian und Rom: Der Taufstreit

Cyprian, der zum Bischof von Karthago gemacht wurde, «als er selbst ein erst Neubekehrter war», brachte die Erfahrungen und die Sichtweise eines wohlgeborenen, wohlerzogenen und angesehenen Nichtchristen mit in dieses Amt[1]. Frühe Begegnungen mit Abweichungen in seinem eigenen Bistum – die Opposition einer kleinen aber hartnäckigen Gruppe von Presbytern, die gegen seine Wahl gewesen waren, die Kontroverse über die Disziplin einer Gruppe von Jungfrauen – trugen zu seiner entstehenden Theorie von der Kirche und der Autorität der Bischöfe bei. In ihrer weiter entwickelten Form sollte sich diese Theorie letzten Endes als unangemessen für die Komplexität des kirchlichen Lebens im 3. Jahrhundert erweisen, sie ließ Cyprian in heftige Opposition zur Politik und Lehre des Bischofs von Rom geraten, selbst dann noch, als er sich darum bemühte, in der Gemeinschaft mit diesem zu verbleiben. Während seiner kurzen bischöflichen Karriere (248–258) sah sich Cyprian mehrere Male mit der Notwendigkeit konfrontiert, in realistischer Einschätzung konkreter Situationen und ihrer begrenzten Handlungsmöglichkeiten seine innersten Überzeugungen bezüglich der Natur der Kirche und der Einheit ihres Episkopats, des Glaubens und der Sakramente zu berichtigen. Seine Theorie der Kirche erforderte Einmütigkeit im Glauben und in der Praxis; seine pastorale Erfahrung und kirchliche Politik verlangten eine Vielgestaltigkeit; und sein instinktives Gefühl für den Bischofssitz in Rom verwickelte ihn in einen Konflikt mit dem römischen Bischof, den er nicht zu bewältigen vermochte.

Bei der Untersuchung der Erfahrungen des Cyprian und der nordafrikanischen Kirche mit Rom beginne ich mit einer kurzen Einführung in *Cyprians Verständnis von der Einheit der Kirche*, darauf folgt ein Überblick über verschiedene *Vorkommnisse und Streitigkeiten*, welche sein Denken und seine Handlungsmuster gestalteten. Wenn dieser Kontext aufgebaut ist, nehme ich den *Streit mit Stephan von Rom* über die Ketzertaufe auf und komme dann mit einigen abschließenden Reflexionen über Cyprian und Rom zum Schluß.

I. Theorie und Praxis

1. Die Einheit der Kirche

Die Kirche ist für Cyprian *eine*. Sie wurde auf Petrus gegründet, die Quelle und das Symbol ihrer Einheit, und sie wird durch die Bischöfe gebildet, von denen ein jeder die Autorität und das Amt des Petrus innehat[2]. Obwohl es viele Bischöfe gibt, gibt es nur eine bischöfliche Autorität; jedem Bischof kommt sein Teil von dieser Autorität als ganzer in seinem Bischofsamt zu[3]. Obwohl ein Bischof letzten Endes allein Gott gegenüber verantwortlich ist, ist sein Handlungsspielraum nichtsdestoweniger begrenzt durch die Notwendigkeit, die Einheit der Kirche durch die Gemeinschaft der Bischöfe zu erhalten[4]. Die eine Kirche erhält die Einheit des Geistes im Band des Friedens aufrecht (Eph 4,3) und wird durch Nächstenliebe und Eintracht zusammengehalten (*Ep.* 54,1).

Es gibt deshalb eine Herde und einen Hirten, eine Braut Christi, ein Osteropfer und eine Eucharistie, einen nahtlosen Rock Christi, eine Arche Noah, in welcher die Menschheit gerettet wird[5]. Innerhalb der einen Kirche ist der römische Bischofssitz von Bedeutung als ein Zentrum und zu einem gewissen Ausmaß als ein wirkungsvolles Zeichen der Einheit. Aus diesem Grund kann die Kirche in Rom zu Recht *ecclesia principalis* genannt werden und, in zweifacher Hinsicht, *cathedra Petri* (59,4). Aber es muß festgestellt werden, daß Cyprian in seiner Theorie der Kirche *in keiner Weise* einen *Primat* des römischen Bischofs zuläßt. Der Primat des Petrus war zeitlich befristet, nicht aber juridisch festgeschrieben, und er wurde nicht durch Nachfolge auf jene übertragen, die ihm im römischen Bischofsamt folgten. Er hatte Bedeutung als ein Anfangspunkt der Einheit, nicht als deren Objekt[6].

In ihrem Glauben und ihrem sakramentalen Leben hängt die Kirche von dieser fundamentalen Einheit ab und von der Macht des Heiligen Geistes für ihre Heiligkeit und für die Wirksamkeit ihrer Sakramente. Sowohl das Schisma als

auch die Häresie brechen die Einheit und den Frieden der Kirche, somit stellen sie ihre Verfechter außerhalb der Grenzen der Kirche. Diejenigen, die mit der Kirche, ihrer Mutter, gebrochen haben, haben auch mit Christus gebrochen, und Gott kann nicht ihr Vater sein, weder besitzen sie den Heiligen Geist noch die Sakramente (55,24; 74,7; *Unit.* 6). Cyprian ist sich noch vor seinem Konflikt mit Rom über die Gültigkeit von Ketzertaufen vollkommen darüber im klaren, daß es *außerhalb der Kirche keine Taufe* geben kann. Ebenso wie es einen Anfangspunkt der Kirche gibt, so gibt es auch nur einen Anfangspunkt des Glaubens[7].

Im Hinblick auf ihr sakramentales Leben, ihre kirchliche Struktur und ihre Lehre konnte es für Cyprian keine Wahl zwischen der erfahrbaren Kirche und den Werken des Heiligen Geistes geben[8]. Die Einigkeit unter den Bischöfen war für ihn etwas Gegebenes: «Denn es könnte unter uns kein uneiniges Gefühl geben, in dem ein Geist wäre; und deswegen ist es offenkundig, daß demjenigen, bei dem wir beobachten, daß er anders denkt, nicht mit den anderen die Wahrheit des Heiligen Geistes zukommt» (68,5).

2. *Erlaubte Verschiedenheit*

Da Cyprian es von sich wies, zwischen der Kirche und dem Geist zu wählen, arbeitete er eine pastorale und politische Praxis aus, die *Uneinigkeit, Meinungswechsel, ja sogar Abweichungen* in Fragen der Disziplin und Sakramententheologie *zuließ*. *Fabian*, der Bischof von Rom (236–250), wurde nahezu sogleich zu Beginn der Verfolgungen durch Decius als Märtyrer hingerichtet. Cyprian zog sich in ein Versteck zurück, um seine Herde, die in Karthago zurückblieb, besser hüten zu können. In einem Briefwechsel mit den römischen Presbytern hat Cyprian Mühe, seine Handlungen zu rechtfertigen und sich ihrer Zustimmung zu versichern (7; 9; 20). Cyprian, der anfangs *dagegen gewesen war, diejenigen, die während der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren, zu versöhnen*, begann mit der Zeit zu versichern, daß die Entgleisten nicht nur zur Gemeinschaft wiederzugelassen werden *könnten*, sondern daß dies sogar geschehen *sollte*, nach einer Periode der Buße unter der Aufsicht des Bischofs. Bei seiner Beschäftigung mit den *lapsi* (den Abgefallenen) versuchte Cyprian seine Politik mit der von Rom zu koordinieren und trat sowohl zu jenen in Karthago in Opposition, die die umgehende Wiederaufnahme (aufgrund der Befürwortung eines Bekenners) forderten, als auch zu jenen Schismatikern in Rom, die *Novatian* folgten, indem sie sich weigerten, die Abgefallenen wieder zuzulassen (30; 35; 36).

Novatian und seine Partei wählten das Schisma, das Gleiche tat die Partei des Felicissimus und Fortunatus in Karthago, wenngleich sie aus ziemlich gegensätzlichen Gründen so handelten. Cyprian für seinen Teil wählte die Einheit. Er erkannte zwar den Präzedenzfall einiger nordafrikanischer Bischöfe an, die sich geweigert hatten, der Wiederaufnahme von Ehebrechern zuzustimmen, die aber dennoch in der Gemeinschaft ihrer Mitbischöfe, die jene doch zuließen, verblieben waren (55,21). Cyprian zog es aber nichtsdestoweniger vor, seine eigene Position zu modifizieren – mit der er, so hat man den Verdacht, ebensosehr mit der Meinung Roms in Einklang stand wie mit den Beschränkungen, die einem das Mitleid auferlegt.

Er meldete daher dem römischen Bischof *Cornelius* (251–253), daß er sich «der Notwendigkeit der Zeiten unterworfen» habe (55,7). So weit war seine praktische Position über sein Verständnis der Heiligkeit der Kirche und derer, die an ihrem sakramentalen Leben teilnehmen, hinausgegangen, daß er später Cornelius mitteilen konnte: «Ich verzeihe alles» (59,16).

3. *Die Grenzen des Dissenses*

Aber es gab Grenzen der Vielgestaltigkeit und Grenzen der Abweichung, selbst für Cyprian. Ein Schisma konnte nicht toleriert werden, da es die Einheit des Episkopats und den Frieden der katholischen Kirche bricht. Cyprian exkommunizierte deshalb den aufrührerischen Felicissimus und seine Partei in Karthago und billigte Roms Weigerung, die Schismatiker anzuerkennen. Er ging bei der Anerkennung des Cornelius als Bischof von Rom vorsichtig vor angesichts eines bestehenden Rivalitätsanspruchs auf das Episkopat von Novatian; er ermahnte römische Bekenner, zur Einheit der Kirche zurückzukehren, und gratulierte ihrem Bischof, als sie dies getan hatten; und er startete eine Kampagne, die sich in voller Breite gegen den schismatischen Novatian richtete. Obwohl – und in gewissem Sinne weil – Cyprian den Laien «alles verzeiht», setzt er dennoch strenge Grenzen im Hinblick auf den Klerus, insbesondere die Bischöfe.

Abgefallene Bischöfe konnten nicht wieder zum Klerus zugelassen werden, da sie das Volk mit den «frevlerischen Opfern» ihrer «profanen Altäre» verseuchen würden (68,2; 67,3.9). Cyprian war so fest entschlossen, im Klerus einen Zustand der Heiligkeit aufrechtzuerhalten, daß er gewillt war, im Falle von zwei spanischen Bischöfen, die sich um die Wiedereinsetzung in ihre Bischofsämter bemüht hatten, der Entscheidung des römischen Bischofs Stephan zu widersprechen. Der spanische Episkopat rief Cyprian für diese Entscheidung in seiner Rolle als Metropolit von Nordafrika an. Cyprian antwortete mit der Anweisung an den Klerus und das spanische Volk, die Kommunion mit den beiden zu verweigern (67).

In ähnlicher Weise meinte er, es falle in den Bereich seiner Rechte und Pflichten, Stephan ob seiner bischöflichen Pflichten im Hinblick auf einen schismatischen Bischof in Arles zu ermahnen. In diesem Fall wies Cyprian Stephan unverblümt an, die Bischöfe von Gallien und die Kirche in Arles über die Exkommunizierung des Bischofs zu informieren und über die daraus folgende Notwendigkeit, ihn zu ersetzen (68). Nimmt man diese Vorfälle zusammen, so illustrieren sie die Grenzen von Cyprians Tolerierung von Abweichungen einerseits und den Umfang seiner Verbindung zu dem Bischof von Rom andererseits.

II. Der Taufstreit

Für Cyprian als den Bischof von Karthago war es nur natürlich, der Meinung und Billigung Roms zu entsprechen. Was aber vermutlich sogar ihm selbst unklar war, war das Ausmaß, bis zu dem er sich auch *Rom gegenüber verantwortlich* fühlte[9]. Sein rudimentäres Verantwortungsgefühl gegenüber Rom hinderte ihn in keiner Weise daran, seinen Bischof zu beschwatzen, ihm zu widersprechen oder ihn gar zu tadeln, wie es die Situation erforderte. Als im Jahre 255 die Frage aufkam, wie jene Anhänger von Novatian zu behandeln seien, die in die katholische Kirche eintreten oder wiedereintreten wollten, sah sich Cyprian inmitten von ungelösten Doppeldeutigkeiten seiner eigenen Theorie und Praxis gefangen. Seine folgenden Handlungen erscheinen paradox – bestenfalls.

Da er der Übereinstimmung in Fragen des Glaubens eine entscheidende Bedeutung für die Kirche beimaß, stand er in stärkstem Widerspruch zu Stephan von Rom, als es zu einer Frage über die Taufe, den allerersten Anfang des Glaubens, kam, und er wies dessen «Irrtum» in dieser Angelegenheit zurück (74,1). Da die Einheit und Integrität der Kirche gleichermaßen entscheidend waren, opferte Cyprian die Konsistenz seines eigenen Verständnisses von der Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche und der Sakramente um der Einheit des Episkopats willen[10]. Und weil die apostolische Tradition, die Sitte und der «althergebrachte Gebrauch» (45,3) einen Wert für ihn besaßen, stellte er die Wahrheit und Vernunft dem Brauchtum und Irrtum in Verteidigung des Evangeliums gegenüber (71,3; 73,13; 74,9). Was brachte ihn zu dieser Vorgehensweise, und was waren die Konsequenzen seines Konflikts mit Stephan?

Beim Überblicken des Taufstreits müssen *drei Parteien und Gesichtspunkte* in Betracht gezogen werden: *Stephan,* Bischof von Rom von 254 bis 257; *Firmilian,* Bischof von Caesarea in Kappadozien und *Cyprian.* Nach der Analyse ihrer Haltung zur Ketzertaufe und der Autorität, auf die sie sich beriefen, will ich einige Folgen des Streits untersuchen.

1. Die Frage und die Standpunkte

Die Frage, wie mit Schismatikern oder Häretikern, die in die Kirche ein- oder wiedereinzutreten wünschten, zu verfahren sei, war im wesentlichen eine Frage nach der *Gültigkeit der Taufe außerhalb der Kirche.* Alle drei in den Streit verwickelten Parteien stimmten insofern überein, daß jene, die bereits in der katholischen Kirche getauft worden waren und diese dann aufgrund von Irrlehren oder einer Abspaltung verlassen hatten, durch das Auflegen der Hände wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden konnten, d. h. auf gleiche Weise, wie mit Büßern verfahren wurde. Was umstritten war, war die Frage danach, ob jene, die in Häresie oder Schisma getauft worden waren, in gleicher Weise aufgenommen werden sollten oder ob sie zuerst in der Kirche getauft werden müßten[11].

Stephan vertrat den Standpunkt, daß die Taufe im Namen Jesu Christi eine gültige Taufe sei, werde sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche durchgeführt (73,16; 74,5; 75,7.9.11). «Der Name Christi», so wird er in seiner Argumentation zitiert, «ist von großem Nutzen für den Glauben und für die Heiligung der Taufe, so daß wer immer irgendwo im Namen Christi

getauft wird, sogleich die Gnade Christi erlangt» (75,18). Stephan beanspruchte die Autorität der apostolischen Tradition und des Brauchtums für seine Position und wies die Entscheidungen der Synode von Karthago von 255 mit der Bemerkung zurück, daß «nichts eingeführt [werden sollte], was nicht überliefert wurde» (74,1). Er berief sich anscheinend auch auf eine spezifisch römische Tradition (75,5.6.19) und scheint die Autoritäten von Petrus und Paulus beansprucht zu haben (71,3; 75,6) ebenso wie eine besondere Autorität für sein Bischofsamt, durch das er in der Nachfolge des Petrus steht (75,17)[12].

Sowohl Firmilian als auch Cyprian widersprachen Stephans Sichtweise und wiesen seine petrinischen Ansprüche zurück. Sie vertraten die Auffassung, daß eine *Taufe außerhalb des Kirche* überhaupt *keine Taufe* sei, so daß alle Schismatiker und Häretiker, die in die Kirche eintreten wollten, zuerst getauft werden mußten. Da ihnen die Einheit der Kirche fehlte und somit auch die Macht des Heiligen Geistes, konnten Schismatiker und Ketzer nur Nutzlosigkeit und Lüge bewirken. Die Kirche konnte nichts von dem, was von ihnen getan wurde, gutheißen (70,3).

Firmilian beanspruchte für seine Kirche sowie für die Kirchen von Kappadozien, Zilizien, Galatien und der angrenzenden Provinzen die Autorität der ungebrochenen Befolgung einer Tradition, die von Christus und den Aposteln überliefert wurde, nämlich, daß es «eine Kirche Gottes und eine heilige Taufe» gab (75,19). Er zitiert die Synode von Iconium (230), die eine jede Taufe außerhalb der Kirche zurückgewiesen hatte, als weiteren Beleg für diese Tradition. Auch ist er sich dessen bewußt, daß die Nordafrikaner nicht immer ihre gegenwärtige Meinung vertreten hatten, aber daß sie sich von dem Brauchtum losgesagt hatten, nachdem sie die Wahrheit erfahren hatten (75,19).

Cyprian gestand ein, daß er sich nicht auf eine lange praktizierte Tradition berufen konnte, da Nordafrika erst ca. eine Generation zuvor mit der Gewohnheit Roms gebrochen hatte («es ist lange her», sagte er)[13]. Statt dessen mußte er sich auf Anforderungen der Vernunft und das grundlegende Verständnis des Evangeliums berufen, um zu argumentieren, daß «es uns überliefert wurde, daß es einen Gott gibt, einen Christus, eine Hoffnung, einen Glauben, eine Kirche und eine Taufe, die nur in der Kirche gespendet wird...» (74,11). An dieser Stelle ist es aufschlußreich, Cyprians Zurückstellung des Brauchs zugunsten der Vernunft (71,3) und der Wahrheit der Offenbarung (73,13; 74,9) zu beobachten. Sein Angriff auf Stephans Meinung als eine «bloß menschliche Tradition» (74,3) führte ihn zu der Schlußfolgerung, daß «eine Gewohnheit ohne Wahrheit nur ein von altersher bestehender Anspruch des Irrtums» ist (74,9).

2. *Der Ertrag des Konflikts*

Wie reagierten die Parteien auf diese Konfrontation und was war deren letztendliches Ergebnis? Stephan war empört und beharrte auf seinem Standpunkt. Laut Firmilian hatte er den Frieden mit den östlichen Kirchen gebrochen und hatte sich geweigert, Bischöfe zu empfangen, die Cyprian ihm als Boten geschickt hatte, und versagte ihnen so auch die Gastfreundschaft der römischen Kirche (75,6.25). Firmilian bezeichnet ihn ärgerlich als «Abtrünnigen der Gemeinschaft der kirchlichen Einheit» (75,24). Cyprian fragt sarkastisch, ob man von Stephan sagen könne, er verehre Gott, da er, «ein Freund von Ketzern und ein Feind der Christen, glaubt, daß die Priester Gottes, die die Wahrheit Christi und die Einheit der Kirche unterstützen, exkommuniziert werden sollten (*abstinendos)*» (74,8).

Auf der Grundlage dieser Erklärungen scheint es wahrscheinlich zu sein, daß Stephan zumindest zeitweise die Gemeinschaft mit Cyprian und der Kirche von Karthago ebenso wie mit den Kirchen von Kleinasien gebrochen hatte[14]. Firmilian für seinen Teil war außer sich und erklärte, daß Stephan sich selbst durch seine Handlungsweise von einer großen Anzahl von Kirchen abgeschnitten habe: «Denn während du meinst, alle dürften von dir exkommuniziert werden, hast du dich allein selbst exkommuniziert» (75,24). Cyprian auf der anderen Seite war sowohl vorsichtig als auch innerlich zerstritten. Er war davon überzeugt, daß Stephan sich im Irrtum befand und eine «üble und falsche Position» vertrat (74,1.10), aber er dachte, er könne durch die Vernunft dazu überredet werden, seine Meinung zu ändern («ein Bischof sollte lernen ebenso wie lehren»). Er bedauerte und tadelte Stephans «Verbohrtheit» und «Anmaßung» (74,3.7.10). Er meldete Stephan ohne zu zögern die Entscheidungen der Synode von Karthago, die deutlich seiner Position widersprachen (z. B. 72).[15]. Er beschuldigte Stephan der Unterstützung von Ketzern gegen die Kirche (69,10; 73,10.26; 74,1). Aber Zwang war ihm zuwider,

und er weigerte sich, die Zustimmung zu seiner Sichtweise zu erzwingen, sei es von Stephan oder den nordafrikanischen Bischöfen[16]. Wie immer Stephan in bezug auf Exkommunizierung handelte, Cyprian scheint seinerseits nicht den Frieden der Gemeinschaft gebrochen zu haben.

Nach dem Konzil von Karthago im September 256 wird der Taufstreit in Cyprians Korrespondenz nicht mehr erwähnt.

Der Konflikt endet einfach ohne eine wirkliche Lösung

Stephan starb als Märtyrer im August 257, zu Beginn von Valerians Wiederaufnahme der Verfolgung, Cyprian im September 258 nach einer Zeit des selbst auferlegten Exils. Robert Evans' Einschätzung der Situation ist zutreffend: «Die Krise scheint vorsichtig ignoriert, nicht aber vergessen worden zu sein, indem die Afrikaner bis ins 4. Jahrundert mit ihrer Praxis der Taufe von Ketzern fortfuhren.»[17] Erst dann, im Gegenzug auf Roms Unterstützung gegen einen schismatischen Rivalen, war der damalige Bischof von Karthago bereit, Roms Sakramententheologie anzunehmen. Erst während des Episkopats von Augustin (396–430) sollte dem Schisma des 4. Jahrhunderts der Donatisten, die zur Rechtmäßigkeit ihrer Theologie auf Cyprian blickten, der entscheidende Schlag versetzt werden.

Warum brach Cyprian nicht mit Stephan und zog so die *logische Konsequenz* aus seiner Opposition zu Stephans Sakramententheologie und ihren Implikationen für die Ekklesiologie? H. von Campenhausen schreibt es Cyprians «naiver Verkirchlichung des christlichen Lebens» zu[18]. G.S.M. Walker führt Cyprians Bedürfnis nach der Gemeinschaft mit Rom an, das trotz seiner Bereitwilligkeit, dem römischen Bischof zu widersprechen, bestand[19]. M. Sage rechnet ihm an, daß er erkannte, wie hoffnungslos es war, auf einen Gesinnungswandel des Stephan zu warten[20]. Und M. Bevenot kommt der Wahrheit vielleicht am nächsten, wenn er auf den «wunden Punkt» hinweist, den Cyprian in Hinblick auf Rom hatte und auf seine Unfähigkeit zu begreifen, daß seine Praxis seine Theorie überholt hatte[21].

Zu Bevenots scharfsinnigen Bemerkungen möchte ich lediglich einige wenige Vermutungen darüber hinzufügen, welche Funktionen dieser wunde Punkt beim Taufstreit erfüllte. Zusammen mit seinem instinktiven Sinn für die reale ebenso wie die symbolische Bedeutung Roms mußte Cyprian seine eigene tiefe Abneigung gegen Kirchenspaltungen einkalkulieren. Seine Erfahrungen mit den *lapsi* hatten zu einer Sichtweise der Kirche als *corpus mixtum* geführt, in dem Weizen und Unkraut zusammenkommen, wobei es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich war, die beiden auf der Grundlage von menschlichen Urteilen zu trennen (54,3; 55,25.27). Vielleicht hatte er auch eine gewisse *Toleranz gegenüber der Doppeldeutigkeit und Komplexität der menschlichen und kirchlichen Existenz* gelernt. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß Cyprian die politischen Realitäten der Situation im Blick behalten mußte und vermeiden mußte, sich so sehr zu isolieren, daß er sich selbst von dem Rest der Kirche abtrennen würde und so in eine Art *De-facto*-Exkommunikation zu verfallen, ein Verhalten, das Firmilian Stephan vorgeworfen hatte. Und schließlich mag Cyprian sehr wohl an seine eigene Verantwortung vor Gott gedacht haben, vor dem er eines Tages, so wie jeder Bischof, einmal würde Rechenschaft ablegen müssen.

[1] Diese Formulierung stammt von seinem Biographen: Pontius, Vita, 5. Sowohl M. Sage, Cyprian, Patristic Monograph Series, Nr. 1 (Cambridge, MA 1975), 330 als auch R. Evans, One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought (London 1972), 27–49 kommentieren den Einfluß von Modellen und Stilen der römischen Administration auf den christlichen Episkopat, da mehr Mitglieder der oberen Schichten Bischöfe wurden.

[2] Ep. 3,3; 59,14; 70,3; 73,11; De Unitate, 4–5. Cyprians Werke wurden von W. Hartel in CSEL III, i-iii herausgegeben. Im folgenden werden die Briefe nach Hartels Numerierung zitiert, wobei Nummer und Abschnitt in Klammern im Text erscheinen. Zur gelehrten Diskussion von De unitate, 4 (der sogenannte «Primatstext») ebenso wie zur allgemein akzeptierten Interpretation siehe M. Bevenot, Primatus Petro Datur: St. Cyprian on the Papacy: J. Th. St. 5 (1954) 19–35.

[3] De unitate, 5–6; M. Bevenot, In solidum and St. Cyprian: A Correction: J. Th. St. 6 (1955) 244–248.

[4] M. Bevenot, A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian): Rech. Sci. Rel. 39/40 (1951/52), Melanges Jules Lebreton I, 397–415.

[5] Zu diesen Vorstellungen von der Einheit der Kirche siehe De unitate, 6–8; Ep. 69,4–6; 74,11 und Firmilians Gebrauch von ihnen in 75,14–15.

[6] Beträchtliche Streitigkeiten drehten sich um die Frage nach dem römischen Primat bei Cyprian. Siehe Bevenot,

Primatus; Evans, aaO. 48–55; A. Demoustier, Episcopat et union a Rome selon Saint Cyprien: Rech. Sci. Rel. 52 (1964) 337–369; J. Quasten, Patrology (Westminster, MD 1953) 375–378; H. Koch, Cyprian und der römische Primat: T. U. 35, Heft 1 (Leipzig 1910).

[7] Zum Gebrauch des trinitarischen Vergleichs bei Cyprian (den er von Tertullian gelernt hatte) und zur Erläuterung der Einheit und Vielfältigkeit der Kirche siehe Evans, aaO. 52–55.

[8] AaO. 61.

[9] Irenäus, Adv. Haer., III. 3,1–2, und Tertullian, De praescriptione, 36, zur Beziehung von Karthago zu Rom und anderen Städten zu nahegelegenen größeren Bischofssitzen. Bevenot, Primatus, 35, und Bishop, 415, macht eine Bemerkung über Cyprians Unfähigkeit, die besondere Macht, die Rom in der Praxis auf ihn ausübte, zu erklären.

[10] Evans, aaO. 61–61; G.S.M. Walker, The Churchmanship of St. Cyprian. Ecumenical Studies in History 9 (Richmond, VA 1969) 18.

[11] Cyprian erkennt die Praxis der Wiederaufnahme von jenen als Büßer an, die zu einer Irrlehre oder zu einer abgespaltenen Gruppe übergegangen waren und dann zur Kirche zurückkehrten, aber er tadelt Stephan wegen der Verwechslung einer solchen Situation mit Fällen von denjenigen, die außerhalb der Kirche getauft wurden: 71,2. Während des Streits scheint einige Verwirrung darüber geherrscht zu haben, ob das Auflegen der Hände um der Buße willen geschieht oder zur Vervollkommnung der Taufe durch die Bestätigung oder Verleihung des Heiligen Geistes. Siehe z. B. 69,10; 74,5.

[12] Firmilian zitiert Stephan, der dafür kämpft, daß «er den Thron des Petrus durch die Nachfolge innehat» (75,17). Bei diesem Text handelt es sich um den frühesten Beleg, den wir von der Äußerung eines römischen Bischofs besitzen, der sich ausdrücklich auf die Petrusnachfolge für seine Autorität beruft. Siehe Sage, aaO. 314.

[13] 70,1 bezieht sich auf Entscheidungen, die von einem Konzil unter Agrippinus von Karthago (um 218–222) gefällt wurden. Siehe C.J. Hefele, A History of Christian Councils to A.D. 325, 2. revidierte Auflage übersetzt von W. Clark, (Edinburgh 1883) 86–87.

[14] Evans, aaO. 61; Sage, aaO. 314, 326.

[15] Zur Tauffrage wurden in Karthago drei Konzilien abgehalten: in den Frühjahren 255 und 256 und im September 256.

[16] Vgl. 69,17; 73,26 und Cyprians Kommentar zur Eröffnung des Konzils im September 256: «Jeder von uns sollte vorbringen, was wir denken, niemanden verurteilen noch irgendjemandem das Recht auf die Gemeinschaft verwehren, falls er anders als wir denken sollte» (Sententiae Episcoporum).

[17] AaO. 61.

[18] Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen 1953), 321.

[19] AaO. 32.

[20] AaO. 312, 334.

[21] Bishop, 415.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

FRANCINE CARDMAN

Associate Professor für Historische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Promovierte an der Yale University in historischer Theologie und Patristik mit einer Doktordissertation über Tertullian. Ihre Übersetzung von Augustins De sermone Domini in monte wurde veröffentlicht in der Reihe The Preaching of Augustine (Hg. J. Pelikan). Schwerpunkte ihrer Forschungs- und Lehrtätigkeit: Spiritualität, Patristik, Ökumenik und feministische Theologie. Derzeit Präsidentin der North American Academy of Ecumenists. Anschrift: Weston School of Theology, 3 Philipps Place Cambridge, Mass. 02138, USA.

Paolo Ricca

Sekte oder Orden? (Waldenser – Franziskaner)

I. Gemeinsamer Ursprung, gemeinsame Anliegen

Sekte oder Orden? Nach den von der «Großkirche» im Mittelalter angelegten Maßstäben und auch wohl entsprechend ihrem Willen wurden die Waldenser zu einer Sekte und die Franziskaner zu einem Orden. Nach ihrer ursprünglichen Inspiration und nach der ersten Phase ihrer Entwicklung waren aber sowohl die waldensische *societas* als auch die franziskanische *fraternitas* weder Orden noch Sekte. Es stimmt aber, daß sie sehr schnell als solche mißdeutet wurden. Schon 1226 grenzte die *Chronik von Ursperg* polemisch die Franziskaner und Dominikaner auf der einen Seite und die Waldenser und Humiliaten auf der anderen scharf voneinander ab und bezeichnete die ersteren als «Orden» und letztere als «Sekten». Es lohnt sich, hier einige Sätze dieser Chronik trotz ihrer Ungenauigkeit zu zitieren: *«Um 1212 herum, als die Welt sich schon dem Untergang zuneigte, entstanden im Schoß der Kirche, deren Jugend sich wie die des Adlers erneuert, zwei Orden* (duae religiones), *die vom Heiligen Stuhl bestätigt wurden, nämlich die*

Minderbrüder und die Prediger. Sie wurden zweifelsohne approbiert, weil es damals zwei Sekten (duae sectae) gab, die sich schon zuvor in Italien verbreitet hatten und auch noch heute bestehen. Sie nennen sich Humiliaten die einen und die anderen die Armen von Lyon.»[1]

Unmittelbar nachher verweist die Chronik auf den wahren Unterschied zwischen Franziskanern und Waldensern: Der Papst hätte die ersteren nicht unabhängig von den letzteren, sondern an deren Stelle approbiert.

Es wird hier deutlich, daß die Chronik die Situation, die sich im zweiten und im dritten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts herauskristallisiert und zementiert hatte, in die Zeit der Entstehung beider Bewegungen zurückdatiert: Erst nach einiger Zeit waren die Beziehungen zu Rom völlig festgelegt, und dies bedeutete für die Franziskaner ihre Integration in die Kirche als eine neue Variante der alten Mönchsorden und für die Waldenser ihren Ausschluß aus der Kirche, ihre «Anathematisierung» für immer als eine Sekte von Ketzern.

Je besser man aber die Umstände, in denen die Bewegungen der Waldenser und der Franziskaner entstanden, kennt, und je genauer man die Eigenart dieser Ursprünge studiert, um so mehr entdeckt man die grundsätzliche Ähnlichkeit beider Bewegungen. Nicht nur kamen Valdes und Franziskus aus derselben sozialen Schicht, antworteten sie auf fast identische Weise auf dieselbe soziale Berufung und entwickelten dasselbe Programm christlichen Lebens, sondern sie verkörpern auch in der Kirche zusammen mit denen, die ihnen folgten, einen Typ des «Widerstandes», der nicht so sehr auf einem Recht besteht, als vielmehr Betonung und Ausdruck einer höheren Ebene des Gehorsams ist.

War das für Franziskus Widerstand und Preisgabe und für Valdes Widerstand ohne Kapitulation? Möglich. Wichtiger aber ist die Feststellung, daß das Verhalten der ersten Waldenser und der ersten Franziskaner sich jenseits bzw. diesseits der Alternative Sekte oder Orden situiert. Beide Bewegungen entwarfen in ihren Ursprüngen ein sehr ähnliches Programm der *vita apostolica*, das auf der Grundlage der *reinsten Orthodoxie* der Lehre entwickelt wurde – das gilt zu Beginn auch für die Waldenser. Dadurch konnte dieses Programm in der Christenheit der damaligen Zeit so viele Christen anziehen und zu einem *christlichen Aggregationspol* werden. Wenn dieses Programm des christlichen Lebens nicht mit dem der offiziellen Kirche identisch ist, steht es diesem wenigstens sehr nah. Wenn man hier nicht von einer Alternative sprechen will, kann man in den beiden Fällen von einer konstruktiven Opposition sprechen.

Sicher hat sich besonders mit Innozenz III. die Situation sehr verändert; mag sein, daß diese Veränderung ihre Erklärung in der Entwicklung der Bewegung der Waldenser hat, mag sein, daß der Papst ahnte, daß ein voll in das Gefüge der Kirche integrierter Franziskanerorden ein von der Vorsehung geschenktes Gegengift gegen die Sekte der Waldenser (und andere Sekten) wäre, ein ideales Instrument für eine neue Art des Kampfes gegen die Häresie: Neben der einfachen und puren Unterdrückung konnte man jetzt die Ketzer auf ihrem eigenen Gebiet bekämpfen, indem man sie darin nacheiferte, was man in ihren Vorstellungen für positiv hielt, und zur gleichen Zeit sie dort bekämpfte, wo ihre Erneuerung Kritik bedeutete. Diese neue Methode der Bekämpfung der Häresie, die zusammen mit der alten Unterdrückung angewandt wurde, bestand also in der Nachahmung des Häretikers in seinem Beispiel eines von der Urkirche inspirierten christlichen Lebens und in der Verurteilung des fehlenden Gehorsams gegenüber einer Hierarchie, gegenüber der nur eine Haltung absoluter Folgsamkeit und Loyalität angebracht sei.

Jedenfalls kämpften die Waldenser und die Franziskaner anfangs mit denselben Waffen für dieselbe Sache. Auch wenn die fachlichen Grenzen des italienischen modernistischen Historikers Ernesto Buonaiuti schließlich zu offensichtlich sind, ist es angebracht, hier an seine Meinung zu erinnern, Petrus Valdes aus Lyon, Franziskus aus Assisi und Joachim von Fiore gehörten als eine «Triade von großen vom Evangelium ausgehenden Reformatoren» zusammen. Er sah in ihnen die Baumeister dessen, was er nicht zögerte *«die erste Reformation»* zu nennen (die zweite war dann die von Luther, Zwingli und Calvin im sechzehnten Jahrhundert).

Nach Buonaiuti kann man Valdes, Franziskus und Joachim von Fiore «unmöglich voneinander trennen», denn zusammen sind sie «die erste Ankündigung eines sich im Mittelalter erneuernden christlichen Gewissens, das sich die spezifischen Werte des Evangeliums, der Botschaft Christi unmittelbar wieder zu eigen machen will»[2]. Mit unterschiedlichen Akzenten und auch mit unterschiedlichem Erfolg wollten Petrus Valdes, Franziskus und der Abt Joachim die

Kirche *durch das Evangelium und den Heiligen Geist* neu beleben. Sie wollten keine partiellen Veränderungen, keine beschränkten Reformen bestimmter Bereiche. Sie forderten auch keine besonderen Rechte für sich, es sei denn das Recht, dem Evangelium zu folgen. Sie arbeiteten für eine Neugeburt der Christenheit aus dem Wort und dem Geist. So wollten sie *keinen neuen Typ des Mönchsordens oder eine kleine Kirche in der Kirche oder eine alternative Kirche* gründen. Was sie an erster Stelle bewegte, war nicht die Kirche, *sondern das Evangelium in der Kirche.*

II. Nudi nudum Christum sequentes: Das Programm der Waldenser

Man weiß heute noch nicht mit voller Sicherheit, ob die Waldenser, deren Bewegung zwischen 1173 und 1175 begann, schon vom Konzil von Verona 1184 oder erst später verurteilt wurden. Zwar wurden sie relativ schnell, aber nicht sofort anathematisiert (mit dem kirchlichen Bann belegt). Diese Tatsache ist ein Indiz dafür, wie orthodox die Waldenser ursprünglich waren.

Auch die Gründe, weshalb die Waldenser dann doch exkommuniziert wurden, sind nicht ganz eindeutig bekannt. Es scheint aber sicher zu sein, daß die Forderung der Waldenser, frei predigen zu dürfen *(libere praedicare)*, obwohl sie nur einfache Laien waren, einer der wesentlichen Gründe war. Die erste *societas* der Waldenser war ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach eine Gemeinschaft von Laienpredigern. Bekannt ist hier die Beschreibung der Waldenser durch den Kurienkanoniker Walter Map, als er einigen von ihnen anläßlich des Dritten Lateranischen Konzils begegnet war:
«Sie haben keine feste Wohnung, gehen zu zweien, barfüßig, nur mit Wolle bekleidet, besitzen alles gemeinsam wie die Apostel und folgen nackt dem nackten Christus. Jetzt fangen sie sehr bescheiden und demütig an, weil sie noch keinen Fuß fassen konnten. Wenn wir sie aber lassen, werden wir von ihnen verjagt werden.»[3]

Das ist die Beschreibung einer Gruppe von Wanderpredigern, die im Stil und im Inhalt ihrer Verkündigung Stil und Inhalt des urchristlichen Apostolats nachahmen und wiederholen wollten.

Wenn man also charakterisieren will, welche Art der Opposition die ersten Waldenser der offiziellen Kirche ihrer Zeit gegenüber leisteten, dann muß man vor allem von einer Opposition von Laien reden, die an erster Stelle auch bewußt Laien bleiben und die an zweiter Stelle erreichen wollten, daß sie frei predigen durften. Das ist kein isoliertes Phänomen, ist aber deshalb nicht weniger bedeutsam: Die Waldenser fühlten sich von Gott selbst berufen, eine wesentliche Aufgabe in der christlichen Kirche, wie es die Predigt ist, für sich zu beanspruchen und auf sich zu nehmen, ohne sich deshalb in die Gruppe der Kleriker und Mönche aufnehmen zu lassen. Ohne Kleriker oder Mönch zu sein, wollten sie am Amt in der Kirche teilhaben.

Wahrscheinlich hat Valdes auch sofort den Frauen das Recht zu predigen zuerkannt. Hier liegen dann wohl dieselben Motive zugrunde, denn nur unter der Voraussetzung, daß in der Kirche nur eine einzige Gruppe, der Klerus, das Monopol der Predigt hat, kann auch die Frau von dieser Predigt ausgeschlossen werden. Aber von dem Augenblick an, an dem der Laie als solcher aufhört, nur zuhörendes Objekt der Predigt zu sein, um auch ihr verkündigendes Subjekt zu werden, kann man nicht mehr die Frau von der Verkündigung fernhalten. Wenn der Laie das Recht zu predigen hat, dann hat es *ipso facto* auch die Frau. Es wundert dann auch nicht, daß bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts die Frauenpredigt «ein Massenphänomen, nicht eine Ausnahme, sondern die Regel»[4] war. Nach einigen Zeugnissen wurde der Frau im dreizehnten Jahrhundert in einigen waldensischen Gruppen sogar das Recht zugestanden, der *Eucharistiefeier* vorzustehen.

Die Waldenser wollten also predigen, ohne ihren Status als Laien aufzugeben. Mit ihnen hörten die *Laien* unerwarteterweise auf, nur die untergeordnete, lernende Kirche zu sein, um selber als missionierende Subjekte auch *lehrende Kirche* zu werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es gerade dieser Punkt, der zum Bruch mit der kirchlichen Autorität führte und führen mußte. Die ersten Waldenser, an deren Orthodoxie auf der Ebene der Lehre nichts auszusetzen war, zeigten sich erheblich weniger orthodox, als es sich um den konkreten Platz handelte, den sie als Subjekte der Kirche im Gefüge der Kirche ihrer Zeit einnehmen sollten. Mit der ersten waldensischen Gemeinschaft, die sich als eine Laiengemeinschaft von Brüdern untereinander um Christus als das Haupt herum konstituierte und in der es nach dem Willen von Valdes, dem die lombardischen Waldenser nicht folgten, auch keinen «Vorgesetzten» *(praepositus)* geben soll-

te, erschien ein neues kirchliches Subjekt auf der geschichtlichen Bühne der westlichen Christenheit. Dieses Subjekt ist eine Laienschaft, die zur Eigeninitiative bereit ist und die nicht rein zufällig von Angehörigen der damals aufstrebenden Klasse des kaufmännischen Bürgertums angeführt wird. Dieser Klasse verdankt die Bewegung den Willen zur Initiative und die Entschiedenheit, Neues zu schaffen. Durch die Bekehrung zu einer radikalen Entscheidung für die Armut des Evangeliums gelingt es der Bewegung allerdings auch, sich von dem in der neuen aufstrebenden Klasse sich breitmachenden kapitalistischen Geist des Habens und des Profits freizuhalten.

Diese neue Laienschaft ist sich also sehr ihrer Berufung bewußt. Sie nimmt ihre missionarische Aufgabe entschieden und lebendig wahr und ist bereit, alles aufzugeben, um *die Nachfolge Christi* auf buchstäblichste Weise zu verwirklichen. Sie hält diese *sequela Christi* für die unabdingbare Voraussetzung der Verkündigung des Evangeliums, die sie ja – da diese Verkündigung sowohl durch das Beispiel als im Wort verstanden werden soll – in der Volkssprache durchführt (so daß eine Art biblische Alphabetisierung stattfindet). Sie betont dazu besonders die Empfehlungen Jesu an seine Jünger in der Bergpredigt, denn diese weisen den einzigen Weg, auf dem die christliche Gemeinde glaubhaft zu einer Gemeinde werden kann, «deren Gerechtigkeit weit größer als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist» (vgl. Mt 5,20).

Offensichtlich aber fürchteten sich die offiziellen Führer der Kirche trotz der ursprünglichen Orthodoxie der Waldenser vor dem, was diese verwirklichen wollten. Die Waldenser wurden daher schon früh aus der Gemeinschaft der «Großkirche» ausgestoßen. Wovor genau hatte man Angst? Vor einem Autoritätsverlust des Klerus und der hierarchischen Kirche? Davor, daß das Ordensleben seine Plausibilität verlor? Nichts scheint aber darauf hinzuweisen, daß die ersten Waldenser das alles anzweifeln wollten. Durch ihr Auftreten büßt der Klerus seine Autorität nicht ein, sondern diese Autorität wird *redimensioniert*, in ein neues Licht gerückt – eine Tendenz, die allerdings durch das donatistische Verständnis des kirchlichen Amtes bei den lombardischen Waldensern und später in der gesamten Bewegung in all ihren Folgen weiter entwikkelt und weiter akzentuiert wird. Valdes und seine Anhänger übernahmen gegenüber den offiziellen religiösen Führern der Kirche die Haltung der Apostel: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29). Sie zeigten so, daß sie als Laien ein sehr hohes Bewußtsein der eigenen Berufung besaßen.

Obwohl die Waldenser ursprünglich gar keine Polemik gegen die kirchliche Institution beabsichtigten, war in den Augen der Hierarchie ihre *societas* eine Bedrohung, die – wahrscheinlich, ohne daß die Waldenser dies bewußt gewollt hätten – das ganze Aussehen einer Kirche, die vorher nur in den Händen des Klerus war, verändert hätte. Der «einfache Laie», der seine christliche Freiheit entdeckte, hätte sich neue und weite Handlungsräume für seinen prophetischen Dienst in der Kirche erobert. Die kirchliche Autorität wäre zwar nach wie vor anerkannt worden, sie wäre aber nicht mehr die letzte Instanz in der Kirche geblieben, und *der Gehorsam Gott gegenüber hätte sich nicht mehr notwendigerweise mit dem Gehorsam gegenüber der Hierarchie gedeckt.*

Das Bewußtsein, das die Waldenser von ihrer missionarischen Verpflichtung hatten, war also stärker als ihre Furcht vor disziplinarischen Sanktionen seitens der Hierarchie. Unabhängig von dem, was die Waldenser bewußt vorhatten, besaß ihre Bewegung «objektiv eine (die herrschenden Kirchenstrukturen) sprengende Kraft»[5]. Die damalige Kirche hat es vorgezogen, diese Kraft zu isolieren und aus dem Raum der Orthodoxie zu entfernen, vielleicht deswegen, weil jene Laienbruderschaft von Wanderpredigern mit der Bibel in der Hand eine bestimmte Autonomie der eigenen Berufung gegenüber der Hierarchie für sich beanspruchte und so diese Hierarchie verpflichtet hätte, ihr Selbstverständnis und das Verständnis ihrer Rolle in der Kirche zu ändern.

Es wäre schwer gewesen, die *societas* der Waldenser, wenn sie ihre ursprüngliche Autonomie bewahrt hätte und bei ihr die Bibel weiterhin in der Mitte der missionarischen Arbeit gestanden hätte, in die Kirche des Mittelalters zu integrieren, ohne daß diese sich merkbar geändert hätte. Tatsächlich stieß das Recht auf Opposition, das die Waldenser für sich beanspruchten, auf die Verteidigung eines anderen Rechtes, das die Hierarchie als ihr Monopol handhabte: das Recht, durch die Exkommunikation darüber zu entscheiden, wer aus der «Großkirche» ausgeschlossen sein sollte.

Der Dialog zwischen den Waldensern und dieser «Großkirche» hat also nicht lange gedau-

ert. Der Graben hat sich sehr schnell immer mehr vertieft, bis es zum offenen Gegensatz und zum Bruch kam. Dennoch bezeichnet sich in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts der waldensische Bischof und Märtyrer Frederick Reiser vor dem Tribunal der Inquisition noch als «Frederick, durch die Gnade Gottes Bischof der Gläubigen, die in der römischen Kirche die donatio Constantini (die angebl. Schenkung weltlicher Autorität an den Papst durch Konstantin) mißachten»[6]. Die Waldenser beanspruchten also noch im fünfzehnten Jahrhundert, eine Bewegung *innerhalb* der Kirche zu sein, aber diese selbst sah es schon längst nicht mehr so. Der Raum, den man einer legitimen Opposition in der Kirche hatte einräumen wollen, erwies sich im Fall der Waldenser als sehr klein, zu klein.

III. Vivere secundum formam sancti evangelii: Der Lebensentwurf der Franziskaner

Auch Franziskus gehörte zu denjenigen, die «nackt dem nackten Christus folgen» wollen. Nichts zeigt das so sinnbildlich wie die berühmte und dramatische Szene vor dem Bischof, seinen Verwandten und einer großen Menge aus Assisi, in der er all seine Kleider auszieht und sie zusammen mit dem Geld, das er noch hat, seinem Vater zurückgibt. Das ist sein endgültiger Bruch mit seiner Welt und seiner Vergangenheit, ein bildhaftes «Ablegen des alten Menschen» (vgl. Kol 3,9), ein entscheidender Schritt auf eine neue *forma vitae* hin, die sichtbar und konkret die Bekehrung, die stattgefunden hatte, zum Ausdruck brachte. Im Testament von 1226 lesen wir: «Als der Herr mir Mitbrüder gegeben hatte, zeigte mir keiner von ihnen, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst offenbarte mir, daß ich nach der *Form des Heiligen Evangeliums* leben mußte.»

Dieser Text ist wichtig. Erstens und vor allem stellte sich die Frage nach einer konkreten Lebensform erst, als Franziskus um sich einen ersten Kern von Brüdern versammelt sah. Eine Gemeinschaft braucht eher als ein einzelnes Individuum eine ausdrückliche Lebensform, und dabei geht die Gemeinschaft der Regel voran, nicht umgekehrt. In Wirklichkeit suchte Franziskus etwas mehr als nur eine Regel: Er suchte eine «Lebensform», das heißt eigentlich: eine konkrete Weise, zu sein: Welche Seinsweise – und daher auch welcher (Lebens-)Inhalt – kann oder muß Seinsweise und Inhalt einer christlichen Gemeinschaft sein? Es ist sehr bedeutungsvoll, daß Franziskus die Antwort von oben empfing. Er betont, daß die von ihm vorgeschlagene Lebensform einzig und allein auf eine göttliche Offenbarung ohne jede Vermittlung irgendeiner kirchlichen Instanz zurückgeht.

Franziskus wußte somit auf klare Weise, daß er mit etwas Neuem anfing, was es zuvor in der christlichen Tradition nie gegeben hatte und wofür es unter den verschiedenen Formen kirchlicher Gruppenbildung seiner Zeit auch kein Beispiel gab. Es entstand ja eine neue Gemeinschaft, die weder eine Gemeinschaft von Klerikern oder von Mönchen noch eine reine Laiengemeinschaft war. In diese Gemeinschaft nahm Franziskus sowohl Laien, wie er selbst einer war, als auch Kleriker auf und *vereinte alle durch das einzige, gemeinsame und wichtige Band der Brüderlichkeit.*

Schließlich bestand das Programm seiner Gemeinschaft in einem «Leben nach der Form des Evangeliums». Mit den Worten der *Regula non bullata* von 1221 heißt das: «Dies ist das Leben nach dem Evangelium Jesu Christi, um dessen Erlaubnis und Bestätigung Bruder Franziskus den Herrn Papst gebeten hat.» Die franziskanische Gemeinschaft gab sich also das Evangelium als Regel.

Diese Entscheidung, die zur gleichen Zeit sehr einfach und dennoch sehr radikal, absolut orthodox und dennoch auf geheime Weise zutiefst revolutionär war, beinhaltete keinerlei Polemik gegen eine andere *forma vitae*, die im Testament erwähnt ist: die der Priester, die «nach der Form der Heiligen Römischen Kirche leben». Fast trotzig und unbelehrbar wiederholte Franziskus sein unverwüstliches Vertrauen ihnen gegenüber «auf Grund ihrer Weihe» und grenzte sich also gegen heterodoxe und vielleicht auch gegen volkstümliche donatistische Tendenzen seiner Zeit ab. Franziskus entschied sich somit bewußt und vorbehaltlos für einen Lebensstil, der völlig innerhalb der Möglichkeiten der römischen Kirche blieb. Gegenüber dieser Kirche, ihren Bedingungen und ihren Amtsträgern, vom Papst bis zum letzten Priester, wollte Franziskus absolut loyal sein.

Dennoch entschied er sich innerhalb der römischen Kirche für eine andere Lebensform, als es die der Hierarchie dieser Kirche ist: Er wollte das Evangelium, und das heißt: das Leben Jesu Christi leben. Es ist offensichtlich, daß diese Lebens-

form nicht die der Hierarchie war: Wenn es dieselbe gewesen wäre, hätte Franziskus nicht eine göttliche Offenbarung gebraucht, um seine Lebensform zu finden, sondern er hätte die bestehende Lebensform einfach übernehmen können. Auf der anderen Seite ist aber auch deutlich, daß Franziskus nirgendwo seine Lebensform und die der (hierarchischen) Kirche einander gegenüberstellt, etwa um sie im Vergleich zu werten. Denn er betont gleich stark die Notwendigkeit, «katholisch zu leben und zu reden» *(Regula non bullata 19)*, und die Verpflichtung, «einfach und ohne Kommentar» die Regel, d. h. das Evangelium, zu leben *(Testament)*.

Das Programm von Franziskus war, so könnten wir sagen, *katholisch und evangelisch*. Auf der Ebene der Treue gegenüber der Kirche wollte er voll katholisch sein, so wie er auf der Ebene der Treue gegenüber «dem Leben nach dem Evangelium Jesu Christi»[7] auch voll dem Evangelium entsprechen wollte. Es ist daher wenigstens einseitig und irreführend, Franziskus als die «personifizierte Kirchlichkeit»[8] darzustellen. Es würde viel eher der Wirklichkeit entsprechen, ihn als die personifizierte «Evangelizität», als *das personifizierte Leben nach dem Evangelium*, vorzustellen.

Gerade indem Franziskus und seine Gemeinschaft ein solches «personifiziertes Leben nach dem Evangelium» waren, sind sie auch noch heute ein *Modell christlicher Authentizität und lebendige Erinnerung und Aufruf für die Kirche und besonders auch für ihre Leiter*. Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß die Legende von Perugia Franziskus einen Satz wie den folgenden in den Mund legt: «... ich will vor allem die Prälaten mit Hilfe der Niedrigkeit und des Respekts bekehren.»[9]

Unter solchen Voraussetzungen war es unvermeidlich, daß die doppelte Loyalität von Franziskus sowohl gegenüber der Kirche als gegenüber dem Evangelium in seinem Orden und in der gesamten Kirche zu heftigen Spannungen führen mußte, durch die es unabhängig vom subjektiven Willen der Beteiligten oft zu objektiven Gegensätzen und Konflikten kam.

Die radikale Entscheidung für die Armut und auch für die eigene Existenz als Bettlerorden, die, wenn das Betteln auch nur im Falle der Not durchgeführt wurde, doch die höchste Bestätigung jenes Willens zur Armut war, sind eine Art des «mystischen Streiks» (Buonaiuti) nicht nur gegenüber der damaligen feudalen Kirche und mehr noch allgemein gegenüber den damaligen wirtschaftlichen Verhältnissen, sondern auch gegenüber der kapitalistischen Akkumulation, die nach der zisterzienischen Reform in den Klöstern, die faktisch als freiwillige Kooperativen funktionierten, stattfand.

Ähnlich ist das sechzehnte Kapitel der *Regula non bullata* über die Brüder, «die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen» zwar ein Dokument, das bestätigt, wie sehr die erste franziskanische Gemeinschaft sich zur Missionierung berufen fühlte, zur gleichen Zeit aber ist dieses Kapitel in seiner konkreten Vorstellung der Evangelisierung objektiv eine wahre Antithese gegenüber der traurigen Wirklichkeit der Kreuzzüge, die in der damaligen Zeit den Kern der päpstlichen Politik gegen den Islam ausmachten. Es ist kein Zufall, wenn in der *Regula bullata* von 1223 dieses Kapitel nur verstümmelt wieder aufgenommen und von all dem befreit wurde, was vorher eine Alternative zur Politik der Kreuzzüge gewesen war.

Weiter wich die ursprüngliche Eigenart der franziskanischen Gemeinschaft als eine besondere Form der brüderlichen Gemeinschaft[10], die auf der Nachfolge des «minderen», des dienenden, des niedrigen und erniedrigten Christus beruhte, sehr von den klerikalen Modellen und von dem juridischen Geist der damaligen Zeit ab. Hier drohte das evangelische Prinzip der Umkehr der Hierarchie im Sinne von Mt 20,25–27 (vgl. Kap. 4–6 der *Regula non bullata*) Wirklichkeit zu werden. Langsam, aber unerbittlich wurde diese im damaligen religiösen Panorama so abnormale Gemeinschaft in die traditionellen Muster mönchischen und klerikalen Lebens hineingezwungen und so sonstigen Lebensformen in der Kirche gleichgeschaltet. Das ursprüngliche Leben nach der radikalen *forma evangelii* wird zu einem moderaten Leben nach der *forma ecclesiae*.

Was soll man dazu sagen? Ein Unbekannter schrieb in einer Lebensbeschreibung von Gregor IX. um 1240, daß dieser, als er noch Kardinal Hugolino und als solcher «Protector», Schutzherr des Ordens war, «dieser Bewegung, die noch ungeformt war, Form gab»[11]. In Wirklichkeit aber war die Bewegung gar nicht so «ungeformt»: Sie hatte die *forma sancti evangelii*. Es ist der Kirche aber gelungen, die Bewegung zu integrieren, ohne selber in die Bewegung integriert zu werden. In einigen neuralgischen Fra-

gen hat sie die ursprüngliche franziskanische *forma vitae* nach den eigenen Vorstellungen korrigiert und nach dem eigenen Bild und Gleichnis umgestaltet, statt sich selbst nach dem Bild und dem Gleichnis der franziskanischen *forma vitae* zu erneuern.

Indem die Kirche sie zu einem Orden machte, hat sie sich die Bewegung einverleibt und angepaßt, aber sie hat sie auch in einem Maße, das sich nur schlecht abschätzen läßt, neutralisiert. Sie hat der Bewegung ihren kirchlichen Segen gegeben und ihre institutionelle Kontinuität abgesichert, sie hat aber dadurch auch sich selbst und die eigene Kontinuität abgesichert.

Im Lichte der Geschichte der waldensischen und der franziskanischen Bewegung verändert sich schließlich die Frage, von der wir ausgingen, «Sekte oder Orden», in jene andere Frage: Inwieweit vermag die Kirche ein Raum zu sein, in dem das Evangelium als «das Leben Jesu in der Gestalt der Gemeinschaft»[12] in seiner Totalität und frei gelebt werden darf?

[1] Text bei: Giovanni Gonnet, Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174–1291): Cahiers de la civilisation médiévale, Université de Poitiers (octobre-décembre 1976) 315f.

[2] Ernesto Buonaiuti, Pietre miliari nella storia del cristianesimo (Modena ^{2}1935) 176 und 177.

[3] Giovanni Gonnet (Hg.), Enchiridium fontium Valdensium (Torre Pellice 1958) 123.

[4] Gottfried Koch, La donna nel Catarismo e nel Valdismo medievali: Ovidio Capitani (Hg.), Medievo ereticale (Bologna 1977) 274.

[5] Giovanni Miccoli, Storia d'Italia II/1 (Turin 1974) 653.

[6] Amedeo Molnár, Storia dei Valdesi I (Turin 1974) 306 Anm. 10.

[7] Vgl. Kurt-Victor Selge, Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi: Erneuerung der einen Kirche. Festschrift für H. Bornkamm (Göttingen 1966) 28f. Vgl. über die Ursprünge des Franziskanismus das schöne Buch von Stanislao de Campagnola, Le origini francescane come problema storiografico (Perugia ^{2}1979).

[8] Der Ausdruck, der ursprünglich vom Kapuziner H. Felder stammt, wurde vom Franziskanerpater Kajetan Esser übernommen: Kajetan Esser, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franz von Assisi: Festgabe Joseph Lortz II (Baden-Baden 1958) 311.

[9] Leggenda perugina Nr. 115: Fonti francescane (Assisi 1978) 1283.

[10] Jacques Le Goff, Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIII^{e} siècle: Ordres et classes (Paris 1973) bes. 101–107.

[11] Zitiert von Giovanni Miccoli, Storia (s. Anm. 5) 741. Man lese über Franziskus und Kardinal Hugolino als Vertreter und Personifizierungen «zweier unterschiedlicher Welten» und über den Ausgang ihrer Begegnung den ausgezeichneten Aufsatz von Kurt-Victor Selge, Franz von Assisi und Hugolino von Ostia: San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni (Todi 1971) 159–222.

[12] So definiert Ubertino da Casale im Jahr 1305 das Franziskanertum: Fonti francescane (s. Anm. 9) 1689.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PAOLO RICCA

1936 in Torre Pellice bei Turin geboren. Studium der Theologie in Rom und Basel. Dort Promotion zum Dr. theol. 1962 Konsekration zum Pastor der Waldenserkirche. Bis 1976 im Seelsorgedienst. Seit 1976 Professor für Kirchengeschichte und Praktische Theologie an der Waldensischen Theologischen Fakultät in Rom. Veröffentlichungen u.a.: Die Eschatologie des vierten Evangeliums (Zürich 1966); Il cattolicesimo del Concilio (Turin 1966); La «morte di Dio»: Una nuova teologia? (Turin 1967); Il cristiano davanti alla morte (Turin 1978); Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno (zus. mit Bruno Corsani) (Turin 1978). Anschrift: Facoltà Valdese di Teologia, Via Pietro Cossa, 42, I-00193 Roma, Italien.

Martin Brecht

Aufstand der Kirche gegen die Kirche? (Luther)[1]

Es erscheint dem Kirchenhistoriker am angemessensten, das Thema nicht in abstrakter Systematik zu behandeln, sondern erzählend den «Fall Luther» für sich selbst reden zu lassen.

Martin Luther war nicht zum Rebellen geboren. Zwar war er gegen den Willen seines Vaters ins Kloster gegangen, aber dieser Schritt war aus höherer Nötigung erfolgt. Aus echter Sorge kritisierte er als junger Professor schon vor dem Konflikt freimütig die offenkundigen Mißstände der damaligen Kirche, aber ein «Böhme», der sich von ihr trennte, wollte er damit auf keinen Fall sein. Er, der selber Leitungsfunktionen in seinem Orden wahrzunehmen hatte, stellte hohe Anforderungen an die Ordensoberen und Prälaten. Aber zugleich stand für ihn fest, daß man ihnen zu gehorchen hatte, selbst wenn sie böse waren oder Unvernünftiges befahlen. Im Konflikt zwischen den auf ihre Sonderregelungen pochenden Observanten und seinem Orden stellte er sich auf die Seite der Ordensoberen und mahnte zum Gehorsam gegen sie. Er wollte ein gehorsamer Sohn der Kirche sein.

I. Der Ablaßstreit

Auch der große Konflikt begann nicht als Aufstand, sondern mit dem überaus devoten Brief an den für den Vertrieb des Jubelablasses verantwortlichen Erzbischof Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 wegen der durch die Ablaßprediger ausgelösten Mißverständnisse im Volk. Es entstehe eine falsche Sicherheit hinsichtlich des Heils und der Vergebung, durch die die Seelen gefährdet würden. Ferner konkurriere der Ablaß mit der Liebestätigkeit. Die Instruktion für die Ablaßkommissare enthielt seelsorgerlich und theologisch gewagte Behauptungen, die Widerspruch herausfordern mußten. Der Brief war geschrieben aus dem pflichtmäßigen Verantwortungsbewußtsein eines Gliedes der Kirche. Wohl mit Bedacht unterzeichnete ihn Luther als Doktor der Theologie. Dem Brief beigelegt waren die *95 Thesen «Von der Kraft der Ablässe»*.

Hierbei handelte es sich um eine zweite Maßnahme gegen die Ablaßpraxis. Luther wollte, wie es sein Recht als Professor war, eine theologische Diskussion über die bis dahin noch nicht definierte Ablaßlehre in Gang bringen. Für ihn war aufgrund des Neuen Testaments die Buße eine die Existenz lebenslang bestimmende Haltung und bestand nicht allein in der sakramentalen Beichte und Satisfaktion. Daraus ergaben sich vielfältige Anfragen an die kirchliche Bußpraxis. Sie betrafen die Strafgewalt des Papstes und bestritten die rechtliche Macht der Kirche über die Toten. Damit wurde die päpstliche Ablaßgewalt angetastet. Die einzige Voraussetzung für die Vergebung ist die Reue; der Ablaß hingegen zerstört die Bußmoral. Wie selbstverständlich ging Luther von der Voraussetzung aus, daß auch der Papst die Beeinträchtigung der Liebestätigkeit durch den Ablaß ablehne. Die im Zusammenhang mit dem Ablaß wichtige Theorie vom Schatz der Kirche wurde hinterfragt. Nach Luther hat die Kirche keinen anderen Schatz als das Evangelium von der Gnade Gottes. Luther brachte reihenweise die im Volk umgehenden unbequemen Anfragen vor, z. B. warum der Papst sich nicht aus Liebe, sondern nur gegen Geld für die Seelen im Fegfeuer einsetze.

Insgesamt stellten die Thesen eine empfindliche Kritik an einer durchaus nicht unumstrittenen, aber von der Leitung der Kirche gutgeheißenen Praxis dar. Drastisch wurden die theologischen und seelsorgerlichen Schwächen und Fehler aufgedeckt.

II. Der Rechtfertigungsstreit

Man kann sich fragen, ob das kirchliche System eine derart scharfe Kritik überhaupt akzeptieren konnte oder nicht von vornherein ablehnen mußte; immerhin hätten der tiefe Ernst und das Gewicht der Anfragen Luthers wahrgenommen werden müssen. Ihm ging es gewiß nicht um Aufstand, sondern um Erneuerung. Seine Kontrahenten sahen es jedoch anders: Sein Bischof unterstellte ihm, er greife die Gewalt der Kirche an. Der Erzbischof informierte den Papst. Der Ablaßkommissar Johann Tetzel nannte ihn als erster einen verbrennungswürdigen Ketzer.

Tragischerweise wurde die zentrale Sachfrage nach der rechten Buße sofort zum grundsätzlichen Autoritätenkonflikt. Während die Gegner Luther allenfalls von der konventionellen Bußlehre her kritisierten, entwickelte er selbst seine

Rechtfertigungslehre in der Auseinandersetzung weiter. Als ihr Zentrum wurde nunmehr der *Glaube* an das durch den Priester als Diener Christi übermittelte Vergebungswort erkannt. Daraus ergaben sich alsbald weitreichende neue Konsequenzen. Die eigentliche Stärke des Widerspruchs Luthers bestand nicht in seiner Intelligenz, Wortgewandtheit oder Schläue, sondern in den Einsichten seines Glaubens, ohne den er schwerlich hätte bestehen können. Wahrscheinlich entscheidet sich die Qualität von Widerspruch in der Kirche letztlich immer an seiner inneren Stärke und nicht an seinen äußeren Aktivitäten und Erfolgen.

Im Lauf weniger Monate hatte sich der Konflikt eigentümlich fortentwickelt. In den im Frühjahr 1518 verfaßten *Resolutionen zu den Thesen*, die Luther übrigens auf Wunsch seines Bischofs zunächst nicht veröffentlichte, war er über seine ursprüngliche Position hinausgegangen. Der Ablaß war für ihn nunmehr allenfalls noch ein hinzunehmendes Übel. Auch der Papst galt ihm unter Umständen als fehlbar. Er wußte, daß er in Rom angezeigt worden war. Dennoch widmete er die Resolutionen dem Papst und schilderte in diesem Zusammenhang seinen Fall. Er ließ klar erkennen, daß ein Widerruf für ihn nicht in Frage kam, trotzdem vertraute er dem Papst die Entscheidung an, wollte dessen Spruch als die Stimme Christi akzeptieren und, falls er es verdiene, sterben. In der nachfolgenden *Protestatio* erklärte er allerdings sofort, daß er die bloßen Meinungen der Scholastiker und Kanonisten, allen voran die des Thomas, nicht ungeprüft gelten lassen würde. Diese Mischung aus Selbstgewißheit und geradezu rührendem Vertrauen auf die Leitung der Kirche hielt sich noch lange durch.

III. Der Prozeß

1. Die Eröffnung

Nichtsdestoweniger wurde im Sommer 1518 in Rom der Prozeß gegen Luther wegen Verdachts auf Ketzerei eröffnet, wobei die Anklage schon wenig später auf notorische Ketzerei verschärft wurde. Die Grundlage bildete ein Gutachten des Magister sacri palatii Silvester Prierias. Es machte sofort folgende Prinzipien geltend:

- Die Kirche hat ihr Haupt und Zentrum im Papst.
- Dieser ist in seinen Aussagen über Glauben und Sitte unfehlbar.
- Wer nicht den Lehren der römischen Kirche und des Papstes als unfehlbarer Glaubensregel, durch die auch die Schrift autorisiert wird, anhängt, ist ein Ketzer.

Konkret bedeutete dies: Widerspruch gegen die Ablaßpraxis der Kirche ist Ketzerei. Auf etwaige Einwände, auch von seiten der Laien, braucht sich die Kirche nicht einzulassen, und Prierias verwandte darauf auch keine sonderliche Mühe. Damit schien jede weitere Erörterung mit dem Knüppel der Autorität beendet.

Für Luther war der Thomist Prierias allerdings ein parteiischer Richter. Er unterschied von jetzt an gelegentlich zwischen dem Apparat der Kurie und dem Papst. In der Sache umging er das Autoritätsproblem, indem er den Prinzipien des Prierias kommentarlos seine eigenen gegenüberstellte: Mit Paulus ist alles an der Norm des Evangeliums zu prüfen und das Gute zu behalten. Nach Augustin kommt allein den biblischen Büchern unfehlbare Autorität zu. Das Kirchenrecht bestimmt, daß nichts anderes vorgebracht werden darf, als was in der Schrift enthalten ist. Mit der Berufung auf die Instanz der Bibel hatte Luther den Normenkonflikt enorm vertieft und gleichzeitig zugespitzt.

2. Das Verhör

Aus politischen Rücksichten dem sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Weisen gegenüber wurde Luther im Oktober 1518 anstatt in Rom in Augsburg durch den päpstlichen Legaten Cajetan verhört. Dieser sollte jedoch mit Luther nicht disputieren, sondern lediglich seinen Widerruf entgegennehmen. Luther wurde aufgefordert, zum Herzen der Kirche zurückzukehren, seine Irrtümer zu widerrufen und in Zukunft von ihnen und von allem, was die Kirche verwirren könne, abzustehen.

Inhaltlich ging es einmal um die *Lehre vom Schatz der Kirche*. Cajetan berief sich auf die Bulle *Unigenitus* Clemens' VI. von 1343, nach der der Papst den durch das Verdienst Christi erworbenen Schatz der Kirche zum Erlaß der zeitlichen Strafen verwenden darf. Ferner lehnte Cajetan die von Luther beim *Sakramentsempfang* geforderte glaubende Gewißheit der Rechtfertigung als der Schrift und der Kirche widersprechend ab. Mit sicherem Instinkt hatte Cajetan erkannt, daß die Behauptung der Rechtfertigungsgewißheit auf die Aufrichtung einer neuen Kirche hinauslief. Er sah in Luther einen den

Konziliaristen vergleichbaren Bestreiter der obersten Autorität des Papstes.

Luther war nicht der Ansicht, gegen die Schrift, die Kirchenväter, das Kirchenrecht oder die gesunde Meinung verstoßen zu haben, und hielt seine Auffassungen für gesund, wahr und katholisch. Als fehlbarer Mensch wollte er sich dem Urteil der legitimen Kirche unterwerfen und erbot sich zur öffentlichen Verantwortung. Er konnte freilich als Stimme des Petrus nur solche Gesetze akzeptieren, die mit der Schrift und den Kirchenvätern übereinstimmen, und das war nach seiner Meinung bei der Bulle Unigenitus nicht der Fall. Da selbst Petrus irren konnte (Gal 2), war das auch bei päpstlichen Gesetzen nicht auszuschließen. Keinesfalls stand für ihn die Rechtfertigungsgewißheit zur Disposition. Sie galt als göttliche Wahrheit, der auch der Papst untergeordnet ist. An ihr hing für ihn das Heil, an dem er selbst im Sterben festhalten wollte.

In der Auseinandersetzung mit Cajetan wurde Luthers Vertrauen auf das *Papsttum* aufs schwerste erschüttert. Wenn die Gesetzgebungsgewalt des Papstes nicht an die Bibel gebunden war, mußte diese und folglich auch die Kirche zugrundegehen. Luther wollte sich damit keineswegs von der Kirche lossagen, sondern er lehnte lediglich ein willkürliches, nicht auf die Schrift bezogenes Statuieren ab. Entsprechend appellierte er von dem nicht gut unterrichteten Papst an den besser zu unterrichtenden Papst und wenig später vom Papst an das *Konzil*. Zwar konnten beide als menschliche Instanzen irren, aber Luther gab die Hoffnung nicht auf, daß sie aufgrund der Schrift recht entscheiden würden. Die am 9. November 1548 erfolgte päpstliche Definition der Ablaßlehre entsprach in seinen Augen diesen Anforderungen allerdings nicht, und folglich unterwarf er sich dem nunmehr erfolgten Spruch der Kirche in der Ablaßfrage nicht. Aus politischen Rücksichten wurde der Rebell dennoch zunächst nicht exkommuniziert.

Luther selbst wollte in der Kirche bleiben. Er meinte, mit seiner Kritik die Lehre der Kirche beschützt zu haben und deshalb nicht widerrufen zu dürfen. Gleichzeitig litt er unter dem Konflikt mit der Leitung der Kirche. Er schritt nicht zu Aktionen, aber er erklärte in seinen Vorlesungen, daß man die Gebote der Kirche nur notgedrungen befolgen, jedoch nichts von ihnen halten sollte. Die Vielzahl kirchlicher Vorschriften war für ihn unvereinbar mit der evangelischen Freiheit. Scharf sprach er in diesem Zusammenhang von einer *Tyrannei des Papstes*, während die Kirche doch eine Monarchie der dienenden Liebe, ohne äußere Macht ist. So gesehen war Luther damals bewußt ein «gewaltloser Aufständischer».

3. Die Leipziger Disputation

Für die erhoffte Klärung der strittigen theologischen Fragen schien dann die große Disputation mit Johann Eck in Leipzig im Sommer 1519 die richtige Gelegenheit zu bieten. Eck provozierte dabei die Auseinandersetzung über *die Papstfrage*. Bis heute wird ihm die so herbeigeführte Klärung der Fronten gedankt, aber mit der Einheit der Kirche ging es um einen hohen Preis. Luther nahm die Auseinandersetzung an; er wollte den Widersprüchen zwischen dem Kirchenrecht und der Bibel auf den Grund gehen. Im Zuge seiner kirchenrechtlichen und kirchenhistorischen Studien drängte sich ihm erstmals der Verdacht auf, der Papst sei der Antichrist, «so elend wird Christus, d. h. die Wahrheit, von ihm in den Dekreten verdorben und gekreuzigt». Die Oberherrschaft des Papstes über die abendländische (!) Kirche war für Luther nicht im Neuen Testament begründet, sondern ein Resultat der Kirchengeschichte.

Luther war bereit, das *Papsttum* hinzunehmen, sofern es *als irdische Obrigkeit* und nicht als überirdische Stiftung verstanden wurde. Das Schlüsselamt hatte Christus in der Person des Petrus der ganzen Kirche übertragen. Seine Inanspruchnahme allein durch den Papst hatte zu einer babylonischen Gefangenschaft der Kirche geführt und war Quelle des herrschenden Verderbens. Die an Peter und Paul in Leipzig gehaltene Predigt über Mt 16 zeigt schön den Zusammenhang zwischen Papstfrage und Rechtfertigungslehre. Eigentlich interessierte Luther nur der rechte Gebrauch des allen Christen übertragenen Schlüsselamtes. Die Priester sind seine Diener. Die Schlüssel werden recht gebraucht als Übermittlung der Gnade an den Empfänger, und bei diesem kommt alles auf die Gnadengewißheit an, durch die das Gewissen weiß, wie es mit Gott dran ist.

Bei der Disputation über die Papstfrage triumphierte Eck, als er Luther dazu gebracht hatte, einige vom Konstanzer Konzil verurteilte Sätze von Johannes Hus über die Kirche für rechtgläubig zu erklären. Die Sätze stammten aus augustinischer Tradition. Luther mußte dazu stehen,

daß man sich einen als wahr erkannten Glaubensartikel auch durch Papst und Konzilien nicht falsifizieren lassen darf. Er gab sich dabei keineswegs als der anmaßende Professor oder theologische Spezialist, der keine institutionelle Autorität mehr über sich duldete. Spätestens seit seiner Verurteilung durch die Universitäten Löwen und Köln 1520 war ihm bewußt, daß auch Universitäten und Professoren irren können. Die Situation, allein gegen die Kirche und ihre Autoritäten stehen zu müssen, bereitete ihm immer wieder schwere innere Anfechtungen. Aber wie auch der Tradition vor ihm war ihm aus Gal 2 und der Kirchengeschichte bekannt, daß die Wahrheit unter Umständen auch auf seiten eines einzelnen oder weniger sein konnte.

4. Die Entscheidung zur praktischen Reform

Den Aufstand gegen die Leitung der Kirche hat Luther streng genommen eigentlich nie propagiert. Für ihn stellte sich die Problemlage anders. Einer wahnsinnigen tyrannischen Obrigkeit muß man die Macht entwinden. Dazu schienen ihm seit 1520 die christlichen Herrscher als einzige verfügbare ordentliche Gewalt berufen. Ihre geistliche Ermächtigung leitete er aus dem allgemeinen Priestertum aller Getauften ab, neben dem es keine Hierarchie, sondern nur Diener der Glaubenden gibt. So hoffte Luther in seiner Schrift *«An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung»* die notwendige Kirchenreform in Gang bringen zu können, nachdem die dreifache Selbstimmunisierung des Papsttums durch seine Oberhoheit über die Schriftauslegung, das Konzil und die politischen Gewalten durchbrochen war. Später erwartete er die Überwindung des Papsttums nicht mehr von Menschen, sondern von Gott selbst.

Luther selbst machte sich in seinem *«Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche»* an die Befreiung der Sakramente aus für unbiblisch gehaltenen menschlichen Traditionen. Sarkastisch bezeichnete er dies als den ersten Teil seines in der bevorstehenden Bannandrohungsbulle erneut geforderten Widerrufs.

IV. Der Bruch

In jenem Augenblick, als Luther Anfang Oktober 1520 die *Bannandrohungsbulle* erhielt, machte er mit dem *Sendbrief an Papst Leo X.* einen letzten, allerdings unter den bestehenden Umständen und nach allem, was auf beiden Seiten gesagt worden war, fast aussichtslosen Ausgleichsversuch. Er versicherte den Papst seines Respekts und bezeichnete ihn selbst als ein Opfer des kurialen Apparats. Für eine notwendige Kirchenkritik berief er sich auf das Vorbild Bernhards von Clairvaux. Als Muster dessen, womit Luther der Kirche eigentlich dienen wollte, wenn es nur der Konflikt zuließe, legte er gewiß nicht zufällig den Traktat «Von der Freiheit eines Christenmenschen», eine seiner schönsten Schriften, bei. Leider ist es darüber nie zu einem Gespräch zwischen der Kirche und ihrem schwierigen Sohn gekommen.

Alles weitere war auf den ersten Blick nur noch Konfrontation. Die durch die Bannandrohungsbulle verworfenen Artikel erklärte Luther für glaubensnotwendig. Aus seiner Vollmacht als getauftes Kind Gottes, gegründet (wie Petrus!) auf den Felsen, den die Pforten der Hölle nicht überwinden können, rief er den Papst und die Kardinäle zur Umkehr und drohte ihnen seinerseits den Bann an. Als Reaktion auf die Verbrennung seiner Bücher verbrannte er am 10. Dezember 1520 die Bannbulle und, was gravierender war, das sie ermöglichende Kirchenrecht. Am liebsten hätte er den päpstlichen Stuhl selbst verbrannt. «Wie sie mir, so habe ich ihnen getan.» Es handelte sich dabei um mehr als Trotzreaktionen. Gerade mit seiner Verwerfung der herrschenden irrenden Kirche wollte Luther in der Kirche bleiben – sein Leben lang: 1539 schrieb er in «Von den Konzilien und Kirchen»: «Denn wir sind nicht solche verzweifelten Leute (Gott Lob und Dank), daß wir wollten die Kirche lassen untergehen, ... sondern sind bereit unterzugehen, bis daß weder Haut noch Haar da sei, ehe denn der Kirche sollte ein Leid oder Schaden widerfahren, so viel an unserem Wissen und Vermögen ist.»[2]

Der Fall Luther hat viele Aspekte. Auch wenn man von seinem Ausgang her die Scheidung für unvermeidlich halten mag, kann man darüber nachdenken, ob die Kirche mit einem ihrer größten Kritiker immer angemessen verfahren ist. Bedauern wird man jedenfalls, daß es nicht zu dem Gespräch über das gekommen ist, was er eigentlich sagen wollte.

[1] Sämtliche Nachweise finden sich in: Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521 (Stuttgart 1981).

[2] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 50 (Weimar 1914) 516, 24–29.

MARTIN BRECHT

1932 in Nagold, Bundesrepublik Deutschland, geboren. Studium der evangelischen Theologie in Tübingen und Heidelberg. 1961 Dr. theol. 1965 Habilitation für das Fach Kirchengeschichte. Seit 1975 Professor für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster. Veröffentlichungen: Die frühe Theologie des Johannes Brenz (Tübingen 1966); Martin Luther. Sein Weg zur Reformation (1483–1521) (Stuttgart 1981); Zahlreiche Aufsätze zur Geschichte der Reformation des 17. und 18. Jahrhunderts, vor allem in Archiv für Reformationsgeschichte, Zeitschrift für Kirchengeschichte und Blätter für württembergische Kirchengeschichte; Herausgeber von: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen (Tübingen 1977); Text – Wort – Glaube. Festschrift für Kurt Aland (Berlin 1980); Mitherausgeber von: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch (Stuttgart 1980); Verkündigung und Forschung; Pietismus und Neuzeit: Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus; Editionen: Johannes Brenz, Werke (Tübingen 1970ff); Philipp Matthäus Hahn, Tagebücher (Berlin/New York 1979ff). Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte des Fachbereichs Evangelische Theologie, Universitätsstraße 13/17, D–4400 Münster/Westf.

Gabriel Daly

Dissens in der Theologie: Die Modernismuskrise

Man hat schon gesagt: Die Geschichte wird von den Siegern geschrieben. In einer geschlossenen, autoritären Gesellschaft, deren Leiter bedeutsamen Widerspruch erfolgreich beseitigt haben, läßt sich Geschichtsschreibung oft nicht von Propaganda unterscheiden. Die Sicht des «Modernismus», die während des halben Jahrhunderts, das auf seine Verurteilung im Jahre 1907 folgte, in der katholischen Kirche vorherrschte, war großenteils das Produkt eines geschickt konstruierten und wirksam verbreiteten Mythos. Wenn ich hier den Ausdruck «Mythos» verwende, will ich damit nicht sagen, daß die Anklagen Roms gegen einige katholische Theologen im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts gänzlich aus der Luft gegriffen waren, sondern nur, daß die Anklagen, da sie von falschen Voraussetzungen ausgingen, eher für eine Haltung bezeichnend als einer wirklichen Situation entsprechend waren.

Während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts konnten kein Buch und keine Zeitschrift, die des Imprimatur bedurften, ungestraft Schlußfolgerungen veröffentlichen, die dem römischen Lehramt abträglich waren. Diese Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit und der Wahrheit brachte katholische Wissenschaftler in eine unmögliche Situation. Die wissenschaftliche Geschichtsforschung führte unerbittlich zu Schlüssen, die den Autoritäten der Kirche abträglich und deswegen für sie unannehmbar waren. Infolgedessen wurde über den Modernismus nur wenig oder überhaupt nicht wissenschaftlich gearbeitet. Nach und nach ließ man es zu, die schüchterne Bemerkung zu machen, die Autoritäten seien in ihrer Reaktion zu weit gegangen. In Büchern und Lexiken verbreitete man jedoch weiterhin die Behauptung, die das Rundschreiben «Pascendi dominici gregis» Pius' X. gemacht hatte, nämlich daß der Modernismus, wenn nicht «das Sammelbecken sämtlicher Häresien», so doch ein ernsthafter Versuch gewesen sei, die Kirche in ihrer Lehre und Philosophie zu untergraben, und daß die Modernisten eine geeinte, schlimme Clique gewesen seien, die beabsichtigt habe, die Grundlagen des katholischen Glaubens von innen her zu zerstören. Das ordentliche Lehramt der Kirche hatte behauptet, daß eine solche Verschwörung bestanden habe, und war überdies darangegangen, ihre theologischen Hauptzüge herauszustellen. Man mochte privat denken, was man wollte, doch durfte man einen der erfolgreichsten Mythen, die je einmal in die katholische Kirche hineingebracht worden waren, nicht öffentlich in Frage stellen.

I. «Pascendi dominici gregis»

Was dachten sich Pius X. und seine älteren Ratgeber, als sie von «Modernismus» sprachen? Was sie sagten, was sie dachten, ist in der Enzyklika «Pascendi» Pius' X. (1907) enthalten. Der «theoretische» Teil des Dokuments ist eine faszinierende Übung in theologischer Spiegelfechterei. Der Autor, Joseph Lemius, beschwört vor unseren Augen ein Denksystem herauf, das kein Theologe, ob nun katholisch oder protestantisch, je vertreten hat.

«Pascendi» enthält eine Klitterung von Ideen, die hauptsächlich aus den Schriften von Alfred Loisy und Auguste Sabatier geschöpft und nuancenlos in einer Art entfaltet wurden, daß man meinen könnte, sie stellten ihre eigene Widerlegung dar (in der Enzyklika findet sich kaum eine spekulative Widerlegung). Für jeden, der mit den Originalen, von denen die Enzyklika ein Zerrbild entwirft, nicht vertraut war, mußte sie großenteils unverständlich bleiben. Sicherlich hat mehr als ein Seminarprofessor sich den Kopf darüber zerbrochen und ist dann in voreiliger Erleichterung zum «disziplinären» Teil übergegangen. In der grimmigsten Reihe antiliberaler und antiintellektueller Maßnahmen, die von einer kirchlichen Autorität je getroffen wurden, finden sich zwei Sätze, die das Herz nicht der akademischen Freiheit, sondern der menschlichen Grundrechte betrafen: «Jedermann, der irgendwie vom Modernismus angesteckt erscheint *(‹modo quopiam modernismo imbuti›)*, ist vom Leitungs- und Lehramt erbarmungslos auszuschließen»[1].

Die Bischöfe werden ermahnt, alles, was in ihren Kräften liegt, zu tun, um Schriften, die «nach Modernismus riechen» *(‹quae modernismum olent›)*, zu unterdrücken. Um diese Maßnahmen durchzuführen, ist die Kirche in jedem Bistum von «Überwachungskomitees» zu beaufsichtigen[2]. Wer angezeigt wurde, galt prinzipiell als schuldig. Es fand kein Verhör statt, man wurde nicht mit dem Ankläger konfrontiert – den Denunzianten war Anonymität zugesichert –; man hatte keine Möglichkeit, sich zu verteidigen, und natürlich auch nicht die, gegen ein Urteil Berufung einzulegen. Noch lange nach dem Dahinschwinden dieses Irrsinns geisterte der Mythos einer konzertierten häretischen Kampagne in der Kirche weiter, noch verstärkt durch den Antimodernisteneid, der 1910 vorgeschrieben wurde.

II. Versuch einer Definition

Wir müssen uns bewußt sein, daß «Pascendi» den Modernismus nicht nur verurteilte, sondern auch definierte, und die Definition erwies sich als dauerhafter als die Verurteilung. Es gibt heutige katholische Theologen, die immer noch an der Ansicht festzuhalten scheinen, daß zwar Rom gegen den Modernismus zu heftig und übertrieben reagiert habe, daß aber doch eine gefährliche Bewegung im Gang gewesen sei. Wer den Modernismus als eine «Bewegung» auffaßt, übernimmt selbst dann, wenn man ihr nicht die Bezeichnung «häretisch» anhängt, die wichtigste und kritisch am wenigsten annehmbare Behauptung Roms. Die Enzyklika entschied sich dazu, vereinzelte nichtscholastische Gelehrte als eine gemeinsam vorgehende Bewegung auszugeben. Die einzige Bewegung, die in der Kirche von damals im Gang war, war die, welche jeglichen Widerspruch zu der ultramontanen Scholastik unterdrückte. Gerade deswegen, weil der Modernismus keine Bewegung war, war Rom imstande, jede Äußerung des liberalen Denkens so leicht als «modernistisch» auszumerzen. Somit liegen gute theologische Gründe dafür vor, auch den Ausdruck «Modernismus» aufzugeben, doch läßt sich dies historisch nicht machen, weil seine Verwendung, so ungenau und tendenziös sie auch war, ein geschichtliches Faktum ist.

Wenn wir den Ausdruck weiterhin verwenden, müssen wir uns möglichst befleißigen, ihn im Licht der kritischen Forschung zu definieren. Die Definition sollte meines Erachtens folgende Eigenschaften aufweisen: a) Sie sollte zum Ausdruck bringen, daß die Verurteilung durch Rom ein Hauptelement in den Gegebenheiten ist (kurz, sie ist ein Teil des Gesamtproblems); b) sie sollte ermöglichen, den Modernismus – wenn auch ihn davon unterscheidend – mit dem «Reformkatholizismus» in Verbindung zu bringen, der ihm vorausging, und mit der «Neuen Theologie», die in den vierziger Jahren auf ihn folgte; c) sie sollte es zaghaften Bewunderern von Männern wie Blondel und von Hügel ersparen, beweisen zu müssen, daß ihr Mann kein «Modernist» gewesen sei, und d) sie sollte Fragen nach der Rechtgläubigkeit jedes einzelnen Modernisten offen lassen.

Dementsprechend lege ich folgende Definition vor: «Modernismus» war die Benennung, deren sich Pius X. und seine älteren kurialen Berater in ihrem Bestreben bedienten, gewisse liberale, an-

tischolastische und historisch-kritische Denkformen zu bezeichnen und zu verurteilen, die in der römisch-katholischen Kirche zwischen ungefähr 1890 und 1910 vorhanden waren.

Jeder der Männer, die man als die Führer der angeblichen Bewegung ansah, war sich zusammen mit seinen Sympathisanten bewußt, lose an einem innerkirchlichen Dissens gegenüber gewissen kulturbedingten Grundzügen der vorherrschenden katholischen Theologie ihrer Zeit beteiligt zu sein. Unter Absehen von Fragen der Disziplin und des Rechts und unsere Aufmerksamkeit auf das rein Theologische einschränkend, können wir vier solcher Grundzüge anführen, mit denen die «Modernisten» nicht einverstanden waren.

1. Verpflichtung auf den Thomismus

Wir haben es hier nicht mit dem Thomismus als einer der großen Schulen der katholischen Theologie zu tun, sondern mit dem Neuthomismus als einem philosophisch-theologischen System, das der Kirche auf Befehl des Papstes aufgedrängt wurde. Man unterschätzt leicht die Bedeutung des Rundschreibens «Aeterni Patris» Leos XIII. (dessen hundertjähriges Jubiläum 1979 fast kommentarlos vorüberging) und der administrativen Schritte, die der Papst unternahm, um sicherzustellen, daß sein großer Plan auch wirklich ausgeführt werde.

George Tyrrell bezeichnete diese Maßnahmen als «Mediävalismus», d. h. als Versuch, das Denkklima des 13. Jahrhunderts von neuem herzustellen, um den Glauben der Katholiken des 19. Jahrhunderts vor den Herausforderungen des modernen Denkens zu schützen. Loisy informierte Harnack, die katholische Kirche sei «an die Wissenschaft und die politische Form des Mittelalters einzig deshalb gebunden, weil sie selbst sich nicht dazu entschließen könne, sich von ihnen zu lösen»[3]. Die antimodernistische Kampagne und ihr schließlicher Erfolg verstärkte den vom Programm Leos XIII. ausgeübten Druck von neuem und verband dieses stärker mit dem damals herrschenden Begriff der katholischen Rechtgläubigkeit. «Pascendi» erklärte, die katholische Rechtgläubigkeit lasse sich von ihrer scholastischen Ausdrucksform nicht trennen: «Es gibt kein sichereres Anzeichen dafür, daß jemand zum Modernismus neigt, als wenn er seine Abneigung gegen die scholastische Methode zu zeigen beginnt.»[4] «Humani generis» (1950) sagte beinahe das gleiche, nur in vornehmerer Sprache, über die Neue Theologie.

2. Integralismus

«Integralismus» war der Ausdruck, den die Verteidiger der Ansicht gebrauchten, daß die katholische Rechtgläubigkeit in einem logisch organisierten System miteinander verknüpfter Lehren ausgedrückt und unlösbar an es gebunden sei, von denen jede ein von Gott gewährleistetes Ganzes ausmache. Joseph Lemius brachte die integralistische Ansicht zum Ausdruck in einer unveröffentlichten Vorlesung, die er an der St. Thomas-Akademie in Rom 1907 hielt, nur ein paar Monate, bevor er den Auftrag erhielt, den theoretischen Teil von «Pascendi» auszuarbeiten.

«In einem System von Lehren, die so eng verknüpft und verkettet sind wie das System des Aristoteles und des Doctor Angelicus, läßt sich kein einzelner Punkt von den anderen lösen, da das Wahrheitslicht, das jeden einzelnen Bestandteil erhellt, das gleiche ist wie das, welches das Ganze erhellt.»[5]

Der Integralismus suchte einen ähnlichen strukturellen Zusammenhang in den Positionen, die er anzugreifen wünschte. Dieser Typus systematischer Verkettung gehörte zur Hauptsache dem deduktiven Denken an, während die Modernisten sich an die Induktion hielten, die sie auf die Geschichte (Loisy), die Erfahrung (Tyrrell und von Hügel) oder auf die Analyse der menschlichen Dynamik (Blondel und Laberthonnière) gründeten. Der theoretische Teil von «Pascendi» zeigt uns, wie die integralistische Geisteshaltung darauf ausging, ein Gegensystem nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis zu schaffen.

Die Integralisten warfen ihre Gegner alle in *einen* Topf und verurteilten sie, ohne einen Unterschied zu machen. So greift das Buch von Louis Billot «De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi»[6] Laberthonnière feindseliger an als Loisy. Die Absurdität dieser Haltung geht zum Großteil darauf zurück, daß Billot die «Immanenzmethode» Blondels verwünschte, weil sie die deduktive Methode zurückwies, die Billot zur Entfaltung und Verteidigung der katholischen Wahrheit für entscheidend wichtig hielt.

3. Biblischer und dogmatischer Fundamentalismus

Nach den Worten Karl Barths hat Kant der Theologie friedliche Beziehungen angeboten. Der liberale Protestantismus nutzte diese Beziehungen, soviel er nur konnte, während der neuscholastische Katholizismus weiterhin leugnete, daß ein Grund, darauf zu reagieren, vorliege, und erst recht, daß ein Friede auszuhandeln sei. Die Modernisten hingegen sahen ein, daß ein Grund, darauf zu antworten, vorlag und daß, wie Blondel sagte, Aristoteles nicht der Mann sei, um die Antwort zu geben. Blondel betrachtete es deshalb als seine Aufgabe, «für die katholische Form des religiösen Denkens das zu tun» zu versuchen, «was Deutschland schon seit langem getan hat und weiterhin tut für die protestantische Form...»[7]. Jede katholische Apologetik, die wirksam sein will, hat die religiöse Erfahrung des Menschen zu ihrem Ausgangspunkt zu nehmen. Diese Überzeugung stellte die philosophische Grundlage des Modernismus dar, wurde aber von den Integralisten als «Subjektivismus Kants» zurückgewiesen.

Die Bibelwissenschaftler dieser Periode hatten sich mit dem vorherrschenden Funtamentalismus auseinanderzusetzen, der für die historischen Glieder in der integralistischen Kette unerläßlich war. Billot sah jeden Rückgriff auf kritische Geschichtsforschung als Verrat am Dogma an. Das Bibelstudium wurde deshalb, wie Loisy dies ausdrückt, zu einem «Wandeln auf einem Drahtseil»[8]. Von Loisy abgesehen waren die modernistischen Bibelwissenschaftler diskret und zurückhaltend. Die Prüfungen und Bedrängnisse, die Lagrange und Genocchi durchzumachen hatten, veranschaulichen die Schwierigkeiten ihrer Aufgabe lebhaft. «Providentissimus Deus» hat zum Bibelstudium ermutigt, sobald aber Ergebnisse dieser Forschung irgendeinem Bestandteil des vorgegebenen dogmatischen Systems zu widersprechen schienen, verurteilte man sie als falsch und gefährlich.

4. Ultramontanismus

Der antimodernistische Feldzug wäre unmöglich gewesen ohne den päpstlichen Zentralismus, der das unmittelbare Resultat des Ersten Vatikanischen Konzils war. Die Bischöfe der Kirche übernahmen ohne weiteres die Diagnose, die «Pascendi» und «Sacrorum antistitum» vorlegten, und das Heilmittel, das sie verschrieben. Wenn viele von ihnen es versäumten, sämtliche von der Enzyklika vorgeschriebenen Maßnahmen zu treffen, dann lediglich deshalb, weil sie in ihren Bistümern nichts von Modernismus erblickten – was für den damaligen Stand der katholischen Theologie sehr aufschlußreich ist.

Im großen und ganzen stellten die Modernisten ihren Widerspruch nicht zur Schau, sondern taten alles, was sie konnten, um ihre Verbindungen mit der Kirche aufrechtzuerhalten. Von Hügel proklamierte sogar, er sei ein Ultramontaner der alten, vor dem Ersten Vatikanum bestehenden Schule («ultramontan» besagt hier kaum mehr als antierastianisch). In ihrer Privatkorrespondenz brachten zwar die Modernisten ihr Nichteinverständnis mit dem Ultramontanismus lebhaft zum Ausdruck, aber einzig Tyrrell und die römischen Modernisten äußerten diese Ansichten unverblümt öffentlich.

Tyrrell tat dies in seinem Buch «Medievalism»[9] unter äußerstem Druck. Anlaß zu diesem Buch war der Umstand, daß Kardinal Mercier von Mecheln den außerordentlichen Schritt getan hatte, in seinem Fastenhirtenbrief von 1908 Tyrrell namentlich zu erwähnen. «Medievalism» steht unter den modernistischen Büchern allein da. Es schlägt die in der Kirche gebotene Vorsicht in den Wind, hält sich aber an alles, was zur Anständigkeit einer Debatte gehört. Es ist in einer sauberen, klaren und kräftigen Prosa geschrieben. Wahrscheinlich sind nur wenige Aussagen gegen den Ultramontanismus vorhanden, die noch klarer sind. Das Buch bildet auch eine Zusammenfassung der Ansichten Tyrrells über das, was sich die Modernisten in ihrem Kampf zum Ziel setzen.

«Laßt uns also das Wort ‹Modernist› zur Bezeichnung derjenigen nehmen, die an die römisch-katholische Kirche ebenso fest glauben wie die Bewunderer des Mittelalters. Ihr tieferer Glaube wird jedoch von den gesicherten Ergebnissen der modernen Forschung nicht in Angst versetzt, sondern stimuliert.»[10] Dies ist sicherlich auch heute noch eine treffliche Formulierung der richtigen Haltung des Theologen. Tyrrell geht dann dazu über, von seinem «Traum» zu sprechen, daß «sich das durch seine Bischöfe und seinen Papst repräsentierte katholische Volk versammeln wird, nicht um über Punkte der Theologie, der Ethik und der Politik zu entscheiden und sie unter Androhung der ‹Strafe der ewigen Verdammnis› aufzuzwingen, sondern um das

Evangelium der Gottesherrschaft auf Erden zu verkünden, so wie es von Jesus Christus verkündet worden ist, und um ‹Einheit im Wesentlichen, Freiheit im Unwesentlichen, Liebe in allem› zu predigen»[11].

Das Zweite Vatikanische Konzil kam den Hauptlinien des Traums von Tyrrell weit entgegen, doch wäre es meiner Vermutung nach erschrocken, wenn es entdeckt hätte, wie tief der Ultramontanismus verwurzelt ist und wie leicht er sich wiederum zum Keimen bringen läßt in einer papalistischen Atmosphäre, wenn der Wille zur Kollegialität, wenigstens zeitweilig, erlahmt zu sein scheint.

[1] Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 642.
[2] Ebd. 647.
[3] A. Loisy, L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902) 34.
[4] Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 636–637.
[5] Zitiert mit dem italienischen Originaltext in: G. Daly, Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism (Oxford 1980) 184 mit Fußnote.
[6] Rom 1907.
[7] M. Blondel, Lettres philosophiques (Paris 1961) 34.
[8] A. Loisy, Autour d'un petit livre (Paris 1903) 218.
[9] G. Tyrrell, Medievalism: A Reply to Cardinal Mercier (London 1908).
[10] AaO. 145
[11] AaO. 187.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GABRIEL DALY

1927 in Dublin, Irland, geboren. 1944 Eintritt in den Orden der Augustinereremiten. 1951 Priesterweihe. Lizentiat der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Magister Artium in Geschichtswissenschaften an der Universität Oxford. Promotion zum Doktor der Philosophie mit einem Thema aus der Theologie an der Universität Hull in England. Lehrt systematische und historische Theologie am Milltown Institute of Theology and Philosophy, an der Irish School of Ecumenics und am Trinity College in Dublin. Veröffentlichungen: Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism (Oxford 1980); Beiträge zu den Sammelwerken von M. Hurley (Hg.), Irish Anglicanism (Dublin 1970), W. Harrington (Hg.), Witness to the Spirit (Dublin 1979), A. Falconer (Hg.), Understanding Human Rights (Dublin 1980); außerdem Aufsätze und Rezensionen in den Zeitschriften The Irish Theological Quarterly, The Heythrop Journal u.a. Anschrift: Augustinian House of Studies, Ballyboden, Dublin 16, Irland.

Biblische Normen

Roland E. Murphy

Propheten und Weise als Provokatoren von Widerstand

I. Propheten als Protestanten im Namen des Herrn

Die allgemein übliche Vorstellung eines biblischen Propheten ist die eines Protestanten im Namen des Herrn. Man denke nur an die Szene am Berg Karmel, wo Elija das Volk auffordert, dem Herrn zu folgen (1 Kön 18,21), an die Konfrontation des Amos mit Amazja, dem Priester des königlichen Tempels in Bethel (Am 7,10–17), an Jeremia, der in den Block gespannt (Jer 20,1–6) und schließlich ins Gefängnis geworfen wurde (Jer 37–38). Der Titel, den Ahab dem Elija gab, war angemessen für einen jeden Propheten: «du Verwirrer Israels!» (1 Kön 18,17). Die Propheten provozierten durch ihre Predigten Widerspruch: Widerspruch von seiten des Staates, von der institutionalisierten Religion, von der *vox populi* und vielleicht am brennendsten von allem den Widerspruch anderer Propheten.

1. Auftrag und Botschaft

Der Auftrag für solch eine Unruhe stiftende Sendung ist ein einfacher: eine *Berufung des Herrn*. Die meisten Propheten sind nicht gewillt, den Ruf anzunehmen: Jeremia wendet ein, er sei zu jung (Jer 1,6), und es lag sicherlich nicht in der Absicht des Amos, als er «von seiner Herde weggeholt wurde» mit dem Auftrag, zum Volk Israel zu gehen (Am 7,15). Lediglich Jesaja antwortete spontan auf die gebietende Frage «Wer wird für uns gehen?» (Jes 6,8). Die Eindeutigkeit, mit der der Auftrag ausgesprochen wird, sollte uns jedoch nicht täuschen. Er garantierte weder innere Sicherheit noch brachte er den Schutz und die Unterstützung mit sich, die er zu versprechen schien. *Jeremia* wird gesagt:

Du aber gürte dich, tritt vor sie hin
und verkünde ihnen alles, was ich dir auftrage...
Mögen sie dich bekämpfen,
sie werden dich nicht bezwingen;
denn ich bin mit dir, um dich zu retten –
Spruch des Herrn (Jer 1, 17.19).

Aber es ist Jeremia selbst, der seine Sendung auf realistische Art und Weise beschreibt:

Du hast mich betört, o Herr,
und ich ließ mich betören;
du hast mich gepackt und überwältigt.
Denn das Wort des Herrn bringt mir den ganzen Tag nur Spott und Hohn
(Jer 20,7–8).

Trotz des beeindruckenden Zeugnisses, das der Prophet aufzeigen könnte, trotz der erhabenen Art seiner Berufung zahlte er gewöhnlich einen Preis. Es ist an dieser Stelle nicht unangemessen, an die Worte zu erinnern, die Jesus an Jerusalem richtete: «Du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind» (Mt 23,37). Niemand, der ein «Prophet des 20. Jahrhunderts» sein will, sollte die Risiken mißachten, die sich damit verbinden[1].

Welches ist die *Botschaft* des Widerspruchs, die von den Propheten verkündet wird? Sie ändert sich im Zusammenhang mit den sich wandelnden politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen. *Elija* bezieht Position gegen die um sich greifende Verehrung von Baal, die eine Bedrohung des Jahwe-Glaubens darstellt. *Amos* ist gegen soziale Ungerechtigkeiten (5,9–15), die die Armen bedrücken im Widerspruch zur Übereinkunft des Bundesschlusses, und er ist gegen die Bräuche des Opferkultes, der es möglich macht, sich in der Masse der Beter zu verstecken. (Am 5,21: «Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiertage nicht riechen.») *Jeremia* greift die falsche Sicherheit an, die sich aus der Anwesenheit des Herrn unter seinem Volk herleitet: dem Tempel des Herrn (Jer 7,4). Diese Themenstellung illustriert, wie wichtig es ist, die einzelnen konkreten historischen Situationen zu beachten, in denen der Prophet lebte.

Ungefähr hundert Jahre vor Jeremia predigt *Jesaja* von Jerusalem die Unverletzbarkeit, die Unbesiegbarkeit von Zion (14,32; 29,8; 31,1–9; Vgl. Ps 46, 48). Das heißt jedoch nicht, daß Jesaja nicht auch in aller Härte predigte und auch Zerstörung androhte (1,21–31; 3,1–4.1). An seinen Zeitgenossen *Micha* erinnerte man sich hundert Jahre später als an jemanden, der die Zerstörung des Tempels angekündigt hatte (Jer 26,18), und dies ist ein wichtiger Faktor für die Errettung des Jeremia vor dem Tode.

Aber die Tatsache, daß Jesaja einen unverwüstlichen, optimistischen Standpunkt bezüg-

lich der Unverletzbarkeit Jerusalems durch die Invasionen der Assyrer einnahm, insbesondere als Sanheribs Armee vor den Toren Jerusalems stand (Jes 36–37), führte zu Zeiten von Jeremia, als die Macht der Babylonier bedrohlich war, zu einem anmaßenden Stolz und zu einem gefährlichen Sicherheitsgefühl, das den König unter diesen Umständen die Initiative ergreifen ließ (597 kam es zur ersten Belagerung und zur ersten Welle von Gefangenschaften; 587 folgte die Zerstörung von Jerusalem). Dies ist ein Beispiel dafür, wie die Botschaft, die zu einer Zeit richtig war, zu Gift für eine andere Generation werden kann. Die jeweils spezifischen Umstände müssen ins Gedächtnis gerufen werden, damit nicht die Botschaft selbst zur Falle wird. Ein selektives Hören der prophetischen Botschaft kann zur Zerstörung führen.

2. Das Ringen um Israels Erwählung

Ein dramatischeres Beispiel für eine abweichlerische Haltung als die im Falle des *Amos*, der genau das Zentrum des israelitischen Selbstverständnisses traf, ist kaum denkbar. Er wich persönlich von einem wesentlichen Element des israelitischen Glaubens ab und drängte auch das Volk, davon abzugehen: von der *Auserwählung*.

Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter,
ihr Israeliten? – Spruch des Herrn.
Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt,
aber ebenso die Philister aus Kaftor
und die Aramäer aus Kir (Am 9,7).

Amos glaubte sehr wohl an die Tradition, daß der Herr Israel erwählt hatte; er hatte sie tatsächlich «aus Ägypten herausgeführt». Aber Israel hatte begonnen, dies als einen unbedingten, feststehenden Glauben zu verstehen, der dem Volk die Existenz garantierte und ihm letztlich einen privilegierten Status gegenüber anderen Völkern verlieh. Es war nur allzu tröstlich, das «israelitische Glaubensbekenntnis» aus dem Buch Deuteronomium 26, 5–10 aufzusagen. Die Lehre von der Heilsgeschichte schien das Volk in die fortwährende Sorge des Herrn einzuschließen. Er würde immer zur Errettung kommen. Ein solches Verständnis war allgemein üblich, das Volk freute sich auf den «Tag des Herrn», da er zu seinen Gunsten eingreifen würde. Aber, so sagte Amos, es wird ein Tag der Finsternis, nicht des Lichts (Am 5,18.20) sein. Die Heilsgeschichte ist zu einer «Geschichte der Entscheidung geworden»[2].

Ein Prophet, *Habakuk*, wagt es, den Herrn direkt nach seinen göttlichen Plänen zu befragen. Grob gesehen ist er ein Zeitgenosse des Jeremia (ca. 605). Er ist nicht gewillt, die Babylonier (die «Chaldäer») als ein rechtes Mittel zu akzeptieren, um gegen Israels Unglauben zu wirken. Kann der Herr zusehen, «wenn der Ruchlose den Gerechten verschlingt?» (1,13). Er bezieht einen Wachtposten, um zu sehen, was der Herr auf seine Beschwerde antworten wird, und er erhält die geheimnisvolle Antwort:

Wer nicht rechtschaffen ist, schwindet dahin,
der Gerechte aber bleibt wegen seiner Treue am Leben (Hab 2,4).

Dies ist eine schwierige Antwort, denn sie bietet keinen leichten Ausweg; man muß durchhalten und darf nicht aufgeben. Es ist die gleiche Art von Antwort wie die, die Jeremia erhielt, als er sich über die Behandlung, die er von seinen Gegnern erfuhr, beschwerte. Unter diesen waren seine eigenen Verwandten, die ihn zu töten suchten: «Wenn schon der Wettlauf mit Fußgängern dich ermüdet, wie willst du mit Pferden um die Wette laufen?» (Jer 12,5). Die Integrität des *Lebens des Propheten* war vermutlich das beste *Zeichen seiner Glaubwürdigkeit.*

Nicht viele Propheten waren bei ihrer eigenen Generation erfolgreich. Jesaja war dazu gezwungen, eine Gruppe von treuen Anhängern um sich zu versammeln (Jes 8,16). Jeremia wurde des Verrats angeklagt (Jer 38,4) und wurde letztendlich von seinem eigenen Volk genötigt, ins Exil nach Ägypten zu fliehen. Der Mensch selbst wird tatsächlich zur Botschaft. Im Falle des Jeremia läßt sich eine *Verlagerung des Schwerpunkts von der Botschaft zur Person des Propheten* beobachten. Seine Worte bleiben immer noch wichtig, aber sein Leben ist ebenso von Bedeutung, daher die Biographie des Jeremia von Baruch (Jer 37–45). Die Propheten hatten kein Interesse daran, eine Machtbasis aufzubauen. Es ist zwar richtig, daß Jeremia von der Familie des Schafan, die einige Macht beim Gerichtshof hat (Jer 36), protegiert wird, aber dennoch entsprechen politische Manöver nicht dem prophetischen Stil. Sie wußten, wie unsicher es war, «auf Fürsten zu bauen» (Ps 118,9; 146,3).

3. Das Kriterium wahrer Prophetie

Der oben genannte Gegensatz zwischen Jesaja und Jeremia lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die konkrete Beschaffenheit und das Spezifikum

des prophetischen Wortes. Das Abweichlerische war eher von *praktischer* als von theoretischer Natur; im allgemeinen wiegt im israelitischen Denken die Praxis schwerer als die Theologie. Der Herr allein sollte verehrt werden, und dieses «große Gebot» (Dtn 5,6–7) bildete, zusammen mit der Übereinkunft des Bundes, den Glaubenstest Israels. Es ist nahezu unvorsichtig, wie die Propheten sich weigern, sich von der populären Religion einverleiben zu lassen, die versuchen würde, den Herrn durch gelegentliche Opfer zu besänftigen, während die gewichtigeren Angelegenheiten des Gesetzes unbeachtet blieben. Zu politischen Dingen wurde nicht unter politischen Gesichtspunkten oder aus der Perspektive der Staatswohlfahrt Stellung genommen. König Ahas kann nicht an die Versicherung des Propheten Jesaja glauben, daher ruft er Tiglat-Pileser von Assyrien zur Hilfe, damit ihm der Sieg über die Syrer und das nördliche Königreich Israel sicher sei. Jeremia predigt die Unterwerfung unter die Babylonier als den Willen des Herrn (Jer 27–29), ein offensichtlich unpopulärer Standpunkt, der als verräterisch beurteilt wird. Das Schmerzliche an der ganzen Sache ist, daß nicht nur die Führer teilnahmslos bleiben, sondern das ganze Volk. Die Propheten waren in ihrer eigenen Generation Versager, aber «erfolgreiche Versager» im Lichte späterer Generationen, die für die Überlieferung und endliche Kanonisierung ihrer Schriften verantwortlich waren.

Zu ihren Lebzeiten waren sie mit jenen konfrontiert, die man heute fast etwas zu passend als «falsche Propheten» bezeichnet. Insbesondere Jeremia und Ezechiel finden scharfe Worte für solche Propheten, und sie brandmarken sie als falsch (Jer 23,9–40; Ez 13). Aber dies sollte uns nicht über die Komplexität der Situation hinwegtäuschen. Welche Kriterien wurden auf die Propheten angewandt? Im Deuteronomium sind einige Tests niedergelegt (13,2–6; 18,21–22): Die *Orthodoxie* der Botschaft und die *Erfüllung* des prophetischen Worts. Aber diese Tests schienen eher rückwirkend zu gelten, als daß sie im Leben der Propheten selbst eine Funktion hatten.

Jeremia wendet in seinem berühmten Streitgespräch mit Hananja (Jer 28,5–9) das Argument der Beweislast gegen ihn: Wenn du Heil verkünden willst, ist irgendein Zeichen der Erfüllung notwendig. Anhand eines solchen Konflikts erfährt man von der Unsicherheit, die einen echten Propheten plagen konnte. Jeremia «überwindet» Hananja, als der letztere mit viel Aufwand das symbolische Joch vom Nacken des Propheten zerbricht, um anzudeuten, daß durch den Herrn somit die Macht der Babylonier zugunsten Israels gebrochen sein soll. Nun geht Jeremia hinweg und weiß nichts mehr zu antworten. Ganz ohne Frage war er von Zweifeln befallen. War es möglich, daß der Herr seine Botschaft geändert hatte, daß er nun durch einen anderen Propheten, Hananja, tröstliche Worte sprach? Der lakonische Text lautet: «Der Prophet Jeremia ging seines Weges. Nachdem nun der Prophet Hananja das Jochholz vom Nacken des Propheten Jeremia genommen und zerbrochen hatte, erging das Wort des Herrn an Jeremia ...» (Jer 28,11–12). Das Leid des Jeremia in der Zwischenzeit muß verheerend gewesen sein.

II. Der Widerspruch der Weisen

Die biblischen Propheten geben ein lebhaftes Bild des Widerspruchs im Namen des Herrn. Nicht ebenso lebhaft, aber dennoch keineswegs weniger bedeutsam ist der *Widerspruch*, der aus der Weisheitsliteratur *gegen die vorherrschende Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit* hervorgeht, wie z. B. aus den Büchern Ijob und Kohelet und aus einigen der Psalmen. Die Art von Widerspruch, der in dieser Literatur ausgesprochen wird, scheint theoretisch und theologisch zu sein, aber er erwuchs aus bitteren Erfahrungen.

Die Lehre der israelitischen Weisen, wie sie im *Buch der Sprüche* widergespiegelt wird, besagt, daß Weisheit zu Erfolg und Wohlstand führt, während Torheit Zerstörung bringt. Die Aussicht ist natürlich auf dieses Leben beschränkt, und sowohl die Weisheit als auch die Torheit bestehen in der praktischen Ausführung und nicht lediglich im theoretischen Wissen. Aber die Lehre ist mit ihrer Theorie der Vergeltung im wesentlichen optimistisch. Damit stehen die Weisheitslehrer nicht allein. Sie haben teil an der allgemeinen Lehre der Bibel, daß *Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft.* In den aufwühlenden Worten des Mose im Buch Deuteronomium (30,15 ff.) ging es um die Wahl des Lebens – wenn man den Anweisungen Gottes Gehorsam leistete – oder des Todes – wenn man nicht gehorchte. Die drei Freunde, die mit Ijob reden, bringen die Lehre bis zu ihrer äußersten Konsequenz: Ijob muß etwas Schlechtes getan haben, da das göttliche Urteil unbestreitbar ist.

Der Autor des *Buches Ijob* schreibt einen der größten Abschnitte des Widerspruchs in der Bibel, als er sich darangibt, dieser Grundlage des *israelitischen Existenzverständnisses zu widersprechen.* Er sieht nicht klar genug, um die vorherrschende Ansicht durch eine andere zu ersetzen, aber er hat insofern Erfolg, als er sie von ihrer vorherrschenden Position verdrängt und eine Öffnung in das Geheimnis von Gottes Umgang mit menschlichen Wesen schafft. So wie es der Dichter Robert Frost in «The Masque of Reason» darstellt, ist Gott fähig. Ijob dafür zu danken, daß er ihn zum Herrschen befreit hat und er nicht durch menschliche Standards von Gerechtigkeit gebunden ist. Im Buch Ijob wird dieser Widerspruch gegen den emotionalen Hintergrund eines leidenden Mannes ausgespielt, der gegen die Vorträge, die seine Freunde ihm halten, kämpft, aber vor allem mit einem Gott, den er nicht verstehen kann.

Das *Buch Prediger* oder *Kohelet* ist weniger leidenschaftlich, aber sogar noch verheerender. Der Prediger hat ein Auge für die Ungerechtigkeiten, die Ijob bezeugt: «Ein Sünder kann hundertmal Böses tun und dennoch lange leben» (8,12). «Der Mensch erkennt nicht, ob er geliebt ist oder verschmäht ist. So liegt auch bei ihnen beides offen vor ihnen» (9,1).

Im Licht der kalten Analyse Kohelets gibt es nichts in unserem Erfahrungsbereich, das anzeigt, ob Gott einen Menschen liebt oder haßt. Das ist so, weil «das Schlimme an allem [ist], was unter der Sonne getan wurde, daß alle ein und dasselbe Geschick trifft» (9,3). Kohelet behauptet ganz deutlich, daß *Menschen nicht begreifen können, was Gott tut:* «So kannst du auch das Tun Gottes nicht erkennen, der alles tut» (11,5; vgl. 8,17). Er leugnet nicht, daß Gott Herr und Herrscher von allem ist, was geschieht; ganz im Gegenteil, diese Wahrheit liegt seinen Behauptungen zugrunde. Er bestreitet, daß man einen Sinn hinter Gottes Tun erkennen kann. Auch leugnet er nicht, daß Gott ein Richter ist. Aber dies ist eine folgenlose Wahrheit; man weiß nichts über das Gericht Gottes. Für alle diese Feststellungen schwenkt Kohelet nicht die Fahne der Revolution. Er widerspricht einem bequemen, tröstlichen Verständnis der göttlichen Vergeltung, aber ohne seinen Glauben aufzugeben.

Es ist nicht leicht für uns, die Umstände auszumalen, unter denen die Bücher Ijob und Kohelet aufgenommen wurden. Wir wissen, daß zu Zeiten von *Rabbi Akiba* (er starb um 135 nach Christus) Zweifel über die Kanonizität von Kohelet ausgesprochen wurden. Offensichtlich bedeutete sein Widerspruch für einige mehr, als sie tolerieren konnten. Am verblüffendsten ist vielleicht der Umstand, daß Kohelet niemals offen Position zu traditionellen Themen der Heilsgeschichte bezog (welche in hohem Maße Gottes Pläne deuten). Er verblieb streng innerhalb des Rahmens der Weisheit: im Bereich der Erfahrung.

In Jesus Christus kommen wir zu jemandem, der sowohl ein Prophet als auch ein Weiser war, der bevollmächtigt war, das *Gottesreich* zu verkünden, zu jemandem, der darüber in Gleichnissen sprach, die aus dem Bereich der menschlichen Erfahrungen entnommen waren. In dieser Doppelrolle kam er seinen Vorgängern gleich und übertraf sie sogar auf dem Pfad des Widerspruchs, auf dem sie gegangen waren. Es ist interessant, zu beobachten, daß es keinen bedeutsamen Widerspruch gegen die herrschende Lehre von einem zukünftigen Leben gibt. Er betonte eher die Qualitäten *dieses* Lebens. Im Hinblick auf sein Verständnis vom folgenden Leben stand er im Gegensatz zur Position der Sadduzäer (Mt 22,22 ff.), aber es gab gewichtigere Anlässe des Widerspruchs: die konkreten Handlungen des täglichen Lebens, so wie wir sie in den sogenannten «Antithesen» der Bergpredigt finden. Ein zentrales Thema ist die Lehre von der Liebe:

> *Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: ‹Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen›. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonders? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist (Mt 5,43–48).*

Das «Gebot», auf das Jesus sich bezieht, ist in Wirklichkeit in dieser Form im Alten Testament nicht vorhanden. Er scheint sich auf Lev 19,18 zu beziehen, aber die Wörter «Hasset euren Feind» fehlen. Jesus verwirft nicht einen alttestamentlichen Glauben; er greift vielmehr ein bestimmtes Verständnis davon an. Dementsprechend sagt er: *«Dies ist euer Verständnis vom Gesetz, ich aber*

sage euch ...». Er weicht von einer vorherrschenden Interpretation des Gesetzes ab, um seinen eigenen Standpunkt darzulegen. Er führt einen Schlag gegen eine Mentalität aus, die offensichtlich zu seiner Zeit verbreitet war. Diese Haltung kann am Beispiel der sektiererischen Regeln der Gemeinde der Essener illustriert werden, die man unter den sogenannten Schriftrollen vom Toten Meer fand (1QS. oder *Serek*, 1,7ff.). Er steht nicht in direktem Gespräch mit den Essenern; aber er bekämpft eine Mentalität, die ihre Lehre veranschaulichte. Diesen Widerspruch könnte man als einen rein theoretischen verstehen, wäre es nicht um das Leben Jesu gegangen. Wie im Falle des Jeremia wurde auch hier der Mensch zur Botschaft. Die Natur der Nächstenliebe wird in Jesu Leben von Jesus selbst *offenbart*, seine unbegrenzte Selbsthingabe sogar bis in den Tod. Daher konnte die frühe Kirche die Gottesliebe mit Begriffen des Lebens Jesu definieren (1 Joh 4,7–12). Paulus, so formuliert es W.D. Davies, «drängt uns nicht so sehr, unsere Nächsten und Gott zu lieben, als auf Jesus zu blicken und dann unsere Nächsten in diesem Licht zu lieben»[3].

Jesus war kein Bilderstürmer. Er war wirklich ein «Radikaler». Er radikalisierte die Liebe durch seinen Tod; er radikalisierte den Widerspruch durch sein Leben.

[1] Vgl. W.S. Towener, On Calling People ‹Prophets› in 1970: Interpretation 24 (1970) 492–509.

[2] Dies ist die Ansicht von John J. Collins in seinem scharfsichtigen Artikel: History and Tradition in the Prophet Amos: Irish Theological Quarterly 41 (1974) 120–133.

[3] Vgl. W.D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount (Cambridge, MA 1964) 407.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren. Mitglied des Karmeliterordens. Inhaber des George-Washington-Ivey-Lehrstuhls für biblische Studien an der Duke University in Durham, N.C. Mitherausgeber und Mitautor von The Jerome Biblical Commentary. Veröffentlichte zahlreiche Studien zu biblischen Fragen. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham, N.C. 27706, USA.

Hermann-Josef Venetz

Der Umgang mit den Widersprechenden in den neutestamentlichen Gemeinden

I. Die «Widersprechenden» und die «Verantwortlichen»

Im Neuen Testament ist *kein* den neutestamentlichen Autoren *Widersprechender unmittelbar zu erfassen*. Widersprechende treten samt und sonders in Schriften derer auf, deren «Umgang» in diesem Aufsatz untersucht werden soll. Die historische Frage nach den Widersprechenden (ihre Bedeutung, ihre Absicht, ihr Widerspruch, ihr Verhältnis zur Gemeinde usw.) läßt sich also nur im Rahmen der literarischen Frage der uns verfügbaren Texte beantworten.

Vielfach setzen sich die neutestamentlichen Schriftsteller nicht mit den Widersprechenden selbst auseinander. Sie richten sich an Gemeinden und einzelne, um diese *über Widersprechende* zu informieren und/oder ihnen Weisungen zu geben, wie sie ihrerseits mit Widersprechenden umgehen sollten. Die Widersprechenden treten daher im neutestamentlichen Schrifttum häufiger in der dritten als in der zweiten Person auf.

Innerhalb dieses indirekten Redens variiert die *Art des Auftretens der Widersprechenden* in den neutestamentlichen Schriften beträchtlich: Sie werden wörtlich zitiert (1 Kor 15,12)[1], sind in Identifikationsgestalten evangelischer Erzählungen anwesend («Jünger», «Pharisäer», «Juden»,

«Menge» usw.), können in Äußerungen fiktiver Gegner (Diatribe) zu Worte kommen (Röm 2), treten als mythisch überzeichnete Feinde auf (Offb), als «Antichristusse» (1 Joh) usw. Eine Möglichkeit, zu den richtig oder falsch verstandenen Zitaten oder zu den Anschuldigungen, Verzeichnungen und Verunglimpfungen Stellung zu nehmen, haben sie nicht.

Nicht unwichtig ist die Beobachtung, daß die neutestamentlichen Schriften, die sich mit Widersprechenden auseinandersetzen, von Leuten geschrieben wurden, die sich gegenüber den Adressaten (Widersprechende, Gemeinden, Gruppen, Einzelpersonen) in der *Position der (überlegenen) Verantwortlichen* befinden. Wir nennen sie einfachheitshalber «Verantwortliche», ohne ihnen auch schon die Verantwortung von «Gemeindeleitern» oder sonstigen Amtsinhabern zuzusprechen und ohne den Widersprechenden jegliche – auch kirchliche – Verantwortung abzusprechen. Wichtig ist, daß man sich die «Gesprächssituation» möglichst klar vor Augen hält, was nicht immer leicht ist, da sie aus den Texten nur selten mit genügender Sicherheit erschlossen werden kann.

Nicht jedes von der Mehrheit oder von einer bestimmten Norm abweichende oder sündige Verhalten ist auch schon ein Widerspruch (z. B. Hananias und Saphira, Apg 5,1 ff), und nicht jede entschiedene Behauptung im Neuen Testament darf schon als Antwort auf einen Widerspruch interpretiert werden (z. B. Seligpreisungen). Als Widersprechende werden in diesem Aufsatz jene Leute angesehen, *die begründet eine abweichende Position vertreten und u.U. daran auch festhalten*[2].

II. Faktoren, die den Umgang mit Widersprechenden bestimmen

Für den Umgang mit Widersprechenden in unserer Zeit gibt es keine normativen Regeln, die sich *unmittelbar* aus dem Neuen Testament gewinnen ließen[3]. So müßte man an sich eine Untersuchung anstellen, die alle «Fälle» im Neuen Testament erfaßt, in welchen mehr oder weniger deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit Widersprechenden auftreten. Vielleicht ließen sich dabei ganz bestimmte Grundlinien eruieren, die auch für eine spätere Zeit einen normativen Anspruch erheben könnten. Eine solche Untersuchung läßt sich aber auf einem so kleinen Raum nicht durchführen.

Es soll hier darum ein anderer, weniger anspruchsvoller Weg eingeschlagen werden, der – hoffentlich – zu Lösungsansätzen führen wird. Es geht darum, jene Faktoren ins Auge zu fassen, die den Umgang mit Widersprechenden entscheidend beeinflussen. Anlaß zu diesem Vorgehen gibt uns eine Reihe von Untersuchungen, die die *Verschiedenheit der «Ketzerbekämpfung» beim echten Paulus und in den Pastoralbriefen* zum Gegenstand haben[4]. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen dürften auch bei der Behandlung anderer Schriften des Neuen Testaments von Bedeutung sein.

Das Inventar, das im folgenden vorgelegt wird, erhebt nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein, und wenn nicht jeder der Faktoren exegetisch genügend erhellt werden kann, ist der mangelnde Raum dafür verantwortlich zu machen.

1. Persönliche Voraussetzungen

Ohne sich auch schon auf bestimmte Texte abzustützen, darf vermutet werden, daß für die Art des Umgangs mit Widersprechenden das *Temperament* des Verantwortlichen eine gewisse Rolle spielt. Typisch hierfür dürfte Paulus sein, dessen Temperament großen Schwankungen unterliegt. Dabei kann man feststellen, daß er Gemeinden gegenüber, die er gut kennt, seinem Temperament freieren Lauf läßt (1 Kor 4,21; Phil 3,2).

Aber auch bei den Synoptikern und bei der ihnen vorliegenden Tradition sollte das Temperament nicht völlig außer acht gelassen werden. Wenn beispielsweise das Gespräch über das erste oder größte Gebot das eine Mal die didaktische Form eines Schulgesprächs (Mk 12,28–34), das andere Mal die polemische Form eines Streitgesprächs (Mt 22,34–40) und das dritte Mal eine stärker paränetische Ausformung erhält (Lk 10,25–37) – auf welcher Traditionsstufe auch immer –, hat das u.a. sicher auch mit dem Temperament der Verfasser etwas zu tun.

Einfluß auf die Art des Umgangs nimmt die *Weltanschauung* der Verantwortlichen. In verschiedenen Schriften und Passagen des Neuen Testaments tritt ein *apokalyptisches* oder *dualistisches* Weltbild zutage. Dies läßt den Widersprechenden naturgemäß wenig Zeit und hat außer schwarz und weiß zu ihrer Charakterisierung kaum Farben übrig. Die Widersprechenden werden mit «Spöttern» identifiziert, die «in den letzten Tagen» auftreten werden (2 Petr 3,3), mit den «falschen Messiassen» und den «falschen

Propheten» (Mk 13,22). Mythisch verzeichnet werden sie zu solchen, die den Teufel zum Vater haben (Joh 8,44), zu solchen, die das Tier und den Drachen anbeten (Offb 13,4). Ein von der *Weisheit* geprägtes Weltbild grenzt sich Widersprechenden gegenüber zwar deutlich ab, wird aber für andere Erfahrungen und Ansichten offener sein und sich Mühe geben zu überzeugen und einsichtig zu machen. Erinnert sei an die synoptische Rezeption der Jesuslogien[5], an den als «Weisheitsrede» abgefaßten Epheserbrief[6] oder an die «paränetische Lehrschrift» des Jakobus[7]. Zum weisheitlichen Weltbild wäre auch das *«heilsgeschichtliche»* zu rechnen, wie es beispielsweise im Grundriß des lukanischen Werkes, in den Reden der Apostelgeschichte, in heilsgeschichtlichen Allegorisierungen der Gleichnisse (besonders bei Matthäus) und im «Traktat über die Juden» (Röm 9–11)[8] zutrage tritt.

Als ein bedeutender Faktor, der die Auseinandersetzung mit den Widersprechenden bestimmt, darf die *«literarische und rhetorische Begabung»* der Verantwortlichen bzw. der Verfasser angesehen werden. Es ist interessant festzustellen, daß jene Auseinandersetzungen, die von Jesus beeinflußt sind (Evangelien), von einem großen literarischen Einfallsreichtum zeugen. Hier findet man vorwiegend narrative Elemente wie Parabeln und Beispielerzählungen, aber auch eine Vielfalt von Argumentationsformen wie Vergleiche, Analogiebildungen, Sprichworte, Gegenfragen usw. Auch Paulus steht eine reiche Palette von Argumentationsweisen zur Verfügung, und in der antiken Rhetorik scheint er gut beheimatet zu sein[9]. Andere Schriften variieren in ihrer Argumentationsweise kaum (1 Joh) oder begnügen sich mit Widerspruch und Zurechtweisung oder verzichten gar auf jegliche Argumentation (Past, Jud, 2 Petr).

Entscheidend beeinflußt die *theologische Kompetenz und Kreativität* die Art des Umgangs mit Widersprechenden. Theologisch kompetent und kreativ gibt sich vor allem Paulus. Eigenständig, profiliert und schöpferisch zugleich kommt seine theologische Kraft seinem Umgang mit Widersprechenden zugute, wenn er es sich leistet, Widersprüchen mit immer neuen Argumenten entgegenzutreten. Er entnimmt sie dem urchristlichen Credo, dem Alten Testament, der Erfahrung, der Philosophie, der Psychologie, der Kosmologie usw. (vgl. 1 Kor 9 und 15; Gal, Röm)[10].

Demgegenüber findet man in den Pastoralbriefen z. B. kaum eine originelle theologische Argumentation. Sie ist formelhaft und begnügt sich häufig im Hinweis auf die «gesunde Lehre» und das «schöne Bekenntnis» (1 Tim 4,6; 6,3; 2 Tim 2,14; Tit 3,8). Widersprechende werden moralisch abqualifiziert (1 Tim 1,7; 4,2; 6,4–5); Nicht die Irrlehre, sondern die Irrlehrer werden bekämpft[11].

Nicht ohne Belang ist das *Glaubensverständnis* bzw. der Wahrheitsbegriff der Verantwortlichen in ihrem Umgang mit den Widersprechenden. Während bei den Synoptikern Glaube mehr im Sinne des Vertrauens interpretiert wird, «daß es Änderungen unveränderbar erscheinender Gegebenheiten der Welt geben kann»[12], ist nach Paulus der Glaube die vertrauensvolle «Übernahme des Christusgeschicks», dem «ein neues und gegenüber dem Gesetz anderes Verhältnis des Glaubenden zu sich selbst und zur Welt und ein neues, ebenfalls dort seine Maßstäbe gewinnendes Handeln (entspricht)»[13].

Ziemlich anders steht es um das Glaubensverständnis der Pastoralbriefe, des Judas- und des 2. Petrusbriefes. Zwar sei zugegeben, daß Glauben in diesen Schriften auch persönliche Gläubigkeit meint (2 Petr 1,5)[14] und die «Normbegriffe» Paratheke und Didaskalia den Glauben nicht nur als «Lehre» qualifizieren[15]. Mehr noch aber ist der Glaube ein «frommes Familienerbe»[16], das ein für allemal überliefert ist (Jud 3); in ihm ist die Wahrheit gegenwärtig und in gewissem Sinn auch verfügbar (2 Petr 1,12). Seitens des Glaubenden wird ihm «in der Form der Erfüllung einer Reihe von Tugenden» entsprochen[17].

Je nach der *Intensität des Verhältnisses*, das der Verantwortliche zur Gemeinde oder zu den Adressaten pflegt, fällt sein Umgang mit den Widersprechenden aus. Die Beobachtung, daß der Galaterbrief polemischer gehalten ist als der Römerbrief, ist so alt wie die Briefe selbst. Freilich ist der Galaterbrief von größerer «Aktualität» als der Römerbrief. Doch dürfte die Beobachtung richtig sein, daß Schreiben mit unbekannten oder allgemeinen Adressaten in der Polemik zurückhaltender und allgemeiner gehalten sind (Eph, Jak, 1 Petr).

Umgekehrt kann man feststellen, daß eine große Distanz bzw. Unkenntnis der Gemeinde bzw. der Widersprechenden beim Verantwortlichen die Gefahr der Verallgemeinerung und Verzeichnung der Widersprechenden mit sich führt. Diese Gefahr ist im Judas- und im 2. Petrusbrief

mindestens zu vermuten. In der Offenbarung nehmen die unerreichbaren Gegner bzw. die, die sich mit ihnen solidarisieren, geradezu mythische Züge an (Offb 13).

Von einer gewissen Bedeutung ist sodann die Art, wie Verantwortliche den *Widerspruch einschätzen*. Entstammt der Widerspruch einem existentiellen (1 Thess 4,13ff), einem seelsorglichen (1 Kor 7,1ff), einem dogmatischen (1 Kor 15,1ff), einem pneumatischen (1 Kor 6,12ff) Anliegen? Stellt der Widerspruch die (apostolische) Existenz des Verantwortlichen in Frage (1 Kor 9; 2 Kor 10,12ff), bedroht er die mühsame Missionsarbeit (Gal; Phil 3,1ff), zielt er auf eine Spaltung der Gemeinde ab (1 Kor 1,10–13) oder auf die Isolierung der Verantwortlichen (Gal 1–2)?

Während bei Paulus Herkunft und Art des Widerspruchs differenziert eingeschätzt werden, weswegen der Umgang mit den Widersprechenden auch recht differenziert ausfällt, ist in den Pastoralbriefen von solchen Nuancierungen kaum etwas zu spüren[18]. Dementsprechend einheitlich ist der Ton des Umgangs mit Widersprechenden: Er ist einheitlich polemisch und moralisierend.

2. *Situative Voraussetzungen*

Für den Umgang mit Widersprechenden ist das *Rollen- oder Amtsverständnis* der Verantwortlichen von Bedeutung. Die «Rolle» des Paulus, in der er sich den Gemeinden gegenüber findet, läßt sich nicht ohne weiteres definieren. Er versteht sich als Gemeindegründer und Missionar, vergleicht sich mit einem Vater und stellt sich als Beispiel hin (1 Kor 3,5–11; 4,14–17; Röm 15,20). Paulus bringt sich den Gemeinden gegenüber eher persönlich denn amtlich ins Spiel, wie das besonders aus den Auseinandersetzungen im 2. Korintherbrief gut hervorgeht. Anders die Pastoralbriefe, in denen das «Prinzip des Amtes» herrscht[19]. Wenn für Timotheus und Titus auch kein genauer Titel ausgemacht werden kann, besteht doch kein Zweifel an ihrem «Selbstverständnis» als Gemeindeleiter bzw. am «Selbstverständnis» des Verfassers dieser Briefe, was sicher auch mit ein Grund für das entschiedene bis forsche Auftreten gegenüber den Widersprechenden ist. Überdies vermerkt man das fast «völlige Zurücktreten der Gemeinde»; sie ist eine «betende und hörende Gemeinde» geworden. «Propheten» und «Lehrer» im Sinne der älteren Briefe sind ausgeschaltet[20]. Timotheus und Titus – wie übrigens auch der Verfasser selbst – als authentische Bewahrer der Paratheke gewissermaßen letzte Instanzen gegenüber den Widersprechenden, bringen sich amtlich, kaum je persönlich ins Spiel.

Eine Diskussion mit Widersprechenden kann sachlich oder durch *Rückgriff auf eine äußere Autorität* geführt werden, Paulus, für den die ganze Gemeinde (samt Widersprechenden?) «leibhafter Christus» ist (vgl. 1 Kor 12), bezieht sich nur selten auf die Autorität Jesu (1 Kor 7,10; 9,14).

Ganz anders geschieht der Rückgriff auf die Autorität Jesu bei Matthäus, nämlich in Erzähleinheiten im größeren Rahmen der literarischen Gattung des «Evangeliums». Doch wird bereits hier ein unstatthafter Rückgriff auf Jesus durchschaut und abgewiesen (7,22f; vgl. Lk 13,26f). – Der Jesus des Johannesevangeliums spricht deutlich die Sprache des Verfassers.

In der Pseudepigraphie beziehen sich die Verfasser in verschiedener Weise auf eine unbestrittene Autorität. Während der Rückbezug des Kolosser- und Epheserbriefes (ihre Nicht-Authentizität vorausgesetzt) sachlich im Sinn einer echten Weiterführung paulinischer Theologie geschieht, ist der Rückbezug der Pastoralbriefe auf Paulus fast nur äußerlich. Paulinische Theologie ist in den Pastoralbriefen kaum zu entdekken; dafür ist «Paulus» (als Verfasser) letzte und einzige Autorität.

Die Art des Umgangs mit Widersprechenden hängt von der *Einschätzung der Gemeindemitglieder* durch die Verantwortlichen ab. Obwohl Paulus über die Mündigkeit der Adressaten im Zweifel sein kann (1 Kor 3,1–2), wagt er es doch, ihnen etwas zuzumuten, und zwar sowohl moralisch wie auch intellektuell. Das zeigt sich darin, daß er die Gemeinden einlädt, Konflikte durchzustehen (vgl. die «Starken» und die «Schwachen» in Korinth und Rom: 1 Kor 8; Röm 14), oder daß er Gemeinden argumentativ Entscheidungshilfen bereitstellt (1 Kor 7), oder daß er den Gemeinden zumutet, sich selbst mit den Widersprechenden theologisch verantwortbar *auseinanderzusetzen* (2 Kor 5,12; vgl. auch Kol 2,4.16–23). Der Verfasser der Pastoralbriefe traut den Gemeinden nicht viel zu: Er macht sich Sorgen um den moralischen Verfall, der von den «bösen» Widersprechenden verursacht wird und empfiehlt, überflüssige Diskussionen zu meiden und sich von den Widersprechenden zu distanzieren (1 Tim 6,20; 2 Tim 2,23f; 4,15; Tit 3,9).

Die Art des Umgangs mit Widersprechenden hängt vom *Gemeindeverständnis* der Verantwortlichen ab. Das Gemeindeverständnis ist nicht in allen Schriften des Neuen Testaments dasselbe[21]. Man vergleiche beispielsweise 1 Kor 12, wo mit dem Bild vom Leib und den Gliedern einem mehr kooperativen Gemeindeverständnis das Wort gesprochen wird, mit den Pastoralbriefen, dem Judas- und dem 2. Petrusbrief, wo vermehrt ein autoritäres Gemeindeverständnis zum Tragen kommt und die Autoren ziemlich dirigistische Entscheidungen treffen. Apg 15 wird der «Streit», der in Antiochien entbrannte, von den «Aposteln und Ältesten» in «Jerusalem» entschieden. Nach dem von Mt 18,15–18 anvisierten «Verfahren» ist die Ortsgemeinde in bestimmten Fällen die letzte Instanz[22], und Mt 23 polemisiert gegen ein Amts- und Kirchenverständnis, das die Brüderlichkeit verletzt[23].

Hand in Hand mit dem Gemeindeverständnis geht das *Einheitsverständnis* der Verantwortlichen. Auch dies unterscheidet sich je nach den Schriften. Anschaulich läßt sich das aufzeigen am Bild vom Bau, das an fast allen Stellen im Kontext der Einheit steht. Gegenüber 1 Kor 3,9–11; Eph 2,20–22 und 1 Petr 2,4–8, wo die Kirche sich im Bau befindet, steht 1 Tim 3,15 – «die zentrale ekklesiologische Stelle der 3 (Pastoral-)Briefe» – ein «Haus», «in dem es nach festen Regeln, nach einer Hausordnung (...) zu ‹leben› gilt. In diesem Haus wohnen alle, die an der ‹gesunden Lehre› festhalten, und aus ihm sind ausgeschlossen, die zur Häresie abgewichen sind (2 Tim 2,20f)», ein «fest ... gegründete(r) Bau, in dem Lehr- und Glaubenssicherheit gewährleistet ist». «Damit kommt unverkennbar ein statischer Zug in das Bild der Kirche»[24]. «Sie hat sich gefestigt und ist jetzt darauf bedacht, das Erreichte festzuhalten, sich stets gleich zu bleiben»[25]. Dagegen fehlt in den Pastoralbriefen der Koinonia-Gedanke und dessen Dynamik[26]. Auch der Leib-Christi-Gedanke fehlt, durch welchen ein gewisser notwendiger Pluralismus begründet wird[27].

Mit dem Einheitsverständnis eng verbunden ist der Gedanke der *Apostolizität*, der für die *Identitätsfindung* der Kirche der zweiten und dritten Generation von großer Wichtigkeit war. Die Apostolizität kann in einem mehr offenen oder geschlossenen Sinn verstanden werden. Im Epheserbrief, aber auch in den Evangelien markieren die «Apostel und Propheten» (Eph 2,20; 3,5), die «Jünger» (Evv), ihr Glaube und ihre Verkündigung den unverwechselbaren «Anfang» (Lk 1,2; 1 Joh 1,1) bzw. das «Fundament» (Eph 2,20; vgl. Mt 16,19) als unaufgebbaren Haftpunkt der Kirche, die in Welt und Zeit hinausgeht. In den Pastoralbriefen wird die Apostolizität auf den einzigen Apostel «Paulus» eingeengt.

III. Gesetzmäßigkeiten

Das vorausgehende Inventar ist nicht vollständig[28], doch müssen wir uns mit dieser Aufzählung begnügen. Bei Auseinandersetzungen mit Widersprechenden werden zudem meist mehrere der genannten Faktoren in Betracht zu ziehen sein.

Die genannten Faktoren treten alle auch in der späteren Kirchengeschichte auf, wo Verantwortliche mit Widersprechenden umzugehen haben. Damit ist in bezug auf die Rechtfertigung dieses Umgangs noch nichts gesagt. Was in der Bibel an Einzelfakten historisch sichergestellt werden kann, hat an sich nicht schon einen normativen Wert.

Bei näherem Besehen handelt es sich bei den aufgezählten Faktoren nicht um spezifisch biblische oder christliche, sondern um allgemein menschliche, soziologische und psychologische Faktoren, die den Umgang mit Widersprechenden bestimmen. Diese Faktoren können nun aber auf bestimmte *Gesetzmäßigkeiten* hin untersucht werden. Dieses Gesetzmäßige stellt an sich nichts Besonderes dar, sondern deckt sich im großen und ganzen mit allgemein menschlichen, soziologischen und psychologischen Erfahrungen. Die Reihenfolge der Gesetzmäßigkeiten schließt sich an die der im vorausgehenden untersuchten Faktoren.

1. Einem friedlichen Temperament stehen größere Verständigungsmöglichkeiten zur Verfügung als einem polemischen Temperament.

2. Ein weisheitlich oder heilsgeschichtlich geprägtes Weltbild ist Widersprechenden gegenüber toleranter als ein dualistisch-apokalyptisches Weltbild.

3. Literarische und rhetorische Vielfalt bietet dem Widersprechenden eine größere Chance des Verstanden- und Ernstgenommenwerdens als Widerspruch, Zurechtweisung und Verweigerung des Dialogs.

4. Theologische Kompetenz und Kreativität behandeln den Widersprechenden duldsamer als theologische Inkompetenz, die sich mit Formeln, Wiederholungen und Zurechtweisungen behelfen muß.

5. Ein Glaube, der sich als Vertrauen versteht und sich so der eigenen Ungeschuldetheit und Unverfügbarkeit bewußt ist, wird mit Widersprechenden großmütiger umgehen als ein Glaube, der sich inhaltlich klar definiert weiß.

6. Eine lebendige Beziehung zur Gemeinde bzw. eine gute Kenntnis der Widersprechenden kann zwar wohl eine impulsivere, dafür aber auch eine sachgemäßere Stellungnahme gegenüber Widersprechenden mit sich bringen. – Ein distanziertes Verhältnis zu Gemeinde und Widersprechenden kann zwar zu einer Stellungnahme führen, die allgemeiner gehalten ist, kann aber auch die Gefahr in sich bergen, die Widersprechenden zu verzeichnen.

7. Differenziertheit gegenüber Inhalt und Form der Herausforderung bietet größere Gewähr für eine sachliche Auseinandersetzung als die pauschale Behandlung der Widersprechenden als «Gegner».

8. Je weniger sich Verantwortliche mit einem bestimmten Amt innerhalb einer bestimmten Struktur identifizieren, desto größer ist die Gewähr einer duldsamen Auseinandersetzung mit Widersprechenden.

9. Wo sich der Rückgriff auf eine Autorität mit Sachverstand paart, wird der Verantwortliche dem Widersprechenden eher gerecht als dort, wo sich der Verantwortliche auf eine rein äußere Autorität beruft.

10. Wer bereit ist, einer Gemeinde Mündigkeit und geistige Regsamkeit zu attestieren, wird Widersprechenden in ihr eher gerecht als wer einer Gemeinde moralisch und intellektuell nur wenig zuzutrauen vermag.

11. Ein «kooperatives» Gemeindeverständnis dürfte mit Widersprechenden einen duldsameren Umgang finden als ein «autoritäres» Gemeindeverständnis, das von einer Kirche als von einer vorgegebenen, definierten Größe her denkt.

12. Ein dynamisches und offenes Einheitsverständnis ist Widersprechenden gegenüber toleranter als ein statisches oder geschlossenes Einheitsverständnis, das in der Hauptsache bestrebt ist, das Erreichte festzuhalten und zu vereinheitlichen.

IV. Ergebnis

In aller Deutlichkeit sei festgehalten, daß nicht die Bibel die eben formulierten Gesetzmäßigkeiten feststellt, sondern daß diese *in* der Bibel festgestellt werden. Im einzelnen sind es nicht «Normen» und «Regeln», aus denen sich unmittelbar eine «Theorie des Pluralismus» ableiten ließe. Viel eher könnten sie als «indikative Gesetzmäßigkeiten» angesehen werden, die, als «feststellende Vorzugsurteile» formuliert, zusammen genommen den «normativen Rahmen» für den Umgang mit Widersprechenden abgeben könnten. Der «Vorzug» wird im einzelnen jeweils jenem Verhalten gegeben, das die größere integrative Kraft besitzt. Diese integrative Kraft wird im vorausgehenden mit Stichworten umschrieben wie «Verständigungsbereitschaft», «Toleranz», «Ernstnehmen», «Duldsamkeit», «Großmut», «Sachlichkeit», «Gerechtigkeit» usw., wobei auffällt, daß diese Stichworte nur annähernd das wiedergeben, was in der Bibel mit «Basileía», «Koinonía» o.ä. gemeint ist; mag man diesem «indikativen Raster» auch skeptisch gegenüberstehen, wenn es gilt, mit jenen Widersprechenden umzugehen, die auf Obstruktion aus sind. Der «normative Rahmen» wird sich vor allem in jenen Fällen bewähren müssen, in denen Verantwortliche mit dem *prophetischen Widerspruch* umzugehen haben.

An den systematischen Wissenschaften wird es sein, die Ansätze, die hier gegeben sind, auf ihre ethische Brauchbarkeit hin zu untersuchen.

[1] Die in diesem Aufsatz angegebenen Stellen verstehen sich als Beispiele; auf Vollständigkeit wurde verzichtet.

[2] Diese «Definition» verdanke ich Dr. theol. Max Küchler, dem ich an dieser Stelle auch für manch anderen Hinweis zu dieser Arbeit herzlich danken möchte.

[3] Aussagen, die dafür in Betracht kämen, eignen sich nach genauerer Prüfung nicht. Das gilt sowohl für Mt 18 als auch für die Pastoralbriefe. Das «Verfahren» Mt 18,15–18 hat nicht einen Widersprechenden im Auge, sondern einen notorischen Sünder. Als solcher hat er sich dementsprechend nicht zu rechtfertigen; er hat zu hören – ein Verb, das in diesem kleinen Abschnitt 4 mal vorkommt. In den Pastoralbriefen werden Gemeindeleiter (Timotheus und Titus) autoritativ angewiesen, wie sie mit Widersprechenden umzugehen haben. Indessen können diese Anweisungen nicht als für die spätere Zeit normativ angesehen werden. Gerade die Art der «Ketzerbekämpfung», wie sie in den Pastoralbriefen betrieben wird, ist von der Forschung der letzten Jahrzehnte immer wieder als Grund herausgearbeitet worden, den Pastoralbriefen die paulinische Verfasserschaft abzusprechen (vgl. folgende Anmerkung). Dann aber ist auch nicht einsichtig zu machen, warum die einschlägigen Aussagen der Pastoralbriefe größeren normativen Wert besitzen sollen als die Aussagen der echten Paulusbriefe.

[4] N. Brox, Die Pastoralbriefe (Regensburger Neues Testament 7/2) (Regensburg 1969) 39–42; W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament (Heidelberg [17]1973) 335; P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 8) (Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1978) 161–172.

[5] Zum Thema Jesus und Weisheit vgl. F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 57) (Zürich 1970); D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (Forschung zur Bibel 17) (Würzburg 1977); M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang des weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (Orbis Biblicus et Orientalis 26) (Freiburg/Göttingen 1979).

[6] H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar (Düsseldorf 1957) 21.

[7] W. G. Kümmel, aaO. 296.

[8] Beachte den Unterschied zu 1 Thess 2,15.

[9] Vgl. H.D. Betz, The literary comopsition and function of Paul's letter to the Galatians: NTS 21 (1975) 353–379.

[10] Ausnahmen sollen durchaus zugestanden werden: Röm 16,17–18.

[11] V. Hasler, das nominstische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen: Schweizerische theologische Umschau 28 (1958) 68.

[12] D. Lührmann, Glaube im frühen Christentum (Gütersloh 1976) 30.

[13] D. Lührmann, aaO. 54.

[14] K.H. Schelke, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/2) (Freiburg 1961) 243.

[15] G. Lohfink, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen: Tübinger theologische Quartalschrift 157 (1977) 95–101.

[16] N. Brox, aaO. 226.

[17] N. Brox, aaO. 176.

[18] P. Trummer, aaO. 172: Die Irrlehre ist in den Pastoralbriefen «nur wenig konkret umschrieben».

[19] H. Schlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen: Ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge (Freiburg[3] 1962) 146.

[20] N. Brox, aaO. 44.

[21] Vgl. etwa J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (München/Paderborn/Wien 1976).

[22] W. Trilling, Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18 (Die Welt der Bibel) (Düsseldorf 1960) 48: «Die Ekklesia bindet und löst.»

[23] H. Frankemölle, ‹Pharisäismus› in Judentum und Kirche. Zur Tradition und Redaktion in Matthäus 23: H. Goldstein (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche (Düsseldorf 1979) 123–189.

[24] N. Brox, aaO. 157–158.

[25] E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 35) (Zürich 1959) 69.

[26] Vgl. etwa R. Schnackenburg, Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken: F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg, Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 84) (Freiburg 1979) 52–93.

[27] 2 Tim 2,20f vertritt einen eher fragwürdigen Pluralismus.

[28] So wäre es wichtig, der soziologischen Beschaffenheit der angesprochenen Gruppe näher nachzugehen, ihrer Identitätsgefährdung, ihrer Bedrohung von außen, ihrem drohenden Zerfall usw. Auch die Situation der Verfasser wäre näher ins Auge zu fassen (Gefangenschaft, Verfolgung, Konkurrenzierung usw.). Auf vieles müssen wir hier verzichten, z. T. aus Raumgründen, z. T. aus Gründen der schwierigen Quellenlage.

HERMANN JOSEF VENETZ

1938 in Brig (Schweiz) geboren. Lic. bibl. (Rom) und Dr. theol. (Freiburg). Seit 1975 Prof. für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. Präsident des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes. Veröffentlichungen: Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung (Collection Massorah I/2) (Hildesheim 1974); Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der «Letzten Dinge» (Biblische Beiträge 11) (Freiburg i.Ue. 1975); So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament (Zürich/Einsiedeln/Köln 1981). Anschrift: Biblisches Institut, Universität Freiburg/Schweiz, CH–1700 Fribourg.

Paul Hoffmann

Paulus als Zeuge des Widerspruchs

I. Der «Widersprechende» ist der «Angefochtene»

Bei der Behandlung des Themas müssen wir uns auf den knappen Ausschnitt des Wirkens des Paulus in den Jahren 43–56 beschränken, den die authentischen Briefe erschließen. Die Pastoralbriefe vermitteln nur noch das Bild eines «vollendeten» Paulus, der nicht mehr als Zeuge des Widerspruchs, sondern als Repräsentant der «gesunden Lehre» und einer Kirche erscheint, die jene Freiheit und Dynamik verloren hat, die für den historischen Paulus als charakteristisch gelten darf. Und der «Paulus» des «Historikers» Lukas ist nur der Schatten seiner selbst. Was in aufreibenden Kämpfen zwischen urchristlichen Gruppen errungen wurde, ist in der Perspektive des Lukas die eine zentral vom Heiligen Geist und den Jerusalemern Aposteln geleitete Bewegung. Paulus trägt zwar die Gloriole des wundermächtigen und erfolgreichen Missionars, zugleich ist er jedoch ohne eigenes theologisches Profil dieser Bewegung eingeordnet.

Diese durchaus gängigen Paulusbilder bedürfen der Korrektur. Paulus war weder «Apostelfürst» noch apostolischer «Legat» einer frühkirchlichen Zentralinstanz (mag man sich diese durch Petrus oder eher durch den Bruder Jesu Jakobus repräsentiert denken). Was sich in der Kirchengeschichte allmählich zu einer monarchischen Institution entwickelte, war zu seiner Zeit noch eine *plurale Bewegung*, innerhalb derer sich zwar bereits Zentren herausbildeten (Jerusalem, Antiochien), in der jedoch für Initiativen und eigenständige Wege Raum war, schon weil es noch keine Instanz gab, die solches hätte wirksam verhindern können. Paulus, selbst Exponent des sich der Heidenmission öffnenden Flügels, ist als der «Widersprechende» zugleich der «Angefochtene» und «Umstrittene»; für viele, die nicht weniger als er sich um das Evangelium bemühen, ist er der «Anrüchige» und «Suspekte». So muß er immer wieder um seine Anerkennung kämpfen: von der Jerusalemreise als Vertreter der Antiochener über die Krisen in Antiochien, Ephesus, Korinth und Philippi bis zu seiner letzten Fahrt nach Jerusalem, die im Schatten seiner Niederlage in Galatien steht und für die er die römische Gemeinde als Bundesgenossen sucht (Röm 15,30f)[1]. Die «Gefahren durch falsche Brüder» (2 Kor 11,26) bilden schon das Kennzeichen der Anfänge der Kirchengeschichte.

II. Autorität steht gegen Autorität

Wenn Paulus in der Einleitung des Galaterbriefs jeden, der ein anderes Evangelium als er verkündigt, *verflucht*, spielt er seine Autorität voll gegen die Gegner aus. Sein Anathem ist nicht mit der späteren Exkommunikation zu identifizieren. Diese setzt die Kirche als Institution voraus; Paulus spricht aufgrund eines prophetisch-charismatischen Selbstbewußtseins und denkt an die Kraftwirkung des ihm gegebenen Pneumas (vgl. 1 Kor 5,3–5). Sein Verhalten ist dem urchristlicher Wanderapostel und -propheten vergleichbar, die über die sie ablehnenden Orte den endzeitlichen Fluch kraft jener Binde- und Lösegewalt aussprechen, die Mt 16,19 exemplarisch dem Petrus übertragen, nach 18,18 aber von der ganzen Gemeinde ausgeübt wird[2]. Solches Selbstbewußtsein setzt die charismatische Gestalt des Frühchristentum voraus; dieses kennt zwar bereits besondere Autoritätsträger, doch ist deren *Autorität* eben noch *nicht amtlich abgesichert*, sondern wird durch die persönliche Berufung und das Charisma begründet.

Der paulinische Fluch trifft *judenchristliche Missionare*, die wahrscheinlich nicht weniger als Paulus meinen, aus Treue zum Evangelium zu handeln, und die die Galater vor der Verwässerung des Evangeliums bewahren wollen (Gal 1,10). Sie stellen die apostolische Autorität des Paulus in Frage und berufen sich ihrerseits auf die Autorität der Jerusalemer Apostel. Autorität steht also gegen Autorität[3]. Paulus muß argumentieren. Er tut es mit Leidenschaft und Sarkasmus. Diese Situation ist für Paulus typisch: In Antiochien steht er den Jakobusleuten, ja Petrus und Barnabas selbst gegenüber; in Korinth bricht der Konflikt zunächst in der eigenen Gemeinde auf – mit Gemeindemitgliedern, die für sich durchaus pneumatische Vollmacht beanspruchen und Paulus in Konkurrenz zu anderen «Autoritäten» bringen (vgl. 1 Kor 1,12); in 2 Kor 11–13 sind es – nach seiner Polemik – Überapo-

stel und Satansdiener, die ein anderes Evangelium in die Gemeinde tragen (2 Kor 11,4f. 13f). Wahrscheinlich handelte es sich um charismatisch besonders begabte Wanderapostel judenchristlicher Herkunft.

III. Eine Entscheidung für die «Pluralität»

Gal 2,1–10 konfrontiert uns mit einem Konflikt aus der antiochenischen Zeit des Paulus, der auf dem sogenannten *Apostelkonzil* ausgetragen wurde. Die Vorgeschichte des Streits ist nicht mehr klar zu eruieren (vgl. Gal 2,2; Apg 15,1f). Sicher ist, daß es in Jerusalem durch «eingeschlichene Falschbrüder», die – so Paulus – die «Freiheit der Heidenchristen ausspionierten» (Gal 2,4), also durch gesetzesstrenge Judenchristen, zum Streit um die gesetzesfreie Heidenmission kam. Die Antiochener, Barnabas und Paulus als ihre Wortführer, setzten sich durch. Der Herrenbruder Jakobus, Kephas und Johannes, die «Säulen» der Jerusalemer Gemeinde, gaben ihnen die Hand als Zeichen der Gemeinschaft und des Vertrauens (Gal 2,9).

Setzt der Vorgang eine *Oberhoheit Jerusalems* über Antiochien voraus? Die Apostelgeschichte legt solches nahe, und auch Gal 2,2 könnte mit H. Schlier[4] so verstanden werden. Paulus schreibt, er habe den Jerusalemern das Evangelium vorgelegt in Sorge, daß er ins Leere laufe oder gelaufen sei. Die Gültigkeit seines Evangeliums scheint also von Jerusalem abzuhängen. Der letzte Satz läßt sich auch als Frage verstehen: «Ob er etwa ins Leere laufe...», ob seine Mission also erfolglos sei. Paulus hätte dann mit seinem Erfolg, der nach 2,7f auch ausdrücklich anerkannt wurde, die Berechtigung seines Weges erwiesen. Doch selbst wenn man die erste Übersetzung bevorzugt, gestattet weder die vorangehende Darstellung der Berufung des Paulus noch der Textzusammenhang selbst, den Gedanken der Unterwerfung unter die Jerusalemer in den Text einzutragen. Die Rolle des Jerusalemer Dreierkollegiums wird relativiert (2,6). Die Darstellung der Einigung macht deutlich, wie zwei *gleichwertige Partner* zu einer Lösung der Probleme finden (2,7–10).

Dennoch respektiert Paulus die Jerusalemer und ist um die Anerkennung des Evangeliums dort bemüht. Warum? Offenbar gilt ihm die Jerusalemer Gemeinde aufgrund ihrer historischen Rolle als «Ursprungsort» des Evangeliums, von dem gerade auch die Heidenchristen pneumatische Gaben empfingen (Röm 15,27). Der Bruch mit Jerusalem ließe auch ihn ins Leere laufen, obwohl sein Evangelium unmittelbar von Gott legitimiert ist, weil dadurch die Gemeinschaft der christlichen Gemeinden zerstört würde, in der kein Partner ohne den anderen auskommt. Vielleicht läßt sich das in 1 Kor 12 zum Zusammenspiel unterschiedlicher Dienste und Begabungen in der Ortsgemeinde ausgeführte auch auf die Gemeinden insgesamt anwenden:

Es geht um Anerkennung der Pluralität und Bereitschaft zur Solidarität. Dies wird nicht durch das Diktat eines über den andern, sondern in gegenseitiger Respektierung erreicht. Die Jerusalemer Vereinbarung stellt nichts weniger als die bewußte Bejahung solcher Pluralität dar: In Anerkennung des Wirkens Gottes einigt man sich auf zwei eigenständige Missionsbereiche unter der Zuständigkeit Antiochiens und Jerusalems, offenbar mit Unterschieden in der Theologie (z. B. in der Gesetzesfrage), eigenen Organisationsformen usw. Paulus formuliert ein solches Programm für sich selbst 1 Kor 9,19–23[5].

IV. Christliche Freiheit und die Konkretheit des Evangeliums

Die Einigung wird in Jerusalem auf Kosten des gesetzesstrengen Flügels erreicht. Für ihn hat Paulus nur Polemik. Offenbar wegen sachlicher Divergenzen gibt es keine Einigung. Es geht um die Freiheit und Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,4f). Beide gehören für Paulus zusammen. Wo sie tangiert werden, ist ein Zugeständnis unmöglich. Es ist reizvoll zu sehen, daß genau diese «Wahrheit des Evangeliums» auch das Kriterium für den Protest gegen das Verhalten des Petrus bildet (2,14) – nun nicht mehr gegen einige Extremisten gerichtet, sondern gegen den einstigen Jerusalemer Partner und die eigene Gemeinde. Damit sind wir bei der Sachfrage nach dem theologischen Grund des paulinischen Widerspruchs.

1. Die Theologie des Widerspruchs

Der sich unmittelbar der Antiochia-Episode anschließende Abschnitt 2,15–21 läßt die theologischen Voraussetzungen der Argumentation erkennen: Das Postulat der «*Rechtfertigung* nicht aufgrund von Gesetzeswerken, sondern *aus Glauben allein*» begründet Paulus durch die «Hingabe Jesu für mich» (V. 20f) und die Taufer-

fahrung (V. 19). Er nimmt die Soteriologie des hellenistischen Judenchristentums auf (vgl. 1 Kor 15,3–5; Röm 3,25f), geht aber über das ursprüngliche Verständnis hinaus, wenn er die Vergebung der vergangenen Sünden kraft des Todes Jesu als prinzipielle Überwindung der Gesetzesgerechtigkeit interpretiert (vgl. V. 21).

Ähnliches gilt für die Taufe, die schon vor Paulus als Errettung aus dem Todes- und Sündenkosmos durch die Teilhabe an Jesu Auferweckung verstanden wurde. Paulus spricht vom Sterben *für das Gesetz* (V. 19) und stellt der Befreiung von den Weltmächten die Befreiung *vom Gesetz* gleich, wenn er dessen Anerkennung als Rückfall unter die Herrschaft jener deutet (Gal 4,3f. 8–11). *Die radikale Alternative Glaube oder Gesetz ist von Paulus eingetragen.* Sie hat ihren Ursprung in seiner Bekehrungserfahrung und ist insofern auch biographisch bedingt, wie vor allem Phil 3 als Schlüsseltext der Rechtfertigungslehre zeigt.

Die *Kritik an Petrus* ist von denselben Voraussetzungen bestimmt. Da in Christus das Gesetz überwunden ist, dürfen die Antiochener nicht jüdischen Reinheitsgeboten unterworfen werden. Die Frage einer gesetzesfreien Mahlgemeinschaft, die Juden mit Heiden vereint, entscheidet über die Wahrheit des Evangeliums (vgl. 2,11–14).

2. *Die Praxis des Widerspruchs*

Die Stelle reizt zum Vergleich mit der paulinischen Stellungnahme zu *Speisefragen* in Korinth und Rom. Nach einem zunächst ängstlichen Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch (1 Kor 10,14) bejaht Paulus die freiheitliche Position der «Starken» in Korinth, zugleich bindet er aber diese an das Gewissen der «Schwachen», die an solcher Emanzipation Anstoß nehmen könnten (8,1–13)[6]. Im Römerbrief wird das Recht der «Schwachen» wie der «Starken» auf den je eigenen Weg festgehalten: Jeder «steht oder fällt dem eigenen Herrn» (vgl. 14,3f); doch wird auch hier das Verhalten dem schwachen Bruder gegenüber, wie schon in Korinth, unter den Maßstab der Liebe gestellt: «Stürze durch deine Speise den nicht ins Verderben, für den Christus starb» (14,15, vgl. 1 Kor 8,11).

Der Sühnetod Jesu schränkt also hier die christliche Freiheit ein; im Galaterbrief begründet er sie, obwohl auch dort brüderliche Rücksichtnahme auf die Bitte der Jakobusleute, wie sie ja Petrus und die Antiochener praktizierten, verständlich gewesen wäre. Umgekehrt ließe sich auch in Korinth zugunsten der Freiheit argumentieren. Stand hier nicht mit der Beschränkung der Freiheitsforderung der Glaube an den einen Gott auf dem Spiel? Paulus entschied in einem Fall für die Freiheit, im andern Fall für die Liebe. Wahrheit des Evangeliums und Liebe um Jesu willen, das Recht christlicher Freiheit und die Solidarität mit den «Brüdern trotz allem» konkurrieren in der konkreten Situation. Der jeweils Betroffene muß in dieser Aporie *seinen* Weg finden.

Beide Entscheidungen des Paulus verraten aus der Sicht der Folgezeit seinen Blick für das historisch Erfolgreiche. *So wurde verhindert, daß einerseits die Kirche aus judaisierendem Traditionalismus heraus eine jüdische Sekte blieb und daß andererseits im enthusiastischen Überschwang die Konkretheit des christlichen Verständnisses von Erlösung und damit der Bezug zur Realität verlorenging.* Maßstab ist jedesmal der Tod Jesu als Erweis der Liebe Gottes für *alle* Menschen. Er verbietet es Paulus im Galaterbrief, das Heil der Heiden von jüdischen Bedingungen abhängig zu machen; im Korintherbrief nötigt ihn die gleiche Einsicht zum Einspruch gegen ein pneumatisch-enthusiastisches Christentumsverständnis, das mit dem konkreten Mitmenschen auch die leibhaftig-geschichtliche Dimension christlicher Existenz ignorierte.

Daher entscheidet er sich für die Armen und Unsicheren gegen die Reichen und Starken, für die schlichte Hilfeleistung gegen pneumatische Sonderbegabungen, für die Anerkennung eines jeden in der Gemeinde gegen die Hegemonie eines Charismas und auch für die Auferstehung der Toten gegen eine rein geistig verstandene Erlösung. Der Gekreuzigte zwingt die Gemeinde, die Gebrochenheit und Anfechtung ihrer geschichtlichen Situation anzunehmen; er verlangt, in Hoffnung gegen alle Hoffnung – nicht schon im Schauen – zu leben und verbietet jede Form von kirchlichem Triumphalismus und christlicher Selbstsicherheit. Paulus bindet die Kirche an das Kreuz; ein von Paulus inspirierter Widerspruch hat diesem Kreuz Christi in der Kirche Gehör zu verschaffen – als Grund christlicher Freiheit und Liebe.

V. *Zusammenfassung*

1. Der Widerspruch des Paulus geschieht – und das gilt für das Urchristentum insgesamt – *innerhalb eines offenen Systems* mit unterschiedlichen,

erst entstehenden Gemeindeformen und Theologien; die gegenwärtige Frage nach dem Recht auf Widerspruch in der römischen Kirche läßt sich vom NT her nicht isolieren, verlangt ist vielmehr eine Überprüfung des herrschenden Systems an der neutestamentlichen Überlieferung.

2. Die Pluralität neutestamentlicher Überlieferung gibt grundsätzlich den Raum frei für *verschiedene Auslegungen* des Christlichen, sofern diese sich nur der Sache Jesu Christi verpflichtet wissen – mögen sie durch unterschiedliche soziokulturelle Voraussetzungen oder durch die Biographie des einzelnen bedingt sein, wofür Paulus selbst das beste Beispiel ist. Kraft der jedem gewährten Gabe des Geistes hat jeder das Recht und die Pflicht, seiner redlich gewonnenen Einsicht zu folgen.

3. Im Neuen Testament kann Apostel gegen Apostel, Prophet gegen Prophet, Geist gegen Geist stehen. Die Wahrheit des Evangeliums wird, auch wenn z. B. Paulus seine apostolische Autorität gegen seine Gemeinde einsetzt, nicht diktiert; ihre Auslegung bedarf der Argumentation, wobei schon im NT nicht notwendig die besseren Argumente immer auch den Sieg davontragen. Die Einheit der Kirche wird wie die Wahrheit des Evangeliums jeweils neu *im Streit der Meinungen und Konflikt der Interessen* gewonnen. Streit und Konflikt bilden nicht Ausnahmen; sie gehören wesentlich zur sozialen Gestalt der Kirche hinzu. Entscheidend ist freilich, daß in einer freien Kommunikation und gleichberechtigten Kooperation die Konflikte gelöst und der Ausgleich der Interessen gefunden wird.

4. *Die Offenheit des neutestamentlichen Christentums ist gefährdet* und kann die Sache des Evangeliums gefährden. Die bereits im Urchristentum auftretende Verketzerung andersdenkender Christen hat historisch-soziologisch betrachtet insofern ein relatives Recht: als Ausdruck des Bemühens um die Wahrheit des Evangeliums – sofern es tatsächlich um diese geht – aus der Sicht der *einen* Seite. Geschieht dies im Abbruch des Gesprächs mit der *anderen* Seite und ohne eine Auseinandersetzung in der Sache, wird man eine solche Praxis, auch wenn sie neutestamentlich belegt ist (vgl. Gal 1,6–9; 1 Tim 6,3 f; Tit 3,9–11; 2 Joh 10 f; 3 Joh 10), kaum rechtfertigen können.

5. Die Bejahung eines offenen Kirchensystems, wie sie auf dem Jerusalemer Aposteltreffen erfolgte, zielt auf die *Einheit* der Kirche und nötigt zur *Solidarität*. Ein «Glaube, der in der Liebe wirksam» werden soll (Gal 5,6) kann den anderen, für den Jesus Christus ebenso wie für mich gestorben ist, nicht übergehen. Einheit läßt sich jedoch nicht einseitig dekretieren, sie verlangt die Einigung aller beteiligten Parteien unter Respektierung unterschiedlicher Standpunkte, d. h. die Anerkennung des Geistes, der jedem in der Kirche gegeben ist.

[1] Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Zürich/Neukirchen 1978) 43–46.

[2] Vgl. P. Hoffmann, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium: Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg (Freiburg/Br. 1974) 99–102; F. Hahn, Der Apostolat im Urchristentum: Kerygma und Dogma 20 (1974) 54–77; G. Theißen, Wanderradikalismus: Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979) 79–105.

[3] Zur Gegnerproblematik vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen ^{2}1964) sowie neuerdings mit ausführlicher Bibliographie K. Berger, Die impliziten Gegner: Kirche. FS G. Bornkamm (Tübingen 1980) 373–400.

[4] Der Brief an die Galater (Göttingen ^{5}1971) 68; vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief (Freiburg/Br. 1974) 105; J. Bekker, Der Brief an die Galater (Göttingen 1976) 22; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen ^{7}1977) 447–452.

[5] Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 190: «Sein Verhalten ist gerade von seiner Lehre von Gesetz, Glauben und Freiheit aus konsequent: Jeder wird von Gott als der angeredet, der er ist, in seiner κλῆσις. Dementsprechend ist die Vereinbarung von Gal 2, daß die Judenchristen weiter das Gesetz halten, kein Kompromiß, sondern eine geradlinige Anwendung des sola fide.»

[6] Vgl. G. Theißen, Die Starken und die Schwachen in Korinth: aaO. 272–289.

PAUL HOFFMANN

1933 geboren. Studium der Theologie in Paderborn, München und Münster, 1959 Dr. theol. 1961 Priesterweihe. 1968 Habilitation. Seit 1970 Professor für Neues Testament an der Universität Bamberg. Veröffentlichungen: Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Münster 1966, ^{3}1978); Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972, ^{3}1982); (zusammen mit V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu: QD 66 (Freiburg/Br. 1975, ^{3}1979); Art. Auferstehung der Toten/Auferstehung Jesu Christi: Theologische Realenzyklopädie 4 (Berlin 1979) 450–467.478–513; «Er weiß, was ihr braucht...» (Mt 6,7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott: Stuttgarter Bibelstudien 100 (Stuttgart 1981) 151–176; Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung: Stuttgarter Bibelstudien 101 (Stuttgart 1981) 115–152. Anschrift: Hainstraße 37, D–8600 Bamberg.

Klärungen

José Miguez-Bonino

Konfrontation als Mittel der Kommunikation in Theologie, Kirche und Gesellschaft

I. Der Begriff der Konfrontation

Die Bedeutung des Wortes reicht von einem einfachen «Vergleich» zweier Gegebenheiten *(conferre)* bis zu der «Gegenüberstellung» vor Gericht, dem Recht, das man hat, dort mit einem Ankläger konfrontiert zu werden. Natürlich stehen in diesem Aufsatz eher Bedeutungen im Vordergrund, die mehr mit letzterer zu tun haben: Konfrontation als das Sich-gegenüber-Stehen von Angesicht zu Angesicht zweier Personen, sei es, um einander anzuklagen, oder sei es, um einander herauszufordern oder um sich gegenseitig Widerstand zu leisten. Eine solche Konfrontation beinhaltet sowohl ein subjektives Element (jeder der beiden bestätigt sich selbst in dem Gegensatz zu dem anderen) als auch ein objektives Element (es gibt einen Inhalt an Ideen, Prinzipien, Programmen und Standpunkten, von denen aus sich das Sich-gegenüber-Stehen definiert).

In der *soziologischen Theorie* hat das Thema der «Konfrontation» eng mit dem des «Konfliktes» zu tun und wird in diesem Zusammenhang ausführlich studiert und diskutiert[1]. Lewis A. Coser macht einen Unterschied zwischen Konflikten, «die Ziele, Werte oder Interessen betreffen, die nicht den grundlegenden Voraussetzungen zuwiderlaufen, auf denen die Beziehung begründet ist» (nl. im Rahmen einer Gesellschaft), und Konflikten, «bei denen die streitenden Parteien die grundlegenden Werte nicht mehr teilen, auf denen die Legitimität des sozialen Systems beruht»[2]. Theorien, die dem Funktionalismus in der Soziologie zuzurechnen sind, interessieren sich fast nur für die erste Sorte von Konflikten und überlassen die zweite Sorte dem Sonderzweig der Soziologie, der sich mit abweichendem und kriminellem Verhalten als subjektivem Problem einiger Unangepaßter in der Gesellschaft befaßt. Logischerweise ist dies die charakteristische Auffassung derjenigen, die zu den herrschenden Schichten gehören und daher auch die herrschende Ordnung als die einzige legitime und normative betrachten. Einen objektiv begründeten Konflikt normaler Menschen können sie sich nur als einen Zustand des Ungleichgewichts und der Störung *innerhalb* des Systems vorstellen, und dieses System kann dann auch nur sekundär korrigiert werden.

Eine kritische Soziologie dagegen leugnet zwar nicht, daß es Konflikte der ersten Sorte gibt. Sie anerkennt aber, wie konfliktgeladen die Gesellschaft selbst ist, und sie sieht in den tiefgreifendsten gesellschaftlichen Konflikten eine kritische Kraft, die auf die Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung hindrängt. Eine solche Auffassung des Konfliktes entspricht besser der konkreten Erfahrung derjenigen, die in einer Situation der Unterdrückung und der Benachteiligung im eigenen Fleisch die Widersprüche und das Fehlen des herrschenden Systems erleiden.

Vorausgesetzt, es gebe gar keinen neutralen Standpunkt, von dem aus man unparteiisch die soziale Dynamik betrachten könnte, muß man auch annehmen, daß jeder in seiner Beurteilung des Konfliktes und der Konfrontation sehr stark von dem eigenen Platz ausgeht, den er in der Gesellschaft (bzw. in einer bestimmten Gemeinschaft oder Institution) einnimmt.

II. Eigenart und Grenzen der Konfrontation in der Kirche

In diesem Aufsatz werden wir unsere Überlegungen auf die Konfrontation im Bereich der Kirche einschränken. Die Eigenart der christlichen Gemeinschaft und ihrer Theologie verbietet es, die allgemeinen Überlegungen, die wir über Konflikt und Konfrontation vom soziologischen Gesichtspunkt aus anstellten, unmittelbar auf Konflikt und Konfrontation im Bereich der Kirche zu übertragen. Entsprechend der Eigenart der Gemeinschaft der Kirche müssen hier die allgemeinen Feststellungen nuanciert und korrigiert werden:

1. Die Kirche versteht sich selbst *als auf ein eschatologisches Ziel (das Reich Gottes) ausgerichtet,* an dem sie zudem auch schon jetzt Anteil zu haben meint. Dieses eschatologische Ziel läßt auch den Konflikt im Schoß der Kirche in einem

neuen Licht erscheinen: Die streitenden Parteien können sich erstens nur in einem ausdrücklichen Bezug auf dieses Ziel legitimieren, und zweitens tendiert jede Gruppe, jeder Sektor oder jedes Individuum in der Kirche dahin, den eigenen Standpunkt und so auch sich selbst im Licht dieses absoluten Zieles zu legitimieren. Hier besteht allerdings auch eine dauernde Spannung. Einerseits besteht oft die Tendenz, daß Konflikte selbst als Fragen «vereschatologisiert» werden, mit denen der Glaube steht oder fällt, so daß sie zur Ursache von Trennungen werden. Von der anderen Seite aber bleibt das transzendente Ziel dennoch transzendent, so daß unterhalb dieser Transzendenz durch das Wissen um sie ein weiter Raum unterschiedlicher Meinungen und Interpretationen und so auch der Möglichkeit von Konfrontationen und Konflikten, die nicht zu einem Schisma führen, entsteht. Die Schwierigkeit, immer die richtige Unterscheidung zu treffen zwischen dem, was absolut ist, und dem, was das nicht ist, war eines der schwersten Probleme für die Kirche in ihrer Geschichte. Es geschah aber auch oft in dieser Geschichte, daß Konflikte, die in einer bestimmten Zeit verabsolutiert waren, später relativiert wurden und daß Gruppen, die sich getrennt hatten, die Relativität dessen, was sie trennte, erkannten und sich gelegentlich sogar wiedervereinten.

2. Eine zweite Eigentümlichkeit der Konfrontation in der Kirche folgt daraus, daß die Gemeinschaft der Kirche sowohl *eine historische Dimension* hat, durch die sie sich den Konflikten und Spannungen in der Gesellschaft, z. B. den Klassen- und Rassenkonflikten, nicht entziehen kann, als sich auch gleichzeitig darauf beruft, «Sakrament» einer transzendenten Wirklichkeit zu sein. Genauer formuliert: der inkarnatorische Charakter des Glaubens führt dazu, daß sich alle Fragen im Bezug auf das Transzendente in der Geschichte entscheiden und daß für den Christen jede geschichtliche Problematik auch eine Glaubensdimension besitzt.

Diese Tatsache birgt für die Kirche zwei *Gefahren* in sich: Erstens könnten profane Konflikte der Gesellschaft in der Kirche religiös überhöht und so sakralisiert werden. Die Auseinandersetzung um diese Konflikte bekommt dann den Charakter eines heiligen, «eschatologischen» Krieges, wobei auch der entsprechende Fanatismus nicht ausbleibt. Zweitens drohen Glaubensfragen vollig vom konkreten Leben losgelöst und so im ungünstigen Sinn des Wortes «spiritualisiert» zu werden. Man redet dann so von «Frieden» und «Einheit», als ob diese schon gegeben wären, und übersieht die in der Wirklichkeit bestehenden Gegensätze und Konflikte.

Für unser Thema sind solche Überlegungen wichtig, denn sie helfen uns, Eigenart, Wert, Notwendigkeit und Grenzen der Konfrontation in der Kirche besser einzuschätzen.

III. Ein typischer Fall aus dem Neuen Testament

Ein typischer Fall der Konfrontation im Neuen Testament kann uns vielleicht nützlich sein, um einige der Elemente, die wir schon erwähnten, besser zu verstehen. Es handelt sich um die Kontroverse *zwischen Paulus und Petrus*, die Gal 2,11–21 erzählt wird und die eine richtige Konfrontation war, denn Paulus schreibt deutlich genug: «*Ich habe ihm* (Petrus) *ins Gesicht widerstanden (katà prósopon autõi antésten)*» (V. 11). Ohne daß ich mir hier anmaßen will, den betreffenden Bericht gründlich zu untersuchen, lohnt es sich doch, einige Aspekte hervorzuheben.

1. Der Konflikt hat mit einer *wesentlichen* Glaubensfrage zu tun (V. 14: «Wahrheit des Evangeliums»), mit der Einheit der Kirche, in der die Unterschiede zwischen Juden und Heiden aufgehoben sein sollten. Gleichzeitig aber spielte ein konkreter Kompromiß in der Urkirche eine Rolle, das sogenannte Konzil von Jerusalem (vgl. Apg 15), das eine kirchliche Norm festsetzte, die jene Wahrheit des Evangeliums in die Unmittelbarkeit des konkreten Lebens übersetzt und sie so konkretisiert und vermittelt hatte. Die Konfrontation wurde unumgänglich, weil jene Wahrheit verteidigt werden mußte. Diese Verteidigung konnte dann am besten durch die Spezifizierung der Konfrontation in bezug auf jene konkrete Norm bewerkstelligt werden.

2. Das Verb, das in diesem Kontext verwandt wird, «antihístemi», «widerstehen», bekommt hier die Bedeutung der Verteidigung der der Kirche eigenen Identität gegen ein Verhalten, das von dieser Identität abirrt.

3. Schwieriger ist es festzustellen, inwieweit diese Konfrontation die Gefahr eines «Bruches» in sich barg. Vielleicht müssen wir mit der Interpretation übereinstimmen, die den Kampf gegen die Judaisten als Hintergrund des Konfliktes sieht. In den Augen des Paulus vertreten die Judaisten einen Verrat am Evangelium, «ein anderes Evangelium». Auch wenn Petrus noch

innerhalb der Gemeinschaft des Glaubens bleibt, muß Paulus dennoch seinem «Mißgriff» entschieden entgegentreten, weil Petrus sich auf gefährliche Weise dem Irrtum der Judaisten annäherte und weil er dadurch andere so verunsicherte, daß diese sich arglos jenem Irrtum zuwenden könnten. Allerdings bleibt auf jeden Fall deutlich, daß ein wesentlicher qualitativer Unterschied zwischen der Auseinandersetzung des Paulus mit den Judaisten (vgl. Gal 1,8–9) Und seiner Auseinandersetzung mit Petrus besteht.

4. Der Ausdruck «katà prósopon», – «ins Gesicht» – besagt zusammen mit V. 14, «in Gegenwart aller», daß es sich um eine *öffentliche* Konfrontation handelte, die wahrscheinlich im Laufe einer Zusammenkunft der Gemeinde stattfand. Ohne daß wir hier auf das Problem der Autorität in der Kirche eingehen wollen, heißt das doch, daß der Konflikt vor der Gemeinde ausgetragen wurde. Es ist angebracht, hier die «Publizität» dieses Konflikts eigens zu unterstreichen.

5. Schließlich dürfte es interessant sein zu bemerken, daß die Konfrontation eine Auseinandersetzung über eine *religiöse Problematik mit einer starken sozialen und kulturellen Komponente* war.

Es ist gerade eine solche typische Situation der Konfrontation wie der zwischen Petrus und Paulus und nicht der *Extremfall des Schismas*, die uns hier interessiert. Zwar kommt eine Situation der Trennung und des Bruches durchaus vor, und es geschieht auch, daß eine Konfrontation *innerhalb* einer Gemeinde sich so entwickelt, daß ihr Thema, welches ursprünglich nicht die Einheit dieser Gemeinschaft sprengte, schließlich zu einer entscheidenden Frage des Glaubens und so auch der Einheit wird. Wir interessieren uns hier aber für die Konfrontation als *Mittel der Kommunikation*. Daher steht für uns die Konfrontation innerhalb einer christlichen Gemeinschaft zwischen Personen und Gruppen im Vordergrund, die sich gegenseitig das Verwurzeltsein in demselben Glauben und das Sich-verpflichtet-Wissen zu demselben Gehorsam nicht aberkennen, die aber über die konkrete Interpretation dieses Glaubens und seine Folgen für das christliche Leben verschiedener Meinung sind.

Die Grenzen der Konfrontation sind in diesem Fall durch die gegenseitige Anerkennung einer gemeinsamen Wirklichkeit des Glaubens gegeben, wie sehr diese Anerkennung eher auf einem gegenseitigen Vertrauen als auf einem klaren Wissen beruhen mag und dadurch gefährdet ist. In der Konfrontation wird aber die Absicht gewahrt, *miteinander zu kommunizieren, sich gegenseitig zu überzeugen, zu einer gemeinsamen Interpretation und Praxis des Glaubens zu finden.*

Hier kann man die Frage stellen, ob die Konfrontation wirklich ein geeignetes Mittel ist, ein solches Ziel zu erreichen. Wenn ja, warum ist es ein solches geeignetes Mittel? Unter welchen Bedingungen? Man sollte solche Fragen nicht für überflüssig und unangebracht halten, denn oft genug wird betont, daß es für die Konfrontation in der Gemeinde Jesu Christi keine Berechtigung gibt, daß sie unfruchtbar bleibt und dem Geist des Evangeliums fremd ist, daß nur der Dialog, die unmittelbare Suche nach Einigkeit und Übereinstimmung, der organische Aufbau der Gemeinsamkeit und des Einklangs dem Wesen des Glaubens entsprechen. Die biblischen Modelle der Beziehungen innerhalb der Gemeinden sollten aber ausreichen, um uns zu überzeugen, wie wichtig die Konfrontation als Mittel der Kommunikation sein kann. Hierauf wurde in den anderen Aufsätzen dieses Heftes schon genügend eingegangen. Darum wollen wir nicht nochmals eine neue biblische Begründung für den Platz der Konfrontation in der Kirche geben, sondern wir wollen uns im Licht der heutigen Erfahrung der Kirche fragen, welchen Wert die Konfrontation als Mittel der Kommunikation haben kann.

IV. Dialog, Konfrontation und Macht

Beziehungen zwischen Menschen darf man nicht losgelöst von einem realen Kontext der Beziehungen der Macht betrachten. Das gilt sowohl innerhalb als außerhalb der Kirche. Die Konfrontation wird in diesem Kontext dann notwendig, wenn ein Subjekt (oder eine Gruppe) über eine solche Macht verfügt, daß davon die Bedingungen und die Eigenart jeder Kommunikation bestimmt werden. Ein typisches Beispiel dafür – allerdings außerhalb des Bereiches der Kirche – ist der von autoritären Regimen veranstaltete «politische Dialog», wie wir ihn in Lateinamerika bei nicht wenigen Militärregierungen kennengelernt haben.

Die Bedingungen des Dialogs, das Ausmaß der Möglichkeit, nicht einverstanden zu sein, die Modalitäten der Kommunikation, die Information der öffentlichen Meinung und gar die Ergebnisse eines solchen Dialogs sind von vornherein

festgelegt oder werden nach Willkür und Lust von denjenigen, die zum Dialog aufriefen, bestimmt und geändert.

Unter solchen Umständen wird das Eingehen verschiedener Gruppen oder politischer Parteien auf einen solchen Dialog zu einer Zustimmung den Herrschenden gegenüber, denn dadurch würden sie einen Zustand legitimieren, auf den sie in Wirklichkeit gar keinen Einfluß nehmen könnten. Hier stehen solche Gruppen vor einer Wahl: Entweder sie lassen sich auf einen solchen «Dialog» mit der Hoffnung ein, dadurch einige Zugeständnisse oder Sicherheit seitens der Herrschenden zu bekommen, oder es bleibt ihnen die Konfrontation als die einzige Möglichkeit, sich selbst zu entsprechen und zu bestätigen und den eigenen Protest in die Öffentlichkeit zu tragen. Dann ist die Konfrontation die einzige Möglichkeit, sich mitzuteilen. *Gegenüber dem Dialog als Instrument der Herrschaft steht dann die Konfrontation als Mittel der Kommunikation.* Es wird nicht schwer sein, hierfür auch ähnliche Beispiele im kirchlichen Bereich zu finden.

V. Konfrontation und Identität

Ein zweites Beispiel, das wir jetzt diesem kirchlichen Bereich entnehmen, hilft uns, einen weiteren Aspekt zu sehen. Es handelt sich hier um die Erfahrung vieler Kirchen in der sogenannten «Dritten Welt», die durch die Missionsarbeit der nordatlantischen Kirchen entstanden sind, wobei ich hier – da ich sie besser kenne – mehr von den protestantischen Kirchen ausgehe.

An einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung empfinden diese jungen Kirchen die Notwendigkeit, ihre «Indigenität», ihre Verwurzelung im jeweiligen eigenen Land, zu vertiefen. In dem Versuch, das zu verwirklichen, stoßen sie aber auf eine *Struktur der Macht*, die darin besteht, daß die *Mutterkirche* oder die *Missionare*, die von ihr geschickt wurden und sie vertreten, weiterhin die Ziele und die Zukunft der jungen Kirchen festlegen wollen, ihre Glaubensinterpretationen kontrollieren, ihre Institutionen mittelbar oder unmittelbar steuern oder beaufsichtigen und so bewußt oder unbewußt eine wirkliche «Kontextualisierung», eine wahre Begegnung der jungen Kirchen mit der eigenen Bevölkerung im eigenen Land, verhindern.

In den meisten Fällen reicht ein «brüderlicher Dialog» einfach nicht hin, um eine solche Situation zu durchbrechen, denn ein solcher Dialog kann über den Rahmen der Strukturen, die von der missionarischen Vergangenheit vorgegeben sind, nicht hinausgehen. Falls die jungen Kirchen ihre Kontextualisierung erreichen wollen, bleibt ihnen also nur die Konfrontation. Solche Konfrontation kann dahin gehen, daß die jungen Kirchen von den alten administrative, theologische, liturgische und kirchenrechtliche Autonomie fordern und sie bitten, vorläufig ihre Missionare zurückzuziehen bzw. keine neuen mehr zu senden und die finanzielle Unterstützung bis auf weiteres auszusetzen. Die Absicht ist, daß so ein «Raum» entstehen kann, der es der betreffenden Kirche erlaubt, im eigenen Land und in der eigenen Nation ihre Identität zu entwickeln.

Wenn dieser Raum dann einmal geschaffen ist – und die Erfahrung beweist, daß das möglich ist –, dann kann jetzt unter veränderten Bedingungen mit einem wirklichen Dialog angefangen werden, in dem auch die Mutterkirche zu einer neuen Freiheit und zu sich selbst findet. Der Missionar darf wiederkommen, und es wird eine erfolgreiche Zusammenarbeit möglich, in der die Freiheit eines jeden respektiert wird und gegenseitiger Austausch und gegenseitige Bereicherung stattfinden. Dann war die Konfrontation für die junge Kirche ein Mittel zur Findung der eigenen Identität, und die Mutterkirche lernte die Fähigkeit zu einem authentischen Dialog, statt durch ihre alte Herrschaftsgewohnheit weiterhin neben ihrer alten Nabelschau auch in einem «Reden mit dem eigenen Nabel» befangen zu sein.

Sowohl für die Beziehungen zwischen den Kirchen als für die Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen innerhalb einer Kirche ist es notwendig, zu einem *Gleichgewicht der Macht* zu gelangen, das allen Raum gibt und es allen erlaubt, in eine wirkliche Kommunikation einzutreten, in der alle auch sich selbst bestätigt finden. Auch die Theologie darf sich jenem Gleichgewicht der Macht nicht entziehen, denn jeder Dialog ist eine Illusion, so lange nur *eine* Art des Theologisierens oder *eine* Form der Theologie, gestützt auf die kirchliche Autorität oder auf die Übermacht ihres sozialen Prestiges und ihrer finanziellen Ressourcen, Normen und Ziele des theologischen Denkens bestimmt. (In unserem Fall ist das die nordatlantische akademische Theologie, in anderen die eine oder andere kanonisierte theologische «Schule» aus der Vergangenheit.) Hier können Konfrontation und in

bestimmten Fällen sogar die Verweigerung des Dialogs (Lk 23,9!) ein notwendiges Mittel sein, um schließlich zu einer neuen Beziehung eines authentischen und fruchtbaren Dialogs zu gelangen.

Die kulturell-religiöse *Erfahrung Lateinamerikas* war sehr schmerzlich und dramatisch. Die Politik der «Unterwerfung» des Indio sowohl durch seine physische Vernichtung als – was vielleicht noch schlimmer ist – durch die Vernichtung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen seiner Existenz und der Wurzeln seiner kulturellen Identität führte zu einem Widerstand, der zum Teil in einer rein äußerlichen Nachahmung bestand, zum Teil sich in einem dumpfen Schweigen einmauerte.

Wie Enrique Dussel oft unterstrich, wurde dadurch ein wahrer *Dialog zwischen christlichem Glauben und bodenständiger Kultur* und so auch eine *authentische eigenständige Interpretation des Glaubens* verhindert.

Es ist heute nicht mehr möglich, diese alte Geschichte ungeschehen zu machen. Aber die Entstehung einer «Volkskirche», die im bestimmten Sinn bereit ist, sich von der Hypothek der Vergangenheit zu befreien, indem sie deren Erbe aufnimmt, ist der einzig mögliche Weg zu einem «authentischen lateinamerikanischen Christentum». Diese Volkskirche sieht sich oft dazu gezwungen, die Konfrontation mit den herrschenden kirchlichen und theologischen Strukturen auf sich zu nehmen, um sich den Raum erobern zu können, in dem sie ihre Identität aufbauen kann. Es irren sich diejenigen, die in solchen Bemühungen nur «Unordnung» oder gar «Widerspenstigkeit» sehen können oder gar wollen. Denn es handelt sich in jenen Bemühungen nur um den Versuch, Bedingungen zu schaffen, damit man sich als eigenständiges Subjekt zum Ausdruck bringen kann und damit dieses Subjektsein auch von den anderen als legitim anerkannt wird. (Übrigens ist ein solches Subjektsein auch die Voraussetzung dafür, daß man auf verantwortete Weise gehorsam sein kann!) Nur durch die Anerkennung des Subjektseins aller kann *statt der Beherrschung der einen durch die anderen wahre Einheit* entstehen. Auch die *Black Church*, die Schwarze Kirche der USA, geht *mutatis mutandis* von einer ähnlichen Situation aus, und ihre Erfahrung weist in dieselbe Richtung. Ihre «Schwarze Theologie», die zu einer gehörigen Dosis an Konfrontation bereit ist, ist das Mittel, mit dessen Hilfe der schwarzen Kirche schließlich die Kommunikation mit den weißen nordamerikanischen Kirchen gelang.

VI. Die Konzentration auf wirklich entscheidende Fragen

Schließlich kann die Konfrontation nicht ausbleiben, wenn man zeigen will, für wie gewichtig und entscheidend man eine bestimmte Frage hält. Ich denke hier zum Beispiel an die harte Kontroverse in der europäischen Theologie der dreißiger Jahre über das Thema der natürlichen Offenbarung zwischen Karl Barth und einigen anderen Theologen. Wer hier nur auf abstrakte theologische Inhalte achtet, wird nur von der Komplexität der Problematik und von notwendigen Differenzierungen reden und wird so auch niemals das heftige «Nein» Barths verstehen können. Nur auf dem Hintergrund des Kampfes der Bekennenden Kirche versteht man, was damals auf dem Spiel stand. Jeder Versuch der Sakralisierung möglicher «natürlicher» Offenbarung in einer bestimmten Rasse, in Blut und Boden, in einer gegebenen Kultur sollte im Keim erstickt werden. Die Freiheit der Kirche, Kirche zu sein, war gefährdet. Das *Glaubensbekenntnis* verpflichtete hier zu einer kompromißlosen Haltung des «Nein» und des «Nur». Das, was in der Theorie nuanciert und näher bestimmt werden müßte, ist in einer bestimmten praktischen Konstellation uneingeschränkt und absolut zu betonen.

Wenn aber später diese kritische Situation nicht mehr gegeben und so die Authentizität des Glaubens nicht mehr bedroht ist, wird auch ein differenzierterer Dialog neu möglich. Dann kann man Schattierungen und andere Gesichtspunkte wieder miteinbeziehen und zur Geltung bringen. In diesem Licht muß man meiner Meinung nach auch die Konzessionslosigkeit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung beurteilen, wenn sie von dem «Armen» als dem einzigen authentischen Subjekt und der einzig gültigen Norm der theologischen Reflexion und der kirchlichen Praxis redet. Denn im Armen entscheiden sich in unserer heutigen Welt die Authentizität und der Gehorsam des Glaubens. Nur eine Theologie und eine Kirche, die in ihrem Leben und in ihren Optionen vor diesem Armen bestehen, können sich legitimerweise auch noch anderen Themen zuwenden. Dazu gelangt man aber nicht, wenn man nicht zuerst in einem ersten Schritt zu einer «trotzköpfigen» und «starrsinnigen» Konfrontation bereit ist.

[1] Man findet eine ausgezeichnete Zusammenfassung dieser Diskussion im siebten und im achten Kapitel von J. Rex, Key Problems in Sociological Theory (London 1961).

[2] L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Neuwied und Berlin 1972) 178.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSÉ MIGUEZ-BONINO

1924 in Santa Fe, Argentinien, geboren. Theologische Studien in Buenos Aires und in den Vereinigten Staaten von Amerika. 1948 Lic. theol. an der Evangelisch-theologischen Fakultät von Buenos Aires. 1953 Magister Artium der Emory University, USA; 1960 Promotion zum Dr. phil. am Union Theological Seminary in New York. Ehrendoktorate der Emory University und der Freien Theologischen Fakultät in Amsterdam, Holland. Ordinierter Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche in Argentinien. Derzeit Professor für Dogmatik und Ethik am Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos in Buenos Aires; Gastprofessuren am Union Theological Seminary in New York, an den Selly Oak Colleges in England, an der Waldensischen Theologischen Fakultät in Rom und an der Universität Straßburg. Veröffentlichungen: Ama y haz lo que quieras (Buenos Aires 1963); Integración humana y unidad cristiana (Rio Piedras, Puerto Rico 1969); Concilio Abierto (Buenos Aires 1968); Theologie im Kontext der Befreiung (Göttingen 1975); Christians and Marxists (London und Grand Rapids 1976) (italien. Übersetzung: Cristiani e Marxisti, Turin 1976); Espacio para ser hombres (Buenos Aires 1975) (Übersetzungen ins Englische und ins Italienische: Room to be People, Philadelphia 1979; Uno spazio per essere uomini, Ed. Claudiana 1977). Anschrift: Camacuá 282, 1406 Buenos Aires, Argentinien.

Juan-José Tamayo-Acosta

Die Bedeutung organisierter oppositioneller Gruppen und Richtungen in der Kirche

I. Autoritäres Auftreten der kirchlichen Institution

Eines der zuverlässigsten Indizien für das Ausmaß der Anpassungsfähigkeit einer Institution ist ihre Fähigkeit zur Toleranz sowohl gegenüber anderen Institutionen als auch auf der Ebene der eigenen inneren Auseinandersetzungen. Man kann aber oft feststellen, daß die ursprünglich utopischen und emanzipatorischen Ideale vieler Bewegungen sich nicht nur verwässern, wenn diese Bewegungen zu mächtigen, institutionalisierten Organisationen werden, sondern auch daß jene Ideale manchmal so umgewandelt und uminterpretiert werden, daß sie dann dazu dienen, das System zu legitimieren.

Was die Kirche betrifft, meine ich in diesem Kontext, daß die heutige Institution Kirche nicht nur durch die lange Zeit von zweitausend Jahren von der Bewegung derjenigen, die damals Jesus nachfolgen wollten, getrennt ist, sondern auch, daß sie sich weit von der ursprünglichen Inspiration des Evangeliums entfernt hat[1]. Man kann behaupten, daß im Laufe ihrer Geschichte die kirchliche Institution sich sowohl auf der Ebene des eigenen inneren Lebens als in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft durch ein autoritäres, unnachgiebiges und starres Verhalten kennzeichnete[2].

Erstens hat die Kirche *auf der Ebene des eigenen inneren Lebens* oft alle möglichen repressiven Mittel eingesetzt, um abweichende Meinungen und Verhaltensweisen größerer Gruppen ihrer Mitglieder zu bekämpfen und zu beseitigen. In diesem Rahmen hat sie mit unbeugsamer dogmatischer Strenge das Erbe, das sie von ihrem Gründer empfing, dermaßen in seinen lehrinhaltlichen und moralischen Aspekten und in seinen Folgen für die Kirchendisziplin fixiert, daß für eine legitime Heterodoxie kein Platz mehr bleibt. Zur gleichen Zeit hat sie sich darauf berufen, daß ihre hierarchisch-pyramidale Struktur von Gott gewollt sei, um das reiche alternative Potential kritischer Gruppen von Christen auszuschalten.

Zweitens kennzeichneten zwei Verhaltensweisen das Auftreten der Kirche *auf der Ebene der Gesellschaft:* einerseits ihre Intoleranz gegenüber anderen Weltanschauungen und Ideologien, andererseits die religiöse Überhöhung und Legitimierung von Machtstrukturen und von Denksy-

stemen, die ihre privilegierte Situation in der Gesellschaft aufrechterhielten und legitimierten.

Erst wenn man auf diesen Kontext der Unnachgiebigkeit und Intoleranz achtet, versteht man besser, wie wichtig oppositionelle Strömungen und organisierte Gruppen in der Kirche sind. Wenn man wie wir bei dem Versuch, seinen christlichen Glauben auf erwachsene Weise zu leben, in einen Dauerkonflikt mit der kirchlichen Institution gerät, kann man nicht anders als solche Oppositionsgruppen positiv als einen kreativen Faktor zu bewerten. Noch mehr: wenn es sie nicht gäbe, müßte man sich beeilen, sie ins Leben zu rufen, denn wie man ohne Luft nicht atmen kann, *braucht* man sie, um das evangelische Gesicht der Kirche wiederzuentdecken und um das Reich Gottes in seiner jetzigen historischen Phase aufbauen zu können.

In der heutigen Situation sind die organisierten Oppositionsgruppen eines der Phänomene, *die uns am meisten Hoffnung für die Zukunft des Christentums geben.* Nur durch diese kritischen Gruppen in der Kirche können wir als Gläubige, die ihren Glauben mit der nüchternen Klarsicht, welche unsere Zeit fordert, leben wollen, dem Evangelium und der Praxis Jesu Christi, den Herausforderungen der gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen, den fortschreitenden Errungenschaften unserer modernen Zeit und der Welt der Armen treu bleiben.

Übrigens sind solche Oppositionsgruppen und Strömungen keine Erfindung unserer Zeit, sondern man findet sie dauernd in der Geschichte des Christentums[3]. Gerade ihnen ist es zu verdanken, daß der *prophetische Geist* in den aufeinanderfolgenden Generationen bewahrt blieb, daß man sich weiterhin theoretisch und praktisch auf die Ursprünge des Christentums bezog und von ihnen ausgehend nachdachte und lebte, und daß man eine Brücke des Dialogs zu anderen, verschiedenen Kulturen schlagen konnte. Es besteht also eine Kontinuität, die nicht abbrechen darf, und eine Geschichte, die man nicht vergessen sollte.

Dennoch haben die offiziellen Geschichtsschreiber des kirchlichen «Establishments» oft genug die Erwähnung solcher Bewegungen unterschlagen oder sie vergessen, haben – wenn sie sie erwähnten – ihre Ziele und Forderungen verzerrt dargestellt und ins Lächerliche gezogen oder haben ihren wirklichen Einfluß geschmälert dargestellt oder verschwiegen. Man sollte sich darüber nicht wundern, denn die Geschichte der Kirche *wurde vom Standpunkt der offiziellen Institution und ihrer Definition der Orthodoxie aus mit dem Ziel geschrieben, das Auftreten der Kirche gegenüber jenen Bewegungen zu legitimieren*, auch in den Fällen, in denen dieses Verhalten gar nicht zu entschuldigen ist, und auch wenn solche Geschichtsschreibung die Prinzipien wissenschaftlicher Objektivität und methodischer Strenge opfern muß[4].

Die *Kontinuität* zwischen früheren und heutigen Oppositionsgruppen in der Kirche zeigt sich in immer wiederkehrenden Verhaltensweisen und Wertschätzungen, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: Gemeinschaft statt Individualismus und Autoritarismus, Charisma statt Legalismus, Dienst statt Macht, Utopie anstelle der Starrheit des Systems; gegenüber der Bürokratie zählt die horizontale Kommunikation aller, gegenüber einem alles um sich konzentrierenden Zentralismus die aktive Mitwirkung und die Mitverantwortung aller, gegenüber starrer Orthodoxie lebendige Orthopraxis; Kreativität geht vor Nachahmung und Wiederholung, zelebrierendes und sinnstiftendes Feiern vor formalem Ritualismus, Armut und Einfachheit vor Prachtaufwand und Prunk, usw. Wenn man dem Rechnung trägt, versteht man sowohl, weshalb die Mächtigen in der Kirche solche Bewegungen zu unterdrücken suchten, als auch, warum die Kirchengeschichtsschreiber über sie schweigen.

II. Pluralismus, Konflikt und kirchliche Einheit

Eines der Identitätsmerkmale der Neuzeit ist der Pluralismus, «jene Situation, in der die Gesellschaft mehr als eine Weltanschauung bietet»[5]. Wenn auch spät und trotz vielen Widerständen und Einschränkungen hat der Pluralismus auch in die Kirche Einzug gehalten. Es handelt sich dabei allerdings um eine sehr eigentümliche Variante des Pluralismus, die mehr ausschließt, als sie einschließt, mehr einschränkt, als sie Raum gibt. Man hat den Eindruck, daß es sich hier um einen sehr oberflächlichen Pluralismus handelt. «Insoweit die Christen sowohl als Personen wie auch als Gemeinschaft, sowohl was ihre politische Meinung als was die Interpretation ihres Glaubens angeht, über den Pluralismus, den die kirchliche Institution noch dulden kann und will, hinausgehen, werden sie verdächtigt.»[6]

Wie man auch den *Pluralismus in der Kirche* noch weiter beschreiben mag, sicher ist, daß durch ihn verschiedene Strömungen und Grup-

pen in der Kirche entstehen konnten, die sowohl einander entgegengesetzt sind als auch mit der institutionellen Kirche in Konflikt gerieten. «Wir sehen», so schreibt G. Girardi, «wie auf allen Ebenen des Lebens in der Kirche dramatische Uneinigkeit und Trennung entsteht. In allen Ländern, Diözesen, Pfarreien, religiösen Gruppierungen und Bewegungen und Ordensgemeinschaften werden die Christen durch verschiedene Positionen und Tendenzen entzweit. Diese Meinungsverschiedenheit besteht fast in allen Fragen, die von einigem Gewicht sind. In einigen Meinungsverschiedenheiten bezüglich heißumstrittener Probleme der Politik, des Sexualverhaltens und der Einschätzung von Autorität kommen unverkennbar unterschiedliche Globalpositionen zum Ausdruck, die das Christentum als Ganzes berühren.»[7]

Auch wenn alte Gewohnheiten der Unterdrückung und Verurteilung oppositioneller Gruppen in der Kirche bei den alten hierarchischen Instanzen in der Kirche weiterleben, werden diese Gruppen heute nicht mehr «offiziell» als ketzerisch und schismatisch gebrandmarkt. Nach und nach wird die Forderung nach Uniformität abgeschwächt, werden alte Abgrenzungen aufgegeben und verändern sich die Auffassungen über das Problem der kirchlichen Einheit.

In vergangener Zeit war die Grenze zwischen den «guten» Gläubigen und den Schlechten, den «Widerspenstigen» und den «Folgsamen» klar durch eindeutige juridische Kriterien der Zugehörigkeit zur Kirche markiert worden. Mit Hilfe dieser Kriterien war es leicht auszumachen, wer innerhalb und wer außerhalb der Kirche stand. Die Dissidenten kannten diese Kriterien und wußten, daß sie, wenn sie den offiziellen Kriterien nicht zu entsprechen bereit waren, aus der offiziellen Institution ausgeschlossen waren.

Die verschiedenen Gruppen oppositioneller Christen heute dagegen könnten sich noch nicht einmal vorstellen, daß sie außerhalb der Kirche stünden, denn im allgemeinen betrachten sie sich *als integrierenden Bestandteil der einen einzigen Kirche* Jesu, und sie stehen in einem ernsten und bleibenden Austausch mit anderen ähnlichen Richtungen in der Kirche und gar mit der kirchlichen Institution, auch wenn die Beziehungen zu der letzteren eher konfliktbestimmter Art sind. In diesem Fall erweist sich der Konflikt als ein Mittel zur Aufrechterhaltung und Rettung der Kommunikation in der Kirche, denn der Konflikt bedeutet in diesem Fall nicht den Bruch, sondern er ist eine fruchtbare, dynamische und dialektische Form des Zusammenseins. Die Einheit der Kirche ist also nicht möglich ohne eine klarsichtige und bewußte Bejahung der Funktion des Konfliktes und so auch ohne die Anerkennung der wichtigen Rolle, die den organisierten Oppositionsgruppen in der Gemeinschaft der Kirche zukommt.

III. Warum entstehen in der Kirche organisierte Oppositionsgruppen?

Ich glaube zwar, daß psychologische und soziologische Überlegungen uns einige Einsichten bei der Beantwortung dieser Fragen geben, aber sie vermögen es nicht, das Phänomen, um das es uns hier geht, in seiner Gesamtheit zu erklären. Dazu muß man auch auf der Ebene des Glaubens selbst und der Kirche nach Erklärungen und Gründen suchen. Betrachten wir einige der Faktoren, die die Entstehung und Konsolidierung der oppositionellen Gruppen und Strömungen beeinflußt haben.

Der psychologische Faktor: Viele Christen, die sich nicht als in der heutigen Struktur der Kirche verwurzelt empfinden und die sich durch deren bürokratischen Apparat bedroht fühlen, organisieren und gründen feste Oppositionsgruppen, die ihnen eine institutionelle und organisatorische Stütze bei der Verwirklichung ihrer Ideale nach dem Evangelium sind.

Der soziologische Faktor: Der politische Pluralismus in den demokratischen, die Oppositionsströmung und Dissidentenbewegung in den autoritären Ländern und verschiedene Richtungen, die sich im Inneren der politischen Parteien bilden, tragen dazu bei, daß auch in der Kirche die früher geforderte Uniformität sich immer mehr als unfruchtbar erweist und Oppositionsgruppen, die diese Uniformität durchbrechen, entstehen.

Der christliche Faktor: Immer stärker wächst die Überzeugung bei den immer mehr erwachsen werdenden Christen, daß die Einheit der Kirche sich in einer Vielfalt von verschiedenen Ausdrucksformen zeigt, die alle so lange legitim sind und bejaht werden müssen, als sie von den wesentlichen Grundsätzen der christlichen Gemeinschaft nicht abweichen.

Der kirchlich-institutionelle Faktor: Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil konzentriert sich eine starke Bewegung der Kritik am konkreten Funktionieren der Institution Kirche. Sie weist darauf hin, wie sehr sich in der Kirche das

Institutionelle auf Kosten ihres Gemeinschaftscharakters entwickelt hat. Hier plädiert diese Bewegung nicht für die Abschaffung des Institutionellen als solchen in der Kirche, sondern dafür, daß die Funktion dieses Institutionellen in der Kirche neu durchdacht und es besser auf das abgestimmt wird, was Jesus an Gemeinschaft und Freiheit verwirklichen wollte.

Aus dieser Bewegung entstanden auch die Oppositionsgruppen und -strömungen, welche die Beziehungen zwischen Institution und Gemeinschaft, zwischen Kirche und Organisation, zwischen *Kirche, Reich Gottes* und *Welt* neu formulieren und gestalten wollen. Heute versuchen diese Gruppen besonders *drei Gefahren* entgegenzutreten, die das Christentum bedrohen:

– der Gefahr der Identifikation der Kirche mit dem Reich Gottes: Aus solcher Identifikation entsteht ein idealistisches und ungeschichtliches und daher auch unrealistisches Bild der Kirche;
– der Gefahr der Identifikation der Kirche mit der Welt: Diese Identifikation führt zu einer Vorstellung der Kirche, nach der diese als säkularisierte Kirche mit den profanen Machthabern um die Macht kämpft;
– der Gefahr, daß die Kirche sich in sich selbst verschließt: Dann meint eine solche Kirche, sich selbst genügen zu können. So vergißt sie, daß sie nur Vermittlerin des Absoluten, selbst aber nicht absolut ist, und so weigert sie sich blind, die Autonomie des Weltlichen und die Legitimität der Vernunft und des Denkens anzuerkennen.

Als Antwort auf diese Gefahren wollen die erwähnten Oppositionsgruppen die drei erwähnten Pole, Reich Gottes, Kirche und Welt, wie folgt in ihrer wahren Dimension darstellen:
– Das Reich Gottes als die alles umfassende Wirklichkeit und als die endgültige Utopie der Welt;
– die Welt als den Raum, in dem die Kirche das, was sie sein soll, auf unvollkommene Weise verwirklicht und in dem das Reich geschichtliche Realität wird;
– die Kirche als historisches Zeichen des Reiches und so auch als Vermittlung des Reiches in der Welt.

IV. Die Bedeutung der christlichen Oppositionsgruppen für die Kirche

Diese Bedeutung möchte ich hier durch einige Thesen, die an anderer Stelle ausführlicher behandelt werden könnten, kurz skizzieren:

1. Die oppositionellen Gruppen und Strömungen in der Kirche sind *Ausdruck und Symptom des Unbehagens* vieler Christen angesichts einer rückwärts gerichteten Tendenzwende der institutionellen Kirche. Viele religiös Motivierte finden in solchen Gruppen die Möglichkeit, ihren Glauben entsprechend den Herausforderungen unserer Zeit zu leben und zu bezeugen. Wenn sie aus der Kirche ausgeschlossen würden, wäre das eine Verarmung für die ganze kirchliche Gemeinschaft.

2. Diese Gruppen sind *keine Art Parallelkirche* neben der offiziellen Kirche: Sie haben überhaupt nicht die Absicht, mit der offiziellen Kirche zu brechen. Wohl aber wollen sie dafür arbeiten, daß die gesamte Kirche anders wird, mehr dem Evangelium entspricht und dem Volk näher kommt. Sie wollen sich allerdings, um diese alternative Vorstellung von Kirche besser verwirklichen und durchsetzen zu können, organisieren und zusammenschließen und so Stabilität und Kontinuität erreichen.

3. Aus den vorangehenden Überlegungen folgt, daß diese Gruppen *keine Sekten der Reinen und Unberührten* sind, sondern daß sie voll in der Wirklichkeit unserer Zeit stehen, deren Herausforderung sie sich in gleichzeitiger Treue gegenüber den Idealen einer befreienden Evangelisierung stellen wollen.

4. Man kann die Oppositionsbewegung in der Kirche nicht ohne weiteres mit den politischen Oppositionsströmungen und -organisationen gegen ein bestimmtes System oder mit den untereinander kämpfenden Richtungen innerhalb einer Partei vergleichen, denn in den letzten Fällen geht es um die Macht, während es der Oppositionsbewegung in der Kirche *nicht um die Eroberung der Macht* in der Kirche zu tun ist. Dennoch bestehen auch Parallelen.

5. Die Existenz der kirchlichen Oppositionsgruppen ist ein *Zeichen von Vitalität und Dynamik* in der Kirche. Sie bündeln und fördern die Energie und Kreativität, die im christlichen Glauben angelegt sind.

6. Diese Gruppen bedeuten auch eine *Möglichkeit zu einer institutionalisierten und vernünftigen Austragung und Bewältigung des Konflikts in der Kirche.* Denn wenn dieser Konflikt nicht von eindeutig definierbaren Sprechern klar zum Ausdruck gebracht wird, entsteht ein undefiniertes, um sich greifendes Unbehagen, das aber nirgendwo kanalisiert und bewußt aufgegriffen wird, sich in einer allgemeinen, «wilden»

und daher auch destruktiven Unzufriedenheit vieler atomisierter Individuen und Grüppchen äußert und so schließlich unfruchtbar bleibt.

7. So bringen diese Gruppen auch einen Widerspruch, an dem die Kirche leidet, zu Tage: Einerseits weiß die Kirche sich einem humanitären Ideal der Brüderlichkeit verpflichtet; andererseits aber verwirklicht sie sich und funktioniert sie als eine Institution der ungleichen Verteilung von Macht, Wissen und Besitz. Die Oppositionsgruppen wollen diesen Widerspruch beseitigen, *indem sie konsequent und kohärent die Übereinstimmung zwischen dem Ideal der Brüderlichkeit und der historischen Wirklichkeit der Kirche* als Verwirklichung dieses Ideals *fordern und anstreben.*

8. Sie *wollen keineswegs die heutigen Verantwortlichen der Kirche* durch eine Art gewaltlosen Putsch *verdrängen*, um ihren Platz einzunehmen. Vielmehr kämpfen sie dafür, daß die Kirche eine demokratischere, mehr auf Dialog, Gemeinschaft und aktive Mitwirkung aller ausgerichtete Struktur bekommt.

9. Diese Gruppen *unterscheiden sich von den »Christen ohne Kirche»*, die die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kirche – jeder Kirche – radikal in Frage stellen und sich dafür entscheiden, die Botschaft Jesu ohne irgendeine institutionelle Vermittlung zu verwirklichen.

Schlußüberlegung

In Hinblick auf die vorangegangenen Überlegungen genügt es nicht, daß abstrakt irgendein Recht zur Dissidenz in der Kirche anerkannt wird, denn ein solches abstraktes Recht pflegt im allgemeinen so lange anerkannt zu werden, als sich niemand darauf beruft, um dann unterdrückt zu werden, wenn man es wahrnehmen will. Auch die individuelle Opposition irgendwelcher isolierter Propheten, wie notwendig sie auch ist, reicht nicht. Sondern den organisierten Oppositionsgruppen ist in der Kirche sowohl theoretisch als auch praktisch auf Grund der erwähnten Argumente das Bürgerrecht zuzuerkennen. Hier handelt es sich gleichzeitig um eine Aufgabe, vor die das Evangelium uns stellt, und um eine Errungenschaft unserer modernen Zeit, die nicht aufgegeben werden darf. Ohne die Anerkennung eines solchen Bürgerrechts kehrten wir in die Zeit zurück, da man meinte, die sogenannten Hexen verbrennen zu dürfen. Dann würden allerdings nicht nur einige wenige Propheten geopfert werden, sondern die institutionelle Kirche würde eine wichtige Gruppe von klarsichtigen und stark motivierten Gläubigen von sich stoßen.

Wir leben in einer Zeit, in der es nichts bringt, irgendjemanden zu exkommunizieren oder irgendeine Parallelkirche aufzubauen. Dies ist nicht die Zeit für ein Kirchenschisma oder für ein geräuschloses Sich-Absetzen vieler von der Kirche. Sondern es ist die Stunde, in der die Grundlage für eine Kirche, die anders ist, gelegt werden muß: eine Kirche, die zur Kreativität ermutigt und die bei denjenigen, welche bereit sind, sich für das zu engagieren, wozu das Christentum als Ganzes aufruft, Unterschiede nicht nur duldet, sondern ihnen mit höchster Ehrfurcht begegnet. Das ist eine Kirche, die Kritik positiv einzuschätzen weiß und die im eigenen Schoß Mitverantwortlichkeit und demokratischen Geist fördert.

Die Basisgruppen, die sich zu Föderationen zusammengeschlossen haben, die Gruppen der «Christen für den Sozialismus», die feministischen Gruppen in der Kirche, die Kollektive kritischer Theologen ...: Sie sind ein reiches Potential, über das die Kirche verfügt, damit sie sich ändere und umkehre und damit sie als Dienerin der Armen in der Welt gegenwärtig sei.

[1] G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christentums (München [2]1978); Leonardo Boff, Eclesiogénesis (Santander 1979) 68–69, Deutsch: L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1980).

[2] J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis Bd. IV/1, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Einsiedeln/Zürich/Köln 1975) 468–475. Cohn, N., Los demonios familiares de Europa (Madrid 1980).

[3] N. Cohn, En pos del milenio (Madrid 1981); B. Dunham, Héroes y herejes, 2 Bde (Barcelona 1969).

[4] K. Mannheim, Ideologie und Utopie (erw. Neuaufl. Frankfurt 1932, zuerst 1929). Mannheim zeigt in diesem Buch, daß jede soziologische und historische Untersuchung bewußt oder unbewußt mit einer bestimmten Sicht der Zukunft arbeitet. Das führt ihn dazu, das herkömmliche Ideal der wissenschaftlichen Objektivität und Uneigennützigkeit für illusorisch zu halten. Die neue von Mannheim skizzierte Definition der Objektivität schließt das Engagement des Wissenschaftlers gegenüber der Totalität der Wirklichkeit und der Veränderung der Gesellschaft mit ein. Nur durch die Vermittlung einer bestimmten Art der Utopie wird

es möglich, historische Wahrheit zu entdecken. Es ist bemerkenswert, daß offizielle Kirchengeschichtsschreiber sich bei der Behandlung von Oppositionsgruppen in der Geschichte der Kirche oft gegen ein solches neues Verständnis von Objektivität wandten.

[5] P. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (S. Fischer, Frankfurt/Main 1970) 68.

[6] A. Duran, Iglesia y pluralismo político (Estella 1976) 81.

[7] J. Girardi, Cristianismo y liberación del hombre (Salamanca 1973) 179, urspr.: J. Girardi, Christianisme, libération humaine, lutte des classes (Paris 1972).

[8] Giulio Girardi, Christen für den Sozialismus – warum? (München 1978): J.-J. Tamayo-Acosta, Comunidades cristianas populares (Salamanca 1981).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JUAN-JOSÉ TAMAYO-ACOSTA

1946 in Amusco bei Palencia, Spanien, geboren. Promotion zum Dr. theol. an der Päpstlichen Universität Salamanca; Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaft an der Autonomen Universität Madrid und Diplom in Sozialwissenschaften am «Institut Leo XIII.». Lehrt derzeit Theologie am Instituto Universitario de Teología (IUT) und am Centro de Estudios Universitarios (CEU) in Madrid. Mitherausgeber (zus. mit Sergio Torres) der spanischen und lateinamerikanischen ökumenischen Zeitschrift «Pastoral Popular». Veröffentlichungen u.a.: El asalto a la fe (Madrid 1977); Un proyeto de Iglesia para el futuro en España (Madrid 1978); Comunidades Cristianas Populares. Ensayo de teológia narrativa (Madrid 1981). Anschrift: Alejandro Sanchez, 40, 2° izquierda, Madrid-19, Spanien.

Synthese

Hermann Häring

Recht und Grenzen des Widerspruchs

Die katholische Kirche steht, wenn nicht alles täuscht, am Beginn einer der schwierigsten Phasen ihrer Geschichte. Denn von den neuen und unübersehbaren *Problemen unserer Zukunft* ist auch sie betroffen. Fundamentaler aber als anderswo prallen in ihr, die sich Weltkirche nennt, kulturelle, geopolitische und soziale Gegensätze aufeinander. Fragen christlicher Existenz und Weltgestaltung beschäftigen auch sie. Pointierter aber als andere Glaubensgemeinschaften bringt sie die innerkirchliche Brisanz neuer Möglichkeiten und Impulse zum Austrag. So beginnt die katholische Kirche einen interessanten, weil exemplarischen Weg.

Entschiedener als andere Kirchen kann sie Konfliktlösungen forcieren, bisweilen erzwingen, Probleme durch Machtworte scheinbar beseitigen. Das aber macht den Weg für viele, die um Erneuerung kämpfen, schwierig. Angst vor dem Verfall und Hoffnung auf Erneuerung wohnen eng beieinander und werden gegensätzlich thematisiert. Und bewußter als in anderen christlichen Gemeinschaften wird hier der *soziale Makel des Nonkonformismus und Widerstandes* erfahren und durchlitten, bisweilen um einer vorschnellen Einheit willen provoziert. Ein solch ausgeprägter Wille zur Einheit aber verführt auch zur Angst vor der Vielfalt, verhindert leicht das notwendige Experiment. Die Sorge um Kontinuität verdrängt dann die prophetische Inspiration.

Die Chance der katholischen Kirche ist deshalb zugleich ihre *Gefahr*. Das Gespräch über Konflikt und Konfliktlösung, über Recht und Grenzen des Widerspruchs muß deshalb führen, wem an der Zukunft der Kirche liegt. Die Beiträge dieses Heftes haben dies deutlich gemacht. Zum Abschluß sollen sie noch einmal zusammengefaßt, sollen Perspektiven geortet und erweitert, Ansätze zu einer Lösung verdeutlicht werden[1].

I. Eine konfliktreiche Geschichte

1. Spirale der Konfliktfeindlichkeit

Konflikte müßten in der katholischen Kirche eigentlich möglich und fruchtbar sein. Dies lehrt ihre Geschichte. Eine vielfältige Praxis des Widerspruchs ist nicht nur *Lebenselixier* in der – auch für Christen normativen – Geschichte Israels (Murphy). Mit dem Widerspruch leben die frühen christlichen Gemeinden in äußerst vielfältiger, allmählich reflektierter Weise (Venetz). Paulus, im Kampf zwischen Buchstabengläubigkeit und Enthusiasmus, widerspricht nachhaltig und erfährt Widerspruch. Und quer durch alle Fronten gilt seine Leidenschaft einer argumentierenden, plural gesonnenen Solidarität (Hoffmann).

Der Kanon der neutestamentlichen Schriften – von unterschiedlichsten Tendenzen und Situationen geprägt – eröffnet eine auffallende Vielfalt der Konfrontationen, die sich bald im Gewicht der *Bischofs-, dann der Patriarchensitze* institutionalisiert. Die Geschichte der altkirchlichen Synoden könnte diesen Gesichtspunkt erhärten (Voicu). Cyprians Konflikt mit Rom (Cardman) ist deshalb ein Beispiel, das für viele steht, und zeigt die Rolle, die ein Bischof damals zu spielen vermochte, gerade aus Solidarität mit Mitbischöfen und dem Bischof von Rom. Hätte Cyprian dem Bischofsamt unserer Tage nicht alle Ehre gemacht[2]?

Die Kanonistik aber weiß auch heute noch, daß sich Widerspruch im voraus weder berechnen noch regeln oder gar abweisen läßt. Deshalb verweist sie auf gerichtliche und administrative Prozeduren (Provost), kennt das Remonstrationsrecht der Bischöfe, den Vorbehalt von Rezeption (vgl. auch Voicu) und Gewohnheit, und (natürlich) den des Gewissens. In neuer Weise ist man auf die *Eigenständigkeit der Ortskirchen* und das Mitspracherecht der Gläubigen aufmerksam geworden (Huizing/Walf). Zu bedenken wäre die unabdingbare Eigenständigkeit verschiedener Riten und Schulen (Provost), überhaupt das Eigenrecht einer kirchlichen Theologie, deren kritisch argumentierende, notfalls widersprechende Funktion schon immer der offenen Wahrheit des Glaubens genützt hat[3]. Sind wir mit einem solchen Erfahrungsschatz nicht

auf dem besten Wege? Und könnten wir nicht neu von den orthodoxen Kirchen lernen, in denen das gläubige Volk, die Mönche und die Nationalkirchen von alters her eine wichtige eigenständige Rolle spielten (Voicu)?

Das *zweite Jahrtausend* spricht allerdings eine andere Sprache. Ein erstarktes Papsttum neigt zu Zentralismus und Erweisen der Macht. Die Waldenser etwa schließt man gegen deren Willen und Überzeugung aus der Kirche aus, Franziskus gerät in beträchtliche Schwierigkeiten (Ricca). Auf andere Gruppierungen des Mittelalters ließe sich verweisen[4]. Der anfängliche Konflikt mit Martin Luther wird als Kritik an der kirchlichen (und päpstlichen) Autorität thematisiert und somit verfremdet (Brecht). Eine Spirale der wachsenden *Unduldsamkeit gegen den Dissens* ist damit in Gang gesetzt. Galilei etwa wird formell nicht wegen astronomischer Theorien, sondern wegen kirchlichen Ungehorsams verurteilt. Bis zu neuesten Disziplinierungen kehrt dieses Schema wieder[5]. Hätte uns nicht schon der Gang der Reformation eines besseren belehren müssen?

Ignatius von Loyola ruft zu Recht zur *kirchlichen Gesinnung* auf. Sie wird aber hierarchisch und vor allem päpstlich konkretisiert, faktisch eingeengt: «Was in meinen Augen weiß erscheint, halte ich für schwarz, wenn die hierarchische Kirche so entscheidet.» Die Wirkungsgeschichte dieser Spiritualität ist kaum zu überschätzen[6]. Im 19. Jahrhundert schließlich schafft sich die katholische Kirche eine neue, sozial geschlossene Identität, in der die Papstverehrung durch das Volk eine zentrale Rolle übernimmt[7].

Jetzt aber beschränkt sich Rom nicht mehr darauf, nur auf Konflikte und Widersprüche zu reagieren. Mehr und mehr entscheidet es selbst, wo es seine Autorität aktiviert, nimmt einen geradezu *offensiven Charakter* an. Theologen und Männer der Kirche geraten in die Defensive, gegen ihren eigenen Willen. Die Lehrautorität wird mehr und mehr der pastoralen Autorität unterstellt (Provost). Es kommt zu globalen Konfrontationen wie im Syllabus Pius' IX. (1864); zu magistralen Initiativen zugunsten einer theologischen Schule (1879); zur Vernichtung des «modernistischen» Lehrgebäudes (ab 1907), das (ähnlich wie die Lehre des «Amerikanismus», 1899) vor der päpstlichen Initiative so eigentlich gar nicht bestand (Daly). Diese präventive, sich neuen Inspirationen verschließende, sachimmanent meist nicht gebotene Interpretation wird dann symptomatisch für den Ablauf vieler Konflikte. Die Spirale der Juridisierung und Formalisierung läßt es kaum mehr zu echten Gesprächen kommen.

War die katholische Kirche also unfähig geworden, mit Konflikten umzugehen? Dies gerade nicht, wie die Folgezeit beweisen sollte.

2. *Dynamik des Gesprächs*

Denn mit dem *II. Vatikanischen Konzil* hat ein Weg der Öffnung und neuen innerkirchlichen Kommunikation begonnen, unumkehrbar und – wie es im Wesen allen Gespräches liegt – von einer unabsehbaren Dynamik. Denn Konflikte und Widersprüche, die nach außen abgedrängt waren, werden jetzt in die Kirche zurückgeholt:

– Im *ökumenischen Gespräch* wird das Problem von Einheit und Widerspruch zur selbstkritisch ekklesiologischen Frage. Wir sehen uns unweigerlich mit der mißglückten Konfliktbewältigung vergangener Epochen konfrontiert.

– Der *Dialog mit der «Welt»* (mit Wissenschaften, Kulturräumen, Ideologien) konfrontiert uns mit dem Problem von Wahrheit und Irrtum, zwingt uns zu Lernbereitschaft und ständiger Selbstkorrektur.

– Der *Dialog* aber *mit den Unterdrückten* zeigt uns die Unrechtsgeschichte unserer eigenen Vergangenheit und setzt eine neue Parteilichkeit voraus, die allem Ekklesiozentrismus widerstrebt.

Objektive Problemkonstellationen werden so notwendig als innerkirchliche Konflikte verarbeitet: in der Situation des Gesprächs, das ist notwendig und gut so.

Was aber heißt das konkret? Wie die Beiträge von Bonino und Tamayo-Acosta zeigen, ist das innerkirchliche *Kräftefeld in Fluß* gekommen. Widerspruch ist mehr denn je zu einem Phänomen unserer Kirche geworden (Provost). Die Kompetenz des Wissenschaftlers und des Seelsorgers, des sozial Engagierten und des «Laien», der «nur» auf seine Glaubens- und Welterfahrung verweisen kann, sind aktiviert. Nachfolge Jesu ist wieder zur inspirierenden Sache geworden. Die Praxis und Deutearbeit verschiedenster Gruppierungen und organisierter Strömungen haben sich vor diesem Hintergrund mit Anspruch auf Gehör zu Wort gemeldet (Tamayo-Acosta). Einseitige Aktionen der Kirchenleitungen bleiben nicht mehr ohne – bisweilen lebhaftes und widersprechendes – Echo. Argumente werden gefordert. In der Tat ist die Vielfalt

dessen, was sich im Augenblick in dieser Kirche im Weltmaßstab bewegt, nicht zu überblicken.

Dieser Hintergrund ist für das *Verständnis unserer Thematik* wichtig. Da sollte niemand sein, der sich unabhängig von Sachfragen und Glaubenserfahrungen ein Widerspruchsrecht an sich erkämpfen will. Nicht beliebige theologische Theorien oder Lebensstile sollen legitimiert werden, erst recht geht es nicht um ein Sonderrecht für Theologen, Intellektuelle oder für die Kirche eines bestimmten Landes. Die traditionell konkurrierenden Autoritätsansprüche von Leitungsamt und Theologie, von Frömmigkeit und Reflexion, von Argumentation und Erfahrung seien nicht gegeneinander ausgespielt. Blankoschecks, die letztlich dem Subjektivismus dienen und sich von einer geschwisterlichen Glaubenspraxis dispensieren, wären absurd.

3. Signale neuer Glaubenspraxis

Aber wir leben in einer Kirche, in der sich allenthalben Meinungsunterschiede und Widersprüche melden. Meist sind sie das Signal für eine christlich inspirierte, glaubende Praxis und Denkarbeit, die neuen Fragen und Herausforderungen zu entsprechen beginnt. Nichts Neues in der Kirche also. Vielmehr das Zeichen einer neu entdeckten Vitalität, deren wir lange Zeit beraubt waren.

Zugleich Zeichen dafür, daß diese Kirche sich als Gemeinschaft den fundamentalen *Herausforderungen unserer Gegenwart* sowie den eigenen Widersprüchen zu stellen beginnt. Wie Bonino und Tamayo-Acosta leicht erkennen lassen, geht es heute nicht mehr um defensiven Widerspruch. Es geht um eine neue Produktivität. Es geht um Glaubenserfahrungen, Reflexionsmodelle und gesellschaftliche Optionen, die den Rahmen der überkommenen Gestalt und Verwirklichung der Kirche sprengen. Es geht um eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche, Welt und Reich Gottes auf der einen, von kirchlicher Gegenwart und normativem Ursprung auf der anderen Seite. Die Institution Kirche wird bei ihrer eigenen Überzeugung behaftet, daß sie aus einer charismatischen Tiefe lebe, sich selbst also dem Geist Gottes gemäß auf eine neue und unbekannte Zukunft hin überschreiten kann.

Der Widerspruch hat in verschiedenen Situationen deshalb einen *strategischen*, wenn nicht gar offensiven *Charakter* angenommen. Die Befreiungstheologie, feministische Theologie, die Schwarze Theologie amerikanischer oder afrikanischer Prägung, andere Minderheitentheologien glauben bisweilen diesen Weg gehen zu müssen, um die Wahrheit ihrer Sache als Sache Christi zur Geltung zu bringen. Genau dieser Tatbestand aber muß erkannt und begriffen werden. Nicht nur der faktische Widerspruch in einer Sache, sondern auch «härtere» Möglichkeiten sind im Auge zu behalten: eine umfassende Widerspruchsstrategie, bewußte Provokation, bedingte Gesprächsverweigerung (um echte Gespräche zu erzwingen) und das Nein zu Kompromißformeln, die zentrale Anliegen verschleiern würden. Wie können wir als Kirche, wie können die Kirchenleitungen insbesondere damit umgehen?

Die Frage kann, auch dies haben die Beiträge gezeigt, nicht formal gelöst werden. Denn die Lösung eines Problems ist noch nicht gefunden, solange darum gestritten wird. Die scheinbar gesprächsunfähige Parole «Kein anderes Evangelium» (vgl. Gal 1,6) kann letzten *Appell zur Kommunikation* bedeuten. Und der eschatologische Ernst im Streit um die wahre Nachfolge läßt zwar immer noch auf eine Lösung hoffen (und Verzweiflung am Geist Christi wäre zutiefst unchristlich), beschwört aber gerade so härteste Konfrontation herauf. Beunruhigung, Ja und Nein angesichts eines gemeinsamen Zieles, Auseinandersetzung um den guten Weg gehören aufs neue zum Medium prophetischen Geschehens. Es scheint, als könne unsere Kirche ein Stück ihrer ursprünglichen Brisanz und Identität zurückgewinnen. Diese Hoffnung sollte uns allen ihren Preis wert sein.

II. Glaube als Streit um die Wirklichkeit

1. Keine reine Gemeinde

Eines sollte allerdings nicht vergessen werden: Keine der namhaften innerkirchlichen Gruppierungen oder Strömungen, die heute das Gesicht der katholischen Kirche mitprägen, will die gemeinsame *Basis des christlichen Glaubens*, geschweige denn der gelebten Nachfolge verlassen. Das Gegenteil ist meist mit Händen zu greifen. Keiner Gruppierung darf deshalb ohne stichhaltiges Argument unterstellt werden, sie suche die Konfrontation um ihrer selbst willen. Keine will sich als eigenständigen kirchlichen Verband verstehen, auch wenn sie auf die Würde einer kirchlichen Gemeinschaft pocht. Wenn sie das Odium

des öffentlichen Widerspruchs in der Kirche auf sich nehmen, dann tun sie es in der Regel für eine bessere Kirche, weil sie an deren Erneuerung glauben.

Gewiß entdecken manche *Kritiker* – und hätten sie früher selbst zur Schleifung der Bastionen aufgerufen – in diesem Prozeß die Auflösung kirchlicher Einheit, Verlust an christlicher Substanz, die Gefährdung des Glaubens. Gegen solche Kritik kann nur das Anliegen der Sache verdeutlicht und die existentielle Betroffenheit von deren Vertretern gestellt werden. Auffallend ist ja, wie auch in den vorliegenden Beiträgen die offene Kritik an einer bestimmten, auf Herrschaft bauenden Gestalt der Kirche und das vorbehaltlose Ja zur verbindlichen Gemeinschaft des Glaubens Hand in Hand gehen.

Viel schwerer wiegt jedoch die grundsätzliche Frage, ob Polarisierungen und Konflikte überhaupt sein müssen. Ließe sich nicht das *Ideal einer konfliktfreien Kirche* denken? Hat nicht gerade die katholische Kirche aus guten Gründen eine starke Autorität ausgebildet? Haben nicht die Kirchen der Reformation ihren neuen Weg mit einer fortschreitenden Zersplitterung bezahlt? Wird Widerspruch nicht spätestens dort illegitim, wo der Kontrahent die einigende Basis des Glaubens nicht mehr erkennt?

Der Blick zurück in die Geschichte kann weder eine Fortschritts-, noch eine Abfalltheorie bestätigen[8]. Sowohl die Dialektik christlicher Freiheit als auch die *Dialektik kirchlicher Einheit* ist zu erkennen. Beide bleiben an den gemeinsamen Dienst gebunden (1 Kor 13; vgl. auch Voicu). Wir sollten nicht wieder einmal versuchen, die reine Gemeinde, die reine Wahrheit, das Reich Gottes jenseits aller Konflikte zu etablieren. Der Anspruch des Glaubens wäre wieder einmal gegen eine Moral der Unfreiheit und des Buchstabens eingetauscht. Der Geist wäre vergessen.

2. *Prophetischer Glaube ...*

Ein Blick in das Neue Testament enthüllt die christliche Botschaft vielmehr als eine ausgesprochene *prophetische Kampfansage*, um die innerhalb des Judentums und dann gerade innerhalb der Kirche vielfältig gestritten werden mußte.

Jesus, Träger des göttlichen Geistes (Lk 4,18), verkündet mehr als eine religiöse Lehre. Es geht ihm um die praktische Entsprechung zu Gottes vorbehaltloser Güte. Er verdeutlicht dies durch Provokationen (Mt 20,15). Das Gebot der Nächstenliebe wird an einem Häretiker (Lk 10,33), die Radikalität der Umkehr an einem Zöllner (Lk 18,10), Gottes Vergebung in der Tischgemeinschaft mit Unwürdigen (Mk 2,16) verdeutlicht. Die Sorge um den Menschen entzündet sich (unnötigerweise, möchte man sagen) am Sabbatgebot (Mk 2,23–28). Sehenden Auges zieht Jesus nach Jerusalem. Der Kern jesuanischer Verkündigung konnte offensichtlich nur in prophetischer Provokation deutlich werden. In Auseinandersetzung mit den Menschen (und nicht abstrakt) verkündete er die Wahrheit des Reiches. Denn wer mit dessen Beginn rechnet (Mk 1,15), der geht aufs Ganze, duldet keinen Kompromiß. Auch nicht mit den Repräsentanten der Kirche?

Im Hinblick auf *Paulus* ist die Frage anachronistisch und inspirierend zugleich. Paulus hat den offenen Konflikt mit Petrus nicht gescheut, obwohl er dessen hervorragende Rolle anerkannte (Hoffmann, Bonino). Als Theologe wurde er zum Exponenten urkirchlicher Konfliktbereitschaft. Und nicht ohne Grund hat seine exemplarische Konfrontation mit Petrus die Phantasie der Theologen immer wieder beschäftigt[9]. Was aber bedeuteten Evangelium und Kerygma für ihn, was für Petrus? Es gehört offensichtlich zur Schärfe und Unausweichlichkeit nicht nur dieses Konflikts, daß das Evangelium auf die neuen Fragen hin noch nicht definiert war, obwohl von ihm aus argumentiert werden mußte.

Dieses hermeneutische Problem ist aktuell. Deshalb auch die weitere anachronistische Frage, auf wessen Seite sich wohl die etablierte Theologie unserer Jahrzehnte gestellt hätte. Hat Paulus ein Problem zu Recht ans Licht gebracht, oder hat er es in dieser Schärfe überspitzt? Hat er, der «Widersprechende», (aus der Perspektive der Neulinge) endlich einen notwendigen Entscheidungsprozeß in Gang gesetzt, oder hat er (aus der Perspektive der Judenchristen) unnötig Unfrieden gesät? Hätte dem Paulus Demut nicht besser zu Gesicht gestanden, das Problem unter anders gearteten Charakteren (vgl. Venetz) nicht friedlicher gelöst werden können? Und vor diesem Hintergrund erst theologisch formuliert: Gehört die Antithese von Gesetz und Evangelium nicht doch als innerkirchlich wirkender Stachel in die Botschaft Jesu Christi hinein? Und was bedeutet dies für unseren Umgang mit Konflikten?

Paulus versuchte, das Wort vom Kreuz in der Kraft des Geistes auf Gegenwart und Zukunft

der Kirche hin auszulegen. Allen wurde er alles (1 Kor 9,20); das machte ihn angreifbar. Stand er immer in Gottes Kraft? Für ihn, der angefochten war (2 Kor 11), konne das ebensowenig selbstverständlich sein wie für *Petrus*. Und nicht ohne Grund kennt das Neue Testament – als Antityp zu Paulus, der gewiß nicht nur angenehme Züge trägt – auch das Doppelbild des begnadeten und ob seiner bestürzenden Naivität äußerst gefährdeten Petrus: zwischen Felsenfunktion und satanischer Versucherrolle (Mt 16,18.22f), zwischen Glaubensstärke und dreifacher Verleugnung (Lk 22,32.34), zwischen dem Auftrag: «Weide meine Lämmer!» und der distanzierten Einweisung: «Was geht das dich an! Du folge mir nach!» (Joh 21, 15.20ff.)[10]

Regeln zur Konfliktbereinigung lassen sich aus solchen Stellen nicht ableiten. Entscheidend ist ihre *spirituelle Dimension* (1 Kor 2,13). Deshalb dürfen sie nicht zu bloß moralischen Appellen abgeschwächt werden. Viel eher stecken sie das Umfeld ab, innerhalb dessen eine Konfliktstrategie christlich überhaupt erst sinnvoll werden kann. Es ist das geistliche Wissen um Recht und Gefährdung eines jeden Christen, auch eines jeden Amtsträgers in der Kirche, verbunden mit der zutiefst christlichen Erfahrung, daß wir die Wahrheit des Glaubens in jeder Epoche neu aus seiner überlieferten Form heraus erstreiten müssen. Wenn der Geist Christi Gegenwart werden will; wenn er das Zerstrittene wirklich versöhnen, Unterdrückte befreien, Freundschaft stiften, wenn das Reich Gottes beginnen soll, dann stellt er als erste diejenigen unter Kritik, die in seiner Kraft handeln. Er sorgt dann offensichtlich dafür, daß der Kampf um eine bessere Zukunft innerhalb der eigenen Mauern begonnen wird.

3. ... im Namen Jesu

Bonino hat auf die besonderen Gefahren solcher Auseinandersetzungen im Raum der Kirche hingewiesen. Aber eine Gemeinschaft, die Jesus als ihren Herrn bekennt, hat auch ihre spezifische Möglichkeit. Sobald es nämlich um den Menschen im Namen Gottes geht, sobald der Weg der Kirche selber in Frage steht, kann und muß sie mit Argument und Lebenspraxis auf die Ursprungssituation ihres Glaubens in Jesus Christus zurückgreifen. Wenn wir nämlich Jesu Gegenwart in der Kirche bekennen, wenn der Gemeinschaft des Glaubens ein geradezu sakramentaler Charakter zuerkannt wird, wenn die Vollmacht *des Wortes und der Tat Jesu* uns hier und jetzt überraschen und in die Nachfolge rufen kann, dann muß dieser Rückgriff möglich sein: im erinnernden Bericht, im Argument, in der Tat, in der prophetischen Inspiration.

Zweifellos hat *Paulus* diese Ursprungssituation im Namen des Gekreuzigten neu zur Sprache gebracht. *Augustinus* hat die über alles siegende Gnade Gottes – wenn auch vor dunklem Hintergrund – neu entdeckt. *Valdes* und *Franz von Assisi* versuchten, das «Evangelium» in neuer Ursprünglichkeit zur Geltung zu bringen (Ricca). Und *M. Luther* schließlich hat es wieder als kritische Instanz der Kirche entdeckt (Brecht).

Wenn nicht alles täuscht, dann findet der Glaube der Christen heute aufs neue in der *Rückbesinnung auf Jesus von Nazaret* seine prophetische Inspiration. Er entdeckt seine ursprüngliche Wahrheit in Erinnerung und Nachfolge und reagiert damit auf die Not einer Welt, die sich selbst zugrunderichtet. Denn mehr als im Zeitalter der europäischen, mit der Bürgerschaft identischen Christenheit zählt von nun an das Hoffnungspotential, das wir hier und jetzt zu entfachen vermögen. Die Kirche der wahren Lehre wird sich mehr und mehr als eine Gemeinschaft in missionarischer Diakonie begreifen müssen.

Neben das Grundwort der traditionell europäischen Kirchen: «Wer euch hört, der hört mich!» (Lk 10,16) tritt ein neues, kirchenstiftendes Wort: «Was Ihr dem Geringsten dieser meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40)[11]. Die Botschaft von der Auferstehung wird als Weg der Nachfolge konkret, als Streit um die *Menschlichkeit des Menschen*.

Das Gelingen tätiger Hoffnung also und die Berufung auf Jesus, den vor Gott Gerechten: zwei Kriterien, mit denen sich das Recht auf Widerspruch immer neu an seinem Inhalt rechtfertigen muß. Es sind zwei Kriterien, die unter Umständen zum Widerspruch verpflichten. Ist damit aber alles gesagt?

4. Kirche realisieren ...

Gewiß, eine *katholisch verantwortete Kriteriologie* des Widerspruchs muß hier genau zusehen. Wir können weder eine Kirche der Besseren etablieren noch so tun, als beginne die wahre Kirche erst heute. Auch in anderen Kirchen ist das Bewußtsein dafür gewachsen, daß wir den

christlichen Glauben in der Gemeinschaft von Glaubenden gehört und in der Regel dort eingeübt haben. Auch die Berufung auf die Schrift kann diesen hermeneutischen Zirkel nicht sprengen, da sie selbst ein Text der Kirche ist. Und selbst die Berufung auf den Jesus der Geschichte bleibt auf Berichte angewiesen, deren kirchliche Voraussetzungen unbestritten sind[12]. Wie also will man den Versuch unternehmen, die Schrift oder gar Jesus gegen die Kirche auszuspielen?

Neben der Klarheit dieses Arguments aber sollte auch dessen Mißbrauch erkannt werden. Auf die Polarisierungen und Widerspruchsphänomene innerhalb der (katholischen) Kirche kann es gerade nicht angewendet werden. Es bleibt vielmehr formal und undeutlich, läßt sich in seiner Abstraktheit auch umkehren: Die Kirche hat sich für die Kanonizität der Schrift entschieden. Es wäre geradezu unkirchlich, sie als *normierende Norm* nicht mehr zum Zuge zu bringen. Und um Jesus von Nazaret muß es in jeder Epoche neu gehen, weil die Kirche ja *keinen anderen Herrn kennen* will als ihn. Kirche *will* ja als Nachfolge Jesu realisiert sein. Anders wäre sie nicht mehr christlich.

Anders gesagt: Kirche *will* sich unter die Kritik des Geistes stellen. Und wer schon aufgrund hermeneutischer Überlegungen auf das geschichtliche Wechselspiel von Vorverständnis und kritischer Interpretation, von ursprünglicher Frage und Wandel des Fragehorizonts setzt, der hat um so mehr Grund, *neue Realisationen* christlicher Lebenspraxis auch im (vorläufigen) Widerspruch zu suchen, gerade in ihm. Denn alle Vermutung spricht dafür, daß die christliche Botschaft, fernab von aller inner- oder außerkirchlich stabilisierenden Bedürfnistheologie, aufgrund der Treue Gottes uns alle zur Umkehr ruft, auch die katholische Kirche.

Wer gegenüber Sachargumenten Kirchlichkeit einfordert, argumentiert formal, müßte also zuerst beweisen, daß die Argumente gegen Schrift und Jesus stehen. Wer Kirchlichkeit realisiert, kommt dagegen zur *Sache Jesu* bei den Menschen, kann in dieser profanen Ursprünglichkeit seine Kirchlichkeit unter Umständen nur beteuern.

5. ... als Ort des Gesprächs

Fällt die Kirchlichkeit also aus dem Raster der gesuchten Kriterien heraus? Dies gerade nicht. Aber im Gespräch zwischen Kirche und Welt, zwischen den verschiedenen Kirchen und Religionen, angesichts der weltweiten sozialen und politischen Herausforderung, müssen wir auch «Kirche» neu aus ihrer Ursprungssituation und als Ursprungssituation des Glaubens begreifen: als *Gemeinschaft* des Hörens, des Gesprächs (Voicu), der geschwisterlichen Stellvertretung, der Kommunikation[13]. *Hinweise* darauf werden in verschiedenen Beiträgen gegeben. Es geht um das fundamentale Recht aller Glaubenden zur Mitsprache und brüderlichen Ermahnung (Huizing/Walf), um mehr Duldung, Ehrlichkeit und Flexibilität (Provost), um das geordnete, aber so ermöglichte und geschützte Gespräch (Stein), um das eigene Recht von Laien und Ortskirchen (Voicu), um das Vermeiden eines letzten Bruchs (Cardman), um den Vorrang der Kirche vor ihren Repräsentanten (Brecht), um ein Gleichgewicht von Einheit und Freiheit in Liebe (Daly), um die wahre Radikalität (Murphy), um die Wahrheit des Evangeliums in einer brüderlichen Gemeinschaft (Ricca).

Venetz mißt kirchliche Entscheidungen an ihrer je größeren *integrativen Kraft* und an ihrer Fähigkeit, mit prophetischem Widerspruch argumentativ und produktiv umzugehen. Hoffmann beschreibt die Zeit des Paulus als die Zeit eines offenen Systems mit unterschiedlichen Gemeindeformen und Theologien. Er weist darauf hin, daß sich Einheit nicht dekretieren läßt. Bonino betont im Hinblick auf die gegenwärtige Situation, daß auch die bewußte *Konfrontation* letzte Möglichkeit zum Dialog sein kann. Er gibt aktuelle Beispiele dafür. Tamayo-Acosta schließlich plädiert für ein Heimatrecht organisierter Gruppen der Opposition. Aber auch er sieht in der Opposition keinen Selbstzweck, sondern den Weg zu einer Kirche der Kommunikation, des gegenseitigen Respekts und der wirklich gemeinsam getragenen Verantwortung.

Die *geheime Grundfrage* dieses Heftes lautet also: Wie kann es uns gelingen, eine geschwisterliche, gesprächs- und kommunikationsfähige Kirche zu entdecken und neu entstehen zu lassen? Der Streit über die Idee der herrschaftsfreien Kommunikation ist aus guten Gründen hier nicht geführt worden. Denn auch innerhalb der Kirche, verstanden als weltweite Organisation, ist sie nicht erreichbar. Wohl aber beschreibt sie die *große Utopie* kirchlicher Gemeinschaft, den Prozeß des vorbehaltlosen Austauschs. Die Interaktion der Gemeinschaft von Glaubenden (theologisch als Ortskirche thematisiert) ist Ur-

sprungsort von Kirche. In ihrer Erfahrung realisiert sich deren eschatologische Dimension. Kirche als überregionale Organisation bleibt notwendig plural, hat sich von den Gemeinden (und Gruppierungen) her zu organisieren, ist in ihrem geistlichen Leben auf sie angewiesen.

Kirchlichkeit «von unten» also, ein weiteres Kriterium legitimen Widerspruchs, das gerade von orthodoxer Seite überraschend deutlich bestätigt wird (Voicu). Das bedeutet vor allem, daß Theorie und Praxis sich dem Gespräch und der Erfahrung christlicher Gemeinschaften zu stellen und deren Echo zu verarbeiten haben. Sie werden sich – ebensowenig wie Gemeindeleitungen – nicht gesprächslos absolut setzen, sondern ihre Motive, Argumente und Ziele offenlegen. Sie werden sich der glaubenden Erzählung von Jesus als Gottes Sohn stellen, wie es in der Versammlung der Glaubenden schon immer geschieht.

Um das Recht *übergreifender Organisationen*, um die Notwendigkeit kirchlicher Institutionen überhaupt, um den Sinn von übergreifenden Aufgaben der Leitung, der Lehre und des Traditionsschutzes, ja selbst um Sinn und Bedeutung einer authentischen Lehrbildung braucht dann nicht mehr gestritten zu werden. Im Gegenteil, in einer Kirchengemeinschaft, die sich von primären Glaubensgemeinschaften her aufbaut, wird alle Dynamik darauf hinzielen, daß sich die Gesamtgemeinschaft der Glaubenden in einem einigen Zeugnis wiederfinden kann. Sie wird glücklich sein, daß und wenn sie in einem Geiste zu sprechen weiß. Der Petrusdienst hätte von neuem eine einzigartige Chance, wie sich in ökumenischen Gesprächen gezeigt hat[14].

III. Ökumenische Erfahrungen

1. Pluralität

Kommen wir zur Frage des Widerspruchs zurück. Es hat sich gezeigt, daß Widerspruch in der Kirche immer wieder auftauchen wird, als Zeichen ihrer Vitalität. Es ist aber auch deutlich geworden, wie müßig es ist, über Recht und Grenzen des Widerspruchs isoliert zu sprechen. Denn seine Häufigkeit und Wertung, sein Nutzen oder seine Virulenz, seine erneuernde oder bloß polarisierende Funktion hängt zugleich von der Hörbereitschaft und *Offenheit des Gesamtsystems* ab. Ein vielfältiges und unmittelbares Gespräch, fruchtbare Provokationen und die Vielfalt der Geistesgaben nehmen offensichtlich dort einen breiteren Raum ein, wo freie Kommunikation möglich, eigenes Handeln erwartet, wo schöpferische Initiativen als Erweis des Geistes angenommen werden. Erbitterter Widerspruch aber, Protest, die Strategie der Verweigerung nehmen offensichtlich dort überhand, wo Kommunikation und Partizipation durch vertikale Strukturen verdrängt sind[15], die vorrangig auf der Relation von Gehorsam und Autorität beruhen. So wird das Widerspruchsverhalten einer jeden Epoche zum Signal ihrer Kommunikation.

Die Frage lautete deshalb nicht in erster Linie: Wie sollen Kirchenleitungen auf Widerspruch reagieren? Die Frage lautete vor allem: In welchen kirchlichen Gesamtzusammenhang ist Widerspruch einzubetten; von welcher Kirchengestalt aus werden wir den legitimen Anliegen dieses Phänomens am besten gerecht? Ein Blick auf die Problematik des Ökumenismus – innerhalb dessen institutionalisierte Widersprüche aufzuarbeiten sind – ermöglicht einige Hinweise.

a. Kontextualität: Die Geschichte der Kirchenspaltungen und die Analyse von Spaltungsprozessen zeigt, daß es sich bei allen geschichtswirksamen Widersprüchen innerhalb kirchlicher Gemeinschaften und zwischen kirchlichen Gemeinschaften um kontextuelle Widersprüche handelt. Bestimmte Lehren oder Entscheidungen werden höchstens zum Anlaß, sind aber nicht die umfassende Ursache von Spaltungen. Entscheidend sind vielmehr umfassende kulturelle, geopolitische, soziale Faktoren, umfassende Wirklichkeitszusammenhänge also.

Die Folgerung lautet: Kirchentrennende oder die Einheit gefährdende Widersprüche können und dürfen nicht auf die Formel von «Ja oder Nein», von kirchlich oder unkirchlich, christlich oder unchristlich reduziert werden. Denn die christliche Botschaft hat verschiedene soziale Identitäten nicht zu unterdrücken, sondern ihnen kritisch auf die Menschlichkeit der Menschheit hin zu entsprechen. Nicht ohne Grund geht es heute mehr um übergreifende *Konvergenzen*, gemeinsame Intentionen und Motive als um eindimensionale Lehrunterschiede, gemessen an Buchstaben und Gesetz.

Innerkirchlich aber bedeutet dies: Gegenüber allem ernsten Widerspruch haben Gemeinden und Kirchenleitungen die Pflicht, nach bestem Vermögen auf Kontexte zu achten, Zusammenhänge zu erforschen und alle Versteifung auf Buchstabe und Gesetz zu vermeiden. Die Konvergenz muß *in gegenseitiger Achtung* ertastet

und erprobt werden. Selbst dann, wenn ein Gespräch abbricht, darf dieser Horizont, der Unterschiede noch einmal im Namen des Glaubens transzendiert, nicht vergessen oder desavouiert werden.

Umgekehrt aber können Recht oder *Pflicht zum Widerspruch* dann gegeben sein, wenn die Gefahr besteht, daß der (kulturelle, geopolitische, soziale) Kontext einer bestimmten Gruppe nicht mehr christlich identifiziert und verarbeitet, sondern vernachlässigt oder gar verachtet wird. Der Einspruch der Minderheitentheologien und einer zeitgemäßen Missiologie (bzw. kontextuellen Theologie) haben hier ihren unabdingbaren Ort[16].

b. Begegnung: Die Geschichte der gegenseitigen Annäherungen und Einigungsversuche zeigt, daß offizielle Gespräche und Verlautbarungen, daß theologische Werke und andere Texte zwar Prozesse der Bewußtwerdung einleiten können. Die soziale Glaubensform und *geistliche Realität* verschiedener Kirchen ist damit aber noch nicht verändert. Dies auf die Unbeweglichkeit des Kirchenvolkes zurückzuführen, wäre zu kurzsichtig. Vielmehr kann das Verständnis für andere Glaubensgemeinschaften und -gruppierungen in glaubenden Primärgemeinschaften nur durch konkrete Begegnungen wachsen. Und nur von diesem Ausgangspunkt aus kann eine neue, umfassende Gemeinsamkeit glaubender Praxis entstehen.

Innerkirchlich aber bedeutet dies: Wo sich widersprechende Gruppen formieren, haben Gemeinden und Kirchenleitungen die Pflicht, nach Möglichkeit die *Voraussetzungen für* Gespräche, *Begegnungen,* gemeinsames Handeln zu schaffen. Nur so können unterschiedliche Kontexte verstanden und übersetzt, kann die gegenseitige Herausforderung angemessen begriffen und ins Leben umgesetzt werden. Dies aber kann wohl nur dann gelingen, wenn in kirchlichen Gruppierungen die Bereitschaft gepflegt wird, den anderen als anderen anzunehmen und ihm einen Vorschuß des Vertrauens zu geben. Um der Erneuerungsfähigkeit der Kirche willen haben wir die Pflicht zur Neugier und zum geistlichen Experiment.

Umgekehrt aber können Recht oder *Pflicht zum Widerspruch* in seinen verschiedenen Formen dann gegeben sein, wenn die Strukturen und allgemeinen Grundhaltungen einer Kirche solche Begegnungen unmöglich machen, Übersetzungsprozesse verhindern, die Widersprechenden von vornherein diskriminieren. Die Diskussion um die Organisation von Kirchen und die konkrete Gestalt ihrer Ämter, um das Recht und die Möglichkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche, um die faktische Repräsentanz der Glaubensgemeinschaften in ihren Kirchenleitungen und durch sie muß deshalb immer geführt werden.

c. Befreiung: Das Bemühen um eine Einigung der Kirchen zeigt schließlich, daß dieser Prozeß nur dann Erfolg haben kann, wenn wir uns zugleich neu auf unsere missionarischen, diakonischen, weltkritischen Aufgaben besinnen. Kirchen finden nur in dem Maße zueinander, als sie sich wieder in die weltoffene Dynamik der befreienden Lebenspraxis Jesu stellen.

Auf das Problem des Widerspruchs angewendet heißt dies: Kirchenleitungen und kirchliche Gruppierungen haben Phänomene des Widerspruchs daran zu messen, ob und inwieweit in ihnen die verzweifelte Sache des Menschen von heute im Namen Gottes zur Sprache kommt. Denn bei jedem Akt des Widerspruchs ist der Widersprechende gefragt, ob er aus eigenem oder aus selbstlosem Interesse reagiert. Gefragt sind aber auch die glaubende Gemeinschaft und die Kirchenleitung, ob sie ihrerseits gegenüber den Widersprechenden selbstlos oder egoistisch handeln, und sei es in einem formalen Sinn noch so kirchlich. Deshalb sind auch hier Recht und *Pflicht zum Widerspruch* an der Frage zu messen, ob die Kirche dabei ist, ihren Auftrag gegenüber den Menschen zu vernachlässigen oder gar aufzugeben.

Es ist deutlich, daß dieser dritte Gesichtspunkt nicht nur die beiden anderen übergreift und ihnen ihr inhaltliches Thema gibt. Er trifft uns als kirchliche Christen heute an einem *neuralgischen Punkt.* Welche politische Rolle spielen die Kirchen zu einem Zeitpunkt, da sie einerseits ihre gesellschaftliche Macht erkannt haben, andererseits sich der Probleme unserer Gesellschaftsordnungen bewußt geworden sind? Wie richten wir uns in dieser Welt ein zu einem Zeitpunkt, da wir die Sache Gottes entschiedener denn je vertreten, sie aber als Sache des Menschen realisieren müssen? Können wir diese Aufgaben überhaupt in geschlossenen Blöcken lösen, oder müssen wir die Vielfalt der Fragen nicht über den Umweg innerkirchlicher und ökumenischer *Pluralität* bewältigen?

Vor diesem Hintergrund aber läßt sich noch einmal fragen, ob die entwickelten Kriterien

nicht einmal mehr irreale Programmpunkte sind: nicht falsch, aber *kaum anwendbar*. Und weckt eine solche Kriteriologie, konkret durchgespielt, nicht doch wieder den Ruf nach einer letztkirchlichen Instanz, die über den Anwendungsfall entscheidet und so doch wieder darüber befindet, ob ein Widerspruch illegitim ist oder gerechtfertigt?

2. *Konziliarität*

Diese Frage bleibt sinnvoll und ernst. In ihr liegt ein spezifisches Stück katholischer (und orthodoxer) Kirchenerfahrung und ekklesialer Utopie, die Hoffnung nämlich auf die soziale Realisierung der Einheit in Christus. Sie aber läßt sich offensichtlich nicht in Einklang bringen mit jenem spezifischen Stück evangelischer Kirchenerfahrung, daß der Glaube nämlich prophetische Kritik, die Dialektik von Gesetz und Evangelium mit sich bringt. Kirchenkritisch gewendet heißt dies, daß wir die Wahrheit nie endgültig besitzen (1 Kor 13,12). Sie bleibt in den Spiegeln unserer Geschichte. Kirchenpraktisch gewendet aber heißt es, daß christliche Wahrheit dialogisch ist. Die ganze Dynamik kirchlicher Wahrheitsfindung muß darauf ausgerichtet sein, *Widersprüche als Gesprächsbeiträge*, Herausforderungen als mögliche Zeichen des Geistes, selbst Verweigerungen als kommunikative Hinweise zu begreifen und zu verarbeiten. Die Hauptaufgabe der Kirchenleitungen muß es deshalb sein, Widersprüche in Gespräche zu überführen, Kommunikation und Begegnung zu fördern und sicherzustellen. Der Petrusdienst hat dafür zu sorgen, daß die Kirche vielfältig, begegnungsfähig bleibt.

Im ökumenischen Gespräch der letzten Jahre hat das Modell einer *konziliar sich einigenden Kirche* an Boden gewonnen[17]. «Bausteine» einer solchen Kirche sind nach wie vor die Ortsgemeinden. Ihre Einheit aber realisiert sich in der (gleichberechtigten) Repräsentanz dieser Ortskirchen auf regionaler, nationaler, universaler Ebene. Die Grundsituation ihrer Begegnung ist die des Gesprächs, ihr Prinzip die (auch eucharistische) Gemeinschaft aller mit allen, ihr Ziel die Einmütigkeit. Ihr Grundimpuls aber ist nach aller geschichtlichen Erfahrung die Auseinandersetzung um die Sache *Christi*.

Das Konzil also als kirchlich öffentliche Versammlung in Redefreiheit wäre die Institution dialogischer Wahrheitsfindung, der Ort also, an dem Widersprüche in Gesprächsbeiträge verwandelt werden, weil Widersprechende als Schwestern und Brüder akzeptiert sind. Die Freiheit zum Wort (2 Kor 3,12) wäre als einzig möglicher Ausgangspunkt aller Konsensbildung entdeckt.

Die Kontinuität und Diskontinuität dieser Idee mit dem katholischen Konzilsverständnis, die Interpretation des Petrusdienstes insbesondere, ist hier nicht zu besprechen[18]. Der Gedanke der *«versöhnten Verschiedenheit»* wird oft beigefügt, weil wir die Unterschiede der Konfessionen nicht einfach ignorieren und den kulturell und ekklesial einheitlichen Ausgangspunkt der Alten Kirche nicht mehr wiederholen können.

Um so deutlicher aber kommt die Grundidee der dialogbereiten Freundschaft und deren Unteilbarkeit zum Ausdruck. Die *dialogale Grundsituation* des Konzils müßte sich als Grundsituation auch der Ortsgemeinde erweisen, da jeder Getaufte vom Geist belehrt ist (1 Joh 2,27). Auch die konziliare Struktur der Kirche müßte konsequent von unten aufgebaut werden. Denn die Kommunikation muß dort beginnen, wo Christentum glaubwürdig entdeckt und gelebt werden soll. Und sie muß sich dort bewähren, wo Unterschiede und Gegensätze sich verwirklichen.

Eine konziliar verfaßte Kirche könnte aber der Welt zugleich einen *unersetzlichen Dienst* leisten. Denn wenn die Welt heute eines braucht, dann die exemplarische Einübung in die Bewältigung von Konflikten. Sie braucht den Mut zum eigenen, ehrlich gemeinten Wort. Sie braucht die Hoffnung auf Propheten, die auch unangenehme Wahrheiten zu sagen wissen. Sie braucht ein Modell, auf dem allein eine in Frieden geeinte Menschheit aufgebaut werden kann.

3. *Dennoch Widerspruch?*

Wird es dann keinen christlich illegitimen Widerspruch mehr geben? Dies gerade nicht, wie die Geschichte der Denominationen zeigt. Aber die Frage nach Recht und Grenze des Widerspruchs wäre dann *weniger verzerrt* dargestellt und situiert. Es bestände die Chance, daß Probleme transparenter zu Tage gefördert, durch begleitende Autoritätsprobleme weniger verfremdet, in ihren Auswirkungen auf die Gemeinschaft als weniger bedrohlich empfunden würden.

Dann aber läßt sich auch das von Bonino aufgestellte (und von Voicu bestätigte) Prinzip

unverzerrt anwenden: *Widerspruch verliert dort sein Recht, wo er sich dem innerkirchlichen Gespräch nicht mehr stellen will und die gemeinsamen Grundlagen des Glaubens und der Nachfolge explizit verläßt.* Widerspruch ist dort illegitim, wo er auf den christlich handelnden und argumentierenden Konsens der kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr hören will. Dann ist in der Tat auch der Punkt gegeben, an dem Kirchenleitungen das Recht haben, das Band der Gemeinschaft – in welchem Maße auch immer – für getrennt zu erklären, wie dies in der frühen Christenheit und bei Paulus schon der Fall war (Venetz, Hoffmann), und wie dies auch in der jüngeren Kirchengeschichte (etwa in der des Dritten Reiches) der Fall hätte sein müssen.

IV. Spiritualität des Widerspruchs

Probleme sind keine gelöst, aber Situationen für deren bessere Lösung sind angegeben. Manchem Leser mag – je nach eigenem Standpunkt – das unbefriedigende Gefühl bleiben, daß hier nicht in abwägender Distanz, sondern *engagiert*, vielleicht parteiisch geschrieben sei. In der Tat, es ging angesichts unserer innerkirchlichen Situation vor allem um Legitimation von Widerspruch, nicht um dessen Gefahr. Und hinter vielen Beiträgen steht die Überzeugung, daß das Recht auf Rede und Gegenrede, auf öffentliche Meinung in unserer Kirche dringend der Stärkung bedarf.

Gerade deshalb sollten wir uns davor hüten, den Widerspruch zum *Selbstzweck* zu machen. Unfähigkeit zur Zustimmung ist etwas anderes als heilsame Prophetie. Und Hochmut verträgt sich mit hilfreicher Kritik nur schlecht. Sie reproduzieren allenfalls ein zu Recht kritisiertes System.

Mehr denn je brauchen wir eine *gemeinsame Spiritualität* der Erinnerung und der Nachfolge Jesu, denen die traditionelle Kriteriologie von Vollmacht und Gehorsam einzuordnen ist. Denn wir bedürfen einer neuen, einigenden Basis. Nicht nur die Inhaber kirchlicher Leitungsämter, auch widersprechende Gruppen und deren Repräsentanten leben «gefährlich». Dies gilt es zu erkennen.

Dissidenten stehen (wie Amtsträger) in der Gefahr der *Isolation*, die sie erleiden und zugleich provozieren. Impulse zum Dialog und zur Korrektur, argumentativ und emotional ausgleichende Reaktionen entfallen. Die Situation begünstigt den belehrenden Monolog. Zu suchen ist deshalb immer das Gespräch, auch wo es erschwert ist. Fragende, Mahner, Bittsteller müssen wir sein, Künstler des Kontakts und der Begegnung, kurz: gemeinschaftsfähige Menschen.

Dissidenten stehen (wie Amtsträger) in der Gefahr des *Mißtrauens*, das sie wachrufen, wenn sie kritisieren. Negative Erfahrungen summieren sich. Signale der Hoffnung und Bestätigung werden geringer. Diese Situation begünstigt Verbitterung und unsachgemäße Kritik. Zu suchen sind deshalb Wege, die den Zirkel von Kritik und Antikritik durchbrechen, Vergebung und Neubeginn initiieren, die Sache des Menschen zur Geltung bringen. Inspiratoren und Visionäre der Zukunft müssen wir sein, Initiatoren des Vertrauens und der Kreativität, kurz: an der Zukunft der Menschheit engagierte Menschen.

Dissidenten stehen (wie Amtsträger) in der Gefahr der *Intoleranz* gegenüber denen, gegen die sie ankämpfen. Zur Selbstverteidigung werden sie gezwungen. Ihre eigenen Ideen treten deshalb mehr und mehr in den Mittelpunkt ihres Denkens und ihrer Aktivität. Diese Tendenz begünstigt die Haltung der Selbstgerechtigkeit und des Verlustes am christlichen Maß. Immer neu gilt deshalb die Frage nach dem christlichen Gehalt der von uns beanspruchten Wahrheit. Selbstkritisch ist sie dem Gericht des Geistes der Freiheit zu unterstellen. Berichterstatter und Schicksalsgenossen Jesu müssen wir werden, kurz: durch Jesus inspirierte Menschen.

Das bedeutet aber nicht nur, daß wir im Blick auf Jesus von Nazaret Bejahung und Widerspruch, Mystik und Politik, Kirchlichkeit und Christlichkeit in ein neues und konfliktbereites Verhältnis bringen müssen. Das bedeutet auch, daß wir lernen, am *Mißerfolg unserer Sache* nicht zu verzweifeln. Die Bereitschaft, Nachteile in Kauf zu nehmen, und die Unbeirrbarkeit im Streit für die Sache Jesu bedingen einander[19].

Die großen *Vorbilder des Widerspruchs* in der Kirche bleiben immer noch die Propheten, die dem unwiderlegbaren Vorwurf standzuhalten hatten, sie zerstörten Israel. Wie sollte nach Buchstaben und Gesetz zwischen wahren und falschen Propheten unterschieden werden (Murphy)? Und das große Vorbild für einen Widerspruch, der die Gestalt der Kirche konstitutiv prägen konnte, ist Paulus. Nicht in erster Linie der Galaterbrief, sondern die letzten Kapitel des

2. Korintherbriefes mit seiner Dramatik können zur spirituellen Quelle für einen jeden werden, der als Christ in die Rolle des Widersprechenden geraten ist.

Vorbilder des Widerspruchs? Da sei als letztes noch einmal erinnert an dessen *christliches Urbild:* an Jesus von Nazaret, der seinen Protest mit dem Tod des Ketzers und Aufrührers bezahlt hat. Erst vor diesem Hintergrund dürfen wir ihn als den Auferstandenen und als Gottes Sohn bekennen. Widerspruch in seinem Namen hat seitdem eine Würde eigener Art, sofern er dem Wort folgt, das damals Petrus gegeben wurde: «Du folge mir nach!» (Joh 21,22).

[1] Auf die Autoren der obigen Beiträge wird in Klammern verwiesen. Zu vergleichen sind die früheren Themenhefte von CONCILIUM: 7 (1971) Nr. 10: Das Phänomen der Kontestation in der Kirche; 9 (1973) Nr. 10: Gefahr von Parteien in der Kirche? Notwendigkeit und Grenzen des Pluralismus; ferner: K. Rahner, Opposition in der Kirche: Schriften zur Theologie XII (Zürich 1975) 469–481. Die spezielle Frage des authentischen Lehramts im Problemfeld von Rezeption und Apostolischer Sukzession ist beleuchtet in CONCILIUM 17 (1981) Nr. 10: Wer hat das Sagen in der Kirche?

[2] J. Ratzinger, Primat und Episkopat, in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf [2]1970). Die kritischen Impulse dieses Ansatzes sind leider nie ausgeschöpft worden.

[3] Papst Johannes Paul II. am 15.11.1980 in Köln: «Die Kirche wünscht eine selbständige theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volk Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, daß Spannungen und auch Konflikte entstehen. ... Dennoch können wir stets Hoffnung auf versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit eben dieser Vernunft bauen.» Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen.

[4] H. Grundmann, Ketzergeschichte im Mittelalter (Göttingen 1963); R. Nelli, Spiritualité de l'hérésie: Le catharisme (Toulouse 1953); J.B. Russel, Religious Dissent in the Middle Ages (New York 1971).

[5] De Santillana, The crime of Galileo (London 1958); E. Brücher (Hg.), Sonne steh still. 400 Jahre Galileo Galilei (Mosbach 1964). Ein Vergleich mit den Prozeßverläufen bei H. Küng und E. Schillebeeckx ist aufschlußreich.

[6] Regel 13 über die kirchliche Gesinnung: Exerzitienbüchlein Nr. 365; vgl. ferner den Brief des Ignatius von Loyola an die Ordensgenossen in Portugal vom 26. 3. 1553, Mon. Ign. 1, IV, 669–681.

[7] K. Gabriel – F. X. Kaufmann (Hgg.), Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980).

[8] H.-J. Schmitz, Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann (Düsseldorf 1977); H. Wagner, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum (Frankfurt 1973).

[9] F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirche (Freiburg 1976); H. Feld, «Christus, Diener der Sünde». Zum Ausgang des Streits zwischen Petrus und Paulus: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 119–131; vgl. auch Anm. 10.

[10] H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 553–558.

[11] J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 145–149.

[12] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen (Freiburg 1977) 58–71.

[13] L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz [2]1980) 9–21.

[14] Papsttum als ökumenische Frage (München–Mainz 1979); W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Papsttum in der Kirche: Catholica 32 (1978) 1–23; vgl. das inzwischen veröffentlichte Schlußdokument der Internationalen Anglikanisch-Römisch-Katholischen Internationalen Gesprächskommission (ARCIC), Autorität in der Kirche II.

[15] M. Hermanns, Kirche als soziale Organisation. Zwischen Partizipation und Herrschaft (Düsseldorf 1979); vgl. zu einem Schlüsselproblem in diesem Zusammenhang: Ortskirche und Bischofswahl: CONCILIUM 16 (1980) Nr. 8/9.

[16] W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche (Freiburg 1974); F. Faucher, Acculturer l'évangile: mission prophétique de l'Eglise (Montréal 1973); D. J. Hesselgrave, Communicating Christ Cross-Culturally (Grand Rapids [3]1980); Your Kingdom Come. Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism 1980 (Genf 1980); über kontestative Theologien wurde in dieser Zeitschrift mehrfach berichtet.

[17] H. Meyer, «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» – «konziliare Gemeinschaft» – «organische Union». Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen: aaO. 377–400; J.R. Nelson, Konziliarität – Konziliare Gemeinschaft: Ökum. Rundschau 27 (1978) 358–377.

[18] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg [2]1962); W. Beinert, Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie: Catholica 33 (1979) 81–108.

[19] A. Houtepen, Koinonia and Consensus. Towards Communion in One Faith, in: Sharing in one hope. Bangalore 1978 (Genf 1978) 205–208.

HERMANN HÄRING

1937 geboren. Verheiratet. Studierte Philosophie (1958 bis 1961) und Theologie (1964–1968). 1970 Promotion über Fragen protestantischer Ekklesiologie, 1978 Habilitation über die Problematik des Bösen bei Augustinus. 1969–1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen (BRD). Beschäftigt vor allem mit ökumenischen Fragen. Seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen, Beschäftigung mit Fragen der Christologie. Die wichtigsten Veröffentlichungen: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule (Freiburg 1972); Anerkennen wir die Ämter! (Zürich 1974); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Zürich 1979); Was bedeutet Himmel? (Zürich 1980). Anschrift: Theologisch Instituut, Heyendaalseweg 121 A, NL–6521 AJ Nijmegen, Niederlande.

Vorwort

Casiano Floristán / Christian Duquoc

Beten lernen

I. Christliche Initiation in das Beten

Im Laufe unseres Lebens werden wir – mit mehr oder weniger Glück – immer wieder in die notwendigsten und tiefsten Bereiche unserer personalen und sozialen Existenz eingeführt. Niemand, der in dieses Leben hineingeboren wird, ist damit auch schon «initiiert». Daher kommt es, daß wir durch Erziehungs-, Sozialisierungs- und Inkulturationsvorgänge – die für gewöhnlich auch Mängel aufweisen – in das affektive und sexuelle Leben, in die familiäre Umwelt, in das Erlernen des kulturellen Wissens, in den Arbeitsprozeß, in die politischen Aufgaben und in das religiöse Verhalten eingeführt werden.

Jede wichtige Initiation überschreitet in erheblichem Maße den vorgegebenen institutionellen Rahmen. Zumindest beweist die Erfahrung, daß gewisse Verhaltensregeln, Bezugskriterien und praktische Entscheidungen über unverhoffte und überraschende Kanäle, die aufs Geratewohl gesucht und zufällig gefunden werden, zustandekommen. Das weckt den Eindruck, daß jeder Mensch als Wesen von besonderer und unverwechselbarer Eigenart einer besonderen, ganz auf ihn zugeschnittenen Initiation bedarf. Die verschiedenen Formen der Initiation in eine lebendige Wirklichkeit, die sich von Person zu Person, in informellen Gruppen vollziehen und die oft mehr mit Erfahrungen des Scheiterns als mit solchen des Gelingens verbunden sind, die außerdem mehr über das gehörte als über das gelesene Wort, über persönliche Begegnung und Nachahmung verlaufen, wenden sich zweifellos nicht gegen eine gewisse Programmierung, sondern bilden oftmals eine Ergänzung dazu.

Die Zielsetzung dieses Heftes der Sektion «Spiritualität», das sich auf das Erlernen des Betens konzentriert, ist es, dieses Thema so zu behandeln, wie es sich im Rahmen der christlichen religiösen Initiation darstellt. Wir möchten daran erinnern, daß in den ersten Jahrhunderten das Katechumenat in seiner ursprünglichen Form die Aufgabe der christlichen Initiation hatte. Einer seiner Hauptpfeiler aber war eben das Erlernen des Betens mittels der Einführung in das Vaterunser. Ohne dieses Betenlernen war es nicht möglich, daß die *audientes* oder *auditores* zunächst *electi, competentes* oder *illuminati* und schließlich *neophyti* wurden. Tatsächlich geschah die «Übergabe des Vaterunsers» zu Beginn der Karwoche oder nach der Taufe, da ja nur diejenigen, die schon *Söhne* waren, das Herrengebet, das sich doch an den Vater richtet, wirklich zutreffend sprechen konnten. «Der Außenstehende», sagt Johannes Chrysostomos, «kann Gott nicht als seinen Vater anreden.»

Die heutige Erneuerung des Katechumenats, die sich in tausend verschiedenen Formen in den christlichen Gemeinden vollzieht, entwickelt eine immer größere Sensibilität für die christliche Erziehung zum Gebet. Die Neuformulierung des Glaubens, seine Bewährung im politischen Engagement, die Entdeckung einer evangeliumsgemäßen Christologie und die aktive Beteiligung an der liturgischen Feier müssen in eine Spiritualität der Jüngerschaft, der Nachfolge, in die christliche Mystik des Betens einmünden.

II. Die Meister des Betens

Jede christliche Generation muß von neuem beten lernen. Oder anders gesagt: Wir bedürfen heute einer neuen Initiation in das Beten. Und das bringt die Notwendigkeit mit sich, abwegige oder unzulängliche Formen der Initiation, die uns auf dem Weg über gewisse Bräuche und Gewohnheiten als Erbe zugefallen sind, zu korrigieren und sensibel zu sein für unsere heutigen Wünsche und Erfordernisse und die angemessensten Mittel für eine neue Gebetserfahrung zu finden.

Die derzeitige Erneuerung des christlichen Betens in den achtziger Jahren hat jedoch, wie es für jede tiefgreifende Erneuerung zutrifft, auch einem Rückgriff auf die Ursprünge Rechnung zu tragen. Die Jünger Jesu baten ihn ausdrücklich: «Meister, lehre uns beten» (Lk 11,1). Die Gebetserfahrung Jesu, des ersten Meisters in der Schule des Betens, wie sie sich darstellt in der in den Evangelien reflektierten Erfahrung, wird untersucht von Christian Duquoc. Wir wollen nicht vergessen, daß Jesus in einem Volk geboren wurde, das zu beten verstand.

Mit Jesus kam eine neue Art des Betens auf. Nur zu gut wissen wir, daß das christliche Gebet sich seit Jesus an Gott als den Abba oder den

Vater richtet und daß es in seinem tiefsten Grunde Danksagung oder Lobpreis ist. Wie aber kann der *heutige* Christ sich das Gebet Jesu wirklich zu eigen machen? Der eigentliche Meister des Betens ist der an Pfingsten ausgegossene Geist. Der Beitrag von Patrick Jacquemont ist der Darlegung und Entfaltung dieser These gewidmet.

III. Bezugspunkte des Betens

Wir wollen hier nicht definieren oder beschreiben, worin das christliche Gebet besteht. Wir wollen in diesem Heft vielmehr zwei Lebensbezüge des christlichen Betens aufweisen: den Bezug zum liturgischen und den Bezug zum sozialen Leben.

Im Anschluß an das Gebet Jesu, des Reformators der traditionellen hebräischen Gebete, wie sie im «Schma, Jisrael» und in der «Tefillah» vorlagen, betete die Urgemeinde in ihrer Muttersprache und in der allgemein üblichen Redeweise, wobei sie einigen flexiblen Rhythmen folgte und sich die Ereignisse der Heilsgeschichte vor Augen hielt; es wurde persönlich und in Gemeinschaft gebetet, aus einem Gefühl der Dankbarkeit und im Ton des Lobpreises.

Die Danksagung und die Verzeihung sind grundlegende menschliche Haltungen. Die ersten Worte, die wir in einer fremden Sprache lernen, sind »danke» und «Verzeihung». Wir wollen nicht vergessen, daß es für diese Erfordernisse zwei tiefgründende Entsprechungen in den beiden christlichen Sakramenten gibt, die auf Wiederholung angelegt sind: in der Eucharistie und in der Buße. Das Sakrament ist die christliche Wurzel des Gebetes. Das ist es, was der Beitrag von Brian McDermott aufzeigen will.

Die Tradition hat das eucharistische Gebet und das Bußgebet weiter entfaltet durch das Stundengebet und die *lectio divina* mit Lesungen, Hymnen, Psalmen und biblischen Gesängen. Heute beginnt man, diese Art des Betens, die in den Klöstern lebendig geblieben ist, allmählich wieder in christlichen Gruppen einzuführen als grundlegenden Vollzug des gemeinsamen und persönlichen Betens, in dem die Heilige Schrift als Nahrung des wesentlichen Gebetes einen hervorragenden Platz einnimmt. Das ist es, was der Beitrag von Jean Leclercq aufzeigen will.

Ein zweiter Aspekt des christlichen Gebets ergibt sich aus einem neuen Verständnis des Wortes Gottes in einer Welt – damit meinen wir hier die *Dritte* Welt – im Prozeß der Befreiung. Ohne eine geistliche Erfahrung mit dem Herrn der Armen ist ein echtes christliches Gebet nicht möglich. In den Armen, durch ihre Klagen und Schmerzensschreie wird heute eine Gebetstradition neu entdeckt, die schon die Psalmen, die Gebete Jesu, die Texte der Urkirche und die Erfahrungen der Volksfrömmigkeit durchzieht. Man lernt mit den Armen und von den Armen zu beten. Mit anderen Worten: Es geht hier darum, inmitten des Befreiungsprozesses ein Leben der Kontemplation zu führen. Auf diese Weise vollzieht sich eine neue Symbiose der beiden Grundvollzüge des Mottos «Ora et labora», das heißt: beten *bei* der Aktion, *in* der Aktion und *mit* der Aktion. Auf diese Herausforderung antworten die Artikel von Victor Codina und Gustavo Gutiérrez.

IV. Die Gebetserziehung

Beten lernen bedeutet nicht notwendigerweise, daß wir bis jetzt noch gar nicht beten würden, sondern vielmehr, daß wir von einem Eingeständnis ausgehen: Wir beten nur schlecht oder nur unzulänglich. Es ist wohl ohne weiteres einsichtig, daß dann, wenn das Beten in die Krise gerät, etwas zutiefst Christliches Schaden leidet. Und umgekehrt gilt: Wenn das christliche Beten auf der Höhe ist oder sich aus seinen ursprünglichsten Quellen erneuert, gewinnt das gesamte kirchliche Leben eine neue Dimension, da ja das Gebet letzten Endes Bekenntnis und feiernder Ausdruck des Glaubens ist. Das Thema Beten ist nicht deshalb aktuell, weil es ausgiebig behandelt wird, sondern es wird so ausgiebig behandelt, weil es aktuell ist.

Wir wollen gleichzeitig daran erinnern, daß das Beten für Christen zwar ein gnadenhaftes Geschehen ist, aber doch nicht etwas, das einem einfach ohne eigenes Zutun zufällt. In einem gewissen Sinne ist es Leistung, wenn auch gleichzeitig Geschenk; es ist Aufgabe und Gabe zugleich. Es ist wohl leicht erkennbar, daß diese Ausgabe von CONCILIUM sich an Menschen wendet, die beten lernen möchten – in aller Schlichtheit und Freude, mit Bereitschaft zu Engagement und Anbetung, im Geist des Lobes und der Fürbitte.

Zwei Beiträge, der von George Maloney und der von Anthony de Mello, wollen die Schulen des Gebets beschreiben. Seit der Zeit der frühen Antike haben die geistlichen Meister auf die

verschiedensten Weisen beten gelehrt. Im Westen hat das methodische Beten seit dem Ende des 12. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein sich mit Hilfe verschiedener Schulen entwickelt. Genannt seien hier nur das Mönchtum, der Karmel, die Exerzitien des Ignatius von Loyola und die Spiritualität der «französischen Schule».

Oft sagt man, daß unsere Zeit den Geist des Gebetes verloren habe. Dennoch kann man überall eine Erneuerung des Betens in den Kirchen wahrnehmen. Aufs ganze gesehen wirft die Wiederbelebung des Betens viele Probleme auf, nicht nur praktische oder psychologische, sondern auch theoretische oder theologische. Die alten und neuen Gebetsschulen lassen das deutlich erkennen.

Wir haben in dieses Heft zwei Erfahrungsberichte eingefügt: einen aus dem Bereich der Gebetserziehung für Kinder (Hélène Caumeil) und einen anderen aus dem Gebiet der Katechese (Madeleine le Saux). Sie beziehen sich auf geistliche Erfahrungen, die vergleichbar sind mit Wegen, die mittels praktischer Versuche in bisher unbegangenes Gelände hinein gebahnt wurden. Schließlich beschreiben sechs Berichte verschiedene Gebetshilfen, die in der Zeit nach dem Konzil in unterschiedlichen Sprach- und Kulturräumen veröffentlicht wurden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Neu zum Beten finden

Victor Codina

Von den Armen beten lernen: Eine unausweichliche Forderung des Christentums

I. Wir müssen neu zum Beten finden

Seit den Anfängen der Kirche ist die Einübung des christlichen Gebets einer der wesentlichsten Bestandteile der Einführung in das Christentum und der christlichen Erziehung. Wenn schon Johannes der Täufer und dann auch Jesus (Lk 11,1–4) ihre Schüler das Beten lehrten, dann war es nur folgerichtig, daß auch für die junge Kirche die Einübung in das Gebet zur Mitte der Katechese gehörte. Diese Einübung konkretisierte sich in der Weitergabe, »Überlieferung« *(traditio)* des Vaterunsers und in seiner Erklärung an die Taufkandidaten. Denn neben einer Einführung in die christliche Lehre, in die christliche Moral und in die Sakramente durfte eine Pädagogik des Gebets als wahre Mystagogie der zu Taufenden in das Geheimnis der zwischen dem Getauften und dem Vater bestehenden Beziehung nicht fehlen.

Im Laufe der Jahrhunderte hat die Kirche an einer solchen Einführung ins Gebet festgehalten und sie auf sehr unterschiedliche Weise verwirklicht. Auch heute darf auf sie nicht verzichtet werden. Dies ist nicht der Platz, um eine ausführliche Geschichte des christlichen Gebets und der verschiedenen Formen geistlicher Pädagogik zu schreiben. Wohl aber können wir uns fragen, ob die Kirche sich heute ihrer mystagogischen Aufgabe noch bewußt ist und wie sie sie verwirklicht. Dabei liegt es auf der Hand, daß die Hinführung zum Gebet sich in einer Zeit der Krise und Veränderung erneuern und auf die neuen Umstände einstellen muß. Wir müssen also neu zum Gebet hinfinden und hinführen.

Wenn wir die neuere Entwicklung der Theologie und der Praxis des Gebets kurz skizzieren wollen, dann können wir wenigstens für die westliche, nordatlantische Welt drei große Perioden unterscheiden.

1. In den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts bestand eine große Offenheit und Bereitschaft, eine bestimmte «Konnaturalität» gegenüber dem Gebet. Man stellte dieses Gebet nicht in Frage. Zwar betete man entsprechend verschiedenen Spiritualitätsschulen und -richtungen auf verschiedene Weise, aber immer ging man von der gemeinsamen Voraussetzung aus, daß das Gebet notwendig und wirksam ist. Das Gebet wurde entsprechend der traditionellen Definition, die schon Thomas von Aquin geprägt hatte (2a 2ae q 83 a 1), als «ein Erheben des Herzens zu Gott, um ihn um seine Gaben zu bitten», definiert.

2. In den sechziger Jahren geschah hier eine große Umwälzung. Das Gebet geriet in die Krise. Man stellte nicht nur seine Methoden und die Inhalte, die im Gebet betont werden, in Frage, sondern zweifelte auch daran, ob das Gebet überhaupt einen Sinn hat. Die großen Ideologiekritiker, die «Meister des Verdachts» waren – Marx, Freud, Nietzsche –, die Entwicklungen in den Human- und Gesellschaftswissenschaften und, im Raum der Kirche selbst, die Theologie der Säkularisierung von Bonhoeffer, Tillich und ihrer Vulgarisatoren zwangen, das Gebet von jedem Schatten der Entfremdung zu säubern. Es reifte das Bewußtsein, daß das Beten sich nicht auf naive, kindliche Illusionen einlassen darf, daß es keine Entschuldigung für eine passive Resignation dem Elend gegenüber sein kann, daß es nicht einem Spiel der psychologischen Projektion ohnmächtiger Wünsche nachhängen sollte, daß Gott auch kein Lückenbüßer ist, der durch das Gebet zu mobilisieren wäre. Man experimentierte mit dem «Schweigen Gottes», man lebte in der «dunklen Nacht» der Säkularität. In diesem Klima entstanden weltliche Definitionen des Gebets: «Beten heißt sich engagieren», «Beten, das ist: sich seinem Bruder öffnen», «das ganze Leben ist Gebet», «Beten ist ein Sich-den-Tiefen-des-Seins-Öffnen»... Es handelte sich hier um einseitige Reaktionen, die an aller Ambiguität solcher Einseitigkeit, aber auch an dem, was sie an klarer, neuer Erkenntnis bringt, teilhatten.

3. In den siebziger Jahren erlebten wir ein Wiederaufleben der Aufmerksamkeit für das Religiöse. Man entdeckte die Feier, das viele, was uns umsonst geschenkt wird, die rituelle und symbolische Dimension der menschlichen Existenz. Auf den schaffenden Menschen, den *homo faber*, folgte der spielende Mensch, der *homo ludens*, auf die «weltliche Stadt» das «Fest der

Narren», auf die utopischen Revolutionäre folgten die Neomystiker. So geht es in vielen Bereichen auf unterschiedliche Weise weiter. Man lernte wieder das geistliche und religiöse Experiment schätzen, öffnete sich der östlichen Meditation, suchte die Ekstase und die «Reise», den «Trip» des Rausches, kehrte zurück zur Natur und bangte wegen der Zerstörung der ökologischen Gemeinschaft des Lebendigen.

Unter den Christen entstand die Bewegung der charismatischen Erneuerung, blühen die vielen Gebetsgruppen. Es scheint, als ob in der Krise, in die die Vorstellung eines unbegrenzten Fortschritts gerät, und in der Enttäuschung darüber, daß es nicht gelingt, die Strukturen zu ändern, es keine andere Alternative als die Flucht in die religiöse Erfahrung, als den Rückzug in die alltägliche Intimität und die warme Geborgenheit des Gebetes mehr gebe.

Es ist deutlich, daß auch diese Neubelebung des Religiösen nicht ohne Ambiguität ist und daß man auch hier lernen muß zu unterscheiden.

Wie sollen wir in einer solchen Situation wieder zum Beten finden? Können wir hier einfach *tabula rasa* mit der Vergangenheit machen? Wie können wir die Tradition mit der Offenheit gegenüber der Zukunft versöhnen? Darüber hinaus setzt jede Einübung in das Gebet auch ein bestimmtes Verständnis dessen, was das Gebet ist, voraus, und von diesem Verständnis sollten auch die Gebetsmethoden, die niemals neutral bleiben können, abhängen.

II. «Laß mein Rufen zu dir kommen»

Das erste Lebenszeichen eines Menschen ist sein Weinen; sein letztes Seufzen ist Symbol und Ausdruck seines Todes. Dazwischen ist das gesamte menschliche Leben ein nie aufhörendes Verlangen, ein dauerndes Spüren von Bedürfnissen und Nöten: So ist das Leben des Menschen grundsätzlich ein Rufen und Schreien. Das Baby weint nicht nur, weil es Hunger hat, sondern weil es die Nähe und die Gegenwart seiner Mutter sucht. Das Weinen symbolisiert die Ohnmacht, die Not, die das menschliche Leben dem Menschen ist. Und wenn dieser Mensch die Sprache gelernt hat und also nicht nur auf das Schreien angewiesen ist, um seine Not zu äußern, dann wird der Vokativ als «Anredefall» das linguistische Mittel, mit dem er seinem Angewiesensein auf die Hilfe anderer Menschen entgegenkommen kann. So zeigt dieser Vokativ als das eigentliche grammatikalische Instrument, sich an den anderen Menschen zu richten, wie sehr die Existenz des einen Menschen die des anderen voraussetzt: Er ist sowohl Symbol der zerbrechlichen Einsamkeit und Nichtnotwendigkeit des einzelnen Menschen als Hinweis auf die Kraft menschlicher Solidarität. Dieser Vokativ dient aber nicht nur dem Gespräch und der gegenseitigen Anrede zweier Menschen, sondern öfters bedient sich ein ganzes Volk dieses Vokativs, ein Volk, das ruft (nach Freiheit, Gerechtigkeit, Brot...). Dabei ahnen der einzelne Mensch und die Völker (und auch die Religionsgeschichte zeigt uns die Überzeugung), daß das Rufen nicht innerhalb der menschlichen Grenzen von Zeit und Raum verhallt: Der Mensch richtet sich in einem entsprechend den verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen auch verschiedenen religiösen Verhalten (der Anbetung oder der Suche nach Vereinigung) an ein Sein, das auch unterschiedlich benannt sein kann: der Allmächtige, «jemand dort», das Eine, das All, das Absolute, das Transzendente... Hier erreicht der Vokativ seine höchste Reichweite und symbolische Potentialität.

Diese kurzen Überlegungen können uns auf der Suche nach einer Neudefinition des christlichen Gebets als des Rufens des Gottesvolkes eine erste Hilfe sein.

Für das israelitische Volk war das Rufen nach Jahwe die grundsätzliche und tiefste Form des Gebetes. Dieses Gebet war nicht an erster Stelle ein weisheitliches Meditieren und noch weniger Ausdruck irrationaler Begeisterung, sondern es war ein banges und dennoch gleichzeitig vertrauendes Rufen eines einzelnen oder einer Gruppe nach Jahwe, ein Rufen, das immer zum Himmel aufstieg und von Jahwe gehört wurde. Im Alten Testament ist das Rufen der unterdrückten Israeliten in Ägypten der Prototyp des Gebets (Ex 2,23–24; 3,7.9; 8,8; 14,10; 22,22.26; Num 20,16; Dtn 26,7; Jos 24,7). Dieses Rufen des unterdrückten Volkes drang im Lauf der gesamten Geschichte Israels zu Jahwe durch, und er ließ sich von ihm bewegen (Ri 10,12; 4,3; 1 Sam 4,14; 9,16; 2 Kön 4,1; 8,3.5; 6,26; 2 Chr 13,14; Neh 9,27; 5,1). Dieses Rufen ist der Schrei der Armen und Schwachen, die in ihrer Bedrängnis Gott um Gerechtigkeit bitten (Ijob 19,7; 27,9; 34,28; 35,9.12). Die Psalmen sind ein Hilfeschrei aller Verlassenen und derjenigen, die zerbrochenen Herzens sind (Ps 88,2; 77,2; 34,18; 107,6.28; 9,13...). Die Propheten stellen das Rufen des

Volkes nach Gott, der rettet und befreit (Jes 53,7; 19,20; Klgl 2,18), in Gegensatz zu einem Rufen zu den Götzen, die nicht retten können (Jes 46,7; 65,14; Jer 22,20). Wie das Blut Abels zu Gott schrie (Gen 4,10), so ruft auch das Unrecht zum Himmel (Jes 5,7).

Neben den Hilfeschreien gibt es natürlich auch Freudenschreie des Volkes vor dem Herrn wegen seines mächtigen Armes und des Sieges, den er errungen hat (z. B. Ex 15; Ri 5; Ps 113–118), aber das Gebet, das dieser Schrei ist, ist nichts anderes als ein Dankgebet, weil Gott das Rufen des bedrängten Volkes gehört hat.

Auch in den Evangelien ist das Bitten, das Gebet des Volkes zu Jesus ein Rufen, Schreien, Seufzen der Kranken (Mt 9,27; 15,22–23; Mk 9,23–24), der erschreckten Jünger (Mt 14,26), von Petrus, der im Meer unterzugehen begann... In einigen Fällen ist das Gebet auch ein Jubelschrei, ein Frohlocken über das Heil, das in Jesus offenbar geworden ist (Lk 1,42.46–55; 2,13), oder über seinen messianischen Triumph bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem (Mt 21,9.15; Mk 11,9; Lk 19,40; Joh 12,13).

Noch mehr Eindruck hinterläßt auf uns das Rufen Jesu selbst zum Vater. Gelegentlich ist dieses Rufen ein jubilierendes Frohlocken, weil der Vater den Kleinen offenbart hat, was er den Weisen und Klugen verborgen hielt (Lk 10, 21–22; Mt 11, 25–27). Am Ende seines Lebens ist es aber eine mit Tränen vorgetragene Bitte an seinen Vater, dieser möge ihn vor dem Tod retten (Hebr 5,7; Mt 26,36–46; Mk 14,32–42; Lk 22,40–46; Joh 12, 27–30). Das Gebet Jesu kulminiert in seinem Schrei am Kreuz, als er sich vom Vater verlassen fühlt (Mt 27,46; Mk 15,34), und in seinem darauf folgenden letzten Schrei, einem vertrauensvollen Gebet, mit dem er sein ganzes Leben in die Hände des Vaters legt (Mt 27,50; Lk 23,46; Mk 15,37).

Von diesen Gegebenheiten des Evangeliums müssen wir ausgehen, wenn wir das Gebet der ersten Kirche (Apg 4,24–31; 7,33–34.60) und das Gebet aller Verfolgten (Offb 6,10; 21,4) verstehen wollen. Auch für Paulus seufzt der Christ mit der ganzen Schöpfung, liegt in Geburtswehen und wartet auf die volle und totale Befreiung der Söhne Gottes (Röm 8,20–23). Dieses Seufzen des Christen ist aber gleichzeitig von Hoffnung erfüllt, denn es ist das Seufzen von Kindern Gottes, die «Abba», «Vater» rufen (Röm 8,15; Gal 4,6), es ist eingegeben vom Heiligen Geist, der uns zu Hilfe kommt und für uns eintritt mit einem Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können (Röm 8,15; Gal 4,6). Das christliche Gebet bewahrt eine eschatologische Spannung auf das himmlische Jerusalem hin: «Komm, Herr Jesus!» (Offb 22,20). In dem neuen Himmel und auf der neuen Erde wird es kein Weinen, keinen Tod und kein Klagen mehr geben, denn Gott wird für immer in der Mitte seines Volkes wohnen (Jes 35,10; 65,19; Offb 21,3–4).

So lange wir aber hier auf Erden noch unterwegs sind und die Geschichte unseres Lebens leben müssen, hört die Kirche nie auf zu wiederholen: «Herr, erhöre mein Gebet, und laß mein Rufen zu dir kommen.» Das eucharistische Dankgebet selbst ist das Rufen der Kirche, die Anrufung des Heiligen Geistes, damit er die eucharistischen Gaben und die Gemeinschaft selbst in den Leib Christi wandle und so die neue Erde des Reiches, in dem alles endgültig in Christus umgewandelt werden wird, vorwegnehme.

III. Ein hoffnungsvolles und solidarisches Rufen

Die Neudefinition des Gebetes als Rufen erlaubt uns auch, eine neue Pädagogik des Gebetes zu entwerfen.

Erstens setzt das Gebet als ein Rufen voraus, daß wir uns der heutigen Situation der Menschheit, sowohl wie sie uns persönlich als auch wie sie alle betrifft, bewußt werden. Rufen ist kein Schweigen, kein Meditieren, kein ästhetisches Betrachten, kein schwärmerisches Begeistertwerden, sondern unser Rufen ist ein Symbol unserer Existenz, unserer Situation als Menschen, die arm und sündig sind. Das solidarische Rufen bedeutet dann die Überwindung der Versuchung, sich in sich selbst zu verschließen und in die Intimität eines nur auf sich selbst bezogenen Individualismus zu fliehen. Durch die Solidarität vereint sich unser Gebet mit der gesamten Schöpfung, die sehnsüchtig auf die Befreiung von aller Sklaverei wartet.

Hier genügt es nicht, daß wir nach dem Rhythmus unseres eigenen Atmens beten, sondern hier ist es nötig, daß unser Gebet den Rhythmus des Stöhnens und Seufzens, der Schmerzensklage der gesamten Menschheit zum Ausdruck bringt. Für ein solches Beten genügt es nicht, daß wir uns unseres Körpers bewußt werden, sondern es ist unabdingbar, daß wir uns mit der gesamten Menschheit wie ein Leib fühlen.

Eine solche Solidarität mit dem Rufen der anderen, besonders der Bedürftigsten, bewahrt uns vor jedem magischen und entfremdeten Verständnis des Gebetes und korrigiert ein solches Verständnis, denn die Solidarität selbst setzt schon voraus, daß man sich für Befreiung engagiert und in diesem Engagement auch selber befreit wird.

Die Solidarität läßt uns also an der Dynamik des Gebets teilhaben, denn die erste Folge des Gebetes besteht nicht darin, daß Gott dadurch über unsere Bedürfnisse informiert ist, sondern daß wir selbst uns dessen bewußt werden, was uns not tut. Die Wirksamkeit des biblischen Gebetes beginnt damit, daß Gott innerweltliche Faktoren als Instrumente und Ursachen der Hilfe und Erlösung wirksam werden läßt. So erhörte Gott das Rufen der unterdrückten Israeliten in Ägypten dadurch, daß Mose sich mit seinen Volksgenossen solidarisch fühlte und sich lieber zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln ließ, als es für sich allein gut zu haben (Ex 2,11 – 3,10; Hebr 11,23–26). So erhörte Gott auch das Rufen Jesu, indem er ihn durch seine Solidarität mit allen Menschen zur Ursache des Heiles für alle machte (Hebr 5,7–9).

So hat ein solidarisches Rufen nichts mit einem entfremdeten Aberglauben zu tun, sondern es ist die Folge davon, daß man sich bewußt wird, wie fern das Reich Gottes noch immer ist, wie sehr noch immer Sünde und Unrecht bestehen, wie sehr noch immer gekämpft werden muß, damit konkrete Zeichen der Hoffnung sichtbar werden, die mindestens so eindeutig und einfach zu erkennen und zu interpretieren sind wie die Zeichen, die von Jesaja angesagt wurden: »Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte ißt» (Jes 65,21–22).

Dieses solidarische Rufen setzt voraus, daß man die Geschichte mit den Augen des Evangeliums sehen kann, daß man die Zeichen der Zeit zu unterscheiden weiß und daß man anerkennt, daß im Rufen der Armen der Geist selber ruft. Beten heißt, daß das Rufen des Geistes, der in einer leidenden und unterdrückten Menschheit die Befreiung herbeitrachtet, auch unser Rufen wird.

Das Schreien der Menschen ist also kein aussichtsloses Tun, kein psycho-soziologischer Trick, mit dem man sich erleichtert und Entlastung sucht, kein Handeln aus Hoffnungslosigkeit, keine Beleidigung Gottes. Es ist ein Schreien der Hoffnung zum Vater Jesu, der auch unser Vater ist. Es ist ein Schreien aus dem Glauben, daß dieser Vater uns liebt, unser Wohl will und sich selbst als denjenigen definiert hat, der auf das Rufen der Armen hört. Hier tasten wir uns an das tiefste Geheimnis des Gebetes heran, dort wo das Gebet kontemplatives Schweigen, kindliches Vertrauen, Vorwegnahme des Reiches wird. Gerade weil wir hoffen und vertrauen, wird dieses Gebet auch schon jetzt Danksagung und Jubel: «Meine Seele preist die Größe des Herrn» (Lk 1,46). «Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast» (Joh 11,41).

Ein solches Rufen voller Hoffnung sehnt die Überwindung aller Sklaverei herbei und weiß gleichzeitig, daß die Überwindung die Möglichkeit des Menschen übersteigt und uns in das neue Land der Eschata hineinführt. Das ist aber kein Grund, mit dem Rufen aufzuhören, denn derjenige, der das Gebet Jesu erhörte, nicht indem er ihm den Tod ersparte, sondern indem er ihn von den Toten auferweckte, wird auch uns in die neue Erde und in den neuen Himmel hineinführen, wo die Gerechtigkeit und die Freiheit herrschen. Jetzt können wir uns sogar unserer Bedrängnis rühmen, denn Gott hat uns im Heiligen Geist das Unterpfand unserer Hoffnung gegeben (Röm 5,3–11).

Wie sollen wir aber jetzt, jetzt ganz konkret, wieder zu einem solchen solidarischen, von der Hoffnung getragenen Gebet finden?

IV. Die Armen, eine Schule des Gebets für uns

Eine solide, neue Einübung in das Gebet sollte vieles miteinschließen: theologische Reflexion, eine gute biblische Schulung, die Einführung in die Liturgie, einen psychologischen Reifungsprozeß und den Erwerb der Fähigkeit zur ästhetischen Betrachtung, den Einsatz von Konzentrationsmethoden, den richtigen Einsatz von Musik und Bildern, den Einklang mit dem Rhythmus des eigenen Körpers und des Kosmos und vor allem einen erfahrenen geistlichen Begleiter, der in die geistliche Erfahrung einzuführen vermag.

Aber all das gehört, wie wesentlich es auch sein mag, nicht zum eigentlichen Wesen des Gebets. Es wäre ja geradezu zynisch, wenn die Fähigkeit zu beten nur einer kleinen kultivierten Minderheit reserviert wäre, die oft mit der gleichen

mächtigen Minderheit zusammenfällt, die, weil sie das Geld hat, auch alles andere bekommt. Das Gebet kann kein exotisches Produkt sein, das nur einige Auserwählte sich leisten können, eine ausgeklügelte Technik für Eliten, zu der die Armen der Erde, die privilegierten Adressaten des Evangeliums, keinen Zugang hätten.

Wenn aber das Gebet seinem Wesen nach ein Rufen ist, dann kann man nur in der Schule derjenigen beten lernen, die selber den Schmerz und das Leiden erfahren haben, dann kann man ja nicht bei denjenigen Rat holen, die lachen und satt sind, die mit ihrem Geld den «Vokativ» desjenigen, der aus seiner Not schreit, in den «Imperativ» desjenigen umgewandelt haben, der den anderen seinen Willen aufzwingt.

Die erste Schule des Gebetes ist hier das stille Rufen nicht nur der Kranken, sondern auch der vielen Millionen, die als Gruppe in der Gesellschaft Hunger, Unrecht, Unterdrückung erleiden. Hier sollten ihre Religion, ihre Kultur, ihre Wertvorstellungen keine Rolle spielen, sondern jedes Rufen sollte uns lehren: das Rufen der Dritten Welt, das Rufen der politisch Verfolgten und derjenigen, die aus anderen Gründen ihr Land verlassen mußten, das Rufen derjenigen, die zu Unrecht in Gefängnisse eingesperrt worden sind, das Rufen der Gefolterten, der Hungernden, der Versklavten.

Ihr Rufen ist die Fortsetzung des Schreis Jesu am Kreuz, der sich, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, mit allen Gekreuzigten in der Geschichte der Menschheit identifiziert (Mt 25). Es ist gerade das leidende, einfache, arme Volk, das in seiner langen Leidens- und Erniedrigungsgeschichte ein tiefes Gefühl für menschliche Solidarität, ein authentisches Bewußtsein der menschlichen Würde, ein anhaltendes Kämpfen und Streben nach Gerechtigkeit und die utopische Hoffnung auf ein besseres Morgen bewahrt, für das es bereit ist zu sterben, und für das es zum Wohl der Brüder und Schwestern tatsächlich stirbt.

Unter diesem einfachen und armen Volk gibt es den «Rest», von dem die Schrift redet, den Rest, der auf Gott vertraut, der Erbe der Armen Jahwes und der Armen ist, von denen die Seligpreisungen des Evangeliums reden. Dieser Rest hat, oft an den Rand der kirchlichen Orthodoxie gedrängt, ein tiefes Gefühl für die geistliche Kindheit, für ein kindliches Verhalten Gott gegenüber bewahrt. Ihr Gebet ist voller Vertrauen, ihre Frömmigkeit, die sogenannte Volksreligiosität, ist uns ein Beispiel an Authentizität. Dieser Rest, das sind junge Christen aus Nicaragua, die für das Wohl des Volkes ihr Leben riskierten. Das sind gläubige Afrikaner, die viele Kilometer zu Fuß gehen, um der Feier der Eucharistie beiwohnen zu können, das sind christliche Arbeiterfamilien in den Vorstädten, das sind schwarze und puertoricanische Christen in New York, das sind gläubige Bauern oder auch Frauen des russischen Volkes, die wie Matrijona vor ihren versteckten Ikonen beten und ihren Glauben bewahren, das sind die Gruppen christlicher Arbeiter, die im Licht des Evangeliums ihr Leben kritisch betrachten, das sind die katholischen Gewerkschaftler der Solidarität in Polen oder lateinamerikanische Märtyrer, die wie der Bischof Oscar Romero dem Christentum seine Glaubwürdigkeit wiedergeben, das sind die über fünfzigtausend christlichen Basisgemeinden in Brasilien.

Auf geheimnisvolle Weise bewahren diese Armen mitten in ihrem Leiden die Hoffnung, daß ihr Trachten nicht vergeblich bleibt, die Überzeugung, daß es eine bessere Zukunft gibt, den Sinn für das Feiern und die Augen und die Dankbarkeit für alles, was geschenkt wurde. Diejenigen, die schon alles haben und satt sind und die nur danach verlangen, daß nichts sich ändert, verstehen nichts, und dabei ist doch das Rufen der Armen ein Rufen, das zum Reich hinführt, eine Vorwegnahme der Utopie des Reiches.

Nur durch eine Solidarität, die bereit ist, das Rufen der Armen ernst zu nehmen, wird die Kirche ohne die Gefahr der Entfremdung und des Infantilismus neu beten lernen können. Die Armen dieser Welt und die Armen in der Kirche sind heute für uns die authentischste und die am meisten dem Evangelium entsprechende Schule des Gebetes. Wir sind in unserer Geschichte auf die Hilfe ihres Rufens und Betens angewiesen, wenn wir das Beten neu lernen wollen.

Wenn aber ein Gebet an dem Rufen der Armen vorbeizukommen meint, dann wird jenes Gebet, und sei es auch das Gebet der Kirche selbst, zu einer gefährlichen Droge, denn der eine, wahre Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, ist auch derjenige, der auf das Rufen der Armen hört.

Es ist höchstnötig, daß wir wieder mit dem Beten anfangen, aber das bedeutet heute ganz konkret, daß wir die Stimme der Armen hören, uns solidarisch mit ihnen vereinen und uns vom

Geist Jesu durchdringen lassen, der in den Armen zum Vater ruft und seufzt, damit die volle Befreiung, die das Reich ist, komme.

Und so entsteht schon heute ein neuer, noch ungewohnter Stil des Gebets:

Du bist der Gott der Armen,
der menschliche, einfache Gott,
ein Gott, der auf der Straße schwitzt,
ein Gott mit einem verhärmten Gesicht.
Deshalb rede ich mit dir
so wie mein Volk redet,
denn du bist der Gott, der Arbeiter ist,
du bist der arbeitende Christus.
(Messe nicaraguanischer Landarbeiter)

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

VICTOR CODINA MIR

1931 in Barcelona geboren. 1948 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Studium der Philosophie und Theologie in Barcelona, Innsbruck und Rom. 1961 Priesterweihe. Derzeit Professor der Dogmatik an der Theologischen Fakultät Barcelona (Sektion S. Cugat del Vallés) und am Instituto Superior de Estudios Teológicos von Cochabamba in Bolivien. Veröffentlichungen u.a.: El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano (1966); Teología de la vida religiosa (1968); Nueva formulación de la vida religiosa (1972); Teología y experiencia espiritual (1977); Renacer a la solidaridad (1982). Anschrift bis Oktober 1983: Casilla 2151, Cochabamba, Bolivien; danach: Valira 2, 1° 6°, Terrasa (Barcelona), Spanien.

Grundlagen des Gebets

Christian Duquoc

Das Gebet Jesu

Gegenstand dieser Untersuchung ist das Gebet, wie es die Synoptiker Jesus während seines Erdenlebens zuschreiben. Vom Gebet, das der Hebräerbrief (7,25) dem auferstandenen Christus zuerkennt, ist hier nicht die Rede. Nicht aus irgendeinem Argwohn dem himmlischen Fürbittengebet Christi gegenüber. Meiner Meinung nach sind wir nicht in der Lage, die Art und Weise dieses Gebetes genauer anzugeben, auch wenn ich aus dogmatischen Gründen glaube, daß es in der Linie des erlösenden, stellvertretenden Wirkens Jesu liegt. Das Beten Jesu im Himmel bedeutet den Fluchtpunkt des irdischen Betens Jesu. Erst die uns vom Evangelium her gewordene Erfahrung führt zu einer Vorstellung dieses Gebetes im Himmel.

Die Evangelien verschweigen das Gebet Jesu nicht; sie erwähnen es, geben ihm seinen Sitz im Leben, enthüllen zuweilen seinen Inhalt. Natürlich handelt es sich hierbei nicht um eine geschichtliche Nachricht im modernen Sinn des Wortes. Das Beten Jesu wurde neu erfaßt in einem vom einzigartigen Osterereignis und dessen Erfahrung her erstellten Rahmen. Diese Neuinterpretation ist kein willkürliches Gefüge; sie bringt vielmehr zum Vorschein, was neutrale Zeugen nicht erkennen konnten. Die evangelische Schrift hebt das ins Licht, was Jesu Zeitgenossen als durchaus banal erschien. Ich nehme in dieser Untersuchung den evangelischen Text als ein unumgehbares Zeugnis der Urchristen. Ich will versuchen, jede geschichtliche Rekonstruktion, die sich aus dem Umfeld der Evangelien, in unserem Fall aus dem offiziellen oder allgemeinen jüdischen Beten zur Zeit Jesu herleitet, zu vermeiden. Ich will das sofort näher erläutern.

Wer über das geschichtliche Gebet Jesu schreibt, mag vor einer doppelten Möglichkeit zögern: Soll er beschreibend vom Gebet Jesu sprechen in Abhängigkeit davon, was uns die Quellen über das alttestamentliche, jüdische Beten lehren? Oder soll er sich darauf beschränken, innerhalb der neutestamentlichen Nüchternheit dem Beten Jesu auf die Spur zu kommen? Wie ich oben sagte, ziehe ich die zweite Möglichkeit vor. Ich maße mir deswegen aber keineswegs an, die uns aus der volkstümlichen oder offiziellen religiösen Kultur der Zeit Jesu zukommenden Informationen zu verachten; sie sind für den, der eine historische Untersuchung der Evangelien durchführen will, unerläßlich. Sie geben uns Kunde von dem religiösen und liturgischen Hintergrund der Erziehung Jesu. So groß aber auch das Interesse an derartigen Untersuchungen sein mag, sie führen nie zu etwas anderem als zur Kenntnis des öffentlichen Betens eines Juden jener Zeit; sie vermitteln uns keinen Einblick in das Gebet eines individuellen Menschen. Nicht was Jesus zu einem Glied der jüdischen Gebetsgemeinschaft machte, ist also von erstrangiger Bedeutung, sondern was ihn davon unterschied: seine Originalität.

Die Evangelien laden uns ein, diesen Erkenntnisweg zu gehen. Sie schweigen sich über die Art und Weise, wie Jesus am gemeinsamen Gebet teilgenommen hat, fast völlig aus. Nicht nur übergehen sie das Familiengebet – eine (bewußte) Unterlassung, die die fromme Vorstellungskraft zu blühenden Legenden anregte –, sie lassen sogar keinen Ton davon verlauten, wie Jesus an den großen liturgischen Festlichkeiten teilgenommen hat. Sie bestreiten seine Teilnahme nicht; sie berichten uns, daß er zur Feier des einen oder anderen Festes nach Jerusalem hinaufstieg. Sie interessieren sich jedoch keineswegs für die Feier selbst. Daß Jesus aber betete, das übergehen sie nicht mit Schweigen; sie beschreiben sein Beten unter dem einen oder anderen Gesichtspunkt. Und stets mit der gleichen Diskretion. Es muß ihnen als etwas Besonderes erschienen sein, was sie da so spärlich überliefern, etwas, das Jesus von der gewöhnlichen Haltung seiner Zeitgenossen oder auch von der Vorstellung unterschied, die man sich gerne vom Beten eines Gottesmannes machte.

Ich ordne die paar Eigentümlichkeiten des Gebetes Jesu, die sich – ich hoffe es – den so nüchtern berichtenden Evangelien entreißen lassen, um vier bildhafte Ansichten: Ich nenne die Wüste, die Zurückhaltung, den Aufschrei und den Lobpreis. Diese vier Aspekte grenzen den Horizont ab, innerhalb dessen ich die Eigenart des Betens Jesu zu beschreiben versuchen will. Man wird sich vielleicht wundern, daß ich mich in meiner Studie auf die synoptischen Evangelien beschränke. Nach meinem Dafürhalten läßt sich diese Auswahl durch die Tatsache rechtfertigen,

daß das Johannesevangelium zugegebenermaßen den Grundsatz der Neugestaltung auf der Basis des Osterereignisses auf die Spitze getrieben hat: Jesus tritt hinter Christus zurück. Die Synoptiker haben dieses Vorgehen nicht zu Ende geführt; bei ihnen trägt die geschöpfliche Kontingenz Jesu noch nicht gänzlich den Stempel der theologischen Notwendigkeit; das so menschliche Zögern im Beten Jesu wird in den Berichten der Synoptiker noch durchaus fühlbar. Bei Johannes hebt sich dieses Zögern in die fast völlig durchscheinende Selbstsicherheit der Beziehung zum Vater auf. Jesu Beten erträgt in den synoptischen Evangelien den Duktus der Beschreibung; bei Johannes ist es eine durchkonstruierte Theologie. Müßte ich eine Seite Dogmatik schreiben, könnte ich diese Trennung nicht vornehmen. Doch mich interessiert hier nur eines: vom Gebet Jesu zu sprechen als von einem Zeugnis seines Abstandes von Gott; bei Johannes ist dieses Gebet nichts als ein Zeugnis der Nähe zum Vater.

Erster Aspekt: Die Wüste

Jesus stieg «auf einen Berg, um in der Einsamkeit zu beten» (Mt 14,23). «In aller Frühe, als es noch dunkel war, stand er auf und ging an einen einsamen Ort, um zu beten» (Mk 1,35). «(...) er zog sich an einen einsamen Ort zurück, um zu beten» (Lk 5,16). Die drei Evangelien sind hier eindeutig: Jesus zieht sich zum Beten in die Einsamkeit zurück. Das stimmt mit der Empfehlung Jesu an den Jünger überein: «Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist» (Mt 6,6). Es erinnert auch an eine von den gleichen Evangelien an den Anfang des Dienens Jesu gestellte Episode: an die Versuchung. Bevor Jesus die Frohe Botschaft verkündet, zieht er sich in die Wüste zurück. Es wird uns berichtet, der Heilige Geist habe ihn dorthin getrieben. Sein Gebet wird nicht angeführt, lediglich sein Zusammentreffen mit dem Teufel in einem harten Aug in Aug (Mt 4,1). Gewiß fügt sich die Episode aus Themen alttestamentlicher Literatur zusammen. Doch das ist hier nicht von Bedeutung. Man muß nämlich sagen, daß die Wüste nicht der Ort des Friedens ist oder jedenfalls nicht notwendigerweise. Jesus zieht sich zum Gebet in die Einsamkeit zurück, gewiß; aber diese Einsamkeit ist auch der Ort der Versuchung.

Die Evangelien hätten einfach erzählen können, daß Jesus zu den religiösen Festen nach Jerusalem hinaufzog, um dann im Rahmen dieser Festlichkeiten sein Beten zu beschreiben, uns zu zeigen, wie er Psalmen singt, anstatt uns jenen einsamen Ort voller Doppeldeutigkeit vor Augen zu führen. Es schien den Evangelisten jedoch angemessen, vom Gebet im Tempel nichts zu berichten. Sie zogen das Thema von der Wüste oder der Einsamkeit vor. Alttestamentliche Bilder kommen einem in den Sinn: Mose, wie er von Gott, dem Befreier, in der Wüste angerufen wird, dort, wohin er nach der Ermordung eines ägyptischen Schergen geflüchtet war; Elija, wie er, müde vom Kampf gegen die Halsstarrigkeit seiner Volksgenossen, in die Wüste flieht, um da zu sterben; die Söhne Israels, wie sie gegen Gott murren, weil er sie in die Wüste herausgelockt hat, um sie hier vor Hunger sterben zu lassen; Ijob, wie er, von seiner Frau verwünscht und aller Habe eines Nomaden beraubt, Gott die Ungerechtigkeit seines Schicksals hinaufschreit; Johannes der Täufer schließlich, wie er in der Wüste predigt und damit dem jahrhundertelangen Schweigen Gottes in Israel ein Ende bereitet. Die Wüste ist doppelsinnig: Sie ist der Ort der Begegnung mit Gott; sie ist aber auch der gefährliche Ort der Prüfung, vorzüglich Ort des Aufbegehrens. Sie kann ein Bild sein, das zur Intimität hinführt, der Ort, wo man im Verborgenen redet. Sie kann auch das schmerzhaft empfundene Schweigen Gottes bedeuten.

Die Evangelien sind nüchtern. Sie lassen die eine oder andere Möglichkeit hervortreten. Die der intimen Vertrautheit, die sogar in den leiderfülltesten Stunden in der Anrufung des Vaters durchblickt. Die der Prüfung an der Grenze der Verzweiflung: «Warum hast du mich verlassen?»

Hätten die Evangelisten die Teilnahme Jesu am öffentlichen Gebet beschrieben, so hätten sie eine weniger kontrastreiche Wirkung erzielt. Gewiß, es wäre ihnen möglich gewesen, das Wechseln der religiösen Kulte zu unterstreichen: Freude und Buße, Flehen und preisendes Staunen. So erfuhr ja das Volk in Fleisch und Blut und in seinem Beten die langsam, allzu langsam wirkende Gunst Gottes. Doch hätten die Evangelisten dann den einzigartigen Fall eines später im Bekenntnis als Messias angerufenen Gottgesandten außer acht gelassen, eines Menschen, der so große Vertraulichkeit mit Gott erlebte, daß er sich nicht scheute, die Sprache kindlicher Gefühle zu sprechen, der aber auch eine so wehe

Distanz von demselben Gott erfuhr, daß er nicht davor zurückschreckte, seine Verlassenheit in aller Öffentlichkeit hinauszuschreien. Der Abgesandte Gottes befand sich nach den Evangelien nicht in einer derart privilegierten Stellung, daß sie ihn der doppeldeutigen Erfahrung der Wüste enthoben glaubten. Das Beten zu Gott im Verborgenen, die Begegnung mit ihm in der Wüste und der Verzicht auf die beruhigende Faszination gemeinschaftlicher Liturgie erfordern ein festes Aufmerken auf den personalen Charakter der Beziehung zu Dem, von dem uns nur der Name gegeben ist. Verborgenheit und Wüste sind keine Oasen; sie sind Orte der Einsamkeit, sie bedeuten Nacht. Nachdem die Evangelisten den Raum abgesteckt haben, innerhalb dessen sich Jesu Beten entfaltet, sind sie doch sehr zurückhaltend über seinen Inhalt; sie zeigen dessen Grenzen auf, auch wenn sie Jesus als Messias bekennen.

Zweiter Aspekt: Die Zurückhaltung

Dem Jünger, der im Augenblick der Gefangennahme auf einen Diener des Hohenpriesters eingeschlagen hat, gibt Jesus zu verstehen: «(...) glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte?» (Mt 26,53). Jesus macht den Zugang zur Intimität mit Gott und den Rückzug in die Wüste nicht durch eine gewagte Bitte zunichte, die Bitte nämlich, daß ihm Gottes Macht zur Verfügung gestellt werde. In der Stunde, da Jesus diese Machtentfaltung nötig hätte, beansprucht er sie nicht, läßt aber zugleich durchblicken, daß sie ihm gewährt würde, wenn er wollte. Er wird festgenommen. Er bittet Gott nicht, ihn zu befreien.

Einige spotten über ihn während seines Todeskampfes: «Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Er ist doch der König von Israel! Er soll vom Kreuz herabsteigen, dann werden wir an ihn glauben. ‹Er hat auf Gott vertraut: der soll ihn jetzt retten, wenn er an ihm Gefallen hat›» (Mt 27,42f).

Man muß das Ausmaß der radikalen Veränderung der Lage wohl bedenken, um die Zurückhaltung im Beten Jesu richtig einschätzen zu können. Er hat die Frohbotschaft den Armen, den Unterdrückten, dem «verlorenen Haufen» verkündet; er läßt kraft seiner Wunder ahnen, daß die unbeugsamen Gesetze der Geschichte und sogar die der Natur nicht von schicksalhafter Notwendigkeit sind: Der Blinde sieht, der Taube hört, der Gelähmte geht, und die hungernde Menge hat zu essen. In großen Zügen umreißt er vor den Augen der Leute ein Reich, in welchem der Mensch dem Menschen kein reißendes Tier mehr ist. Jesus ist jetzt festgenommen. Der schöne Traum zerrinnt. Illusion ist die Verkündigung der messianischen Zeit, wie sie bei Jesaja aufleuchtete: «‹Der Geist des Herrn ruht auf mir (...), damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze›» (Lk 4,18). Und kühn hatte Jesus hinzugefügt: «(...) heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt» (Lk 4,21).

Jesus wird ermordet. Das unnatürliche Bündnis derer, die sich in widersprüchliche Machtbefugnisse teilen, verfestigt die alte Welt in ständig neu aufbrechender Gewalttätigkeit. Die Armen werden weiterhin ausgebeutet, die Kranken siechen weiterhin in Verzweiflung dahin, den Blinden fehlt weiterhin das Augenlicht und den Tauben das Gehör, die Gefangenen fahren fort, von einer unerreichbaren Freiheit zu träumen. Die Mächtigen aber – seien es nun Ideologen oder Realisten, religiöse oder profane Leute, Monotheisten oder Polytheisten – erklären, welches Gesetz die Welt regiert: das Gesetz der Stärke. Das Gebet ist der Ruf nach einer anderen Kraft, der Kraft Gottes zum Aufbau des ‹Reiches›; die Psalmen hallen wider vom Schrei Israels, daß es komme. Wie lange noch werden die Unterdrücker die unwidersprochenen Herren sein? Wie lange noch wird dem Unschuldigen keine Ruhe?

Jesus hat zu Gott in der Einsamkeit gebetet. Er hat ihn mit dem Namen Vater angerufen. Kann er ihn nicht darum bitten, so zu handeln, daß die erweckte Hoffnung lebendig bleibe? Kann er ihn nicht um ein Eingreifen gegen die Mächtigen dieser Welt anflehen, so daß sich die ihm nachfolgende Menge nicht wie von einem Hochstapler abwende? Jesus scheint der Erhörung sicher zu sein. Würde er bitten, daß das ‹Reich› komme, würde sich der Umsturz der Lage vollziehen. Jesus bittet nicht. Er hält sich zurück. Er bittet nicht, daß die frohe Botschaft für die Armen – Gegenstand seiner Verkündigung – durch ein machtvolles Eingreifen Gottes verwirklicht werden möge.

Jesu Zurückhaltung hat nicht in einem Zweifel seinen Grund. Er hatte ja seine Jünger gelehrt:

«Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden (...). Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet» (Mt 7,7f). Jesus weigert sich, Gott zu bitten, ihm die Unterstützung seiner Macht zu gewähren, wobei er durchaus zu verstehen gibt, daß er sie erlangte, wenn er sie anforderte. Jesus bittet also bewußt nicht um Befreiung aus der Hand seiner späteren Mörder; er selbst lehnt es ab, denen, die ihm folgten, eine greifbare Hoffnung anzubieten. Er schafft einen Abstand zwischen der Ankündigung im Predigtwort und der Bitte im Gebet.

Vielleicht erklärt die dritte messianische Versuchung nach Beherrschung der Welt diese Weigerung. Es muß geklärt werden, warum Jesus jene Bitte nicht ausspricht. Denn man kann das auf entgegengesetzte Weise auslegen. Man könnte darin eine Interesselosigkeit Jesu an der gesellschaftlichen Ausgestaltung des Gottesreiches erkennen, oder es fände sich so bestätigt, daß die gesellschaftlich-zeitliche Spur des Reiches Gottes dem rein menschlichen Tun überlassen bliebe und es in diesem Fall nicht angemessen wäre, an die göttliche Macht zu appellieren, um menschliche Entscheidungen gewaltsam zu beeinflussen.

Mir scheint die erstere der beiden Auslegungen unbegründet. Jesus verkündet kein geistliches Reich, das dem Gang der Welt gegenüber gleichgültig ließe. Er kündet das mögliche Neusein in dieser Welt – und dies nicht bloß in Innerlichkeit. Der Arme ist für Jesus der tatsächlich Mittellose und der Kranke, der durch unerbittliche, in seinem Körper wirksame Zwänge jeder Vitalität und Hoffnung beraubte Mensch. Wenn dann noch von der Befreiung der Unterdrückten die Rede ist, so wird von ihrer wirklichen geschichtlichen Lage wahrhaftig nicht abgesehen. Die Behauptung, es sei Jesus gleichgültig, ob seine Verkündigung durchdringe oder aufgrund einer entgegenstehenden Verschwörung der Herren der Stunde unwirksam bleibe, ist ein Unsinn.

Die zweite Auslegung entspricht besser. Das Reich Gottes kommt nur unter gewissen Voraussetzungen. Das zur Bekehrung einladende Wort, das rechtschaffene Handeln und die Gewaltlosigkeit sind dem Gottesreich verschwistert; die gewaltsame Durchsetzung aber widerspricht seinem Sinn. Eine erzwungene Befreiung Jesu aus den Händen seiner Häscher würde die Tatsache, daß man ihn ermorden will, nicht aus der Welt schaffen. Und gerade diese Tatsache hält die Welt dem Reiche Gottes fern. Jesus bittet nicht, es möge diese Ferne aufgehoben werden, denn Gott selbst kann sie nicht aufheben. Die Zurückhaltung Jesu in seinem Beten bezeugt die Nutzlosigkeit der Gewalt Gottes. Sein Gebet verstummt da, wo wir es in unserer Einbildung spontan als am notwendigsten erachteten: im Wunsch, das verheißene ‹Reich› durch göttliche Macht zum Durchbruch zu bringen. Doch wird diese Zurückhaltung als eine tiefe innere Zerrissenheit erlebt. Zeuge ist der Aufschrei Jesu.

Dritter Aspekt: Der Aufschrei

«Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde. Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: ‹Eloï, Eloï, lema sabachtani?›, das heißt übersetzt: ‹Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?›» (Mk 15,33f). Ein Aufschrei zu Gott in der Linie jener Klage, wie sie das Gebet in Getsemani bezeugt: «Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)» (Mk 14,36). Gewisse Theologen haben aus dem im zitierten Markustext (15,33f) ausgedrückten Gefühl der Verlassenheit den Widerhall eines Dramas zwischen dem Vater und seinem Sohn herausgehört. Um diese Interpretation zu begründen, berief man sich auf eine Gleichstellung Jesu mit den Sündern. Die Verlassenheit ist dann die Strafe für diese juridische Identität. Jesus wird an unserer Stelle zurückgewiesen und verurteilt, und manche scheuen sich nicht zu sagen: verdammt. Ich zögere, ein solch zeitentbundenes Verständnis der Beziehung zwischen Jesus und Gott zu bejahen. Ich werde den Aufschrei Jesu auf natürlichere Weise auslegen.

Jesus hat seinen Gott nicht gebeten, zur Befreiung aus den Händen der Mächtigen einzugreifen. In Getsemani erfährt Jesus am eigenen Leib die harten Folgen seiner Zurückhaltung. Sie kommen ihm voll zu Bewußtsein, zweifellos aber auch die Folgen für seine Jünger. Er bittet um seine Befreiung, freilich unter der Bedingung, daß sie dem Willen Gottes entspreche. Er hat diesen Willen durch seine Zurückhaltung selbst charakterisiert: Gewalt löst keineswegs den dramatischen Konflikt, der durch den Wunsch nach Tötung hervorgerufen wurde. Gott hat keinen anderen Willen als jenen, den Jesus durch seine Weigerung, die göttliche Macht zu seinen Gunsten zu beschlagnahmen, zum Ausdruck brachte. Fortan weiß er, was seine

Zurückhaltung zur Folge haben wird: den – mindestens vorläufigen – Triumph der Gewalt. Er wird es noch eindringlicher wissen, wenn diese Gewalt zum Ziele kommt: in seinem Tod. Wer dem Prozeß der Gewalt nicht mit Gewalt entgegentritt, wird von ihr zermalmt. Jesus weiß es. Er stellt fest, daß Gott die Grenze nicht überschritten hat, die er, Jesus, sich selbst in der Zurückhaltung seines Betens gezogen hat. Nichts beweist, daß Gott Jesus zurückstößt, denn Jesus selbst hat nicht darum gebeten, durch Anwendung von Gewalt befreit zu werden. Da Jesus von Gott nicht verlangt hat, die Gesetze der Geschichte, die den Entschlüssen der Menschen entstammen, gewaltsam zu beeinflussen, erleidet er die logische Auswirkung dieser Gesetze. Er weigert sich allerdings, deren Unabdingbarkeit zu akzeptieren, da er Gott bittet (nach Lukas), die ihn töten, nicht ebenso zu behandeln, wie sie es ihm gegenüber tun. Jesus wollte nicht durch Machterweise gerettet werden, er stirbt vielmehr an der Macht. Er bittet Gott, seine gerechte Macht gegen seine Mörder nicht ins Werk zu setzen: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Und nun kann Jesus in einem letzten, von Markus nicht berichteten Akt der Hoffnung sagen: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46).

Das Gebet Jesu bewahrt in den Berichten der Passion diese Einheit: Jesus hat nicht gefordert, daß sein Vater zu seiner Rettung mit Macht eingreife; er bittet vielmehr, diese scheinbare Schwäche möge ihren Gipfel erreichen, die Verzeihung. Nur eine solche Haltung kann in der sich ständig wiederholenden Geschichte der Gewalt das Neue neu zur Geltung bringen. Jesus hat Gott gepriesen, weil er wußte, daß die Wahrheit der Frohbotschaft keinen Menschen von der Vergebung ausschließt.

Vierter Aspekt: Der Lobpreis

«Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen» (Mt 11,25f). Jesus preist Gott nicht für das offensichtlich Preiswürdige, die Schönheit der Welt etwa, die Errungenschaften der Weisheit oder des Denkens, die Schöpfungen der Kunst oder die großen politischen Taten. Nichts beweist, daß er diese Gegebenheiten oder Verwirklichungen verachtet. Aber Gott für die positiven Schöpfungen, deren die Welt voll ist, zu preisen, das ist nichts Besonderes; ein solches Verhalten verdient nicht den Namen Offenbarung, auch wenn es eine durchaus gesunde Haltung des Menschen Gott gegenüber ist. Vielmehr verdient den Namen Offenbarung die Tatsache, daß Gott sich denen zeigt, die in dieser Welt für nichts gelten, den Kleinen nämlich. Sie haben keine Werke der Weisheit hervorgebracht, sie haben nicht den Lauf der Natur erklärt, sie haben keine Kenntnis der verwickelten Gesetze der politischen und wirtschaftlichen Geschichte, sie sind nicht aufgeblasen von ihrer Einsicht. Die Welt ist voll von weisen, von intelligenten Leuten; sie wissen, was zu unternehmen ist, damit das Glück Wirklichkeit werde. Sie kennen die Gesetze der Geschichte. Sie steuern die Wirtschaft. Sie sprechen gescheit über die Kultur. Und heute neigen sie sich sogar über das Los der Unterdrückten; sie wissen, was zu ihrem Wohl getan werden muß. Die Welt ist brechend voll von gelehrten Büchern und voll von Erklärungen der menschlichen Übel. An Verstand fehlt es nicht, nicht einmal in der Theologie. Und doch hören Gewalt und Tod nicht auf zu herrschen. Intelligenz und Weisheit, Wissen und Wissenschaft werden gelobt; sie bieten ja so wundervolle Erklärungen der Welt. Man denkt sich Gesellschaftsformen aus, frei von Übel, denn man ist sich ja darüber im Bilde, wo das Übel liegt. Doch die solchermaßen aufgebauten Gemeinwesen gebären Verzweiflung und Lüge. Unser Jahrhundert ist voller Erfahrungen, die als gescheit und weise angesehen wurden; sie folgten dem Gang der Geschichte. Die Geschichte aber in ihrem willkürlichen und zufallsbedingten Ablauf spottet der Voraussagen und klugen Einsichten; der Geschichte wahres Gesicht hat sich in jenen anderen Erfahrungen geoffenbart: Hier ist es der Völkermord, dort das Konzentrationslager, anderswo das Elend. Es fällt nicht schwer, den Wert unserer weisheitserfüllten Welt, dieser unserer Welt des Wissens und der Wissenschaft zu preisen.

Aber vielleicht wird dieser Lobpreis zweitrangig, sobald die Kleinen nicht mehr erdrückt, nicht mehr entfremdet und verworfen sind. Gott lobpreisen, weil er ihnen nahe ist, zu ihnen spricht und sich ihnen offenbart, so etwas wird rückwirkend ein Lobpreis der Welt, die ihnen zu Leben und Glück verhalf. Jesus will keine Welt, kein Reich für Kluge und Weise, sondern ein ‹Reich› für jene, die niemand für intelligent und weise hält; dann – und erst dann! – werden die Weisen

und Intelligenten darin ihren Platz finden, dann – und erst dann! – wird auch ihnen die frohe Botschaft strahlend aufgehen. Es wäre klug und weise gewesen, daß Gott die Mörder Jesu niederschmetterte; Jesus war aber weder weise noch klug – er war töricht genug, nicht mit denselben Waffen zu kämpfen. Jesu Lobgebet kehrt die Werte um. Es verneint zwar nicht die Wahrheit, daß Gelingen, Weisheit, Schönheit der Welt, wissenschaftliches und technisches Schaffen preiswürdig sind, behauptet aber, daß sie alle nur bestehen können, wenn sie zum Segen der Kleinen werden.

Bei dieser ganz unverhofften Offenbarung, daß Gott die Kleinen bevorzugt, jubelt Jesus auf. Er hat in seinem Wirken als Verkünder das Gewicht dieser göttlichen Wahl erfahren. Er ist zu denen gegangen, die von der Macht des Römerreiches und der abstrakten religiösen Ideologie der frommen Männer Israels an den Rand der Geschichte gedrängt worden waren. Ihnen hat er die Frohbotschaft verkündet. Denn nichts rechtfertigt dieses Wegdrängen an den Rand der Menschheit; weder Geschichte noch Rasse noch Sexualität geben dazu ein Recht. Die frohe Botschaft besteht darin: Gott unterwirft sich einer solchen Nötigung nicht. Das ist für die Weisen und die Wissenden, die die eisernen Gesetze des Weltenlaufs kennen, ein wahrer Witz. Doch Jesus weiß, daß Gottes Torheit mächtiger ist als unsere Weisheit und unser Wissen. Für dieses Unvorhergesehene preist er Gott, für diese Wahl, für diesen Schlag ins Gesicht der Menschenverachtung, für diese Weigerung, die Rechtfertigung von Privilegien mit Hilfe der Logik der Gesetze der Natur oder der Geschichte anzuerkennen. Gott hat sich dort geoffenbart, wo es niemand erwartete. Die heftige Kritik des heidnischen Philosophen Kelsos im 2. Jahrhundert gibt Zeugnis von der Neuheit des Weges Jesu. Jesus jubelt vor Freude, daß die Kleinen sein Wort hören. Keine christliche Kirche kann sich über die Tatsache hinwegtrösten, daß die herrschende Weisheit oder die eigene Schuld das Wort Gottes unglaubwürdig macht, jenes Wort, das den jubelnden Gebetsruf dessen gebar, der von nun an ihr Herr ist.

Jesu Jubelruf steht nicht im Widerspruch zu seiner Weigerung, die Macht Gottes zu seinen Gunsten einzufordern und zum scheinbaren Vorteil auch der Kleinen. Es zeigt sich wieder einmal derselbe Weg. Er vollendet sich in der Vergebung, die Jesus sterbend den Weisen, den Klugen und Mächtigen gewährt, denn sie wissen ja nicht, was sie tun, sie, die da von ihrer eigenen Hellsicht allzu eingenommen sind.

Schluß

Jesu Gebetsstil ist uns nahe. Kirche und Gläubige machen die Erfahrung, daß Nacht und Wüste der wahre Gebetsraum sind. Gewiß, die großen Liturgien sind notwendig; sie sind jedoch nicht der Ort der Prüfung, die in die Wahrheit führt. Die Weigerung, Gottes machtvolles Eingreifen anzufordern, um schneller auf dem Weg zum Gottesreich voranzukommen, ist eine Bedingung für das christliche Beten, will es mit dem Beten dessen übereinstimmen, den es fortan als seinen Herrn bekennt. Der Anblick der Härte der Geschichte und der Verzweiflung so zahlloser Menschen versetzt die Gläubigen mitten in den Aufschrei der Verlassenheit Jesu hinein. Daß Menschen, denen man Weisheit und Einsicht abspricht, an den Rand der Geschicht weggedrängt werden, und dies in einer Zeit, in der soviel Wissen und Technik die Welt durchwalten, diese Tatsache klagt die Kirchen an; sie sind nicht oder nicht genügend der Ort, wo die Kleinen den ihnen geltenden Lobpreis Gottes vernehmen könnten. Solange die Kirchen nicht aufjubeln, weil Gott den Kleinen nahe ist und sich ihnen offenbart, solange sie so nicht aufjubeln können, solange werden sie unglaubwürdig bleiben.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Frankreich, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg i. Ue., an den Fakultäten von Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. 1953 Priesterweihe. Promotion zum Doktor der Theologie und Erwerb des Diploms der Ecole Biblique. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitherausgeber der Zeitschrift Lumière et Vie. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bde. (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977). Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Brian McDermott

Das Sakrament als Gebetsgeschehen

Die Sprache leitet uns, verleitet uns aber auch, und gerade auf dem Gebiet der Sakramentenliturgie wirkt sich diese sprachliche Gegebenheit überaus stark aus. Wir brauchen bloß darauf zu achten, wie die Leute über ein besonderes sakramentales Geschehen sprechen. Manchmal hören wir, wie man belobigt, auf welch schöne Weise ein Priester die Taufe gespendet habe. Andere Male wieder dreht sich das Gespräch um die Gültigkeit des Sakraments oder die Güte des Endprodukts, das sich aus den vielen Stunden der Liturgievorbereitung ergab.

Diese Rede- und Denkweisen in bezug auf die Sakramente sind ganz berechtigt, ja zuweilen notwendig. Wenn man aber an die Liturgiefeier ausschließlich von dieser Seite aus herangeht, ist eine grundlegende Reform, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführt worden ist, aus dem Blick geraten. Das Konzil hat nämlich angelegentlich die Auffassung vertreten, daß die Feier eines Sakraments viel mehr Gebet als Erzeugnis ist; daß ein Sakrament Begegnung mit dem Herrn und Pilgerschaft mit unserem Gott ist, und daß sich das Sakrament als solches nicht nach Art eines Erzeugnisses bemessen läßt. In der Liturgiefeier üben wir unser Christsein im Ansprechen auf die Gegenwart Gottes in Christus kraft des Heiligen Geistes aus.

Dieser Aufsatz möchte in aller Kürze der Frage nachgehen, wie wir in den Sakramenten beten, und insbesondere der, wie wir das Christsein auf der Ebene unserer Grundgefühle ausüben, die in ihrer Gesamtheit das Lebensblut des christlichen Daseins ausmachen.

Doch zunächst wollen wir uns die Hauptkraftlinien einer Eucharistieliturgie ins Gedächtnis zurückrufen, um uns an die Art von Christsein zu erinnern, die das Sakrament als Liturgie, als öffentliches Gebet zu vertiefen und in die Zukunft Gottes zu ziehen sucht.

I. Das Modell einer Liturgie

Zu Beginn einer sonntäglichen Eucharistiefeier versammelt sich das Volk in der Kirche. Die Gläubigen kommen mit ihren Sorgen und Leiden, ihren Erwartungen, ihrem Überdruß und ihrer Müdigkeit. Die Eintrittsprozession und das Eingangslied sowie die Aufforderung zum Gebet und zum Bußakt sind als Ganzes Beruhigungs- und Sammlungsübungen, die in Form eines Anrufs erfolgen, um das zerstreute Gottesvolk, das ebenso disparat ist wie die Sorgen, die es beschäftigen, zu befähigen, wiederum zum aufmerksamen Zuhörer des Wortes zu werden, das ihm verkündigt werden soll. In der Wortverkündigung wird Geschichte erzählt. Auf dem Weg über eine Erzählung, ein Bild, einen Begriff ist ein weiteres Mal von der Liebe des Herrn zu seinem Volk die Rede. Natürlich steht nicht fest, wie gut das Volk der Geschichte, so wie sie dieses Mal erzählt wird, zuhören wird, doch die Geschichte wird nun einmal erzählt. Es ist so, als ob die erste Grundbewegung der Liturgie in Richtung auf das Wort hin erfolgen würde, das Gott zu uns sagt: «Ich liebe euch, erwähle euch, schätze euch, nehme euch als mein Volk an, ganz gleich, wo ihr seid und wer ihr seid». Zu Beginn des Gebets, das die Liturgie ist, lassen wir den Herrn von seiner Liebe zu diesem Volk der Seinen zu uns sprechen, so daß beim Reden davon diese Liebe von etwas Vergangenem zur Gegenwart werden kann und das versammelte Volk aufgefordert wird, diese Liebe auf sich zukommen zu lassen und sich ihr auszusetzen.

Das Wort ruft nach Antwort und ermöglicht sie. Im Glaubensbekenntnis identifiziert sich das Volk mit der Vergangenheit der Liebe Gottes, und in den Fürbitten, die darauf folgen, äußert es seine Verbundenheit mit der Kirche, der Welt und den Nöten der einzelnen Menschen – eine Verbundenheit, die durch das Wort hergestellt wird. Doch die Antwort auf das Wort vertrauender, annehmender Liebe kommt erst dann voll zum Ausdruck, wenn die in den dargebrachten Gaben repräsentierte Gemeinde mitgezogen wird, um von neuem dem Herrn anzugehören. Was sich in der versammelten Gemeinde an Gutem und Sündhaftem findet, sowohl die Tugendwerke, Talente und Vorzüge als auch Versagen, Sünde und Schuld werden miteinbezogen und nach vorn gebracht, so daß sie aus ihrer Isolation herauskommen und in den Stoff zu einer lebensspendenden Beziehung umgewandelt werden können.

Und zum Stoff einer Beziehung werden die Gaben deshalb, weil der Herr im Geist über den Gaben und der Gemeinde waltet, die Gaben

verwandelt und die Gemeinde zu einer Gemeinschaft von Jüngern macht. Das eucharistische Hochgebet und die Kommunion formen die Identität der Gemeinde, indem sie sie zum Ausdruck bringen, so daß der Beschenkte zu Zeugnis und Dienst ausgesandt werden kann.

Dies ist meines Erachtens ein Weg, um das Grundmodell der Liturgie als Gebet zu erfassen. Doch wenn man es so auffaßt, behandelt man die Liturgie als ein objektives Modell des Christseins. Inwiefern ist das Modell eine Dynamik der Gebetserfahrung für die Gemeinde und die betreffenden Einzelpersonen?

II. Sakramentales Gebet

Gemäß der klassischen Definition besteht das Gebet darin, daß man «Geist und Herz zu Gott erhebt». In mehr unserer Zeit gemäßen Begriffen bezeichnen es einige als Begegnung des realen Selbst mit dem realen Gott. Beide Definitionen legen den Ton auf die Beziehung zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, die nicht einfach etwas Gegebenes ist, sondern ein dynamischer Vorgang, zu dem eine Antwort, eine Tätigkeit von seiten des Beters gehört. Ein Sakrament ist ebenfalls eine dynamische Wirklichkeit, wenn man es nicht einfach als Erzeugnis, sondern als Vorgang auffaßt, worin die Kirche ihre responsive Identität als Kirche verwirklicht und so die Gegenwart Christi im Geist sakramental hervorbringt, d. h. indem sie diese Gegenwart in den von Christus gegebenen Zeichen zum Ausdruck bringt.

Gebet und Sakrament stellen eine Einheit dar, die nicht von außen her zustande kommt, sondern dadurch, daß sowohl das persönliche Gebet als auch der öffentliche Gottesdienst ein Modell ausgeübter Gefühle enthalten, die, wie gesagt, eine bedeutsame Dimension des christlichen Lebens ausmachen. Somit steht der Weg offen, um an die Frage des christlichen Sakraments als eines Gebets heranzugehen, indem wir die Grundgefühle des christlichen Lebens besehen, wie sie in der Feier eines Sakraments ausgeübt, vertieft und gelebt werden. Die Bildung gemeinsamer Gefühle einer Gemeinde hängt nämlich aufs engste mit der Formung dieser Gemeinde zu einer Gemeinschaft von Glaubenden zusammen.

Doch um dies klarer zu ersehen, müssen wir den Begriff «Gefühl» näher bestimmen. So wie wir den Begriff hier gebrauchen, ist ein Gefühl nicht einfach eine Stimmung, sondern eine intentionale Tätigkeit; es intendiert die Welt, während bei einer Stimmung dies nicht der Fall ist. Ein Gefühl ist auch nicht eine Gemütsempfindung im Sinn einer vorübergehenden schwachen oder starken Reaktion, die von der Umgebung oder vom jeweiligen Zustand, in dem man sich selbst befindet, hervorgerufen wird. Empfindungen sind reaktiv, während Gefühle Antworten auf die Welt, auf andere Menschen und auf den Herrn sind, der sich durch die Welt anbietet. Natürlich gehen Gefühlsantworten für gewöhnlich aus Reaktionen hervor; sie sind aber nicht damit identisch, und die Antwort ergibt sich aus der Reaktion nicht von selbst. Beispielsweise kann der Tadel eines Freundes zuerst eine scharfe Zurückweisung oder ein Schuldgefühl hervorrufen, und die Art und Weise, wie ich mich zu der Reaktion verhalte, nachdem sie einmal Gestalt annehmen durfte, und die Art und Weise, wie ich mich zu meinem Freund verhalte, der diese Reaktion hervorrief, kann den Weg zur möglichen nächsten Phase entweder blockieren oder bereiten, und diese Phase besteht in einem Ansprechen auf den Tadel, das sowohl meine Freiheit als auch meine emotionale Einstellung zum Freund und zum Tadel einbegreift.

Gefühle sind relational; in ihnen liegen Verstehen, Entscheidung und eine grundlegende, doch konkrete Einstellung zur Welt. Sie sind Dispositionen des Herzens, wobei dieses als der Sitz des gemüthaften Verstehens und Entscheidens aufgefaßt wird in dem Sinn, wie die Bibel den Ausdruck gebraucht. Meines Erachtens geht das affektive Leben einer Gemeinde beim Gebet von einer gemeinsamen Erfahrung ihrer Welt und Gottes in und kraft dieser Welt aus und zu einer gemeinsamen Antwort über, welche die bewertende affektive Einstellung der Gemeinde zum Leben Gottes und zur Gestaltung der Welt und ihrer Möglichkeiten in einer Berührung und Herausforderung durch Gott vertieft.

Wegen ihres Charakters als intentionale und relationale Akte stehen Gefühle im Herzpunkt der Liturgiefeier. In der Sakramentenliturgie nämlich kommt die volle Beziehung des Volkes zu seinem Gott und der Gläubigen zueinander zustande im *locus communis*, im gegenseitigen Treffpunkt, Jesus Christus, der im Heiligen Geist lebendig und gegenwärtig ist.

Vor kurzem hat ein Liturgiewissenschaftler die christlichen Grundgefühle erhoben, die im persönlichen und gemeinschaftlichen Beten am Werk sind: Ehrfurcht und Reue, Freude und

Leid, Liebe zu Gott und Liebe zum Mitmenschen[1]. Alle diese Regungen sind relational. Somit wird ihre eigentliche Natur am ausdrücklichsten ansichtig und vertieft im gemeinsamen Gebet, denn im Christentum hat selbst das persönliche Gebet zutiefst, obwohl oft implizit, Gemeinschaftscharakter. Ehrfurcht ist die Haltung, die unser Herz vor der Heiligkeit Gottes einnimmt. Leid ist ein Gefühl, wenn man den Ausdruck in dem genauen Sinn nimmt, den die Etymologie nahelegt: das englische *suffer (souffrir* im Französischen, *soffrire* im Italienischen; d. Übs.) kommt vom lateinischen *subferre*: etwas von unten tragen; ertragen, erdulden. In diesem genauen Sinn ist nicht jeder Schmerz, nicht jede Niedergeschlagenheit oder Bedrücktheit Leiden im eigentlichen Sinn, sondern es gehört dazu die freie, verantwortliche Stellungnahme einer Person als Subjekt zum bedrohten Teil des eigenen Ich oder zum wehtuenden Mitmenschen. So aufgefaßt, sind Freude und Leid Gefühle, die sich miteinander vertragen, und die Gnade wirkt erfolgreich, wenn eine Person oder eine Gruppe von Niedergeschlagenheit, worin sie Objekt sind, zu einem Zustand oder besser gesagt zu Gefühlen des Leidens im oben genauer bestimmten Sinn geführt werden.

An diesem Punkt wollen wir uns aufs neue das Modell der Eucharistieliturgie ansehen, um ausfindig zu machen, auf welche Weise die Kirche ihren Gläubigen – als Sache der Gnade und der Freiheit – die Möglichkeit gibt, sich auf Gefühle einzulassen, die das sakramentale Geschehen zu einem Gebetsgeschehen machen.

Der Wortgottesdienst bildet, um den von Ignatius von Loyola geprägten klassischen Ausdruck zu verwenden, «das Prinzip und die Grundlage» der gesamten übrigen Liturgie. Nun aber ist der Inhalt der Lesungen oft paränetisch, d. h. er ist auf sittliche Betätigungen ausgerichtet und ermahnt die Versammlung in dieser Richtung. Doch ganz abgesehen von seinem Inhalt ist der Wortgottesdienst das Wort Gottes an sein Volk als Ausgangspunkt und Grundlage von dessen Existenz. Er ist ein Wort erwählender Erschaffung, und irgendwie ist dies die affektive Botschaft, die dem Volk mitzuteilen ist. Nicht «Tu dies oder das!» ist das Erste, sondern eher: «Laßt mich euch aufs neue lieben, und das wird den Nährboden für all das bilden, was darauf zu folgen hat.»

Die Liebe, kraft deren ich bestehe und die Gemeinschaft besteht, ist Zentrum und Umkreis unseres Lebens. Wir leben oft in Distanz zu dieser Liebe, was sich darin zeigt, daß es uns ungeheuer schwer fällt, diese Liebe zu uns aus unserer Freiheit heraus neu zustande zu bringen. Es gibt keine grundlegendere affektive Erfahrung im christlichen Beten als diesen *affectus*, dieses Ansprechen auf Gottes annehmende Liebe, die keine Vorbedingungen oder Einschränkungen kennt. Kommt es in einer Liturgiefeier zu dieser Erfahrung, kann dies sanft oder gewaltsam, in ungewohnter Klarheit oder dunkel wie durch einen Schleier geschehen. Aber es ist eine wertvolle Erfahrung, die uns ermöglicht und uns dazu befähigt, den wirklichen Gott aufs neue anzunehmen und ebenfalls uns selbst und unsere Mitmenschen aufs neue anzunehmen.

An diesem Punkt bedarf es keiner Veränderung, keiner Entscheidung zu diesem oder jenem, keines Loslassens und keiner Fortbewegung. Auf alle Fälle gehören diese Elemente nicht zum Wurzelgrund dieser Erfahrung. Sondern es verhält sich so: Liebe, die annimmt, erzeugt Liebe, die annimmt. Die Erfahrung besteht im Innewerden, daß man eine geliebte Kreatur, die Frucht eines hier und jetzt geschehenden Liebesaktes ist. Die Gefühle des Lobpreises und der Dankbarkeit gründen in dieser Erfahrung, vorbehaltlos geliebt zu werden. Falls Glieder der Gemeinde nicht das starke Empfinden haben, vom Herrn geliebt zu sein, so ist es doch wichtig, daß sie im tieferen Herzen diese Liebe verspüren, wenn die nachfolgenden Momente der Liturgie ihren *kairos* haben sollen.

Die Gefühle, die diese Ur- und Grunderfahrung ermöglichen, sind die des Schmerzes und der Reue über die Sünde und Selbstgerechtigkeit. Zur Befähigung und zum Verlangen, uns in Schuld wie in rechtem Verhalten dem Herrn darzubringen, kann es dann kommen, wenn die Schale unserer Schuld und die Schale unseres (selbstgerechten) guten Verhaltens aufgesprengt werden durch die Erfahrung der Liebe Gottes und das dadurch bei uns hervorgerufene Empfinden, daß das, was er liebt (uns selbst), von uns erstickt, isoliert oder gekreuzigt wird. Dieser Sinn für die dunkle Macht der Sünde geht uns solange ab, als unsere affektive Beziehung zu uns selbst, zu unserem Gott und unseren Mitmenschen von Ablehnung und Haß bestimmt ist. Warum sollten wir den, den wir hassen, nicht kreuzigen? Sobald hingegen die Liebe Gottes einen neuen Sinn für die eigene Liebenswürdigkeit als beständige Gabe des Schöpfer- und Erlö-

sergottes hervorbringt, können Bedauern und Reue als echte Gefühle der Liebe – der Liebe zu Gott und der gnadenhaften Liebe zu sich selbst und zum Mitmenschen – entstehen. Das christliche Sündenbekenntnis geht stets aus echter Liebe zu sich selbst hervor, die das Werk der Gnade in uns ist. Bei der Gabenbereitung der Eucharistiefeier bewegt sich also das Gottesvolk aus Isolierung auf tiefere Gemeinschaft zu, und diese Bewegung ist von den Gefühlen der Selbsthingabe, eines Verlangens, sich inniger hinzugeben, beseelt. Nun aber sind die Gefühle in dieser Richtung nicht immer stark, aber das aufmerksame Dabeisein bei dem, was in der Liturgie geschieht, kann die Gefühle ruhig und dennoch wirksam vertiefen.

Darf man nicht annehmen, daß die Gefühle, die der Gabenbereitung bei der Meßfeier entsprechen, mit denen verbunden sind, die im Sakrament der Versöhnung geweckt werden? Zwar denken wir uns die Gefühle bei der Gabenbereitung als die einer dankbaren Darbringung erschaffener Gaben, zumal unserer selbst, während bei der Versöhnung das Gefühl der Reue über die Sünden vorwiegt. Es kann jedoch unsere Einschätzung des Rangs der jedem Sakrament entsprechenden Gefühle ausweiten, wenn wir die Gabenbereitung und das Sündenbekenntnis als Akte ansehen, worin wir unser Leben mit all dem, was es enthält, mit unserem Gutsein und unserem Versagen, an Gott hingeben, wobei die Grunddynamik nicht darin besteht, daß wir von Schuld zu Gnade übergehen, sondern wir gehen auf Wegen, die zum Leben führen, aus der Isolierung unserer Schuld und unseres Gutseins durch das Bekenntnis der Schuld und durch die Danksagung für das geschenkte Gutsein zur Bejahung des Herrn über.

Die annehmende Liebe des Herrn inspiriert uns zur entsprechenden Annahme des Herrn, der Gemeinde und unseres eigenen Ich. Dies hinwiederum schafft den Raum, worin wir affektiv frei sind, uns mit allem, was wir sind und haben, dem Herrn darzubringen. Wir lassen es dann zu, daß der Herr uns ergreift und umgestaltet. Er steht so über unserem Leben und unseren Gaben, und dieses Darüberstehen wandelt die dargebrachten Wirklichkeiten um. Manchmal verspüren wir den Wandel, den der Herr hervorbringt, doch die versammelte Gemeinde ist jedesmal aufgefordert, vermittels der ganzen Anrufung Gottes im eucharistischen Hochgebet es zuzulassen, daß der Herr durch die Verwandlung der Opfergaben und des Volkes, das mit dem Priester zusammenwirkt, sein Volk von neuem prägt. Diese Prägung, die der Herr im Weihegebet bewirkt, geht von der Umwandlung zur Teilhabe am Leben des Herrn über und zur tieferen Teilhabe an dem vom Herrn erworbenen Leben. Die Kommunion führt zu einer Teilhabe am Leben Christi als an einem Leben, das er seiner Kirche übergeben hat, und so werden die Gefühle, die zum Altar und in die *actio* des eucharistischen Hochgebets gezogen wurden, aufgefordert, sich an der Liebe Christi zu seinem Volk zu beteiligen, indem man mit diesem kommuniziert. Die Gefühle an dieser Stelle sind die der Liebe zu Gott und zu den Brüdern und Schwestern und zu Gott, der durch diese an sich zieht. Hier sind die christlichen Gefühle im wahrsten Sinn auf die Welt ausgerichtet als auf die Stätte, zu der Gottes Herrschaft zu kommen sucht, indem er mehr und mehr Anspruch auf sie erhebt und sie unablässig aus dem Zwang zum Verfall löst. Aus diesem Grund ist das Schlußgebet ein Gebet, das die Zukunft der Welt betrifft und die Jünger, die in sie zurückkehren werden, wie dann auch die Entlassung die Gemeinde auf die Alltagswelt hinlenkt, wo die Dynamik der Annahme, der Umkehr, der Jüngerschaft in Gemeinschaft, Zeugnis und Dienst von neuem erprobt wird.

Würden wir nun den Blick auf jedes der Sakramente richten, so sähen wir wohl, daß jedes von ihnen die Dynamik der Annahme, der Umkehr, der Jüngerschaft in Gemeinschaft, Sendung und Zeugnis enthält und auch die Gefühle weckt, die zu jeder Phase der Dynamik gehören. Doch möchte ich abschließend einen Aspekt von all dem besonders betonen. Als gemeinschaftliches Gebet sind die Sakramente für die ganze Gemeinde da. Dies kam mir einmal mit aller Kraft neu zum Bewußtsein, als ich eine Hochzeitsmesse feierte. Das betreffende Brautpaar war während der Zeremonie dermaßen aufgeregt, daß man kaum den Eindruck hatte, es sei irgendwie dabei. Doch war das Paar am Ende der Zeremonie verheiratet. Aber als Gebetsgeschehen berührte die Feier andere Paare, die zugegen waren. Wie diese mir nachher sagten, erfuhren sie dabei eine Erneuerung ihres Ehebundes mitsamt den Gefühlen, die diesen Bund zum Ausdruck bringen und stärken. Die Feier betraf auch sie. Wie man sagt, «tut die Kirche, was an ihr liegt», und sie kann nicht gewährleisten, daß jemand affektiv in das Geschehen hineingenommen wird. Doch

die Dynamik wird vergegenwärtigt, und alle sind aufgefordert, sich von ihr erfassen und segnen zu lassen und sich in ein tieferes Wissen um die Macht der Gottesherrschaft, der besten Hoffnung für die Welt, hineinziehen zu lassen.

[1] D. Saliers, The Soul in Paraphrase, Prayer and the Religious Affections (New York 1980).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BRIAN McDERMOTT

1937 in New York City geboren. Mitglied der Gesellschaft Jesu. 1968 Priesterweihe. Studium an der Fordham University, am Woodstock College, am Union Theological Seminary und an der Universität Nimwegen. Dort Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Associate Professor für Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Veröffentlichungen: (als Mitautor:) Patterns of Promise. Christian Doctrine Yesterday, Today and Tomorrow (Winona 1968); (als Autor:) The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfhart Pannenberg (St. Ottilien 1973); ferner Aufsätze in Theological Studies, Chicago Studies und Spirituality Today. Anschrift: 3 Phillips Place, Cambridge, MA 02138, USA.

Patrick Jacquemont

Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes

Die Gläubigen aller Religionen möchten beten lernen. Das Erlernen selbst nimmt verschiedene, oft mit einer langen und schwierigen Initiation verbundene Formen an. Sollten die Christen solcher Lehre nicht bedürfen? Wir vernehmen im Evangelium die Bitte der Jünger an Jesus, ihnen das Beten beizubringen, wie auch Johannes der Täufer die Seinen zu beten gelehrt habe. Christian Duquoc untersucht in diesem Heft Jesu Antwort. Sie gibt sich nicht als Lehre eines Meisters des Gebetes, sondern als Einladung. Jesus will uns seiner persönlichen Anrufung des Vaters zugesellen. Gewiß, wie eh und je bleibt auch heute noch das Vaterunser eine Gebetsschule. Doch nimmt das der Frage, wie sich der Christ das Gebet Jesu zu eigen machen kann, nichts von ihrer Härte. Seit Pfingsten leben die Christen ihr Hoffen und Beten in der über die ganze Glaubensgemeinde ausgegossenen Gabe des Heiligen Geistes. Das Eigentümliche christlichen Betens liegt nämlich darin, daß es vom Heiligen Geist belebt wird. Er ist unser wahrer Lehrmeister. Diese bevorzugte Rolle des Heiligen Geistes im christlichen Gebet möchten wir nun ins Licht heben[1].

Der Heilige Geist, ein Lehrmeister des Gebets, den wir nicht meistern können

Der Evangelist Johannes verkündet im Gespräch Jesu mit der Samariterin die neue Ordnung christlichen Betens: «Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden. Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh 4,21–24). Wir finden in diesem Text eine entscheidende Aussage über die Eigentümlichkeit christlichen Betens. Sein Geheimnis wird uns nicht durch die eine oder andere der traditionellen Gebetsweisen offenbar. Natürlich behalten Ort, Zeit und Methode ihre Bedeutung für uns Menschen dieser Erde; immer wird es Gebetsräume, Gebetszeiten und Gebetsschulen geben. Grundlegend für das christliche Gebet aber ist die Tatsache, daß es sich um einen geistlichen Kult, einen Kult im Heiligen Geiste handelt. Der Hauptwirkende beim Beten ist nicht der Beter selbst, sondern der Heilige Geist, der in ihm betet, sein menschliches Tun tauft und sein Leben durchdringt, um es in eine Opfergabe, einen «Kult» umzugestalten. So gesehen wird das Erlernen des Betens vor allem eine Erziehung zur Aufnahme des Heiligen Geistes. Man mag von einer Disziplin des Hörens und Aufmerkens sprechen; sie ist unserem

menschlichen Dasein notwendig. Wesentlicher aber als diese Disziplin ist die Bereitschaft für den Heiligen Geist und dessen unvorhersehbare Anwesenheit. Denn der Geist weht, wo er will: «Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist» (Joh 3,8). Diese Antwort Jesu an Nikodemus zeigt, daß Glaubensleben und Gebetsleben zu jeder Zeit möglich sind, immer aber von der Gabe des Heiligen Geistes abhängig bleiben. Und gerade dies ist einem Meister an Weisheit, der nun ein Schüler in der Schule des Gebetes werden möchte, so schwer faßbar. Das Gebet ist eine Wirklichkeit, die sich unseren Methoden und unseren Mitteln entzieht. Ja, man möchte sogar sagen, das christliche Gebet sei eines, das sich selber verborgen ist. Sicher ließe sich aus jener Stelle des Evangeliums, wo Jesus denen, die beten wollen, einen Hinweis zu geben scheint, ein guter Rat heraushören: «Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler. Sie stellen sich beim Gebet gern in die Synagogen und an die Straßenecken, damit sie von den Leuten gesehen werden (...). Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten» (Mt 6,5f). Das Hauptgewicht liegt in diesem Text jedoch weniger darauf, sich zu verbergen, als im Verborgenen zu beten. Dieses Verborgene ist nicht nur Stille und Einsamkeit; es ist das geheimnisvolle Gespräch zwischen dem Beter und dem Vater, ein so verborgenes Gespräch, daß es sogar dem verborgenen sein kann, der da betet. Dieses Verborgene ist die Gabe des Heiligen Geistes. Sie wird dem betenden Menschen geschenkt, damit er sein Gebet dem Vater darbringen kann. Nicht wir meistern das Gebet. Der Heilige Geist ist sein Meister.

Der Heilige Geist verändert unseren Blick

So wird uns also in der Entblößung bewußt, welchen Platz der Heilige Geist in der tiefsten Mitte des Gebetes einnimmt. Auch Paulus unterstreicht die mit dem Beten im Heiligen Geist verbundene Erfahrung der Ohnmacht: «So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein» (Röm 8,26f). Das christliche Gebet ist kein Wissen, dessen Erwerb man erlernen könnte. Der Heilige Geist ist es, der zu beten weiß, und in diesem Sinn ist er «Lehrmeister des Gebetes». Der paulinische Text hilft uns verstehen, wie der Geist wirkt: Er tritt für uns ein. Der Heilige Geist ist unser Anwalt. Hier ist das vom Evangelisten Johannes dem Herrn in den Mund gelegte Beten zu erwähnen: «Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll. Es ist der Geist der Wahrheit» (Joh 14,16f). Der Heilige Geist begleitet unser Beten, nicht nur nach Art des Beistands durch einen Anwalt, sondern auch als Einstrahlen eines Lichts: «Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe» (Joh 14,26). Der Heilige Geist verändert unseren Blick auf die Wirklichkeit, indem er uns mit einem neuen Licht erhellt. Denn es ist nicht so, daß wir in der an Gott gerichteten Bitte den Willen Gottes verändern; vielmehr werden wir selber verwandelt. Diese Umwandlung unserer Sicht der Dinge ist die Rolle des Heiligen Geistes. Tatsächlich entdecken wir im Innersten unseres Betens, daß Gottes Verlangen wichtiger ist als das unsere. Unser Verlangen wird zum Verlangen des Heiligen Geistes, von dem uns Paulus sagt, daß es den Absichten Gottes entspreche. Die Bitten des Christen scheinen oft nicht erhört zu werden. Zweifellos deswegen, weil sie nicht Bitten im Heiligen Geiste sind, sich nicht durch ihn bekehren ließen, damit er uns aufweisen könne, was in den Augen Gottes gut für uns ist. Der Heilige Geist erweist sich als Meister unseres Gebets, indem er unseren Blick auf Gott verändert. Dann entdecken wir nämlich, daß wir auf andere Weise als erwartet erhört werden können, über das hinaus, was wir erhofft haben.

Der Heilige Geist macht unser Gebet zu einem Beten freier Kinder Gottes

Die Bekehrung, die der Heilige Geist in uns bewirkt, wenn wir beten, wird im Gleichnis vom Vater und seinen beiden Söhnen, dem älteren und dem verlorenen, vortrefflich veranschaulicht (vgl. Lk 15,11–32). In seinem Elend entdeckt der verlorene Sohn, was er von seinem Vater erwarten darf, und entdeckt zugleich sich selbst als von

ihm geliebt. Der ältere Bruder, der doch beim Vater geblieben ist, erkennt diesen nicht als solchen; er betrachtet ihn eher als Arbeitgeber. Das Beten im Heiligen Geist erschließt uns Gott als unseren Vater. Wir sind Söhne und Töchter, und der Geist ist es, der es uns enthüllt: «(...) ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind» (Röm 8,15 f). Der Heilige Geist verwandelt deswegen unser Beten, weil er uns bis in die letzte Tiefe unseres Seins umgestaltet. Es gehört wahrhaft Kühnheit dazu, sich das Gebet Jesu zu eigen zu machen. Wenn wir es trotzdem wagen zu sprechen: Vater unser! so deshalb, weil wir uns in dem uns zu Söhnen umschaffenden Geist dem Beten des Sohnes angleichen können. Der Heilige Geist schafft in uns ein kindliches Herz, das sich an den Vater zu wenden vermag.

Es wäre jedoch nicht genug zu sagen, der Heilige Geist stelle zwischen dem Getauften und Gott eine «Vater-Sohn-Beziehung» her; man muß auch die Art und Weise angeben, wie diese Kindesbeziehung gelebt wird. Der Sohn nimmt vom Vater entgegen, behält aber als Sohn echte Selbständigkeit. Der Vater achtet die Freiheit des Sohnes. Blicken wir noch einmal auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Die Betonung liegt auf dem Verhalten des Vaters. Er lädt zu einer ganz eigenen kindlichen Haltung ein. Er gibt unablässig Anteil an seinen Gütern. Er zögert nicht, dem Sohn, der für einige Zeit verloren gehen wird, seinen Teil auszuhändigen. Und bei seiner Rückkehr fordert er diesen Teil nicht zurück. Der verlorene Sohn hatte die Möglichkeit, seine Freiheit voll auszuleben. In gleicher Weise bietet der Vater dem älteren Sohn bleibenden Anteil an allem, was er besitzt: «(...) alles, was mein ist, ist auch dein» (Lk 15,31). Doch der Ältere hat die Freiheit dieser stets angebotenen Gabe nicht begriffen; er hat sich in einer Haltung peinlich genau beobachteter Abhängigkeit eingeschlossen, die ihn blind machte für das, was der Vater ist und was die Gabe, die er schenkt. Der Heilige Geist schließt uns nicht in eine Haltung rituellen Gehorsams ein. Er traut uns das Wagnis zu, hinauszuwandern. Wir können in unserem Beten die Enttäuschung Jeremias erleben, das Ringen Ijobs mit Gott. Mit großer Geduld jedoch gibt uns der Heilige Geist in seiner erzieherischen Weisheit zu erkennen, daß wir in der Freiheit den Weg zum Gebet zurückfinden, wenn es verloren war, zum dankbaren Gebet, wenn es sich in wildem Leid aufgebäumt hatte. Der Lehrmeister des Gebets, der Heilige Geist, drängt nicht die Gabe vollendeten Gebetes auf, sondern lädt zur Befreiung eines Betens selbständiger und erwachsener Söhne ein.

Der Heilige Geist verwandelt das Leben in Gebet

Das Beten in Freiheit, besser gesagt, das Erlernen solchen Betens soll noch an der Art und Weise aufgezeigt werden, wie der Heilige Geist dieses Beten nicht auf – wenn auch noch so verschiedenartige – festgelegte Formen einschränkt. Schon die Propheten hatten die Verhärtung einer in Riten eingefangenen liturgischen Praxis des Gottesvolkes angeprangert, einer Praxis, die leicht in Heuchelei ausarten konnte: «Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen» (Am 5,21). Wie schon gesagt, weht der Geist, wo er will. Nunmehr können wir auf eine neue Folge dieser Freiheit hinweisen, die der Heilige Geist, der Lehrmeister des Gebetes, in uns schafft. Er verbindet sich unserem Geist in jedem Augenblick und macht so aus unserem Leben ein einziges Gebet. Auch wenn es für das innere und das gemeinsame Beten zu Recht besonders geweihte Zeiten gibt, so geschieht doch das Beten im Geist in der gerade anstehenden Zeit, jeder Zeit. Der Heilige Geist belebt das ganze Leben des Getauften und verwandelt es in einen «Gott angenehmen Kult». Der Kult, den Gott von uns erwartet, ist diese Opfergabe unseres ganzen Lebens: «Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1). Dieser geistige Kult findet im Geiste Jesu seine belebende Quelle, seine Kraft. Die Gegenwart des Heiligen Geistes wird unser ganzes Sein zu lebendigen Steinen für ein Haus des Gebetes gestalten: «Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?» (1 Kor 3, 16). Wenn wir durch die Einwohnung des Heiligen Geistes ein lebendiger Tempel geworden sind, werden wir auch der anscheinend paradoxen Einladung des heiligen Paulus entsprechen können: «Betet ohne Unterlaß!» (1 Thess 5,17). Unser ganzes Leben wird von der beherrschenden Kraft des Heiligen Geistes, der es in Gebet umformen will, erfaßt: «Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut

alles zur Verherrlichung Gottes!» (1 Kor 10,31). Durch den Heiligen Geist, den Meister des Gebetes, wird das Beten zum Atemholen des gläubigen Lebens. Es wird sich dieses Beten zu jeder Zeit und zu jeder Gelegenheit im Geist verwirklichen können (vgl. Eph 5,20). Sein Wirken flutet sogar über das Herz des Getauften hinaus. Der Geist ist in der gesamten Schöpfung am Werk. Paulus erwähnt die Einwirkung des Heiligen Geistes nicht nur dort, wo er vom Seufzen unseres eigenen Betens in Erwartung der Erlösung unseres Leibes spricht, sondern auch dort, wo er das Seufzen der Schöpfung selber zur Sprache bringt, das wir als ein Beten verstehen können: «Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt» (Röm 8,22). So wirkt der Heilige Geist, dieser Lehrmeister des Gebets, machtvoll auf das ganze Leben ein. Aus jedem Leben kann er Gebet gestalten.

Der Heilige Geist und die Vielfalt der Gebetsformen

Der Geist bekundet sich als Lehrmeister des Gebetes auch in besonderen Ausdrucksformen des Betens. Eine der Gebetsgnaden des Heiligen Geistes ist der Lobpreis. Wenn Lukas schreibt: «In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater...« (Lk 10,21), dann bringt er das enge Band zwischen Lobpreis und Heiligem Geist zum Vorschein. Im Gesang des Zacharias wirkt der Heilige Geist den Zusammenklang von Lobpreis und Prophetie: «Zacharias wurde vom Heiligen Geist erfüllt und begann prophetisch zu reden: Gepriesen sei der Herr» (Lk 1,67). Im Zusammenhang mit dem Lobpreis und der Prophetie muß auch vom Beten in Sprachen als einem Zeichen des Heiligen Geistes gesprochen werden. Wie die Apostelgeschichte berichtet, fällt der Geist auf die Getauften herab, und sie beginnen «in Sprachen [zu] reden» und Gott zu preisen (vgl. Apg 10,46). Mit der Kirche von Korinth hat Paulus wegen dieses Sprachenredens zweifellos einige Schwierigkeiten. Darum legt er so großen Wert auf die Einheit der Geistesgaben. Ihr Kriterium ist stets das Wohl der Gemeinde (vgl. 1 Kor 12,7). Paulus weigert sich, «Beten im Geist» und verständige Einsicht des Gebetes auseinanderzureißen: «Ich will nicht nur im Geist beten, sondern auch mit dem Verstand» (1 Kor 14,15). Was zählt, ist immer noch die Erbauung der gesamten Gemeinde und der geordnete Ablauf des Betens: «Strebt also nach der Prophetengabe, meine Brüder, und hindert niemand daran, in Sprachen zu reden. Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen» (1 Kor 14,39f).

Als sich später das Beten der Gemeinde in den Sakramenten ausgestaltet, bleibt der Heilige Geist auch weiterhin der große Lehrmeister. Ein anderer Beitrag in diesem Heft untersucht dieses sakramentale Gebet. Doch können wir hier nicht davon absehen, die Rolle des Heiligen Geistes in solchem Gebet anzuführen. Mit Recht wurde in den letzten Jahren die entscheidende Bedeutung der Anrufung des Heiligen Geistes beziehungsweise die Bedeutung der *Epiklese* in den grundlegenden Sakramenten Taufe, Firmung und Eucharistie sowie in den Sakramenten der Ordination zum kirchlichen Amt und der Buße neu ins Licht gerückt. Yves Congar zögert nicht, das ganze christliche Leben «epikletisch»[2] zu nennen. Er bezeichnet damit die allgegenwärtige Rolle des Heiligen Geistes sowohl im Gebet als auch im Glaubensleben.

Schluß

Nachdem wir die «meisterliche» Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Beten des Christen aufgewiesen haben, zeigt sich nun mit aller Klarheit, daß das Erlernen eines christlichen Gebetes noch vor jeder anderen Methode damit beginnen muß, zur Bitte um den Heiligen Geist zu werden. Das ist sehr wohl auch die Haltung der Kirche. Sie ruft in ihren schönsten Gebeten, dem *Veni Creator* und dem *Veni Sancte Spiritus*, den Heiligen Geist an. Auch die ganz Großen des inneren Lebens gehen diesen Weg. Unablässig wiederholen sie den Ruf nach dem Heiligen Geist. So etwa Symeon der Neue Theologe, der an den nfang seiner Hymnen die Bitte stellt: «Komm, wahres Licht...» Indem wir diesem ersten Schritt im Erlernen christlichen Betens den Vorrang geben, tun wir nichts anderes, als der Empfehlung des Evangelisten Lukas zu vertrauen. Er erinnert uns daran, daß das Gebet, das stets Erhörung findet, das Gebet im Heiligen Geiste ist: «Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten» (Lk 11,13).

[1] Wir halten es für angebracht, wegen der Eigenart unseres Beitrags die zur Vorbereitung herangezogenen Werke kurz und in alphabetischer Reihenfolge anzugeben: Y. Congar, Je

crois en l'Esprit Saint, I. II. III. (Paris 1979, [2]1981); O. Cullmann, La prière selon les épitres pauliniennes, Prayer and the Mystery of Salvation (Jerusalem 1980) 67–82; M. de Goedt, Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet: CONCILIUM 8 (1972/11) 654–660; P. Jacquemont, Oser prier (Paris [2]1973); L. Monloubou, La prière selon S. Luc: Lectio Divina 89 (Paris 1976) 133–143; ders., S. Paul et la prière: Lectio Divina 110 (Paris 1982) 24–28.

[2] Y. Congar, aaO. III (Paris 1981) 343–351.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

PATRICK JACQUEMONT

1932 geboren. Zunächst Studium der Humaniora in Paris. 1954 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Philosophie und Theologie an der Ordenshochschule von Le Saulchoir. Promotion zum Doktor der Theologie. Dann Lehrtätigkeit in den Fächern Patristik, Heilsgeschichte und Theologie des Ordenslebens. Nach seiner Tätigkeit in der Nationalen Leitung der «Equipes Enseignantes» blieb er Mitarbeiter und theologischer Berater verschiedener Laiengruppen in Frankreich. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Prier*. Veröffentlichungen in zahlreichen Zeitschriften und Sammelwerken. Die erste Auflage seines Buches *Oser prier* erschien 1969 (italien. und span. Übersetzungen 1970 und 1973). Als Frucht seiner Arbeit auf dem Gebiet der Katechese erschien das Buch *Quand les enfants nous parlent de Dieu* (1979). Anschrift: Couvent Maydieu, 45 bis, rue de la Glacière, F–75013, Paris, Frankreich.

Milieus der Gebetsschule

Jean Leclercq

Göttliches Offizium und «lectio divina»

Seit sehr langer Zeit schon ist das Göttliche Offizium die am stärksten durchorganisierte Form des Gebetes in den Klöstern. Nicht die einzige. Die *lectio divina* ist gleich wesentlich. Doch ergänzen beide einander. Das ist in unserer Zeit noch deutlicher geworden, da die «Liturgie des Stundengebetes» denen, die sie verrichten, einen weiten Raum für Lesungen freigibt. An nicht wenigen Orten ist ein «Offizium der Lesungen» eingeführt. Auch Laiengruppen beten nach einem so gefaßten Göttlichen Offizium. Das ist beileibe keine Neuerung, sondern übernimmt eine Tradition, die sich ehemals bewährt hat. Kann sie uns zeigen, wie Göttliches Offizium und *lectio divina* eine Schule des Gebetes werden können?

I. Die in Frage stehenden Gegebenheiten

Bevor wir versuchen, auf die oben gestellte Frage zu antworten, müssen wir uns darüber klarwerden, worum es sich handelt. Zunächst ist festzustellen, daß jeder Teil des Göttlichen Offiziums in der christlichen Überlieferung – und so auch schon im Synagogengottesdienst – von jeher abwechselnd aus Lesungen und einem hymnischen, im lateinischen Mittelalter oft «Psalmodie» genannten Element bestand. Zu diesem gehörten nicht nur die Psalmen, sondern auch andere biblische und nichtbiblische Cantica und den Epochen entsprechend mehr oder weniger zahlreiche andere Gebetsformen sowie Zeiten der Stille. Das war besonders der Fall in den «Vigilien», denen heute jenes «Offizium der Lesungen» entspricht. Die nachkonziliare Liturgiereform hat dafür eine ausgiebige Textsammlung zusammengestellt. Auch verschiedene andere «Lektionare» erhielten das Imprimatur. Es besteht heute eine gewisse Freiheit in der Wahl der Lesetexte wie auch in der Art und Weise, sie zu benützen. Kann man nun dieses Lesen während des Göttlichen Offiziums eine *lectio divina* nennen?

Zahlreiche Definitionen oder Beschreibungen der *lectio divina* sind vorgeschlagen worden. Man wird sich wohl an die Begriffsbestimmung halten dürfen, die in unserem Jahrhundert Dom Paul Delatte gab: «Geordnete Einheit intellektueller Schritte, durch die uns die Sache mit Gott allmählich vertraut wird und wir uns daran gewöhnen, das Unsichtbare zu betrachten.»[1] Demnach beschränkt sich die *lectio divina* nicht auf die zum Göttlichen Offizium gehörenden Lesungen allein. Doch sind diese eines ihrer Elemente, und die in ihrem ganzen Umfang praktizierte *lectio* ergänzt das Offizium. Keines kann ohne das andere eine vollständige Gebetsschule bilden, doch zusammen werden *lectio* und *officium divinum* gewiß eine solche Schule sein. Wie denn? Was sagt die Tradition, was sagt die heutige Praxis dort, wo sie besteht, über den bildenden Wert der sogenannten «liturgischen *lectio divina*»? Im Folgenden werden wir diese letztere einfach auch als Lesung bezeichnen. Ihr Inhalt, ihre Weise, ihre Kirchlichkeit, Schwierigkeit und beglückende Fruchtbarkeit sollen nun untersucht werden.

II. Heilige Schrift und Gebet

Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der Rohstoff jeder Lesung – wenn wir einmal so sagen dürfen – die Schrift par excellence ist, also die Bibel. Doch wurde diese nie ohne einen Bezug zur Tradition verwendet, in der Liturgie noch weniger als in jedem anderen christlichen Tun. Ebensowenig wie bei der Benützung der Bibelkommentare aller Epochen kirchlichen Lebens handelt es sich bei der Verwendung der Schrift selbst um eine pure Rückkehr in die Vergangenheit als solche, zu teilweise veralteten Texten, aus dem bloßen Grund, weil sie eben alte Texte sind. Eine lebendige, auf das Leben bezogene Lesung kann nicht rein archäologischer Natur sein. Darum schöpften die liturgischen Bücher ihre Kommentare stets aus der Väterliteratur; denn die Kirchenväter haben die Lehre der Kirche aus der Saat des geoffenbarten Wortes sprossen lassen. Und diese Art «Väterlehre» verwirklicht sich zu allen Zeiten, auch der unsrigen. Die ehemaligen Mitglieder der Kommission für das Göttliche Offizium im «Exekutivrat der Konzilskonstitution über die Liturgie» erinnern sich daran, daß gemäß den ersten Direktiven alle zu wählenden Texte aus der alten Kirche stammen mußten. Das Feld wurde alsdann erweitert,

so daß sogar zeitgenössische Autoren aufgenommen werden konnten, unter der Bedingung freilich, daß sie bereits das Zeitliche gesegnet hatten. Romano Guardini war gewiß der erste, der auf diese Weise posthum Eingang ins Brevier fand. Bald konnten auch dank genehmigter Lektionare wie etwa dem von Orval noch lebende Zeugen zu Wort kommen.

Kennzeichnend für die hier erwähnte Art von Lesung ist die Weise, wie sie geschieht. Sie ist nämlich weder mit dem eigentlichen wissenschaftlichen Studium – das sie nicht ausschließt, sondern voraussetzt und zu dem sie Lust gibt – identisch, noch mit jenen Ermahnungen zum Eifer – von daher der Ausdruck «fervorino» –, die in gewissen Häusern als «geistliche Lesung» bezeichnnet werden. Noch vor praktischen Moralvorschriften lehrt sie das Beten selbst und einen Einsatz des ganzen Menschen im Dienst am Wort, an der menschlichen Gemeinschaft. Das ist ein Einsatz, der zu seiner konkreten Verwirklichung von jedem einzelnen Unterscheidungsgabe und Großmut erfordert. In diesem Sinn ist die Lesung mehr als eine Lehre im engen Verstand des Wortes: Sie ist Bildung. Denn sie erfaßt den ganzen Menschen, könnte man sagen, und muß beständig sein. Sie hat traditionsgemäß die «Meditation» bei sich, die darin besteht, die aufgenommenen Worte des Textes zu wiederholen – die Alten sprachen von «ruminatio» (Wiederkäuen!) –, sie sich zu eigen zu machen, indem man sie tief in die eigene Existenz, in das Herz eindringen läßt. Eine Meditationsübung kann sie begleiten, kann ihr vorausgehen oder nachfolgen, gemäß der einen oder anderen Methode, wie sie in der Kirche vom Mittelalter an gepflegt wurden, oder auch jener Betrachtungsweisen, wie sie heute zuweilen aus der Praxis des nahen oder fernen Orients übernommen werden. Vor allem jedoch schafft sie eine Seelenhaltung, eine Mentalität, die jedes Studium und jeden Weg geistlicher Forschung ins Gebet führt. Sie ist keineswegs ein Bemühen psychologischer Konzentration oder rein wissenschaftlicher Forschung. Sie begünstigt eine ruhige und entspannte Sammlung, eine Bereitschaft zur Liebe, ein glühendes Interesse für die Exegese oder mindestens für deren Ergebnisse. Sie schafft ein geistliches Klima, darin die von der Bibelwissenschaft aufgeworfenen und angegangenen Probleme religiöse Probleme bleiben; ein Klima des Glaubens, in welchem man lernt, und zwar auf eine geheimnisvoll bleibende Weise, an der Erfahrung der inspirierten Verfasser und vor allem Christi selber teilzunehmen.

Man spricht heute viel von «re-lecture». Das Wort ist barbarisch, trifft aber ziemlich genau das, was *lectio* stets war« in Ruhe überlegendes Lesen und Auswendiglernen. Sie ist Bereitung: daß man sich mit Leichtigkeit und ständig an Gott «erinnere» und daß «dieses immerwährende Gedenken Gottes» (wie Cassian sich ausdrückt) das menschliche Gedächtnis von dem reinige, was es an Instinktivem und Unkontrolliertem in sich trägt. Ein solches Auswendiglernen (*apprendre par cœur*), das heißt mit dem Herzen (*cœur*) lernen – in dem Sinn, wie das Wort Herz die ganze innerliche Intensität bezeichnet –, ein solches Lernen erlaubt, sich das Gelesene oder Vorgelesene aktiv zu vergegenwärtigen, es in sich anwesen zu lassen, es sich selbst vorzustellen: Die Lesung entwickelt die Vorstellungskraft für das Heilige. Sie hat nicht zum Zweck, einen Komplex von Wahrheiten oder die Rechtfertigung eines Lebensstandes, und sei es auch der gottgeweihte Stand, in der Bibel auffinden zu helfen. Es geht nicht darum zu kennen, sondern anzuerkennen, neu zu entdekken, was man glaubt, ihm wieder zuzustimmen und eine Erfahrung zu machen: die Erfahrung der Liebe.

III. Ausgewählte Stücke biblischer Poesie

In einem besonderen Bereich bietet die Lesung eine Lehre, die wohl nur sie allein zu geben vermag. Wir meinen die Art, wie man die Psalmen im Gebetsleben anwendet. Sie sind geradezu eine Kurzfassung der Bibel, voller Anspielungen auf Personen und Tatsachen, von denen die Heilige Schrift berichtet. Sie fassen aber die Bibel zusammen und erwähnen die Ereignisse auf eine Weise, die schon Gebet geworden ist. Bester Kommentar der Psalmen ist die Bibel selbst. Ohne den Psalter würde ihr der hymnische Ausdruck fehlen, wie er dieser Gedichtsammlung eignet, denn sie wurde unter Eingebung Gottes geschaffen, um in seiner Gegenwart gesungen zu werden. Die Liturgie des Stundengebetes lehrt uns, sie zu schätzen und zu verstehen, nicht als zu studierende geschichtliche, literarische Dokumente, sondern als Ausdruck eines zu verschiedenen Epochen der Geschichte des Gottesvolkes in die Zeit, in die Entwicklung einer Frömmigkeit und einer Kultur eingewurzelten Gebetes. Mehr als einmal hat das Gebet Jesu und dann das

der Apostelkirche – das Neue Testament bezeugt es – jenen hymnischen Gedichten seinen Ausdruck entnommen. Sie bleiben für uns eine unerschöpfliche Quelle, vorausgesetzt, daß wir sie betend lesen nach Art der Tradition und gemäß deren Auslegung. Sie sind die Zeugen einer langen Frömmigkeitsentwicklung, einer langsamen Vorbereitung, die einen Fortschritt bedeutete. Nicht alles ist darin heute wörtlich zu nehmen, ebensowenig wie zur Zeit Jesu. Man muß sie unter Beachtung der sich auf ihren Ursprung und ihr literarisches Genus beziehenden wissenschaftlichen Gegebenheiten verwenden, zugleich aber auch ihre tiefe und bleibende Wahrheit sehen, die Schönheit ihres Ausdrucks. Eine Lesung «poetischen» Stils all dieser Kunstwerke läßt uns teilnehmen an dem Schöpfertum, wodurch Gottes Geist sie zur Gestaltung brachte, und macht sie uns zu eigen. Beim Psalmenbeten wird das schöpferische Spiel, das darin besteht, das Alte Testament durch das Neue und das Neue durch das Alte zu beleuchten, in hervorragender Weise Wirklichkeit.

Die Liturgie des Stundengebetes bietet sozusagen den Schlüssel zur weiten Welt der Psalmen. Sie entfaltet deren Themen in den Lesungen, den verschiedenartigen alten und neuen Wechselgesängen, den Einleitungen, Zusammenfassungen, Überschriften und Einleitungen am Anfang der Psalmen. Diese christliche Interpretation des Psalters ist uns von nun an geläufig und vertraut, eine bewußte Anstrengung braucht es dazu nicht mehr. Trotzdem wären die Psalmen auf diese Weise nicht zu einer Schule des Gebetes geworden, hätte man nicht die Tradition der Liturgie berücksichtigt, die auch in der jüngsten Reform Beachtung fand; hier wurde diese Tradition von den Schlacken vergangener Kulturen gereinigt und dank der modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse vervollkommnet. Die Liturgie stellt poetische Texte aus verschiedenen biblischen Büchern nebeneinander. So wirft jeder Text auf die anderen ein neues Licht. Dies besonders dann, wenn sich Gesang und Ritus dazugesellen. Es erwächst daraus eine Ästhetik von ganz einzigartigem Glanz. Die Erfahrung zeigt, daß ein in einer Atmosphäre von Schönheit gelesener Text tieferen Eindruck hinterläßt, als wenn er anderswo gelesen wird. Lassen wir uns doch vom Spiel – vom Charme und der Grazie – der Weisheit Gottes einnehmen! «Sola quae cantat audit, et cui cantatur», schreibt der heilige Bernhard[2]. Man muß singen, um zu hören und gehört zu werden.

IV. Gebet als gemeinsames Geschehen

Lesung kann nicht individualistisch sein; auch der Kult ist es ja nicht. Immer geschieht sie in der Kirche und in Gemeinschaft mit ihr, durch die wir die überlieferten Texte empfangen. Lesung lebt durch die Kirche und notwendig für sie. Die Lesung lehrt uns, an dem teilzunehmen, was in der Kirche bleibend gültig ist. Wir lernen auch, unsere augenblicklichen Beschäftigungen und kulturellen Grenzen zu überschreiten. Einer der Fortschritte auf dem Gebiet der Spiritualität in den letzten Jahrzehnten besteht darin, daß der Heiligen Schrift ihr Platz zurückgegeben wurde, der erste Platz nämlich. Ein Platz, der nicht exklusiv werden darf. Wir müssen uns ohne Unterlaß auch in die Tradition zurückversenken, den Kontakt mit den großen Glaubenszeugen aller Zeiten aufrechterhalten, so Texte entdekken, die aufzusuchen und aufzufinden wir allein niemals vermocht hätten. Wenn wir unser Lesen betend in das sachgerechte Modell fügen, das uns die Auswahl der Kirche zu Gehör bringt, dann lernen wir, in dem großen Strom zu sein, der von Gott ausgehend den Lauf der Geschichte hindurch zu Gott zurückkehrt. Es besteht ein kultureller Abstand zwischen unserer Denkweise und jener, die uns Schrift und Tradition vor Augen führen. Der Abstand kann Schwierigkeiten bereiten. Wir können dieses durchaus reale Hindernis nur überwinden, wenn wir damit einverstanden sind, im Sinn der Kirche zu denken und uns der semitischen oder anderen Geisteshaltung anzugleichen, aus denen diese Texte stammen. Wollen wir uns den universalen Dimensionen des Mystischen Leibes Christi öffnen, müssen wir uns auch in Erfahrungen hineinbegeben, die nicht notwendigerweise die unsrigen sind, in eine Sprechweise, die wir gewiß nicht spontan unsere eigene nennen können. Dazu gehört Askese. Es bedeutet aber auch eine Bereicherung. Es schafft in uns sogar die Bereitschaft, nichtchristliche religiöse Traditionen zu verstehen, jene nämlich der ganzen Erde (und nicht nur die in Asien), uns in eine Weltsicht hinauszuwagen, die die unserer Zeitgenossen und unserer eigenen Umwelt übersteigt.

Eines der vorzüglichsten Mittel auf dem Weg zu dieser Haltung war traditionsgemäß die gegenseitige Verständigung innerhalb des Milieus selbst, in dem wir leben, lesen und beten. Früher nannte man das «Gespräch», «Dialog», «Unterhaltung»; heute spricht man gern von «Teilnah-

me» – ein Wort, das besonders in seiner französischen Formulierung (*partage* von *partager*: teilen) genau der Vorstellung entspricht, die sich davon die Alten machten; sie sahen in diesem gegenseitigen Austausch, dieser jedem gebotenen Gelegenheit, zu geben und zu empfangen, eine normale – manche sagten sogar notwendige – Ergänzung der Lesung. Smaragdus von Saint-Mihiel geht soweit zu schreiben: «Es ist besser, miteinander zu sprechen als zu lesen. Das Gespräch lehrt lernen. Was dunkel ist, wird durch die gestellten Fragen aufgehellt; oft kommt die verborgene Wahrheit gelegentlich der Einwürfe an den Tag. Man entdeckt unmittelbar das Unklare und Zweifelhafte, sobald man mitzuteilen versucht.»[3] Schon Gregor der Große gestand schlicht: «Oft habe ich im heiligen Wort viele Dinge, die ich allein nicht verstehen konnte, erst dann in ihrem Sinn erkannt, wenn ich in Gegenwart der Brüder war.»[4] Im Mönchtum war dieses gegenseitige Anteilgeben und Anteilnehmen mit der Lesung verbunden, oft «Abendlesung» genannt; sie ging der Vesper oder der Komplet voraus oder folgte ihnen nach[5]. So bis ins 19. Jahrhundert hinein. Im polnischen Kloster Tyniec beschreibt eines der gegen 1760 gemalten allegorischen Bilder «das, was der Ordensmann im Kloster zu tun hat». Eine im 19. Jahrhundert hinzugefügte Inschrift besagt, «daß der Mönch allein in seiner Zelle bleiben soll». Der Maler hatte aber zehn um einen Tisch sitzende Mönche dargestellt, die in kleinen Gruppen diskutieren, manchmal hinter aufgeschlagenen Büchern oder Heften, mit der Feder in der Hand.

V. Gelehrigkeit und Schöpfertum

Schließlich lehrt uns die Lesung in der Kirche, Gebete im «Stil» der Heiligen Schrift und der Überlieferung zu improvisieren, sie auf eine sichere und echte Weise zu erfinden, ohne einer oberflächlichen Sentimentalität oder einem inhaltsarmen Subjektivismus zu verfallen; sie lehrt uns, Lob- und Bittgebete in Ausdrücken zu formulieren, die auch anderen etwas bedeuten und nicht nur uns selber. Indem wir so lernen, aus uns herauszugehen, solche Entfremdung auf uns zu nehmen, um uns auf dem Niveau des Allgemeingültigen zu halten, erziehen wir unsere eigene Spontaneität, damit sie nicht rein instinktiv bleibe. Unsere Freiheit wird nicht angetastet, vollzieht sich jedoch im Rahmen gewisser Forderungen, deren Modell uns von den traditionellen Texten zukommt. Die Zustimmung zu dieser Zucht ist eine Art Teilnahme am Ostergeheimnis, in einem gewissen Sinn ein Sterben unseres eigenen Ichs darin, was es an Grenzen in sich trägt, damit es einer unendlich größeren Wirklichkeit lebe. Dank der Lesung vollzieht sich der Dialog mit Gott im Bereich einer objektiven Wahrheit, der Wahrheit der Offenbarung, in der sich Gott selbst gegeben hat und die allen, die daran teilnehmen, gemeinsam ist. Von dieser grundlegenden Gegebenheit her kann ein Gebet erstehen, das keine Begegnung mit sich selber ist, sondern wo man zu Gott redet in der Begegnung mit jenen Worten, die er selbst den Kirchen gesagt hat. Dann wird sich unser Gebet in Ehrfurcht vor unserem wahren inneren Ich und zugleich vor dem, was ihm mit dem der anderen gemeinsam ist, voll entfalten können.

VI. Festigkeit und Freude

Wir mußten schon einmal den Begriff Askese anführen. Er bedeutet Anstrengung. Wir dürfen uns nicht scheuen, darauf zurückzukommen. Die Erziehung zur Lesung erfordert nämlich wie jede andere Erziehung Beständigkeit und Ausdauer, trotz dem *taedium*, wie es die Alten nannten, darin die heutigen Psychologen übrigens einen positiven Wert entdecken[6]. Nicht alles ist unmittelbar und leichthin Freude. Will man lesend nachsinnen, muß man zugeben, wenigstens teilweise und vorläufig unwissend zu sein, und das Schweigen Gottes in seinem Wort selbst anbeten. Nicht alles läßt sich auf einmal sagen. Nur langsam, aber dann tief dringt Gottes Wort in uns ein kraft einer Ausdauer in selbstlosem Forschen auch auf dürren Strecken.

Allmählich, ohne Hast und ohne Leistungsdruck, trägt die Lesung Frucht. Sie ist tiefe Freude. Man muß nach den Worten des heiligen Hieronymus «nicht zum Zweck der Anstrengung lesen, sondern der Lust und Unterweisung der Seele»[7]. Ein Mönch des Mittelalters wird hinzufügen: «ohne jede Mühe»[8]. Auf eine erste Entdeckung folgt gewöhnlich eine Vertiefung. Sie führt zu einer neu aufbrechenden Überraschung; Erstaunen, ja tiefe Beglückung neigen dazu, ein Dauerzustand zu werden. Sie verursachen jene «Freude», jenes «Verkosten», das die Alten so sehr betonten[9]. Zu gewissen Augenblikken wird die Lesung hinreißendes Lieben und jubelnde Freude an Gott.

Vor allem aber führt sie zum Frieden. Denn sie eint alles Beten und sogar alle anderen Betätigungen: die Studien, denen man sich vorher und

nachher widmet; die Verkündigung der Botschaft und die pastorale Tat derer, denen diese Aufgabe obliegt; die Anteilnahme in der Gemeinschaft. Allem zugrunde liegt die Bibel. Sie nährt jedes Gebet. Nicht als Abfolge nacheinander zu studierender Bücher, sondern als Ablauf eines einzigen und gleichen Geheimnisses, vollständig auf Christus ausgerichtet. Ihn letzten Endes zu finden, dazu verhilft uns die Lesung, in ihm aufzuleben, ihn neu zu erfahren in uns, ihn, wie er war und ist: ihm begegnen, seinen Geist empfangen, in Gemeinschaft mit seinem ganzen mystischen Leib zu treten. Das Mittel, Gott auf lebendige Weise zu begegnen, um seine Gegenwart in uns, um uns und im gesamten All auszustrahlen, ist dieses betende Lesen des Gotteswortes, dieses Lesen über Gott in der Schule der Überlieferung aller Zeiten – die unsrige eingeschlossen –, dieses Lesen Gottes. Im 9. Jahrhundert schreibt Smaragdus nach seinen Ausführungen über das Gebet und den Psalmengesang und noch vor seinen Bemerkungen über die Gottes- und Nächstenliebe (er übernimmt dabei einen Gedanken und einen Begriff des heiligen Gregor des Großen[10], der noch in der Konzilskonstitution «Dei Verbum» einen Widerhall findet[11]) hinsichtlich der Lesung und des brüderlichen Austauschs: «Die Heilige Schrift wächst und wird gewissermaßen groß mit denen, die sie lesen; die ungebildeten Leser glauben, sie zu kennen, während die gebildeten sie immer neu entdecken.»[12]

[1] L'Abbé de Solesmes, Commentaire de la Règle de S. Benoît (Paris 1913) 348; auf den folgenden Seiten (349–353) wird dieser Begriff entfaltet; sie sind immer noch gültig.

[2] Super Cantica canticorum 1, 11: S. Bernardi opera I (Rom 1957) 8.

[3] Smaragdus, Diadema monachorum, Kap. 40: PL 102, 636.

[4] In Ezechielem II, 2, 1: PL 76, 948f.

[5] Texte in: Mittellateinisches Wörterbuch, Bd. 2 (München 1973) 832 u. 866, und in: J. Leclercq, La récréation et le colloque dans la tradition monastique: Revue d'ascétique et de mystique 43 (1967) 11.

[6] Antoine de la Garanderie, La valeur de l'ennui (Paris 1968).

[7] Epist. 130, 15: CSEL Bd. 56 (Wien 1918) 195.

[8] Zitat in: F. Vandenbroucke, La «lectio divina» du X^{e} au XIV^{e} siècle: Studia monastica 8 (1967) 270.

[9] AaO. 277.

[10] In Ezechielem VII, 1, 8: PL 76, 843.

[11] Konstitution «Dei Verbum» 8.

[12] AaO. Kap. 3: PL 102, 598.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN LECLERCQ

1911 in Avesnes, Frankreich, geboren. 1928 Eintritt in die Benediktinerabtei Clervaux, Luxemburg. Studium der Theologie und der Geschichtswissenschaft an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom und in Paris. Promotion zum Doktor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Erforschung von Manuskripten in verschiedenen Ländern Europas zum Zweck einer Ausgabe der Werke des hl. Bernhard von Clairvaux, die nunmehr vollendet ist (8 Bände erschienen von 1957 bis 1977). Dann Aufenthalte in zahlreichen Klöstern in allen Teilen der Welt. Kurse und Gastvorlesungen an verschiedenen Universitäten, vor allem an der Fordham University (New York). Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Ehrendoktor der Katholischen Universitäten von Mailand und Löwen und der Western Michigan University, Kalamazoo, USA. Korrespondierender Fellow der Britischen Akademie. Ausführliche Bibliographien seiner Veröffentlichungen in Studia monastica 10 (1968) 331–359 und 20 (1978) 409–423. Namentlich seien die folgenden Veröffentlichungen genannt: L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge (Ed. du Cerf, Paris ^{1}1957, ^{2}1963) (deutsche Ausgabe: Wissenschaft und Gottverlangen, Patmos, Düsseldorf 1963); Monks and Love in Twelfth Century France. Psycho-historical Essays (Oxford University Press 1979); Monks on Love. A Twelfth Century View from the Cloister (Seabury Press, New York 1982); Saint Bernard et les femmes (erscheint demnächst). Anschrift: Abbaye, L–9737 Clervaux, Luxemburg.

Gustavo Gutiérrez

An der eigenen Quelle trinken

Christsein heißt Jesus nachfolgen. Diese Nachfolge (*imitatio*) bedeutet, daß man einen Weg geht, der, wie der Dichter sagt, erst gebahnt wird, indem man ihn geht. Ein solches Gehen des Weges ist nach den Quellen der Bibel die Erfahrung einer Gemeinschaft, denn wenn jemand einen Weg bahnt, dann handelt es sich immer um ein Volk, das aufbricht und sich auf den Weg macht.

Das Volk Lateinamerikas hat sich heute in Bewegung gesetzt, um dafür zu kämpfen, daß seine menschliche Würde anerkannt wird und die Männer und Frauen dieses Volkes als Söhne und Töchter Gottes leben können. Dieser Aufbruch ist eine geistige und geistliche, eine religiöse Erfahrung, denn er ist der Ort und die Zeit der Begegnung des Volkes mit dem Herrn, und in dieser Begegnung zeichnet sich der weitere Weg der Nachfolge Jesu ab.

Hier stehen wir vor einer Problematik, die das theologische Denken in Lateinamerika in eine alte, heilsame Unruhe versetzt, denn die lateinamerikanische Theologie weiß, daß sie nur von der ihr vorangehenden geistlichen Erfahrung der Christen, die sich im Prozeß der Befreiung engagiert haben, ausgehen darf[1]. Wo sich aber die Ereignisse in den letzten Jahren überstürzten, ist die alte Unruhe um so berechtigter und notwendiger geworden, und sie ist um so heilsamer.

Wenn hier die Rede von einer geistlichen Erfahrung ist und es also um Spiritualität geht, müssen wir, wie es Bernhard von Clairvaux formulierte, lernen, wie wir «an der eigenen Quelle trinken» können. Die eigene Erfahrung ist der Ort, von dem man in seiner eigenen Geschichte der Nachfolge Jesu ausgeht. Sie ist die Quelle, aus der das Wasser hervorquillt, das uns von alten Aspekten unseres Christseins reinigt und das zur gleichen Zeit neues Land fruchtbar macht.

I. Krise oder Kairos?

Was wir das Auftauchen, ja den Einbruch des Armen in die Geschichte Lateinamerikas und der lateinamerikanischen Kirche nennen, geht darauf zurück, daß den Armen und Marginalisierten Lateinamerikas bewußt wurde, wie sehr sie in einem «fremden» Land lebten. Es war also die Wahrnehmung einer Fremdheit, die zum Umbruch führte.

Denn dieses fremde Land bedrohte ihr Leben und brachte sie dem Tod nah, es nahm keine Rücksicht auf ihre Interessen, sondern es diente denen, die sie unterdrückten. Das war nicht das Land ihrer Hoffnung, sondern das Eigentum derjenigen, die sie mit Angst kleinhalten wollen.

Durch ungerechte gesellschaftliche Strukturen wurden sie so verjagt von einem Land, das schließlich nur Gott gehört (Dtn 19). Sie wurden Fremde im eigenen Land. Jetzt aber brechen sie in die Geschichte Lateinamerikas ein, befinden sich im Exodus, beim Auszug aus dem fremden Land, um dieses Land wieder zu erobern als das Land, das ihnen gehört.

Dieser Kampf um Gerechtigkeit ist die Suche nach dem Reich Gottes und schließlich auch das Trachten nach dem Gott des Reiches selbst und seiner Gerechtigkeit. Dies ist ein gemeinsames Sich-Einlassen auf Befreiung, ein kollektives Abenteuer, in dem der klassische, geistliche Kampf neue soziale und geschichtliche Dimensionen gewinnt.

Durch eine solche neue Erfahrung gerät eine bestimmte Weise des Christseins, d. h. eine bestimmte Spiritualität in die Krise. Die Spiritualität, die sich nur an Minderheiten richtet, weiß nicht, wie sie der neuen Herausforderung entgegentreten soll. Denn die von dieser Spiritualität angestrebte und gepflegte Vervollkommnung führt notwendigerweise dazu, daß man, ausdrücklich oder auch nicht, zwei Typen von Christen unterscheidet und so einer Mentalität anhängt, die sich schlecht mit der Aufgabe, die das arme und unterdrückte Volk in der lateinamerikanischen Gesellschaft und Kirche auf sich zu nehmen anfängt, versöhnen läßt und auch den geistlichen Werten und den Möglichkeiten der Evangelisierung, die sich durch das Auftreten der Armen und Unterdrückten in den letzten Jahren erschließen, fremd bleibt.

Zudem kann man auch sagen, daß verschiedene Strömungen der spirituellen Tradition, die einmal anders angefangen hatten, sich im Lauf ihrer Geschichte von ihren Quellen entfernten und sich in den schmalen Rinnsalen der vielen Seiten der Handbücher und der vielen geistlichen Ratschläge und Rezepte hineinzwingen ließen, so daß sie sich schließlich verloren und ihre letzte

Kraft in den engen Poren individualistischer Einstellungen verdunstete. Das ist kein Zufall, denn der Individualismus erweist sich hier als ein effizientes Instrument, das es erlaubt, aus der Bibel alles herauszufiltern, alles zu «vergeistigen», d. h. in Dampf aufgehen zu lassen, was dort ursprünglich eindeutig gesellschaftlich relevant war oder klar und konkret die geschichtliche Existenz des Menschen betraf. So wird zum Beispiel der Gegensatz zwischen Armen und Reichen, der sich als solcher auf eine Wirklichkeit außerhalb eines jeden einzelnen Individuums bezieht, auf den Gegensatz zwischen Demut und Hochmut – zwei Verhaltensweisen eines einzelnen Menschen und so eine Wirklichkeit innerhalb des Individuums – reduziert[2]. Dadurch, daß also Kategorien, die der Wirklichkeit selbst entnommen wurden, in der Menschen leben und sterben und kämpfen und auch ihren Glauben behaupten, aus individualistischer Perspektive betrachtet und interpretiert werden, werden sie «verinnerlicht» und verlieren ihren historischen Inhalt, ihre schneidende Konkretheit.

Eine individualistisch geprägte Spiritualität vermag es nicht, denjenigen, die sich auf ein kollektives Abenteuer der Befreiung eingelassen haben, d. h. die in den Armen und Unterdrückten «das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn» zu erkennen suchen (vgl. Puebla 31–39), eine Orientierung in ihrer Nachfolge Christi zu sein.

Die heutige Erfahrung in Lateinamerika ist zu hart und läßt in all ihrer Neuheit die lateinamerikanische Wirklichkeit in einem zu eindeutigen Licht erscheinen, als daß ein solcher Typ der Spiritualität nicht radikal in Frage gestellt werden müßte. Jedenfalls wird jedem, der mit den Opfern von Ausbeutung und Armut[3] solidarisch zu sein sucht, deutlich, wie irrelevant eine solche Spiritualität geworden ist. Hier brechen alte Sicherheiten zusammen, und das, was man als Weg zu kennen meinte, erweist sich als Sackgasse. Unser Leben verliert die Fundamente, auf denen es beruhte und die ihm seine Festigkeit und seine Eigenheit gaben. Die Folgen sind Unsicherheit und Unbehagen, ein Leben, das hin- und hergerissen wird und das der alten Synthese und Sicherheit nachtrauert. Viele kennen eine solche Bedrücktheit und Nostalgie wie die des Psalmisten: «Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke: wie ich zum Hause Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge» (Ps 42,5).

Diese neue Infragestellung bestimmter Formen der Spiritualität ist nur die Folge der Tatsache, daß eine neue Situation alte Wege versperrt und neue zeigt. Wir leben ja heute in Lateinamerika in einer besonderen Situation, die nicht nur sehr viele Fragen aufwirft, sondern uns auch herausfordert. Es ist die *Zeit der Solidarität* unter den Armen und mit den Armen in ihrem Kampf um das Leben. Überall auf dem Kontinent wächst eine Bewegung der Solidarität – als konkrete Verwirklichung der christlichen Nächstenliebe –, die den Armen zur historischen Kraft werden lassen. Deshalb ist diese Zeit auch eine *Zeit des Martyriums*, d. h. des höchsten Zeugnisses, das der Glaube geben kann. In diesem Kontinent, in dem die Mächtigen den Tod säen, um ihre Privilegien verteidigen zu können, führt das Zeugnis, daß Gott der Gott des Lebens ist, oft zur Ermordung des Zeugen. Aber schon seit jeher ist es das Blut der Märtyrer, das der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinde derjenigen, die Jesus nachfolgen, das Leben gibt.

Diese Zeit der Solidarität und des Martyriums ist auch eine *Zeit des Gebets*, wie all diejenigen bestätigen können, die konkret mit den kirchlichen Basisgemeinden zu tun haben. Denn nirgendwo in der lateinamerikanischen Kirche wird mitten im Leiden und im täglichen Kampf mit mehr Freude und Inbrunst gebetet als in diesen Gemeinschaften des armen Volkes. Ihr Beten ist das Zeugnis der Hoffnung, daß der Heilige Geist uns frei machen wird – und auch schon jetzt befreit – und daß er uns in die volle Wahrheit führen wird.

In Lateinamerika erleben wir heute das, was Paulus einen «Tag der Rettung», eine «günstige Zeit» (*kairos*) nennt (2 Kor 6,2). Um auf den schon zitierten Psalm zurückzukommen, der allerdings zu sehr von einer zwar verständlichen, aber dennoch die künftige Initiative zu sehr lähmenden, weil zu sehr auf die Vergangenheit fixierten Nostalgie geprägt ist, können wir diese Zeit eine günstige Zeit nennen, weil sie uns besser die Herausforderung verstehen läßt, die die emphatisch betonte Hoffnung des Psalmes sein wollte: «Meine Seele, warum bist du betrübt und bist du so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihm wieder danken, meinem Gott und Retter, auf den ich schaue» (Ps 42,6). Diese Hoffnung ist brotnötig, denn die Unterdrükkung und die grausame Repression heute haben zur Folge, daß jeder Versuch der Befreiung einen hohen Preis zahlen muß. Das könnte zu Enttäu-

schung und Verbitterung oder auch zu Skepsis und fatalistischer Gleichgültigkeit führen. Aber die Stunde, die das Volk heute durchlebt, ist mehr als eine Stunde des Infragestellens und der Krise eine Stunde, in der die Hoffnung wieder den Dank ermöglicht, d. h. es ist eine Stunde, in der auf den Herrn, der an unserer Tür steht und anklopft (vgl. Offb 3,21), um uns eine Aufgabe zu übertragen, vertraut wird.

So weist uns diese *Zeit des Heiles* einen Weg der Nachfolge Jesu. In der Vergangenheit hatte jede große Spiritualität mit einer wichtigen historischen Bewegung in der Kirche zu tun (man denke hier an die franziskanische Bewegung oder an Teresa von Avila). Etwas Ähnliches kann man auch heute in Lateinamerika feststellen, wo eine harte, schmerzliche Wirklichkeit ungeahnte Energien freisetzt, da sie mit Hoffnung durchlebt wird.

II. «Hier gibt es keinen Weg mehr»

Im neutestamentlichen Buch der Apostelgeschichte wird eine überraschende Bezeichnung für das Christentum verwandt: der Weg (Apg 9,2; 18,25; 19,9). Es handelt sich um einen neuen, von Jesus gezeigten Weg, der neu ist, indem er ein anderer Weg ist als der alte, der Weg des Gesetzes. Der uns von Paulus aufgezeigte Gegensatz zwischen Gesetz und Geist hilft uns, das Neue des christlichen Weges zu verstehen: es ist der Weg der Freiheit. In diesem Kontext wird uns auch der Satz deutlich, den der Heilige Johannes vom Kreuz in seinen Schriften bei seiner kurzen Darstellung dessen, was er den «Aufstieg zum Berg Karmel» nennt, so betont: «Hier gibt es keinen Weg mehr, denn für den Gerechten gibt es kein Gesetz»: Je weiter man vorankommt, um so weniger kann man einen schon vorgebahnten Weg gehen. Die christliche Spiritualität ist das offene Land der Freiheit des Christen, denn die Führung des Geistes macht uns frei, frei von jedem Zwang, der von außen kommt.

Ein solches Gehen auf Gott zu – hier haben wir es mit der Definition jeder authentischen Spiritualität zu tun! – ist ein «Leben nach dem Heiligen Geist», hat als Ausgangspunkt eine Erfahrung des Herrn und führt dazu, daß unser christliches Leben auf neue Fundamente gestellt wird.

Erstens bedeutet «leben nach dem Heiligen Geist» überhaupt nicht, daß man in der Spiritualität, die die Nachfolge Jesu ist, irgendwie etwas «Geistiges» auf Kosten von irgendetwas Körperlichem zu verwirklichen versucht und so «Geist», entsprechend der griechischen Dichotomie von Seele und Leib, der «Seele» gleichsetzt und vom Körperlichen abgrenzt. Sondern die Spiritualität der Nachfolge Jesu ist im vollsten Sinn ein «Leben *nach* dem Geist», genau so wie Paulus diesen von ihm verwandten Ausdruck verstand. Das heißt: Es ist ein Leben in Übereinstimmung mit der Kraft des Lebens, das sich gegen die Macht des Todes, die das Fleisch ist, kehrt: «Denn alle, die vom Fleisch bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Fleisch entspricht; alle, die vom Geist bestimmt sind, nach dem, was dem Geist entspricht. Das Trachten des Fleisches führt zum Tod; das Trachten des Geistes aber zum Leben und Frieden» (Röm 8,5–6). Schon das Deuteronomium machte uns deutlich, daß wir uns gegen den Tod für das Leben entscheiden sollten (Dtn 31,15 ff), und für den Christen ist die Entscheidung für das Leben eine Entscheidung für die Nachfolge des Auferstandenen.

Nur die Liebe gibt das Leben. Die Verneinung der Liebe, die Sünde, ist der Tod. Leben nach dem Heiligen Geist heißt dann Leben nach der Liebe. In dieser Spiritualität des Lebens ist der gesamte Mensch angesprochen, der gesamte Mensch, Leib und Seele – so heißt ja der Ausdruck, den wir oft verwenden, um die ganze Persönlichkeit eines Menschen zu bezeichnen.

Gleichzeitig aber bedeutet die Entscheidung für das Leben in einem Subkontinent, in dem die Armen und die Unterdrückten als Folge eines Systems der Ausbeutung und des Unrechts «vor der Zeit sterben», daß man mit ihnen solidarisch wird. Ohne ein solches solidarisches Engagement mit ihnen kann es für den Christen keine Spiritualität, die ja wesentlich Weg der Liebe und der Freiheit ist, geben.

Zweitens geht jede Spiritualität von einer persönlichen Erfahrung des Herrn aus. Spiritualität ist nicht Anwendung irgendeiner Theologie[4], sondern vielmehr ergibt sich das Umgekehrte, daß auf eine bestimmte Richtung der Spiritualität auch ein Nachdenken über den Glauben, wie dieser in jener Spiritualität gelebt wird, d. h. eine Theologie, folgt. Schon der heilige Anselm schrieb: «Ich glaube, damit ich verstehe.» Hier ist der Glaube von einer konkreten Erfahrung geprägt, die Verstehen ermöglicht, wobei allerdings das Verstehen auch selbst wieder die Erfahrung und den Glauben vertieft.

So steht am Anfang einer Bewegung der Spiritualität die Erfahrung einer oder mehrerer Personen, über die dann aber meistens sehr schnell nachgedacht wird und die dann der ganzen kirchlichen Gemeinschaft als eine Möglichkeit, Jünger des Herrn zu sein, vorgestellt werden kann. Hier kann man auf Dominikus und Thomas von Aquin oder auf Franz von Assisi und Bonaventura als einfache Beispiele verweisen. Eine Spiritualität ergibt sich dann als das Ergebnis einer ursprünglichen Erfahrung, des Nachdenkens über diese Erfahrung und der Tatsache, daß daraus ein konkreter Vorschlag christlichen Lebens wird.

Sowohl die Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn als die Reflexion darüber als auch das daraus folgende Modell christlichen Lebens sind immer vom Hier und Jetzt geprägt. Typisch dafür bleibt die einfache Erzählung von Johannes über eine solche Erfahrung, wahrscheinlich seine eigene Begegnung mit dem Herrn (Joh 1,35–39): «‹Wo wohnst du?› Er antwortete: ‹Kommt und seht!› Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm; es war um vier Uhr nachmittags.» Es gibt hier keine großen theologischen Überlegungen, wenigstens keine diskursiv-theoretischen. Alles spielt sich auf einer sehr konkreten Ebene ab. Der Ausgangspunkt ist das Sehen und Hören in einer unmittelbaren Begegnung mit dem Herrn. Eine solche Begegnung vergißt man nicht, was sich in dem augenscheinlich unwichtigen Detail zum Ausdruck bringt: «Es war um vier Uhr nachmittags». Hieran merkt man, wie sehr sich die Erfahrung der Begegnung in das Gedächtnis desjenigen, der uns diese Szene erzählt, eingeprägt hat. Jeder von uns erinnert sich in seinem Leben als Schüler des Herrn an ein solches «um vier Uhr nachmittags».

Der Text des Johannes erzählt uns nicht, was die Jünger jetzt sahen und hörten. Hier gibt uns aber ein Text von Matthäus (und Lukas) im Vergleich mit dem Johannestext einen wichtigen Hinweis. Auch bei diesem neuen Text handelt es sich um eine Begegnung von zwei Jüngern des Täufers mit Jesus, der auf eine Frage nach seiner Identität antwortet: «Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,2–6, vgl. Lk 7,18–23). Die Gesandten des Johannes sehen und hören die Werke Jesu, die alle auf die Verkündung der guten, neuen Botschaft an die Armen ausgerichtet sind[5]. Jetzt wissen wir, wo der Herr wohnt: in dem Werk der Liebe dem Armen gegenüber. Bei ihm bleiben und mit ihm leben heißt, sich für den Bedürftigen und Marginalisierten einzusetzen.

Genau das entspricht der Erfahrung, die viele Christen heute in Lateinamerika machen: Die Nachfolge Jesu besteht darin, daß man bereit ist, zusammen mit dem armen und ausgebeuteten und dennoch glaubenden Volk auf den Weg zu gehen und sich zusammen mit ihm zu engagieren. Dieses Zusammengehen ist dann auch der Ort, an dem man dem Herrn, der sich im Gesicht des Armen gleichzeitig verbirgt und offenbart, begegnet. Es handelt sich hier um eine sehr tiefe, folgenschwere Erfahrung, die der Ausgangspunkt ist für eine ganz bestimmte Weise, Jesus nachzufolgen, über die reflektiert und die der Kirche als Modell christlichen Lebens vorgehalten wird.

Drittens setzt die Spiritualität eine bestimmte, *einheitliche Lebenshaltung* voraus. Sie betrifft unsere gesamte Existenz, denn nichts kann sich einem Leben nach dem Geist entziehen. Das soll aber nicht heißen, daß eine solche einheitliche Lebenshaltung starr immer dieselbe bleibt, sondern sie ist die Folge der andauernden Suche nach neuen Fundamenten unseres Lebens, bei der eine bestimmte Forderung des Evangeliums im Vordergrund steht und andere Aspekte des Evangeliums im Zusammenhang mit jener Forderung mitbetont werden.

Um welche Forderung des Evangeliums es sich dabei handelt, hängt normalerweise davon ab, was in der gegebenen historischen Situation am dringlichsten ist. So war zum Beispiel für den heiligen Dominikus in der Situation, die von den Albigensern geschaffen wurde, die Predigt als «das Reden mit Gott über Gott» die wichtigste Aufgabe, um die herum sich alles andere kristallisierte. Franz von Assisi dagegen hebt vor allem die Bedeutung der evangelischen Armut hervor in einer Situation, in der die Kirche unter Innozenz III. mächtig und reich ist wie nie zuvor. Man könnte hier noch andere Beispiele zitieren, um doch nur das eine festzustellen: Jede Spiritualität ist eine (nicht: *die*) Weise des Christseins, und sie beruht auf einer zentralen Intuition, um die sich alles andere gruppiert und die eine Antwort auf die Herausforderungen der historischen Situation ist, in der die jeweilige Spiritualität entstand. Natürlich bringt eine solche Situation nicht mechanisch, quasi automatisch eine

angemessene Antwort hervor, sondern vielmehr ist es der Heilige Geist, der uns zur gegebenen Zeit an das erinnert, was der Herr uns lehrte (vgl. Joh 14,26).

Nun sind die großen Themen der neuen Spiritualität, die in der gemeinsamen, kollektiven Erfahrung der Christen Lateinamerikas entstand, die Themen, die schon immer die großen Themen der christlichen Existenz waren, aber das verhindert nicht, daß sie sich um einige zentrale Intuitionen herum gruppieren, die auf die Probleme und Herausforderungen der aktuellen lateinamerikanischen historischen Situation eine Antwort zu sein versuchen.

III. Frei, um zu lieben

Die christliche Spiritualität hat wesentlich mit der Freiheit der Kinder Gottes zu tun. In seinen Streitgesprächen mit den jüdischen Autoritäten stellt Jesus eine Gleichheit zwischen dem «Sohn-Gottes-sein» (Kind-Gottes-Sein) und dem Freisein her (Joh 8,31–36). Und Paulus bestätigt, daß Christus uns zur Freiheit befreit hat (Gal 5,1).

Diese Freiheit ist aber kein Ziel in sich, sondern sie dient der Liebe, oder sagen wir es genauer: Sie erreicht nur dann ihre Fülle als Freiheit, wenn sie zur Liebe hinführt. Wir sind frei für die Liebe (vgl. Gal 5,13): darum geht es. Auch das Wort Jesu, das Zeugnis und tiefster Ausdruck seiner Freiheit ist, «niemand entreißt mir mein Leben, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin» (Joh 10,18),[6] kann nur im Sinne jener Freiheit des Dienstes und der Liebe verstanden werden.

In diesem Kontext eines Kampfes für die Befreiung, der es möglich machen soll, daß alle Beziehungen zwischen den Menschen von Liebe und Gerechtigkeit geprägt sind, eröffnet sich ein Weg der heutigen Nachfolge Jesu in Lateinamerika, der auch unsere neue Spiritualität ist. Es handelt sich dabei um eine Spiritualität, die im Entstehen ist, die sich daher noch der präzisen Vorstellung ihrer künftigen Entwicklung entzieht, die sich also nicht in einigen Grundzügen charakterisieren oder auf sie festlegen läßt. Mit dieser Spiritualität ist es wie mit einem Neugeborenen, bei dem man darüber streitet, wem er am ähnlichsten sei. Einige nennen den Vater, andere glauben, es sei die Mutter, und es wird auch welche geben, die die Nase eines Großvaters und die Augen einer Tante entdecken. Wenn wir bei den verschiedenen Meinungen einen gemeinsamen Nenner entdecken wollen, wird uns dieser enttäuschen, denn er wird uns kaum etwas anderes erzählen können, als daß dieses Kind wie jedes andere auch zwei Augen, eine Nase und einen Mund hat. Nur später, wenn das Kind mehr es selbst geworden ist und wir es besser kennen, werden wir eventuell auf einem alten Photo des Kindes als Baby Genaueres und Sichereres erkennen können.

Um hier nicht zu sehr in die Breite zu gehen: Ich weiß, wie schwer es ist, eine noch junge Spiritualität zu beschreiben. Dennoch will ich nicht das Risiko scheuen, auf einige ihrer Züge hinzuweisen.

Erstens besteht sie in einer *Bekehrung, die die notwendige Folge der Solidarität* ist. Wie wir schon sagten, erlebt man in Lateinamerika eine Zeit der großen Solidarität zwischen den Armen und Unterdrückten und mit ihnen. Dem entspricht auch die Entscheidung der lateinamerikanischen Kirche in Medellín und Puebla, sich vorrangig für die Armen einzusetzen. Auch wenn diese Entscheidung mancherorts auf subtile Weise oder auch ganz offen rückgängig gemacht oder verworfen wird, wird sie von vielen bejaht, und sie öffnet viele neue Möglichkeiten des Christseins und des «Kirche-Seins».

Man kann ja nicht solidarisch sein, wenn man nicht durch eine Bekehrung zum Herrn vom alten Weg abläßt, um einen neuen zu suchen und auf ihm zu gehen. Ich möchte hier zwei Aspekte dieser Bekehrung hervorheben.

Der erste besteht darin, daß diese Bekehrung mehr ist als ein Geschehen, das sich weit von der Welt nur im Innern des Menschen abspielt: Sie ist die Entscheidung, sich in den Prozeß der Befreiung hineinziehen zu lassen. Diese Bekehrung fordert, wenn sie eine Bekehrung im Sinne des Evangeliums ist (*metánoia*), daß wir mit den alten Kategorien brechen, in denen wir dachten, mit der sozialen Gruppe (Kultur, Klasse, Rasse), der wir angehörten, mit unserem alten affektiven Verhalten und unseren alten emotionalen Reaktionen, mit unserer geheimen Komplizenschaft mit einer Welt, in der der Arme nicht den Platz einnimmt, den er dort nach Gottes auf keinerlei Vorleistung beruhender Vorliebe für ihn einnehmen sollte. Wir werden uns deutlich dieser sozialen Dimension der Bekehrung zu Gott – handele es sich dabei um die Bekehrung eines einzelnen Christen oder um die der Kirche[7] – bewußt, wenn wir daran denken, daß sie die Solidarität

mit dem Armen und Unterdrückten vorausgesetzt[8].

Diese Solidarität hilft uns, noch einen anderen Aspekt der Bekehrung zu entdecken. Dabei handelt es sich – um einen Ausdruck zu verwenden, der in bestimmten Kreisen noch Entrüstung hervorrufen mag – um die materielle oder leibliche Dimension des christlichen Lebens. Seit dem Konzil hat man in Gegenreaktion auf eine nicht inkarnierte Spiritualität, die den Leib verachtete und von der, wie wir wissen, ein großer Teil der Geschichte der christlichen Spiritualität geprägt ist, jene Dimension hervorgehoben. Besonders in Lateinamerika hält man es heute für sehr dringend, die Aufmerksamkeit auf die leibliche und materielle Dimension des menschlichen Lebens zu lenken. Die Hervorhebung der Leiblichkeit des Menschen soll hier aber nicht an erster Stelle, wie es in bestimmten christlichen Kreisen der reichen Länder öfter Mode ist, zu einer Bejahung und Pflege der eigenen Leiblichkeit führen, sondern sie hat es mit dem geschwächten, kraftlosen Leib des anderen, des Armen zu tun, mit den Leibern einer so großen Mehrheit der Menschheit, die von Krankheit und Hunger gezeichnet und die durch das Unrecht, das ihnen angetan wird, vorzeitig vom Tod bedroht ist. So gehört es einfach zu dem unverzichtbaren Kern der Liebe zum Nächsten, die leibliche und materielle Dimension seines Lebens zu berücksichtigen, so wie es auch zur Nächstenliebe gehört, das Recht der Verdammten dieser Erde auf Leben zu respektieren und durchzusetzen. Zusammenfassend können wir also sagen, daß man ohne Bekehrung zu Christus nicht mit dem Armen in dieser Welt solidarisch sein kann und daß diese Bekehrung keine wirkliche Bekehrung ist, wenn sie nicht bereit ist, in diese Welt hineinzusehen und hineinzugehen mit allen harten Folgen, die ein solches Engagement mit sich bringen mag.

Zweitens ist die *Gnade die Voraussetzung dafür, daß eine solche Spiritualität Früchte trägt.* Wer sich auf einen bestimmten Prozeß in der Geschichte einläßt und so an einer gemeinsamen Aufgabe mitwirken will, will normalerweise auch, daß die gemeinsame Anstrengung realistisch bleibt, so daß sie ihr Ziel nicht verfehlt und von Erfolg gekrönt wird. So wäre es ein Unding, gegen das Unrecht angehen zu wollen, ohne konkret nach seinen Ursachen zu fragen und eventuell zu suchen, was man gegen diese Ursachen tun kann, um das Unrecht schon in seinen Wurzeln bekämpfen zu können. Es wäre ja naiv und trügerisch, sich auf programmatische Grundsatzerklärungen zu beschränken.

Gegenüber der alten christlichen Mentalität, die die subjektiven Absichten für weit wichtiger als die konkreten Ergebnisse hielt, ist so die Forderung nach einer echten christlichen Nächstenliebe die Forderung nach einer Liebe, die in der Geschichte tatsächlich etwas wirkt und ändert, die daher effizient ist. Eine solche Forderung stellt aber jene alte Mentalität mit der sie begleitenden Spiritualität radikal in Frage und zwingt uns, neue Wege der Spiritualität zu suchen.

Gleichzeitig aber wächst die Erfahrung und das Bewußtsein unseres Beschenktseins, d. h. der Gnade. Ein solches Bewußtsein ist keineswegs eine Strategie des Sich-Abfindens mit der eigenen geschichtlichen Ohnmacht, sondern es ist eher eine unabdingbare Voraussetzung, damit unser Engagement realistisch bleibt im besten Sinn des Wortes und dadurch effizient wird.

Gott hat uns zuerst geliebt. Sein einziges Motiv dabei war, wenn man das so sagen kann, seine eigene Liebe selbst. Aus Liebe schuf er uns, und aus Liebe hat er uns berufen, seine Söhne und Töchter zu sein. Daraus folgt, daß unsere menschliche Existenz in ihrer tiefsten Wurzel von der Liebe bestimmt ist und daß wir uns nur dadurch als Personen verwirklichen können, daß wir selbst lieben. So sind wir halt geschaffen und beschaffen.

Weil die Liebe Gottes zudem eine unverdiente und geschenkte Liebe war und ist, ist es auch unser innigster Wunsch, so zu lieben und geliebt zu werden, daß solche Liebe immer Geschenk ist. So sind das Schenken und Beschenktwerden auch der Raum, in dem Kontemplation und Gebet stattfinden. Wenn das Gebet, auch das Bittgebet, mit etwas anderem als dem Unverdient-Beschenktwerden zu tun hätte, wäre es ein sinnloses, wertloses Tun. Das Gebet hat ja nur einen Sinn, wenn es als Erfahrung der Gnade gelebt wird. Hier liegt auch der Grund, weshalb in diesem Bereich die Symbole so wichtig sind, denn das Symbol ist die Sprache der Liebe; Symbole entstehen, wenn die Worte nicht mehr reichen, um das, was man erlebt hat, zum Ausdruck zu bringen.

Oben haben wir geschrieben, daß man heute mancherorts in Lateinamerika eine Zeit des Gebets erlebt. Es ist erstaunlich, wie ein Volk, das sich in seinem Kampf immer besser organisiert und immer wirksamer sein Recht auf Leben

durchsetzt, gleichzeitig einen solchen tiefen Sinn für das Gebet und eine solche feste Überzeugung hat, daß Gerechtigkeit und Friede Geschenke Gottes sind[9]. Vielleicht kann man den 30. März 1980, den Tag der Beerdigung von Bischof Romero in San Salvador, als einen Tag der konkreten Synthese dieser beiden Dimensionen betrachten, wenn man diesen Tag vom Standpunkt des dort anwesenden Volkes aus zu sehen versucht.

Wir kennen die Grenzen dessen, was wir hier behaupten. Die Erfahrung der Gnade ist noch keine allgemeine Erfahrung, sie hält nicht immer an und ist auch nicht immer bewußt. Sie ist nicht immer neu, und gelegentlich handelt es sich bei einem bestimmten Verhalten nicht um ein empfangendes Erfahren von Gnade, sondern um die Entschuldigung eigener Untätigkeit und Passivität.

Dennoch kann man in Lateinamerika deutlich feststellen, wie groß das Bewußtsein der Gnade oft ist. Als Erfahrung des Beschenktwerdens ist sie alles andere als eine Flucht: Sie ist der Raum, in dem die historische Effizienz unserer Anstrengungen gedeihen kann. Dieses Gedeihen wird auch immer intensiver gerade von ihm erwirkt, der uns selbst das Geschenk seiner Liebe, der Vorliebe Gottes für den Armen, offenbarte. So ist das Engagement eine Folge von Gottes Gnade, von seiner Freiheit, mit der er schenkt, aber auch umgekehrt sind die Kontemplation und das Gebet ein Bitten um Gottes Gnade, die uns zum Handeln in der Geschichte treibt und dieses Handeln wirksam sein läßt[10].

Drittens kennt die neue Spiritualität eine *Freude, die aus dem Leiden entsteht.* Wenn wir den Lauf der tiefen Ströme des heutigen lateinamerikanischen Geschehens verfolgen, dann bemerken wir, wie sie zu einer Hoffnung führen, die einige als einen falschen Optimismus verstehen mögen, die aber keineswegs das viele Leiden übersicht, das von Jahrhunderte alten Todesbedingungen vieler – in den Veröffentlichungen der internationalen Organisationen wird hier nur euphemistisch von «Lebensbedingungen» geredet – und von der grausamen und immer perfektionierteren Repression derjenigen verursacht wird, die in Lateinamerika und außerhalb ihre Privilegien nicht aufgeben wollen.

Das Elend und die Ausbeutung und alles Leiden, das sie mit sich bringen, sind alt in Lateinamerika. Neu aber ist, daß ein Volk sich hier bewußt wird, sich zusammentut und organisiert und seinen Glauben als eine befreiende Kraft lebt. Neu ist auch, daß viele in ihrem Kampf gegen den Tod bereit sind, ihr Leben hinzugeben.

Darauf beruht die neue Hoffnung, von der das Volk zehrt und über die es sich freut. Diese Freude ist keine leichte, aber dennoch eine sehr reelle Freude. Sie ist nicht die oberflächliche Fröhlichkeit dessen, der verdrängt oder seine Resignation überspielt, sondern sie ist die Freude, die aus der Hoffnung entsteht, daß Leiden und Unrecht schließlich besiegt werden. Sie ist eine Osterfreude, die nicht ohne eine Zeit des Martyriums denkbar ist. Wie Bischof Romero sagte, wird die Sprache vergossenen Bluts schließlich zu einer Botschaft des Trostes und der Hoffnung[11].

So bekommt die Freude, die aus den messianischen Weissagungen der Bibel spricht, ihre tiefste Berechtigung und ihren vollen Sinn: Sie fließt aus dem Vertrauen in die Verheißung, daß der Tod besiegt werden wird[12].

Viertens ist die neue Spiritualität eine Spiritualität der *geistlichen Kindschaft, die aus der königlichen Armut herkommt und zu ihr hinführt.* Man soll das richtig verstehen: Die brutale Entdeckung der Wirklichkeit der Armut auf unserem Subkontinent macht uns allergisch gegenüber jedem Versuch, sie mit Hilfe des reichen evangelischen Begriffes der geistlichen Armut zu beschönigen oder zu verschleiern. In Wirklichkeit ist ohne das konkrete Engagement mit denjenigen, die die wahre, buchstäbliche Armut erleiden, auch keine wahre Haltung der geistlichen Armut möglich. Geistliche Armut kann also keine Vertuschung einer grausamen Wirklichkeit sein. Sie ist auch nicht, wenigstens nicht an erster Stelle, ein Losgelöstsein von materiellen Gütern oder die Freiheit und Unabhängigkeit in ihrem Gebrauch, sondern sie ist die Offenheit, die Verfügbarkeit für Gott. Sie ist geistliche Kindschaft. Deshalb kann sie nur in der Solidarität mit dem armen Volk und in dem Kampf gegen jede unmenschliche und gegen das Evangelium angehende Armut gelebt werden.

Das weiß man in Lateinamerika schon seit einiger Zeit. Darüber hinaus aber machte man im Laufe der Jahre beim Aufmachen der Rechnung der Erfolge und Fehlschläge, der Möglichkeiten, aber auch der Schwierigkeiten und der Doppelsinnigkeit so vieler Anstrengungen des Engagements mit den Armen und Unterdrückten die hier erwähnenswerte Erfahrung, wie komplex

die gesamte Problematik der Armut ist. Die Aufgabe, zu der uns die Bischofskonferenz von Medellín 1968 mit ihrem Dokument über die Armut aufrief, nämlich mit dem Armen solidarisch zu werden und mit ihm gegen die Armut zu kämpfen, erscheint uns heute als übermenschlich. Dies liegt nicht nur an dem enormen Widerstand derjenigen, die ihre Privilegien verteidigen, oder an der Trägheit einmal gefestigter gesellschaftlicher Strukturen, sondern das liegt auch an der Wirklichkeit der Armen selbst.

Tatsächlich bedeutet Armsein nicht nur ein Leben des Hungers unnd des Ausgebeutetwerdens, ein Fehlen der notwendigen Lebensmittel oder einer ausreichenden Gesundheitsfürsorge, niedrige Löhne oder Arbeitslosigkeit. Sondern Armsein bedeutet auch eine bestimmte Art zu fühlen, zu erkennen, zu überlegen, zu lieben, zu leiden, zu feiern. Die Armen sind eine Welt für sich, und sich mit ihnen engagieren, bedeutet in diese Welt eintreten und in einigen Fällen dort für immer bleiben, dort wohnen. Man darf dann diese Welt nicht als einen Ort sehen, an dem man nur arbeitet, sondern muß ihn als seinen Wohnsitz, seinen Aufenthaltsort, betrachten. Man kann nicht einige Stunden am Tag in diese Welt hineingehen, um dort das Evangelium zu verkünden; wohl aber ist es möglich, jeden Morgen von dieser Welt aus jedem Menschen Zeugnis der Frohbotschaft zu geben.

Wir verstehen immer besser, daß eine große Demut nötig ist, um auch nur zu versuchen, sich mit den Armen zu engagieren. Und dennoch darf man diesen Versuch nicht unterlassen, auch wenn man von vornherein weiß, daß die Armut des Armen so groß ist, daß die menschlichen Möglichkeiten zur Solidarität unzureichend sind.

Der Wille, in die Welt der Armen einzutreten und dort mit ihnen zu sein, kann demjenigen, der nicht schon immer zu ihnen gehörte, nur eine asymptotische Kurve sein: Man kann sich ihnen ständig mehr annähern, ohne daß es je gelingen wird, voll an ihrem Leben Anteil zu nehmen. Auch durch die Hingabe des eigenen Lebens gelingt das nicht, mag dies auch das höchste Zeugnis der Liebe und der Solidarität bleiben. Denn wenn es sich beim Märtyrer um jemanden handelt, der in der lateinamerikanischen Kirche oder Gesellschaft von Bedeutung war oder ist, dann wird sein Martyrium weit bekannt sein, und man wird ihn deshalb bewundern. Das heißt natürlich nicht, daß wir ihm bei seinem Handeln Mut, Ehrlichkeit, Authentizität absprechen können. Aber wie sollten wir hier nicht an die vielen Landarbeiter, an die kleinen Siedler, an die Frauen, an die Arbeiter denken, die unbekannt, anonym ihr Leben aus Liebe zu ihrem Volk hingeben oder auch nur einfach dort mitten in ihrem Volk leben?[13]

Nur aus einer sehr tiefen Haltung der Demut heraus wird es also möglich, daß man sich auf die Welt des Armen einläßt.

Zum Schluß

Das arme Volk Lateinamerikas hört auf, nur Konsument oder Adressat fremder Spiritualität zu sein, sondern es nimmt allmählich immer mehr seine eigene schöpferische Verantwortung für seine eigene Weise, Christ zu sein, auf. Das geschieht in dem Maße, in dem dieses Volk handelndes Subjekt seiner eigenen Geschichte wird und dadurch über seine Hoffnung auf einen Gott, der befreit, Rechenschaft ablegt. Die Suche nach dieser Spiritualität ist ein bedrohtes gemeinsames Unternehmen, ein kollektives Abenteuer, das Vorankommen eines ganzen Volkes, welches durch die Einsamkeit und die Gefahren der Wüste seinen eigenen Weg bahnt.

Die Nachfolge Jesu heute in Lateinamerika fordert von uns, daß wir an diesem Prozeß teilnehmen. Das ist der eigene Brunnen, an dem wir trinken müssen. Vielleicht ist er auch unser Leidenskelch.

[1] Vgl. die Seiten über die «Spiritualität der Befreiung»: G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973) 190–196.

[2] Auf diese Weise wurde auch das Magnifikat Marias interpretiert, oder genauer gesagt: «reduziert». Natürlich wollen wir keineswegs die Bedeutung schmälern, die Demut und Hochmut als spezifische Verhaltensweisen des Menschen haben können, wohl aber wollen wir auf die von einigen Leuten aus ihren Interessen heraus eindeutig gewollte spiritualistische Reduktion religiöser Begriffe hinweisen.

[3] Es handelt sich hier tatsächlich um «Opfer». Man muß dieses Wort hier verwenden, denn wo so viel von den Armen, von dem Engagement mit ihnen, von ihren Werten, von ihrer Fähigkeit, Adressaten und Träger des Evangeliums zu sein, usw. geredet wird, läuft man öfter Gefahr, all das zu vergessen, was ihre Situation an Unmenschlichem und an Unevangelischem bedeutet. Man sollte hier den Mut haben, die Armut so zu sehen, wie sie ist, statt sich für die eigenen pastoralen, theologischen und spirituellen Ziele ein idealisiertes Bild der Armut zurechtzulegen.

[4] Hier liegt auch der Grund, weshalb in der Geschichte der Kirche der Dialog zwischen Vertretern einer bestimmten Spiritualität und den offiziellen Theologen öfter so schwierig war. Eines der unumstrittensten Beispiele sind hier die Probleme des Ignatius von Loyola mit der Inquisition und ihren Theologen in Alcalá, Salamanca und Paris. Die Theologen taten sich schwer, die Eigenart und die eigene Erfahrung der Spiritualität zu verstehen, wie es zum Beispiel aus dem Urteil eines der berühmtesten Theologen des 16. Jahrhunderts über Ignatius und seine Nachfolger hervorgeht: «Man sagt, daß ihre Lebensweise nicht so geordnet ist, und sie kennen auch nicht die Disziplin, die diejenigen, die sich als Ordensleute besonders hervortun wollen, gewöhnlich haben ... Sie haben kein Chorgebet, ... keine besonderen Fastenzeiten, keine Zeiten, an denen sie sich des Fleischgenusses enthalten, keine körperlichen Bußübungen ... Sie haben keine besondere Ordenstracht; sie haben sich als Orden eine arrogante Selbstbezeichnung gewählt; ihr Gründer glänzte weder während seines Lebens noch nach seinem Tod durch Wunder» Melchior Cano, zitiert von M. Andrés, La teologia española en el siglo XVI, Bd. 2 (BAC, Madrid 1977) 528.

[5] Das ist die Interpretation von J. Dupont, Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres: Evangelizare pauperibus 127–189.

[6] Vgl. Ch. Duquoc, Jésus, homme libre (Cerf, Paris 1974).

[7] «Um die Forderung der christlichen Armut zu leben und zu verkünden, muß die Kirche ihre Strukturen und das Leben ihrer Glieder, insbesondere der im pastoralen Dienst stehenden, mit der Ausrichtung auf eine wirkliche Umkehr überprüfen» (Puebla 1157).

[8] «Bei einer wahren Bekehrung muß der Christ die gesellschaftlichen Mechanismen, die den Landarbeiter und den Arbeiter zu marginalisierten Personen machen, entdecken. Weshalb hat der arme Landarbeiter nur in der Zeit der Kaffee- oder Baumwollernte ein Einkommen?» (Homilie von Bischof Romero am 16. 2. 1979.)

[9] «All unseren christlichen Brüdern erzählen wir, daß wir weiterhin unseren Glauben mit Mut und Eifer jedesmal feiern, wenn das möglich ist» (Brief der Christen von Quiché vom Januar 1981 nach dem Massaker in jener Gegend von Guatemala und dem erzwungenen Rücktritt des Bischofs und verschiedener Pastoralverantwortlicher).

[10] Das ist auch der Grund, weshalb man vor einiger Zeit das bekannte «kontemplativ in der Aktion» der ignatianischen Spiritualität in ein «kontemplativ in der politischen Aktion», d. h. bei dem Tun, das die Geschichte ändern will, paraphrasierte: vgl. G. Gutiérrez, Praxis de liberación y fe cristiana: Signos de liberación (Lima 1973) 24.

[11] «Die Stimme des Blutes spricht deutlicher als die Stimme der Worte. Das ist der Grund, weshalb wir uns als Bischof an diesem Bischofssitz durch das Zeugnis des Blutes, das in dieser Bischofskirche fast zu einer ganz vertrauten Stimme wurde, gestärkt wissen. Von dieser Kathedrale aus haben wir versucht, die Stimme von soviel Blut zu interpretieren, das in unserem Land, in den Bergen, auf den Straßen unserer Städte und auf den Landstraßen, an den Stränden, vergossen wurde. Wo ist das Blut nicht geflossen, das diese Kathedrale, Dolmetscher einer Sprache des Schmerzes und der Angst, als Botschaft des Trostes und der Hoffnung zu interpretieren sucht» (Bischof Romero).

[12] Ein einfaches Beispiel dafür: «Jedes Mal, wenn die Verbitterung oder die Angst von mir Besitz ergreifen wollen, spüre ich die Gegenwart Gottes und Eure Gegenwart, die mir Halt geben. Dann bleibt mir nichts anderes, als mich zu freuen» (Brief eines Christen aus einem argentinischen Gefängnis an seine Gemeinde, 1975).

[13] Ich denke hier zum Beispiel an die vierzig Menschen, die an dem Tag der geistlichen Synthese, der der Sonntag war, an dem Bischof Romero beerdigt wurde, den Tod fanden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen. Lizentiat in Theologie an der Theologischen Fakultät Lyon. Derzeit Nationalassessor der Nationalen Vereinigung katholischer Studenten (UNEC) und Professor an den Abteilungen für Theologie und für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität in Lima. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971); deutsch: Theologie der Befreiung (Mainz/München ^{6}1982). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Erfahrungen und Zeugnisse

Hélène Caumeil

Gebet der ganz Kleinen – Anfrage an die Erwachsenen

Die Erfahrung einer Gebetsschule

Die Gesichter betender Kinder verblüffen mich wie die Ikonen. Wo bricht dieses einzigartige Licht hervor, wo zeichnen sich diese gleichen Züge ab? Ich glaube heute eine Antwort skizzieren zu können, indem ich mich im Reich der Begegnung des Kindes mit seinem Gott vorwärtszubewegen wage[1]. Auf den Ikonen Jesus: in den Futtertrog gebettet, im Tempel dargestellt, von der Theotokos umarmt oder enthüllt am Herzen der Jungfrau vom Zeichen, wenn er auch die Gestalt eines Kindes hat, so hat er doch den Ausdruck, die Kleidung und die Gesten des Gott-Menschen. Der kleine Mensch, der betet, ist gleichsam mit der Reife von morgen bekleidet, wo sich dieses Mögliche vollenden wird, das er heute seinem Schöpfer darbringt. Und Gott, der Ungeduldige, wartet nicht. Er nimmt schon heute diese Fähigkeit ernst. Wir stehen nicht vor der Weisheit der in den Kindern Tibets wiedergeborenen Greise, sondern vor einer vollständigen Öffnung, einer Leichtigkeit, sich von einem Anderen zu empfangen. «Wir Kinder», erklärte ein achtjähriger Knabe einer Katechetin, «wir haben keinen Beruf, wir verstehen nicht alles, wir haben nicht viel Kraft.» Eingeständnis der Schwachheit, ausgestreckte Hände, die alle unsere Genügsamkeiten als Erwachsene herausfordern, Kindheit, die wiederzugewinnen wir nie an ein Ende kommen! Wenn Gott auf sie trifft, liefert er sich ihr aus. Im Schauer des Geistes versichert uns Jesus, daß sich der Vater den ganz Kleinen offenbart.

Basiserfahrung

Bevor ich der erstaunte Zeuge *der geistlichen Erfahrung* des Kindes wurde, wurde ich von einem schon alten Buch von Pater Bro, *Dieu leur suffit*, beeindruckt. Kontemplative hatten ihm anvertraut, wie die Liebe des Vaters in ihr Herz als Mädchen von fünf, sechs, sieben Jahren gerieselt sei! Ich habe von meinen Schwestern vertrauliche Aussagen gehört, die vom selben Feuer brannten: «Als ich zwölf war, hat mir ein Knabe von sechzehn Jahren seine Liebe erklärt, und ich höre mich noch ihm antworten: ‹Du kommst zu spät, ich liebe schon seit sieben Jahren einen anderen... es ist Gott!›» «Als ich zweieinhalb Jahre alt war, war Gott für mich jemand Lebendiger, ich sagte zu ihm Worte, die man mich gelehrt hatte und die ich für ihn allein aufhob.» «In welchem Alter haben Sie Ihre Berufung gehabt?», fragte neulich ein Journalist Msgr. Vilnet. «Mit vier Jahren!» Seltene Erfahrungen? Extreme Fälle? Oh, nein! Ich glaube nicht, ich könnte noch viele andere anführen. Wieviele durch eine «brutale» Begegnung mit Gott für immer verletzte kleine Jakobe! Wonne einer Liebe, die nur wenige Jahre nach der Taufe im Herzen von Kindern keimt und deren Frische die Zeit nicht mehr verdirbt als jene der Fresken eines Giotto! Das war gestern, das ist heute.

Im Augenblick der ersten Begegnung in der Eucharistie offenbart sich Christus oft und bestimmt ein ganzes Leben: «Ich war sechs, als Jesus für mich ein lebendiges Gegenüber wurde und ich etwas wie einen Abstand fühlte zwischen dem, was man mich von ihm gelehrt hatte, und seiner Gegenwart. In gewisser Hinsicht hatte ich nicht mehr nötig, daß man mir von ihm erzählte.» Stephan war sieben, als er vor mir diese lichtvollen Worte schrieb: «Danke, Jesus, seit meiner ersten Kommunion sind du und ich zusammengefügt.» Welche Erfahrung hatte dieses Kind gemacht? Therese vom Kinde Jesu spricht, wenn sie an diesen Tag denkt, von einem «Zusammenschluß».

Die Kinderherzen sind für uns wie aufgeschlagene Bibeln, wo wir von der Ungeduld Gottes lesen, mit dem Menschen einen Bund zu schließen. Am Abend vor seiner ersten Kommunion erklärte mir ein Junge von sieben Jahren: «Ich gehe dahin, weil ich dazu verpflichtet bin... nein, weder meine Eltern noch die Katecheten, noch der Pfarrer, sondern (und er klopfte sich auf die Brust) er ist es, der mich drängt, (und mit einem Seufzen:) weißt du, er lädt mich so sehr ein!» Dies ist zweifelsohne von den Beispielen, die sich meinem Gedächtnis eingeprägt haben, jenes, das mich am meisten berührt hat. Aber kann dieses Licht verschwinden? Kann das Aufblitzen des Juwels verdunkeln? Einige bezeugen, dessen Klarheit nie verloren zu haben, für andere hat

sich die Erinnerung in den Mäandern der Adoleszenz verloren; später, zur Stunde Gottes, hat das Licht von neuem geleuchtet, wurde die Perle unbeschädigt wiedergefunden und hat so ein ganzes Leben in Pflicht genommen. Wenn es beim Kind auch Glaubensschwierigkeiten geben kann, selbst bei Vier- bis Fünfjährigen habe ich solche feststellen müssen, so würde ich doch nicht glauben, daß sie «die Nacht» kennen könnten. Wenn es sie gibt, dann eher für die Katecheten, die Glaubenserzieher, wenn sich nichts zu ereignen scheint. Wenn es aber für das Kind Nacht ist, dann eine so friedliche und glückliche wie bei Samuel, wo Gott in einer Liebkosung seinen Namen murmelt.

In der Gebetsschule

Auf dieser möglichen Erfahrung habe ich meine Gebetsschule für die ganz Kleinen «aufgebaut». Ich versuche sie dorthin zu führen, wo sie Gott «erfahrungsmäßig» kennenlernen können, und manchmal ist es mir gegeben, es zu sehen.

Ich bringe sie in Kontakt mit dem *Wort Gottes* und helfe ihnen, still zu werden, um es zu hören, es zu verinnerlichen, es zu kosten, in Verbindung zu kommen mit gewissen Haltungen jener, die die Freunde des Gottes der Zärtlichkeit waren oder die mit Jesus gelebt haben. Ich führe die ganz Kleinen dazu, dieses Geheimnis des Vaters zu wiederholen: «Du hast in meinen Augen einen Wert, und ich liebe dich», zunächst gemeinsam ganz laut, dann leise, und schließlich lade ich sie ein, das Wort in ihrem Herzen zu «wiegen» im Rhythmus der Musik. «Was ist dieser Satz in dir geworden, Frédérice (fünfjährig)?» Er machte langsam die Augen auf und sagte: «Gott, ich bin für dich ein Schatz», wie ein Echo rief ein anderer: «Auch du, Jesus, bist ein Schatz für uns!»

Eine Szene des Evangeliums, mit Freunden Jesu, neu leben. Die Freude Marias von Bethanien, zu Füßen ihres Meisters sitzend, kosten. Da verweilen, ohne etwas zu sagen, teilen, was kommt: «Dein Herz brennt, Maria, weil es Gott ist, der zu dir spricht.» Erfahrung von Maria oder von Lorenz in diesem Augenblick? Ich fragte die Kleinen, ob Jesus Zachäus Vorwürfe gemacht habe. «Oh, nein, er wäre zu enttäuscht gewesen!» «Und Zachäus, was hat er Jesus gesagt?» «Er hat keine Angst, er sagt alles, was er getan hat!» Und ein Kind sagte von sich aus: «Auch wir haben keine Angst vor Jesus, wir sagen ihm alles, was wir getan haben», und ein wirkliches öffentliches Bekenntnis brach vor den verblüfften Müttern in einem Klima vollen Vertrauens hervor. (Es waren Sechs-, Siebenjährige.) Unausgesprochene Bußfeier! Kraft des Wortes Gottes in Herzen, die sich noch nicht daran gewöhnt hatten.

Die Psalmen betrachten

Als ich begann, die Kinder mit dem beten zu lassen, was ich eben selbst entdeckt hatte – mit den Psalmen –, da habe ich diese angepaßt, habe – für meinen Begriff – «zugänglichere» Worte gesucht. Aber wie verlor da das Wort seine Kraft! Jetzt nehme ich den Text selber. Ich schreibe den Text des Psalms auf eine Tafel. Wir lesen ihn gemeinsam, und ich fordere sie auf, ihn «anzuschauen», wie ich es mit einem Bild von Chagall mache. Nach und nach entdecken sie, woraus der Psalm gewirkt ist, die Worte, die wiederkehren. Durch die Bilder dringen sie zum Sinn vor. Eine seltsame Verbindung zwischen der Erfahrung des Psalmisten und ihrer eigenen bahnt sich an. Den Psalm 102, um die Liebe Gottes zu entdekken: «Er heilt die Wunden», «vor allem jene des Herzens, jene, die am meisten schmerzen und die am längsten dauern». Die achtjährige Alice hat mit ihrem Satz Beispiele von andauerndem Groll in den Familien freigesetzt. Harte Minute der Wahrheit. «Er weiß, woraus wir geformt sind.» Wir suchen Synonyme: «Woraus man ‹gebaut› ist, ‹errichtet›, ‹angefertigt›.» «Alle unsere Probleme, unsere Sorgen, alles, was uns stört, uns Angst macht, unsere Geheimnisse.» Und Thierry schließt: «All das erträgt man, mehr noch als unsere Haut, und er weiß es.» Antlitz des Vaters, das sich für diese Kinder ganz sachte erhellt.

«Die Tage des Menschen sind wie Gras!» «Ich liebe diesen Satz», versichert Mireille, «das zeigt, wie man furchtbar zerbrechlich ist... während er, ‹Seine Liebe bleibt für immer und ewig›. Und alle wiederholten sogleich spontan: «Für immer und ewig», als ob sie es sich zu Herzen nehmen wollten...

Mit einer anderen Gruppe von Sieben-, Achtjährigen besprachen wir als Vorbereitung auf Ostern den herben Psalm 21–22. Ich fragte: «Wer kann heute diesen Psalm beten?» «Die Kinder in Vietnam.» «Die Menschen im Libanon.» «Alle Kranken.» «Als mein Vater gestorben ist, habe ich all das in meinem Körper gespürt.» Worte eines anderen, die die Erfahrungen aller Zeiten einholen.

Worte, die den Glauben herausfordern

«Ich möchte wissen», fragte mich ein Kind, «wann Jesus zu seinem Vater gesagt hat: ‹Du hast mir geantwortet.› Ob er noch am Kreuz war, oder ob er es erst nach der Auferstehung gesagt hat.» Patrick hat seinen Kameraden die Verse 28 und 31 dieses Psalms erklärt: «Die ganze Erde, das ist die Weltgeographie..., die kommenden Geschlechter, das ist die Geschichte. Das umfaßt alles, und das umfaßt uns alle!» Welcher Schleier über der Weite des Heils hob sich für dieses Kind und durch es den anderen!

Wort, das nährt

«Nicht so viele Sätze», bat der sechsjährige Lukas für das Familiengebet, «ein einziger genügt mir: ‹Lasset die kleinen Kinder zu mir kommen›.»

Wort, das sich im Leben entfaltet, unter der Einwirkung des Geistes

«Wir sind alle dabei, das Licht Jesu zu verlieren», bemerkte der fünfjährige Klaus bei einer Auseinandersetzung in der Familie. Vierzehn Tage vorher haben wir zu Jesus gebetet, Licht der Welt, und wie wir in unserer Zeit Licht sein könnten. Sein Vater, der es mir erzählt hat, fügte bei: «Ich habe zu Klaus gesagt, daß er recht habe..., meine Frau und ich sind niedergekniet und haben alle Kinder eingeladen, dasselbe zu tun, und wir haben gemeinsam um Vergebung gebeten.» Licht, das von Klaus auf die ganze Familie ausstrahlen konnte. – «Mein Herr, Abba liebt dich», «Meine Dame, Abba liebt dich», flüsterte die vierjährige Odile allen zu, die sie auf der Straße antraf. «Warum sagst du das?» fragte sie ihre Mutter. «Jesus will, daß die Leute wissen, daß sein Vater sie liebt, und so helfe ich ihm.» Wir hatten acht Tage vorher betrachtet, wie glücklich Jesus war, zu seinem Vater und von seinem Vater zu sprechen. – Am Ende des Gebetes zur Stillung des Sturms auf dem See blätterte ich vor den Kindern langsam in dem Buch, in dem diese Szene dargestellt ist. Zur letzten Seite sagte der fünfjährige Matthias, der eben von einer Hirnhautentzündung genesen war, kraftvoll: «Ein andermal, Jesus, werden wir nicht mehr Angst haben, wir werden dir vertrauen!» «Ich habe verstanden», sagte mir beim Hinausgehen seine Mutter, «für meinen Mann und mich hat der Heilige Geist Matthias diesen Satz eingeflüstert.»

Benedikte, du warst dreieinhalbjährig, als du mich um die Gunst batest, das Buch des Wortes Gottes einen Augenblick halten zu dürfen wie dein Bruder. Ich schaute dich an; du warst glücklich und zugleich besorgt, es fallen zu lassen. Du warst für mich das Bild der Kirche: Bild dessen, was wir mit dem Wort Gottes sind, geblendet und durch diese zu schwere Nahrung überfordert.

Einfach da sein, in der Nähe des Kindes, um in ihm das Gebet freizusetzen, die Quelle freizumachen, fließen lassen, was der Heilige Geist eingibt. Wer von uns würde diese spontanen Gebete wagen, die ich von den ganz Kleinen gehört habe: «Jesus, schau mich an», «Du bist mein afrikanisches Land», «Du bist Emmanuel, Herr, mein König, mein Kleiner», und das Kind fügte bei, als ob es eine solche Kühnheit rechtfertigen wollte: «Ich kann ihm sehr gut sagen ‹mein Kleiner›, weil ich ihn liebe!» Ja, du darfst! – An einem stürmischen Tag gelingt es mir nicht, die Kinder zu beruhigen, und noch weniger, sie zum Gebet Marias vor Jesus an Weihnachten zu führen. Plötzlich macht Jérôme eine Drehung, richtet sich strahlend auf und ruft: «Du bist meine Liebesquelle!» Sogleich traten alle anderen fünfjährigen Kinder in das Schweigen und den Frieden ein, und das Gebet war eröffnet. Wer konnte der siebenjährigen Emmanuelle den Gedanken eingeben, immer ein kleines Heft bei sich zu haben, wo sie Jesus schreiben konnte, «wann immer es sie ankam». Eines Tages weihte sie mich in das Geheimnis ein, als sie eben geschrieben hatte: «Jesus, du bist einfach außerordentlich!» Und Willy, einem behinderten Kind, kam diese Einsicht: «Wenn es keinen Gott gibt, gibt es keine Liebe.» «Wer hat dich das gelehrt?» «Niemand, ich habe in meinem Herzen nachgedacht.» – Wer hat bei den vierjährigen Kleinen diese Einführung in das Lobgebet bewirkt, als ich sie plötzlich den Ursprung treffen hörte: «Danke für das Leben!» «Danke, daß du mich auf die Welt kommen ließest!»

Wer kann hier schließlich noch «den Raum ihres Zeltes weit machen», wenn bei den kleinen Kindern das Gebet mit universaler Dimension hervorbricht? Die vierjährige Anna betete vor der Ikone der Dreifaltigkeit zum Vater, indem sie Jahre später, ohne es zu wissen, die Worte von Paul VI. vor der UNO aufnahm: «Vater, nie wieder Krieg!» Ist dieses Gegenwärtigsein der

Welt in den Herzen der ganz Kleinen, das so oft zum Ausdruck kommt, nicht das freie Handeln des Gottes der Liebe in ihnen? Spontanes Gebet: ein Aufleuchten von Licht, das oft schwierig zu messen ist.

Er sagte nichts zu diesem Lobgebet, ich staune darüber. Er antwortet mir in einem vorwurfsvollen Ton: «Ich hatte nur Lust, ihm zu sagen, daß er schön ist!» Benedikt, was erlebtest du wohl, als ich dich so störte?

Ikonen betrachten

Den Kindern schließlich den Anteil an *Schönheit* geben, den sie brauchen, um zu beten, das versuche ich ebenfalls mit ihnen zu leben, wobei ich durch ihr eigenes Gebet auf diesen Weg gebracht wurde. Vor einem nackten Kreuz sagte Joëlle nach einem Schweigen: «Jesus, du bist schön.»

Wir hatten eben die Ikone der Verklärung lange angeschaut, wir schlossen die Augen, um sie in uns selber wiederzusehen. Jenen, den wir betrachtet hatten. Karl murmelte: «Jesus, wenn du wüßtest, wie schön du bist.» Als Werk der Schönheit ist die Ikone ebenfalls die Frucht einer geistlichen Erfahrung, und geheimnisvollerweise täuschten die Kinder sich darin nicht. Sie ist für sie Gebetsweg. Als ich es das erstemal mit fünfjährigen Kindern wagte, habe ich vor ihnen die «Mutter Gottes von Vladimir» aufgestellt. Sie waren fasziniert. Welche Ausrufe vor dem Licht, dem Blick Marias! Diese Leichtigkeit hernach, ihre Erfahrung wiederzufinden, ohne daß ich sie ihnen eingeflüstert habe: das Ja zum Engel, ihre Freude an Weihnachten, die Bedeutung, die Jesus für Maria hat, und was sie uns lehren will. Wege, auf die ich sie nie zu führen gewagt hätte, öffneten sich vor ihnen durch die Ikone.

Vor der Ikone der «Darstellung» Jesu im Tempel lud ich sie ein, danach zu suchen, für wen der Platz zwischen den beiden Personengruppen unbesetzt geblieben ist: Maria und Joseph auf der einen, Simeon, Anna und Jesus auf der anderen Seite. Der vierjährige Thibault bemerkte: «Das ist der Platz des Vaters. Man sieht ihn nicht. Aber er ist da.» Alle Kinder wiederholten und zeigten mit ihrem Finger: «Er ist da!» Wir haben einen Augenblick lang die Gegenwart des Vaters verspürt.

Die Ikone der «Verklärung» ist ein wunderbarer Zugang, um das Evangelium zu öffnen, wie sie es für die russischen Mönche war. «Jesus glänzt von Liebe», «Er ist mit Licht bekleidet», «Den Aposteln schmerzen die Augen vom Licht Jesu», «Die anderen (Mose und Elia) sehen im Licht Jesu froh aus.» Wenn man ein wenig die Augen schließt, «dann sieht man nur noch Jesus!» Die Szene erhellte sich vor ihnen. Der Satz des Vaters: «Du bist mein vielgeliebter Sohn!» ist in eine Mandorla von Schönheit und Schweigen aufgenommen worden. Während sie sich mit der Musik hin und her bewegten, wiederholten sie diese großen Worte und ließen sich von ihnen tragen: «Sohn», «Mein Vielgeliebter», «Hört auf ihn», «Dieser ist mein Sohn».

Ich habe mehrere Male die ganz Kleinen (Vier-, Fünfjährige) zur Schwelle der Ikone der Ikonen geführt, «Die Trinität» von Rubljow, aber mit einer Gruppe von vierzig achtjährigen Kindern habe ich die erschütterndste Erfahrung gemacht. Eduard, ein kleiner Afrikaner, war fasziniert von diesem Bild und erhielt den Schlüssel, um darin die Symbole zu lesen und sie seinen Kameraden zu geben. Als sie in den Saal hereingekommen waren, sagte ich einige Worte, um sie zum Schweigen zu führen, und ich forderte sie auf, zunächst hinzuschauen und dann zu sagen, was sie sahen. Eduard begann: «Sie sind im Kreuzzeichen.» «Was will das für dich sagen?» «Das ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.» «Und der Vater, du denkst, daß er...?» «In der Mitte ist, er ist der stärkste, und er schaut zu seiner Rechten, Jesus.» Die anderen hörten zu und richteten sich auf Eduard. Und ich habe dann nichts anderes getan, als diesem Kind zu helfen, auszudrücken, was es «sah». «Sind sie gleich?» «Gleich und nicht gleich, beides zugleich.» Und dann richtete er seine Aufmerksamkeit auf die Form der Gesichter, den Ausdruck, die Farben, die Aureolen, die Flügel... Und dann: «Die Hand des Vaters ist wie jene des Sohnes..., man könnte sagen, sie sprechen und sie schweigen gleichzeitig.» «Siehst du, was du sagst, ist sehr wichtig. Der Maler hat uns zu verstehen geben wollen, daß sie einander ohne Unterlaß sagen, daß sie einander lieben, und um es zu zeigen... schaue gut auf meinen Finger.» Ich hatte kaum den Anfang des Kreises über den Engel zur Rechten skizziert, da hat er mich unterbrochen: «Darf ich weitermachen?» Und ohne zu zögern beschrieb er den von Rubljow gewollten Kreis, in den die Drei eingetragen sind und der den unaufhörlichen Liebestausch in der Trinität ins Licht setzen will. Und ich habe wieder angefangen: «Und für dich, was will

dieser Kreis sagen?» «Das ist wie der Bund von Vater und Mutter... oder der Ihre!» Ich war gerührt und sagte mir: das kann nicht von Dauer sein. Ich wagte noch: «In der Mitte des Kreises... auf dem Tisch, was ist das?» «Der Kelch, das ist die Eucharistie.»

Ich habe für die Kinder, die sich auf die Erstkommunion vorbereiteten, dargelegt und wieder aufgenommen: «Die Liebe, die sie einander geben..., ist auch für...; schau auf den Platz davor.» «Ja, das ist der Platz für die Welt, für uns alle. Sie laden uns ein, alle. Sie warten auf uns.» Das Wesentliche war gesagt. Eduard war in dieses Liebesgeheimnis eingetreten und hatte wunderbarerweise alle anderen dazu hingeführt. Ich fragte ihn: «Du kennst dieses Bild? Du hast es schon gesehen?» Seine Augen begannen zu strahlen und ruhig hat er mir geantwortet: «Nein, aber das ist so schön..., daß ich es gefunden habe!» Das ist also der Schlüssel, der ihm alles geöffnet hat.

«Wann nur wird man vor einem biblischen, evangelischen, patristischen, liturgischen Text so innehalten, wie sich mit Ihnen der kleine Eduard vor die Ikone von Rubljow hingestellt hat? Ich warte auf dieses Wunder!... Dieser kleine Afrikaner sei unser Pädagoge!» Ich nehme diese Worte auf, die mir ein Priester schrieb, als ihm von diesem Kind berichtet wurde, und ich schließe: Einen jungen Menschen zur Schwelle der Begegnung mit Gott führen, bedeutet an den möglichen Einbruch der Liebe in ein Herz glauben, das Aufnahmefähigkeit ist. Dies bedeutet vielleicht, bescheiden, «weil wir noch nicht oder so schlecht verstehen, weil wir nicht stark sind», mit ihm lernen, aufzunehmen, uns formen zu lassen durch die so schöne Neuheit des Wortes eines Gottes, der Zärtlichkeit ist, seine Ikone im Antlitz seines Sohnes zu betrachten, sein Herz dem Reich zu öffnen, wo der Heilige Geist mit Kraft eindringt. Dies bedeutet vielleicht, wie Claudel sagte, «so aufbrechen, daß die Rückkehr unmöglich wird». Wagen wir, die Kinder uns bis dahin führen zu lassen? Welche Wege könntest Du dann in unseren Herzen eröffnen, Du, Vater der Kleinen?

[1] Der hier vorgelegte Beitrag ist die Frucht der Erfahrung einer Gebetsschule. Der Grundsatz der Schule ist, den Kindern das Wort zu lassen. Sie setzt darauf, daß der Heilige Geist genügend lebendig ist, damit seine Wirkung die Eltern herausfordern kann. Die Schule kehrt so die traditionelle Problematik um: den Kindern die Erfahrung oder die Überlegung der Eltern, oder noch öfters die überkommenen Ideen, vermitteln. Beim Kind das Gebet geschehen zu lassen, ist eine Herausforderung für den Weg des Erwachsenen. Der Beitrag baut die Darstellung dieser Erfahrung mit gewöhnlichen Worten und mit Worten der Kinder auf. Er respektiert so die Bewegung dieser Erfahrung, hütet sich also, sie durch eine voreilige Kritik oder eine importierte Theologie zu brechen. Die Umkehr der gemeinsamen Bewegung ist für eine ihrerseits umgekehrte Theologie eine Hoffnung.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

HÉLÈNE CAUMEIL

1938 in Lyon, Frankreich, geboren. Zunächst Sekretärin in einem Unternehmen der chemischen Industrie. 1965 Eintritt in das «Cénacle», eine 1826 im Departement Ardèches durch die hl. Thérèse Couderc für den Dienst in der Glaubensunterweisung gegründete Kongregation. Lizentiat im Fach Katechetik. Derzeit als Animatorin bei geistlichen Einkehrzeiten für Gruppen und einzelne tätig. Seit 11 Jahren leitet sie Kinder zum Beten an: vor allem im Rahmen von Katechesekursen, Einführungstagen, Vorbereitungskursen zur Erstkommunion und seit sechs Jahren in einer jeweils dreiwöchigen Gebetsschule für ganz kleine Kinder (4 – 6 Jahre). Der vorliegende Bericht stützt sich vor allem auf die Erfahrungen aus dieser letztgenannten Initiative. Anschrift: Le Cénacle, 40, Bd. G. Estrangin, F–13007 Marseille, Frankreich.

Madeleine le Saux

Gebetserziehung in der Katechese

Einführung ins Heiligtum

«Wer wagen würde zu sagen: So muß man beten, würde damit eine anmaßende Eitelkeit an den Tag legen. Beten und lieben liegen auf derselben Linie: dem langsamen Miteinander-Vertrautwerden Gottes und des Menschen».

In der Einleitung zu seinem Buch «Prier(Beten)»[1] bringt Charles Singer das allen Katecheten gemeinsame Gefühl zum Ausdruck. Sie bemühen sich, provozieren oder wünschen zu provozieren, daß ihre Schüler bitten: «Lehre uns beten!» Zugleich aber haben sie gewohnheitsgemäß ein scharfes Bewußtsein ihrer Grenzen angesichts dieser Aufgabe. Außerdem fürchten in einer Zeit, in der die große Mehrzahl der Eltern dazu neigt, in gesteigertem Maße die innersten seelischen Bereiche der Kinder und ihre Freiheit zu respektieren, die übrigen Erwachsenen, erst recht wenn sie Erzieher zum Glauben sind, mehr als früher, ihre Rechte zu überschreiten, sobald es um das noch ungefestigte «Seelenleben» und die noch unfertige Persönlichkeit des jungen Menschen geht. Die Heranwachsenden verteidigen im übrigen eifersüchtig die Grenzen ihres Eigenbereiches, dem natürlich dieser Bezirk ihrer intimsten Beziehungen auch angehört.

So ist der Operationsbereich der Katechese abgegrenzt. Sie greift nicht über in den heiligen Bezirk, in das Gebet selbst. Sie liefert Material und gibt Anweisungen, damit dieses Heiligtum errichtet werden kann. Sie gestaltet das Umfeld. Sie kann das Verlangen fördern, darin einzutreten und Erfahrungen zu machen. Sie möchte gern Gelegenheiten anbieten. Sie zielt vor allem darauf ab, mit dem einzigartigen Meister des Gebetes bekannt zu machen.

Worte zum Beten: Die althergebrachte Formulierung

Der Katechese ist schon immer daran gelegen, Worte zum Beten anzubieten. In dieser Hinsicht bildet die Sammlung bevorzugter Texte, die vom französischen Episkopat und der Arbeitsstelle für die religiöse Unterweisung in Frankreich für die Kinder bestimmt ist, keine Ausnahme, sondern führt nur die Tradition fort. Die beibehaltenen Formeln sind von jeher die Worte des Kreuzzeichens, das Wort «Amen», die Doxologie, das Gloria der Messe, einige Psalmen, das Magnificat, das Ave Maria, das Glaubensbekenntnis (apostolisches und nizäno-konstantinopolitanisches), das Confiteor, aus Evangeliumstexten entnommene Anrufungen, das «Komm Schöpfer Geist». Berühmte Texte, durch liturgischen Gebrauch und durch die Jahrhunderte geheiligte Formeln. Es gibt ein Alter, das besonders geeignet ist, die traditionellen Gebete zu lernen. Und zweifellos sollte man dafür das eigentliche Kindesalter empfehlen, welches zugleich oft das Alter ist, in dem man am liebsten neue Erkenntnisse sammelt, sein Gedächtnis bereichert, Sammlungen anlegt. Es ist etwas, das fürs Leben bleibt, wenn man bei der gedächtnismäßigen Aneignung das Glück gehabt hat, auch mit dem Herzen zu lernen.

Jeder spürt wohl, daß es sich hier nur um elementare Dinge handelt. Auf diesen Grundlagen gilt es nun, das Gebäude zu errichten. Um einmal ohne Bild zu sprechen: Man könnte sagen, daß diese Formeln als Muster dienen, daß sie die Gebete für jedermann sind, daß aber nun jeder junge Mensch noch sein persönliches Gebet finden muß. Die Heranwachsenden sind noch viel sensibler als die Kinder für diese Aneignung, für die Seite der notwendigen Betätigung der Erfindungsgabe. Und sie engagieren sich häufig sehr stark in den Neuformulierungen, zu denen man sie anregt. Im Folgenden drei Beispiele: Ein Vaterunser eines dreizehnjährigen Jungen:

Vater unser, der du bist im Himmel,
du, der niemals alt wird.
Was hältst du von dieser traurigen Welt?
Wird diese Welt immer traurig sein?
Diese Welt, voll von frohen oder haßerfüllten Blicken,
die die Menschen glücklich machen oder ihnen Angst einflößen,
mit dem Bösen an jeder Straßenecke,
mit jenem Bösen, das wir alle erlebt haben.
In dieser Welt, in der das Gute so selten ist,
in dieser Welt, in der das Gute schwer zu sehen ist,
in dieser Welt, die bevölkert ist von Armen und Reichen,

auf dieser Erde, wo fast allen alles egal ist:
Soll man da fröhlich sein? Soll man traurig sein?
Ich meine, daß diese Welt ein Herz hat,
ich glaube, daß diese Welt ein Herz hat, das manchmal weint;
ich glaube, daß dieses Herz auch lachen kann,
ich glaube, daß dieses Herz sich öffnen kann.

Das Glaubensbekenntnis eines anderen Jungen von 17 Jahren:

Ich glaube an einen Gott und
Vater aller,
der mitten unter uns lebt,
jedem von uns gegenwärtig,
Quelle unsrer Freuden, unsrer Schmerzen, unsrer Hoffnungen.
Ich glaube an die Begegnung mit Gott
im Antlitz des andern,
in unsrer Freundschaft, in unsrer Liebe,
bisweilen auch in unserm Haß.
Ich glaube an eine Kirche, die alle Christen versammelt durch das Teilen
und die heilige Kommunion.
Ich glaube, daß ein Blick oder ein Lächeln Zeichen des Einander-Verstehens sein kann,
daß durch unsre Streitigkeiten, unsre Einsamkeit Gott uns den Weg öffnet zur Hoffnung,
daß eine Begegnung, eine Freundschaft einen Antrieb geben auf Gott hin.
Ich glaube an die Liebe Gottes
zu seinem Volk,
dem er die Handlungsfreiheit gibt auf Erden,
das er jedoch führen wird zum ewigen Leben.

Eine Neufassung des Psalms 42, «Wie die Hirschkuh lechzt...» von einem sechzehnjährigen Mädchen:

Herr, bisweilen habe ich Lust,
alles laufenzulassen.
Alle machen sich lustig über mich,
wenn ich von dir spreche.
Dann tropfen die Tränen aus meinen Augen und ich weine,
vielleicht nicht allein um deinetwillen,
sondern wegen allem, was ungerecht ist.
Und doch, wenn ich zur Messe gehe,
komme ich wieder heraus mit einem Durst nach Liebe.
Es ist, als wäre ich überflutet von Glück,
als brauchte ich es, daß – einmal –
die ganze Welt mich liebt
und daß ich die ganze Welt liebe.
Aber ich kenne doch
Augenblicke wahren Glückes:
Ich singe mit der ganzen Welt,
und ich tanze auch.
Bisweilen versiegen mir die Gebete,
aber wenn ich mir klar darüber werde, daß ich dich vergesse,
fange ich mich wieder, und das geschieht am Abend.
In der Nacht denkt man besser.
Am andern Morgen dann,
breche ich von neuem auf voll Glauben,
um den Glauben zu verkünden,
den wahren.

Persönliche Formulierungen

Die Neufassungen solcher Texte durch junge Leute sind stark geprägt durch Formulierungen, die ihnen überliefert worden sind. Man braucht nur ein wenig die Heranwachsenden zu kennen, dann merkt man, wie in den drei oben zitierten Texten die großen Anliegen, Unruhen und Hoffnungen ihres Alters zutage treten. Nur zu häufig wird, kaum verhüllt, der Wunsch zum Ausdruck gebracht, geliebt, verstanden zu werden, an das Glück glauben zu können. Es sind Schreie oder Bittrufe, die das Bedürfnis nach Freundschaft und Freiheit aussprechen; die Unsicherheit, die daher rührt, daß man zu einer Minderheit gehört, zu der der Glaubenden; das Ärgernis des Bösen und des Leides in der Welt.

Wenn die Erziehung der Heranwachsenden zum Gebet diesen persönlichen Ausdrücken Gehör verschafft, dann keineswegs nur, um eine Handlungsweise weitergehen zu lassen, die ihnen schon vertraut war in den Jahren des verpflichtenden Religionsunterrichts, sondern darüber hinaus, um ihnen zu ermöglichen, daß sie dem Gestalt verleihen, was sie bewegt, daß sie die Schwierigkeit verringern, die sie häufig verspüren, wenn sie sich mündlich äußern wollen, daß sie sich ihrer Möglichkeiten bewußt werden. Nicht selten erreichen ihre Ausführungen eine echte Schönheit wie etwa dieses Loblied, das aus der Feder einer Fünfzehnjährigen stammt[2]:

Darbringen will ich dir die Erde wie ein großes Lachen,
Füllen die Häuser mit Sonne,
damit es niemals mehr Nacht werde.
Ich will vertraut werden mit allen Düften dieser Welt,
um damit die Herzen der Menschen zu füllen,
damit sie aus der hohlen Hand
Sturzbäche der Liebe trinken können.

Ich möchte, daß die Tiefe der Sterne
aufbrechen lasse in ihnen die Samen der Hoffnung.
Ich will danken für das Moos auf dem Stein,
für den Weg am Abend,
dafür, daß ich mit einem Menschenherzen
gekommen bin.
Der ganzen Welt will ich sprechen
von der Reinheit eines Kinderherzens.
von der Schönheit eines Rostfleckens,
von den Tagen der Freude und den Tagen der Angst.
Ich möchte sagen, daß der Wind
als Brise kommen kann oder als Sturm,
doch das Wichtige ist, daß er weht.

Die Wahrhaftigkeit im Ausdruck springt nahezu in jeder Zeile der so verfaßten Texte ins Auge. Sie imitieren keineswegs notwendig, liegen aber dennoch bisweilen ganz in der Nähe der Gefühlsstimmung der Psalmisten. So ist es auch bei dem bestürzenden Aufbegehren einer Sechzehnjährigen:

Du, wenn du der liebe Gott wärest,
so würdest du die Unschuldigen retten
vor diesem Tod ohne Wiederkehr.
Du tätest viel besser daran,
Du, wenn du der gute Gott wärest,
deine Gäste aufzureihen,
an einem und demselben hohen Ast.
Du wärest ernsthafter und aufrichtiger.
Du, wo du der gute Gott bist,
warum läßt du die Menschen einander töten
um der Freiheit willen.
Du nimmst es wenig genau.
Du, wenn du der gute Gott wärest,
du würdest die Ungerechtigkeiten verbannen
von dieser Welt, die man Paradies nennt.
Du würdest die Augen öffnen.
Doch schließlich – Du, guter Gott,
da du so wenig gegenwärtig bist,
spiel nicht falsch wie ein Heuchler.
Bist du heute zu alt?

Hunderte und Tausende ungedruckte Gebete der gleichen Art zeigen deutlich die Fruchtbarkeit, die Nützlichkeit und den Erfolg des geschriebenen Gebets in den Gruppen von jungen Menschen.

Das geschriebene Gebet ist indessen nicht die einzige Alternative zu einem im Augenblick schwierigeren gesprochenen Gebet. Eine Art von audio-visuellen Montagen, bestimmte Kompositionen in Filz, farbigem Papier oder Geweben, gewisse Zeichnungen, Tänze oder Gebärden bezeugen ein gleiches Aufbrechen im Innern, bewirken ein ähnliches Freilegen geheimer Quellen. Erziehung zum Gebet erfordert, daß man vielerlei Sprachen lernt.

So muß der Katechet jedesmal, wenn es möglich ist, daran erinnern, daß die elementare Grundlage jenes den Christen gemeinsame Gut ist, das die einmal gelernten Formeln darstellen.

Lange Wege in der Nacht

Nach alldem dürfte man wohl ahnen, daß für heranwachsende junge Menschen das Gebet keine leichte Angelegenheit ist – wenn es dies überhaupt für jemanden sein sollte. In den Stunden, in denen alles in Frage gestellt wird, erlebt man im Glauben keineswegs eine Schönwetterperiode. Der am meisten wiederkehrende Ruf in den improvisierten Gebeten junger Menschen gilt der Gegenwärtigkeit, dem Verlangen nach einem sichtbaren Zeichen. «Schrei hinaus, daß du da bist!» Das ist nicht allein der Titel einer von Pierre de Givenchy edierten Sammlung[3]. Das ist vielmehr die Zusammenfassung einer Vielzahl von flehenden Bitten, die aus den Herzen Vierzehn- oder Fünfzehnjähriger hervorbrechen. «Weshalb verbirgst du dein Antlitz! Zeig dich doch. Schrei hinaus, daß du da bist. Vielleicht bemerke ich es und komme zu dir. Aber schrei es, schrei hinaus, daß du da bist.»

Ob er will oder nicht: Wer junge Christen begleitet, ist ihnen beigesellt in ihrem Suchen in der Nacht, bisweilen in der denkbar dunkelsten.

Du, der du betest
sitzend auf deinem Bett,
weshalb glaubst du?
Hast du wirklich den Glauben?
Du vertraust dich geradezu magisch
jemandem an, den du nicht siehst.
Jemandem, der nicht spricht.
Aber du betest.
Hilft dir das in deinem Leben?
Was hat er dir getan,
dieser so vollkommene Gott?
Warum läßt er dich unglücklich,
dich, der du ihn willst,
dich, der ihn erhofft?
Und doch nennt er uns seine Brüder.
Aber gibt es ihn? Denn er ist weggegangen.
Und wird er wiederkommen, wie er es gesagt hat?[4]

Der Katechet wird dann gerade recht kommen, um den Stern zu zeigen, der auf dem Wege führt.

Bisweilen wird er selbst nur der Führung durch den Stern folgen in der schlichten Hoffnung und in der bescheidenen Annahme, daß die jungen Menschen noch an das Licht glauben «durch die Gnade einiger», zu denen er gehören möchte. Für eine mehr oder weniger lange Zeit wird er – eine für ihn bisweilen recht schwere Last – die Verantwortung für die Abwege derer, die er begleitet, übernehmen müssen; er wird das Spiel spielen müssen, das man von ihm erwartet, auf eine Hoffnung antworten, die er außerdem als übereilt und leichtfertig betrachten mag:

Inmitten eines Feuers von Liebe und Freude
wird Gottes Antlitz aufleuchten
durch die Gnade einiger Menschen.
Auf sie setze ich mein Vertrauen, um zu versuchen,
ihnen zu folgen. An sie glaube ich.[5]

Für einen klarsichtigen Gläubigen ist die Verpflichtung, als Bezugspunkt zu dienen, die Wüste in der Nacht.

Ohne daß sie unbedingt so weit gehen müßte, hat die Mehrzahl der Jugendlichen lange Perioden des Zweifels, des Tastens, einer Mischung von Ablehnung und Ergriffenheit zu durchschreiten.

«Ich kann nicht beten», sagt ein vierzehnjähriges Mädchen in einer sehr typischen Art. «Ich mag das nicht. Ich finde, daß alle diese auswendig gelernten Gebete unnütz sind und daß man, wenn man sich getrieben fühlt, mit Gott in Verbindung zu treten, man dies in jedem beliebigen Augenblick und mit schlichten, einfachen Worten tun kann, und nicht zu festgelegten Zeiten und in feierlichen Phrasen.»

Ganz natürlicherweise erscheint das persönliche Gebet in dieser Altersstufe als vorrangig. Es ist stark an die jeweiligen Umstände gebunden und kann einem Puristen Anlaß zu allerlei Verdachten geben. Eine junge Belgierin schreibt:

Selbst wenn ihr darüber ein wenig lächeln solltet,
will ich euch ein Geständnis machen:
Wenn ich Angst habe, dann glaube ich an Gott.
Wenn ich ganz nackt bin und sprachlos,
gleich wo und gleich wann,
ehe ich eintauche in die Nacht,
dann natürlich glaube ich an Ihn!
Selbst wenn das nicht wirklich der ist,
den alle Propheten verheißen haben,
selbst wenn er absolut nicht
jenem blonden und törichten jungen Mann gleicht,
den ein Volk ans Kreuz genagelt hat,
so würde das im Grunde für mich nichts ändern.
Ich glaube daran,
wenn ich es nötig habe.
Wenn man nichts mehr für mich tun kann,
dann, natürlich, würde ich an Dich glauben.[6]

Das ist natürlich eine besonders günstige Zeit für das «God and myself (Gott und ich)». Als unvermeidbare, unerläßliche aber selbstverständlich auch wertvolle Etappe rührt dieser Anfang an das Endergebnis: Gott, der zum Herzen spricht, Gott, der als Liebe geahnt wird. Da gibt es dann kaum noch einen gebahnten Weg, kaum noch einen von außen kommenden Initiator.

Der Weg zum gemeinsamen Beten

Der Katechet darf nicht vergessen, daß das Gebet auch ein Ausdruck der Gemeinschaft ist. Ein guter Teil seiner Arbeit besteht darin, Feiern vorzubereiten, sie in die Wege zu leiten, den räumlichen und zeitlichen Rahmen zu schaffen, Anregungen und Pläne anzubieten, die Phantasie der jungen Leute zu wecken und ihnen den nötigen Schwung zu geben. In den meisten Fällen ist eine etwas längere Zeitspanne günstiger: ein Wochenende, ein ganzer Tag, ein verlängerter Abend. Oder es besteht die Möglichkeit, eine Folge kürzerer Zeiteinheiten vorzusehen. Was kann man andernfalls anderes tun, als eine Feier anzubieten, die im voraus von Erwachsenen zusammengestellt worden ist, wenigstens in den meisten Fällen? Das wissen alle Geistlichen, die eine Gruppe betreuen, und alle katechetischen Gruppen. Erfahrene Katecheten haben darüber hinaus gelernt, daß die beste Vorbereitung nicht notwendig von Erfolg gekrönt sein muß. Eins jedoch ist auf jeden Fall offenkundig geworden: daß die Automatik der allsonntäglichen Eucharistiefeier oder der Bußfeiern vor allen größeren Festen nicht mehr zieht. Man spricht bezeichnenderweise von «Hohen Zeiten». Aber wer «Hohe Zeiten» sagt, kann dabei nicht Häufigkeit und regelhafte Gewohnheit meinen.

In solchen «Hohen Zeiten» spielen natürlich die Orte eine bedeutsame Rolle. Zu einem Festplatz ziehen mit Gruppen von jungen Menschen ist keineswegs mehr etwas Besonderes. Dabei zählt der Weg ebensoviel wie der Hügel, die Kapelle oder die Einsiedelei, die man sich als Ziel vorgenommen hat. Die landschaftliche Schön-

heit, die mit Geschichte befrachteten Gebäude, die von Betenden gefüllten Plätze spielen dabei natürlich eine günstige und fördernde Rolle. Vorbedingung ist dabei jedoch, daß man wirklich den Zugang zu diesen Dingen gestattet, daß man Begegnungen herbeiführt, daß man sich auf die Betrachtung der Schönheit und die Entdekkung des Sinnes vorbereitet. Mit anderen zusammentreffen, die auch beten und feiern, vor allem wenn sie zahlreich sind und genügend nahe, das ist eine der großen Erfahrungen, durch die junge Menschen geprägt werden. Lourdes, Taizé, die Klöster, der Mont Saint-Michel und viele weniger bekannte Wallfahrtsorte bestätigen dies. Bleibt man für eine Zeit an Ort und Stelle, so ist es wichtig, Milieu zu gestalten, den Raum zu schmücken und ihm eine persönliche Note zu geben, in der Kirche heimisch zu werden. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, daß man einen Raum findet, in dem man mit Gott in Verbindung tritt unter Berücksichtigung der persönlichen Eigenarten.

Was ist aber dann zu tun, um in die Feier einzutreten? Häufig entscheiden sich die Katecheten für eine Reihe aufeinanderfolgender Annäherungsschritte. Die Feier wird ihren Ausgang nehmen von einer vorausgegangenen Reflexion oder Tätigkeit.

Reflexion und Tätigkeiten greifen natürlich zurück auf das, was junge Menschen erleben und was sie interessiert. Aber sie können auch als Ausgreifen auf fremde Gebiete entstehen. Zur Vorbereitung der Wasserweihe in der Osternacht hat die Zeitschrift «Initiales» (Katechese für Zwölf- bis Sechzehnjährige) vom März 1982 ein Forschen nach dem, was uns zum Leben verhilft, und nach denen, die uns zum Leben verhelfen, sowie eine Überlegung dazu vorgeschlagen. Heranwachsende forschen nicht spontan nach den «Quellen» ihres Daseins. Die Erfahrung lehrt indes, daß dieses Forschen sie begeistern kann, wenn sie den Vorschlag dazu annehmen und sich an seine Ausführung begeben. Sie gehen ganz natürlicherweise lieber auf die Quelle eines Flusses oder Baches zu, auch bei sich selbst. Dieses Forschen und dieses Wandern stellen eine Art und Weise dar, in die Feier der Wasserweihe einzutreten, zu entdecken oder wiederzuentdekken, daß nichts seine eigene Quelle ist, das Raunen zu vernehmen: «Komm zum Vater!»

Nehmen wir ein anderes Beispiel: Kieselsteine suchen am Strand oder im Flußbett, diese Kieselsteine fühlen, davon sprechen – das hat schon manchem jungen Menschen geholfen, den Zugang zu einer Bußfeier zu finden, zu begreifen, daß man mit Steinen steinigen kann, aber auch bauen oder ein Kunstwerk und ein Geschenk schaffen. Am Ende kann der Kieselstein, den jeder in seiner Hand hat, ihm dienen für die Steinigung der Ehebrecherin oder zum weißen Stein der Offenbarung des Johannes werden, auf dem sein Name aufgezeichnet ist und Gottes Verzeihung[7].

Eine andere ausgedehnte Arbeit wird häufig auch getan: der Weg über die Schrift. Strukturale Lektüre, Suchen nach musikalischem Ausdruck um einen Text herum, körperlicher Ausdruck, Bereicherung der symbolischen Ausdrücke, denen man in diesem Text begegnet, Illustration, Neufassung; jede Gruppe sucht und findet ein Mittel, sich die Frohe Botschaft zu eigen zu machen. Über all dem steht eine doppelte, offenbar paradoxe Forderung: daß der Text in einem inneren Einklang steht mit denen, die ihn hören wollen, und daß er auf der anderen Seite sein Anderssein, ja sein Fremdsein behält. Der augenscheinliche Gegensatz darin ist ganz einfach der der Begegnung.

Auch hinsichtlich der Schriftlesung gibt es eine Menge von teilweise erstaunlichen Erfahrungen. Nehmen wir als Beispiel eine gemeinsame Lektüre des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in einer Gruppe von 40 Vierzehn- bis Fünfzehnjährigen. Sie haben mit einer Überlegung und bestimmten Aktivitäten zum Thema «ich, der andere» begonnen. Die Ergebnisse ihrer Tätigkeiten schmücken den Raum, in dem die liturgische Feier gehalten werden soll. Anschließend haben sie dann das Gleichnis aus dem Evangelium gelesen nach einer ganz einfachen strukturalen Methode; sie haben Lieder gesucht und gesungen, die nach ihrer Meinung etwas mit dem bekannten Lukastext zu tun haben. Dann haben sie versucht, das Gleichnis in einer Neufassung zu bringen. Ein Arbeitsteam hat folgendes neue Gleichnis verfaßt:

«Die *Solidarität* (als Personalisierung des polnischen Volkes) ging auf dem Weg der Freiheit. Als sie dem Ziel näher kam, wurde sie überfallen von Jaruzelski und seiner Bande. Sie wurde von ihnen geschlagen, gefesselt und schließlich halb tot liegen gelassen.

Ein Mann, der zufällig seinen Fernseher für die Nachrichten einschaltete, sah die entsprechenden Berichte, überlegte und sagte: ‹Das ist ja schrecklich. Aber ich, ich kann nichts daran

ändern.› Und er schaltete auf einen anderen Sender.

Am gleichen Abend war da ein anderer Mann, der ebenfalls die Berichte in der Tagesschau sah. Auch er überlegte und dachte an die möglichen Folgen. Er bekam es mit der Angst zu tun und schaltete ebenfalls auf eine andere Wellenlänge.

Aber ein Ausländer, der an eben diesem Abend die Nachrichten sah, dachte nach, war tief betroffen, als er an die verzweifelte Lage der Solidarität dachte. Gleich rief er seine Freunde zusammen, sammelte Lebensmittel und schickte sie ab und schrieb einen Brief an Erzbischof Glemp, um ihm seine Unterstützung zu versichern.

Seitdem tut er alles nur Mögliche, damit niemand die Solidarität vergißt und damit sie ihre Hoffnung wiedererlangt.»

Manchmal bleiben Heranwachsende in dieser Phase einer gemeinsamen liturgischen Feier stehen. Manchmal wünschen sie aber auch, an der Eucharistie teilzunehmen oder erklären sich auch nur einverstanden, wenn sie dazu eingeladen werden. So sind die Katecheten nichts anderes als Partner in einem ständigen Verhandeln. Was sie erhoffen und wünschen können, ist, daß vielleicht der eine oder andere am Ende ihrer gemeinsamen Bemühungen das Unsagbare und das Unvergeßliche erlebt und erfährt. Häufig sind nicht sie es, sondern andere, die Zeugen und Vertraute der geheimen Begegnung werden. Doch was tut das, wenn sie nur stattfindet! Im übrigen wird nie jemand um all das wissen, was eine Erfahrung gewährt wie die jenes jungen Teilnehmers an einem großen Marsch:

Die ganze Nacht über bleibe ich wach. Plötzlich stellt sich mir eine Frage: ‹Und wenn Gott wirklich existierte?› Meine geblendete Jugend begeistert sich an dieser Offenbarung. Ich bin diese Nacht, diese Stille; die Sterne, die sie bewohnen, sind Gott, und ich bin in Gott. Am andern Tag glaubte ich, ich sei derselbe wie vorher. Aber ich hatte eine Erfahrung hinter mir, die mich auf immer verwandelt.

Tasten nach Gott

Oft hat man in der letzten Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß der Gott, von dem die Gebete der Jugendlichen sprechen, wohl nicht immer ganz eindeutig der Gott Jesu Christi ist. Es stimmt, daß sie Gott häufiger als Jesus nennen und vor allem häufiger als Jesus den Christus. Das gilt zumindest für die Älteren.

Die Jüngsten dagegen sprechen gern von Jesus, zu Jesus. Und es scheint, sie stellen ihm gern Fragen. Auch das ist aufschlußreich und interessant. Die Leser der Zeitschrift *Okapi*[8] haben ausgiebig auf die Aufforderung reagiert, die an sie gerichtet worden war, Jesus zu befragen. Sie haben ihn gefragt, weshalb man stirbt, ob er das Leben liebt, ob er Maria ähnlich ist, ob er glücklich gewesen ist, weshalb er sich hat kreuzigen lassen. Eine andere Art zu beten in einer Welt, in der die Fragen das Übergewicht über die Gewißheiten haben.

Es gibt keinen Meister des Gebets, wie es auch keinen Meister der Liebe gibt. Es ist Sache jedes einzelnen, sein Gebet aufzubauen, wie es auch Sache jedes einzelnen ist, seine Liebe zu weben. Niemand tut das an deiner Stelle. Die Katecheten sind wohl einer Meinung mit Charles Singer. Sie betrachten sich nur selten als Gurus. Sie berufen sich auf den einen einzigen «Meister». Jede Katechese zielt auf die Erkenntnis und Anerkennung Gottes, auf die Verbindung zu ihm, auf die liturgische Feier. Nach diesem Kriterium beurteilen sie oft das Gelingen, die Bewältigung ihrer Arbeit.

Manchmal können sie mit den Worten der jungen Menschen beten, manchmal finden sie selbst ihre schönsten Augenblicke der Gemeinschaft mit Gott inmitten dieser jungen Menschen, ja manchmal lernen sie sogar von ihnen beten:

Ich sehe dein Antlitz nicht,
aber ich stelle es mir vor in großer Frische.
Ich erfasse nicht den Klang deiner Stimme,
aber ich stelle mir eine klare Stimme vor.
Ich vernehme nicht den Laut deiner Schritte,
aber ich stelle sie mir sehr zurückhaltend vor.
Ich bemerke nicht die Mitglieder deiner Familie,
aber ich weiß, daß du über die Welt hin viele Freunde hast.[9]

Ist der Schrei des isoliert dastehenden Gläubigen wie der Gruppe versammelter Gläubiger in seiner Nacktheit wie ein Bruder nahe jenem Schrei eines jungen Menschen:

Begreif mich doch!
Komm zu mir!
Und sag mir, daß du nicht irgendetwas Belangloses bist!
Lautete doch der letzte Ruf der johanneischen Gemeinde:

Amen, komm, Herr Jesus!
Ist ein anderer Erfolg erzielbar und erstrebenswert als der, dieses Verlangen zu wecken!?

[1] Charles Singer, Prier (Collection Compagnon du Chemin des Croyants, Desclée 1979).
[2] Zitat aus Initiales, Nr. 32, Mai 1982. – Initiales, Zeitschrift für eine Katechese der Zwölf- bis Sechzehnjährigen, CNER, 6 Avenue Vavin, Paris 6e.
[3] Crie que tu es là (Desclée de Brouwer 1976).
[4] Ein Junge von 17 Jahren.
[5] Ein Mädchen von 17 Jahren.
[6] Laissez-moi m'envoler (Desclée de Brouwer 1981).
[7] Vorschlag aus Initiales, März 1980.
[8] Okapi, Zweimonatszeitschrift für die Zehn- bis Vierzehnjährigen (Bayard Presse) und «Libres questions à Jésus» (Le Centurion 1982).

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner

MADELEINE LE SAUX

Mitglied der Kongregation der «Töchter des Heiligen Geistes». Zunächst 13 Jahre lang als Professorin für Literatur und englische Sprache an einer Sekundarschule tätig. Nach einer Zeit der Weiterbildung in Theologie und Humanwissenschaften wurde sie mit Aufgaben in der Seelsorge betraut, leitete ein pädagogisches Bildungszentrum und war verantwortlich für die katechetische Ausbildung von Lehrkräften. Derzeit verantwortlich für den Dienst an Jugendlichen im Centre National d'Enseignement Religieux in Paris. Mitglied der neuen Kommunität von Val-Martel (Côtes du Nord). Mitautorin zweier Bücher des Centre National de l'Enseignement Religieux: Chasseurs d'Aube (Le Centurion, Paris 1979); Approches de Jésus (Le Centurion, Paris 1980). Chefredakteurin der Zeitschrift *Initiales* (für die Katechese von 12–16jährigen). Anschrift. Centre National d'Enseignement Religieux, 6, Avenue Vavin, F–75006 Paris, Frankreich.

Gebetsschulen

George Maloney

Schulen des Gebetes in unserer Zeit

Viele Christen sind in ihrem Gebet an einem toten Punkt angelangt. Für diese Krise des Gebetes gibt es viele Gründe. So wächst in der westlichen Welt offensichtlich ein Aktivismus, der sich negativ auf das Gebet auswirkt: Die Menschen leben in dieser Welt in einer Kultur des *animus*, in einer Kultur der Initiative und des aktiven *Tuns*, die den Erfolg eines jeden nach seiner Leistung mißt. Dieser Aktivismus beherrscht schon seit langer Zeit auch die Mentalität der Christen. Zudem bringt der den gesamten Lebensstil der westlichen Welt prägende Materialismus auch einen Pragmatismus mit sich, der das Gelingen menschlicher Selbstverwirklichung und Lebenserfüllung nur nach materiellen Maßstäben beurteilen kann und der eine Ichbezogenheit und eine Selbstherrlichkeit fördert, die sich mit dem Geist der Bibel nicht versöhnen lassen.

Das traditionelle Gebet und die rituellen Formen des Kultes scheinen den modernen Menschen in seinen Bedürfnissen nicht länger ansprechen zu können. Sie kommen der Hast des modernen Lebens und der Mobilität, die dem modernen Menschen fast dauernd abgefordert werden, nicht entgegen. Ein cartesianischer Abgrund trennt zu eindeutig in unserer Zeit das Profane von dem Bereich des Heiligen, als daß es für den heutigen Menschen leicht und einfach wäre, mitten im Gewühl des modernen Lebens noch zu beten.

Allerdings kommt die wachsende Suche nach einer neuen Weise des Mensch- und Personseins in unserer Gesellschaft dem Gebet in seiner Krise zu Hilfe. In einer technisierten und automatisierten Gesellschaft, in der das System sich selbst steuert und der einzelne Mensch nur noch ein statistisch kaum ins Gewicht fallendes Element in einer großen Menge ist, kämpfen viele mit dem Mut der Verzweiflung dafür, Person zu sein und als Person ernstgenommen zu werden. Sie dürsten danach, als ein «Ich» dem «Du» der anderen zu begegnen; sie hungern danach, einander als Personen zu begegnen und gegenüberzustehen. Eine solche persönliche Beziehung wird sowohl in der Begegnung mit Gott als innerhalb der Gruppen gesucht, die sich zum Gebet und so auch zur gemeinsamen Begegnung mit Gott treffen.

Durch die Entdeckungen der Wissenschaften, die sich mit dem menschlichen Verhalten auseinandersetzen, wie der Psychologie, der Parapsychologie und der Soziologie, gewinnt auch der Laie einige Einsichten in die menschliche Psyche. Viele, auch Nichtexperten, kennen heute nicht nur viel besser die eigene innere Welt mit ihrem Leid, das durch das Gebet geheilt werden muß, sondern sie wollen auch so tief wie möglich ins eigene Bewußtsein und in ihr Unbewußtes vordringen, um dem dreifaltigen Gott zu begegnen, der dort wohnt. Die Erkenntnis gruppendynamischer Prozesse und das Wissen, wie wichtig der Aufbau von Gemeinschaft auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft ist, inspirierten neue Modelle eines gemeinsameren liturgischen Gebetes und begünstigten die Entstehung neuer, lebendiger Gemeinschaften, in denen viel gebetet wird und Tag für Tag neue Wege und Formen des Gebets gefunden werden.

Bewußtseinserweiterung durch das Gebet

Abraham Maslow und andere Psychologen haben den Ausdruck *peak experience*, «Spitzenerfahrung», eingeführt, um auf einen Zustand des «Außer-sich-Seins», der «Ek-stase», hinzuweisen, in dem der Mensch den Bereich seines normalen Bewußtseins verläßt, um zu einer neuen Ebene der Erfahrung durchzustoßen. Wenn ein Mensch unserer Zeit betet, erkundet er neue Wege, um vor Gott, seinem Schöpfer und Herrn, das Bewußtsein seiner Identität zu erweitern. Wir können heute feststellen, wie in der gesamten westlichen Welt Christen unermüdlich nach der Schulung, dem Wissen und den Techniken suchen, die es ihnen erlauben, in eine innere Welt der Kontaktaufnahme mit dem Transzendenten einzutreten oder dem im Transzendenten verborgenen Gott in einer Gruppe zu begegnen, in der alle zu ihrem Personsein finden und einander gegenseitig als Personen lieben.

Solche Christen, die einst in ihrer Jugend entsprechend dem materialistischen Geist unserer Zeit erzogen worden sind oder die die Erfahrung gemacht haben, wie in ihrer Kirche, in der sie vielleicht einst Gott erfahren hatten, die Ei-

genart dieser Kirche als Glaubensgemeinschaft verlorengegangen ist, wenden sich jetzt verschiedenen fernöstlichen Meditationsrichtungen zu oder lassen sich von verschiedenen Gebetsformen der osteuropäischen Christenheit inspirieren oder «christianisieren» einfach unterschiedliche Methoden und Techniken, die das Ergebnis eines breiten Strebens nach einem erneuerten positiven Denken und nach der Erweiterung des Bewußtseins sind. Wir können hier nur beispielhaft einige der vielen Systeme und Bewegungen, die sich mit Bewußtseinsstärkung und Bewußtseinserweiterung beschäftigen, erwähnen: die Transzendentale Meditation, Bioenergetik, Psychosynthese, *est*, Rolfing, Arica, Silva Mind Control...

Die östliche Christenheit

Einige der Christen, die in der westlichen Welt neue Formen des Gebetes suchen, wenden sich der Christenheit des Ostens zu. Sie entdecken dabei, daß man dort zwar auf andere Weise Christ ist, daß aber auch dieses Christsein legitim ist und daß die westliche Christenheit mit ihrem einseitigen Rationalismus sowohl in der Theologie als in der Frömmigkeit von der östlichen Christenheit lernen kann. Dabei freuen sie sich, die wesentlichen Lehren der römisch-katholischen und der meisten traditionellen protestantischen Kirchen auch in der östlichen Christenheit wiederzufinden; zudem aber fühlen sie sich begeistert und angezogen von der reichen mystischen Tradition des Ostens, die in ihren Gebetsformen auf bewundernswerte Weise einen Geist der alttestamentlichen Prophetie mit der inneren, unmittelbaren, von Jesus den Jüngern durch den Heiligen Geist eröffneten Erfahrung des dreifaltigen, im Menschen wohnenden Gottes verbindet.

Auf die Wüstenväter aus den ersten Jahrhunderten des Christentums geht eine besonders intensive Form der Askese und Mystik, der Hesychasmus, zurück. Dieser Hesychasmus wird nach dem griechischen Wort *hesychía* benannt, das Ruhe, Stille und davon abgeleitet auch Ungestörtsein, Einsamkeit, Zufriedenheit... bedeutet. Man könnte es in unserer modernen Sprache am besten als eine «Integration der gesamten Persönlichkeit» verstehen: Die hesychastische Spiritualität will ihre Anhänger durch strenge asketische Übungen, durch Fasten, Nachtwachen, Psalmenrezitation, durch die intensive Kontrolle der Gedanken und durch eine vollständige Bereitschaft, alle Gedanken und Bewegungen des «Herzens» (d. h. der tiefsten Bewußtseinsebene) seinem geistlichen Ratgeber zu offenbaren, zu einer Integration von Leib und Seele und zu einer Einheit des Menschen in seinen vielen geistigen Beziehungen führen.

Das Jesusgebet

In den Schriften der Wüstenväter finden wir schon eine Askese und eine Gebetspraxis, wie sie von der hesychastischen Schule gelehrt werden. Vor allem aber finden wir die hesychastische Askese und Praxis des Gebetes in der sogenannten *Philokalia*, einer Auswahl aus den Schriften der hesychastischen Väter[1]. In dieser Philokalia begegnet uns auch das «Jesusgebet», eine Gebetsform, die dem Gebetsleben mancher moderner Christen unserer westlichen Welt neue Impulse verlieh und einen neuen Sinn gab. Schon in den alten Schriften der Wüstenväter zeigen sich die Ursprünge dieses Gebetes, das in dem wurzelt, was sie für den wesentlichen Inhalt der neutestamentlichen Erfahrung des auferstandenen Herrn hielten, das in ihrer Glaubenserfahrung und ihrer Gebetspraxis weiterentwickelt und schließlich von ihnen in der christlichen Tradition des Ostens weitergereicht wurde.

Zuerst nahmen die Wüstenväter das Jesusgebet wie ein Stoßgebet ständig wieder auf, fast wie den Singsang der Wiederholung eines Mantra-Spruches: «Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich armen Sünder.» Christen unserer Zeit, die dieses Gebet nachsprechen oder auch nur mit den Lippen still wiederholen, werden dadurch öfters zu einer stillen Konzentration des Geistes und des Intellekts geführt. Indem ihr Geist sich ihrem «Herzen» zuwendet, d. h. sich auf tiefste Weise bewußt wird, daß Jesus Christus zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist in ihnen wohnt, machen diese Christen dabei eine intensive Erfahrung, die der der großen asketischen Athleten der Wüste nahekommen dürfte.

Das Beten des Jesusgebetes

Das *Jesusgebet* kann auf jeder Stufe der geistlichen Entwicklung eines Christen eingesetzt werden. Man fängt damit an, daß man seinen Atemrhythmus mit der traditionellen Formel «Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über

mich armen Sünder» oder mit einem anderen, einfacheren «Mantra» oder einer spruchähnlichen Gebetsformel, die es erlaubt, sich im Gebet auf die Gegenwart des Herrn Jesus zu konzentrieren, in Übereinstimmung bringt.

Für einige ist das Jesusgebet dabei eine Technik der Konzentration, die ihnen hilft, zum Beten zu gelangen. Dieses Gebet kann dann ein mit diskursiven Inhalten gefülltes Gebet sein oder auch schon einem fortgeschritteneren Stadium des Gebetes, dem kontemplativen Glaubensgebet, angehören. Andere werden das Jesusgebet in der Zeit, in der sie beten wollen, still und langsam, im vollen Bewußtsein der Gegenwart Jesu wiederholen. Noch andere werden im Beten so gereift sein, daß ihr Atmen und ihr Beten eine Einheit geworden sind, daß sie bei jedem Atemzug den Namen Jesu rhythmisch aussprechen und dies sich mit ihrem Herzschlag vereint, um Tag und Nacht, ohne bewußte Anstrengung anzudauern.

Fernöstliche Techniken

Andere Christen unserer Zeit entdecken die heilende Kraft des tiefen, transzendentalen Gebetes der fernöstlichen Gebetsschulen wie des Hinduismus, der verschiedenen Jogarichtungen, des Zen-Buddhismus und der sogenannten, in unserer Zeit vom Maharishi Mahesh Yogi gelehrten *Transzendentalen Meditation* (TM). Unter den Christen gibt es einflußreiche Persönlichkeiten wie die Benediktiner J.M. Dechanet[2], Henri Le Saux (Abhishiktananda) und Bede Griffiths, die Europa verließen, um in Indien oder Afrika zu leben, und die einen christlichen Joga zu entwikkeln versuchten, indem sie die traditionellen Atemtechniken und «asanas», die für den Joga typischen Körperhaltungen und Körperübungen, als Mittel übernahmen, um den Christen unserer Zeit ein tieferes Gebet zu ermöglichen und ihnen darin zu helfen, daß sie durch Übungen, Techniken und Disziplin negative Erfahrungen der Vergangenheit aufarbeiten und zu einer neuen Integration ihrer Persönlichkeit gelangen können, die neue psychische Energie freisetzt.

Sie betonten dabei, daß solche Techniken zwar noch nicht das eigentliche christliche Gebet sind, daß sie uns aber auf dem Weg zu einem tieferen christlichen Gebet sehr nützlich sein können. Die *asanas* des Hatha-Joga, besonders die sogenannte Lotusposition, können einem Christen eine große Hilfe sein, sich von der verwirrenden und desorientierenden Vielfalt der Welt zurückzuziehen, um sich selbst zu «sammeln», die eigene Mitte zu finden, in der man sich in demütiger Anbetung dem Wort Gottes öffnet. Solche Formen des Joga sind eine physiologische und psychologische Vorbereitung für ein kontemplativeres Hören auf Gott, bei dem alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zusammenwirken, damit er sich in aller Stille und ruhiger Beschaulichkeit mit seiner gesamten Persönlichkeit Gott öffnet.

Einer der positivsten Einflüsse, der von der östlichen Joga-Meditation ausgeht, besteht darin, daß sie für westliche Christen eine Hilfe sein kann, die Subjekt-Objekt-Trennung zwischen dem Christen und Gott zu korrigieren. Die östliche Mentalität, die Gott in der Tiefe der eigenen Persönlichkeit zu betrachten sucht, geht von der alles durchdringenden Gegenwart Gottes aus und betont, wie er alles erfüllt. Die Isha-Upanishad unterstreicht, daß Gott im Menschen das «Alles-in-allem» ist, so daß sich im Menschen nichts dieser alleserfüllenden Gegenwart Gottes entzieht: «Fülle überall; Fülle hier, dort. Aus der Fülle kommt die Fülle, und überall, wo etwas oder jemand bei sich ist, dort ist auch die Fülle.»

Die hinduistische Lehre der *Advaita* oder der *Nicht-Dualität* ist eine theologische Überzeugung, die aus einer intensiven Erfahrung Gottes als Ozeans des Seins, in dem der Mensch sich wie ein Tropfen auflöst, hervorgeht. Sie bewahrt das Geheimnis, das durch keine intellektuellen Prozesse durchdrungen wird, sondern dem man sich nur in der Dunkelheit der Paradoxe nähern kann.

Die Konzentration des Joga

In den Meditationsübungen, die zu der Konzentration «auf einen Punkt hin» führen sollen, entdecken Christen der westlichen Welt einen Weg, dem Dauerbombardement der Sinne durch den Lärm einer technisierten Welt zu entkommen und so ein großes Hindernis für das Hören auf den in uns wohnenden Gott zu beseitigen. Auch im christlichen Gebet können solche vom Joga oder vom Zen-Buddhismus empfohlenen Konzentrationsübungen wie das intensive Betrachten einer Blume oder eines Bildes, bis die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verfließen, eingesetzt werden. Durch solche Übungen vertieft sich eine Erfahrung, die eine große Inten-

sität erreichen kann und die es erlaubt, die Tyrannei der eigenen Bedingtheit und das Eingeschränktsein durch Ort und Zeit und durch das eigene unkontrollierte Begehren zu überwinden.

Durch eine solche disziplinierte Suche nach Konzentration beginnen Christen unserer Zeit nicht nur eine tiefe Einheit mit der Welt um sich herum zu empfinden, sondern es legt sich auch die rastlose Tätigkeit ihres Geistes, und sie finden zu einem tiefen Frieden und zu einer hastlosen Ruhe.

Der Zen-Buddhismus

Die eher sehr strenge Meditationsdisziplin des Zen-Buddhismus übte auf viele Christen unserer westlichen Welt, die ihr Gebetsleben vereinfachen und sich dabei auf das Wesentliche konzentrieren wollten, eine große Anziehungskraft aus. Verschiedene Autoren, die sich mit christlicher Spiritualität befaßten und die öfter in Japan als Missionar gearbeitet und dort einen Dialog mit buddhistischen Mönchen begonnen hatten, entwickelten eine christliche Form des Zen-Gebetes. So vergleichen Schriftsteller wie die Jesuiten H.M. Enomiya-Lassalle, H. Dumoulin und W. Johnston, wie der Trappist Thomas Merton, wie O. Lacombe und J.A. Cuttat[3] die Prinzipien und die Praxis des christlichen Gebetes und des Gebetes im Zen-Buddhismus und schlagen den Christen der westlichen Welt Techniken vor, die, vom Zen-Buddhismus inspiriert, ihr Gebet bereichern können.

Abstrahieren wir davon, daß im allgemeinen die Philosophie des Zen-Buddhismus das Prinzip der inneren Ordnung, die in den Dingen gegeben ist, betont und daß dort auch Ernährungs- und Diätfragen sehr wichtig sind, dann beschäftigen die erwähnten Techniken und Übungen sich vor allem damit, wie man sitzt, um auf disziplinierte Weise meditieren zu können, wie man atmet und wie man dieses Atmen mit der geistigen Rezitation des *koan* synchronisiert. Dieses *koan* ist ein Spruch, der eine paradoxe Antithese zum Ausdruck bringt und der es so erlaubt, die Ebene des logischen und diskursiven «Entweder-oder» zu überwinden, um zu der Verwirklichung des «Sowohl-als auch» zu gelangen. Dieses *koan* hat im Zen-Buddhismus also eine Funktion, die der des hinduistischen *mantra* ähnlich ist: Es handelt sich in beiden Fällen um die Konzentration des Geistes auf einen gleichbleibenden Satz oder einen Spruch, der es erlaubt, zu tieferen Ebenen des inneren Bewußtseins vorzustoßen. Für solche Christen, die sich vom Zen-Buddhismus inspirieren lassen, um eine dem *koan* nachgeprägte Form des Mantra zu verwenden, die sie oft inhaltlich den ebenfalls paradoxen Sprüchen Jesu im Evangelium oder anderen Teilen der Bibel entnehmen, wird die Zeit ihres *zazen*, die Zeit ihres meditativen «Sitzens», in der sie über das Rationale hinaus mit Gott in Kontakt treten, zu einem wichtigen Bestandteil ihres Tagesablaufes.

Das Gebet als Hinwendung zur «Mitte»

Carl G. Jung hat die Meinung geäußert, daß die Menschen der westlichen Welt zur Erweiterung ihres Bewußtseins eine eigene Form des Joga entwickeln könnten. Allerdings sah er keinen Sinn in einem reinen Import von Elementen aus anderen Kulturen, ohne daß diese Elemente auf die eine oder andere Weise dem Grundbestand der westlichen Kultur angepaßt würden.

In diesem Sinn sehen wir heute bei der Praxis des modernen Gebets ein eklektisches «Leihen» aus vielen Quellen mit der Absicht, dadurch mit Hilfe eines der Schrift entnommenen, christlichen *mantra* eine christliche Form der transzendentalen Meditation zu entwickeln. Diese Tendenz widerspricht nicht dem Interesse an der ostkirchlichen Praxis des Jesusgebetes, sie geht aber weiter, indem sie bereit ist, auch von allen nichtchristlichen Meditationsmethoden Elemente zur Findung ihres eigenen Gebets zu übernehmen, das in seiner Eigenart ein christliches Gebet bleibt, weil es nicht gegen die traditionellen Lehren der Kirche verstößt und weil Jesus Christus die Mitte dieses Gebetes ist.

In diesem Rahmen bestehen viele Methoden und Techniken der Konzentration, denen als Neuaneignung der inkarnatorischen Eigenart des Christentums die Überzeugung zugrunde liegt, daß die Materie und das Natürliche in sich nichts Schlechtes sind, sondern daß sie zum Ort werden können, an dem das Göttliche und das Menschliche einander begegnen. Diese Techniken und Methoden dienen dem Ziel, es dem Menschen zu erlauben, zu der «Mitte» durchzustoßen, in der Gott und der Mensch sich in liebender Hingabe und im gegenseitigen Aufeinander-Hören begegnen.

Anglikaner, Katholiken und Orthodoxe haben in ihrer Gebetspraxis immer ein gesundes Maß an materiellen Gebetstechniken bewahrt. In

der Liturgie spielten immer solche materiellen Dinge wie körperliche Gebärden, wie die Verwendung von Brot und Wein, von Öl und Weihwasser, wie die sichtbaren Zeichen der Sakramente und gar die Sakramentalien eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von Gottes Heilshandeln.

Für die Katholiken sind brennende Kerzen nicht nur ein Symbol für Christus als Licht der Welt, sondern sie sind ihnen auch eine Hilfe, um zum inneren Kern ihres Seins zu finden. Es besteht bei ihnen die Gewohnheit, längere Zeit in Liebe und Anbetung in Richtung des Tabernakels zu schauen. Sie betrachten Bilder, Statuen und Gemälde und befinden sich so mitten in der heiligen Welt Gottes, seiner Engel und Heiligen.

Allerdings ist die Meditationstechnik, die sich auf christliche Weise eines der Schrift entnommenen *mantras* bedient, die eigentliche Methode unserer Zeit, um sich im Gebet zu konzentrieren. Sie hat vieles mit dem Jesusgebet, mit der Transzendentalen Meditation, mit Silva Mind Control und mit anderen Methoden gemeinsam, die alle ein *mantra* verwenden. Bei dem Versuch, auf die christlichen Wurzeln einer solchen Gebetsmethode hinzuweisen, beruft man sich neben dem Hinweis auf das Jesusgebet auch oft auf eine klassische englische Schrift des vierzehnten Jahrhunderts, *The Cloud of Unknowing*[4].

Diese Schrift zeigt dem modernen Menschen eine christliche Form der Transzendentalen Meditation, die bestand, lange bevor wandernde *swamis* sie in unserer westlichen Welt lehrten: «Wenn du all dein Begehren in einem einfachen Wort, das dein Geist leicht behalten kann, sammeln willst, wähle dann lieber ein kurzes Wort als ein langes. Ein einsilbiges Wort wie ‹Gott› oder (wie das englische, in der Aussprache einsilbige Wort für ‹Liebe›, der Übers.) ‹love› ist dafür am besten geeignet. Es muß aber ein Wort sein, das dir etwas bedeutet. Präge es dann so in deinen Geist ein, daß es dort bleibt, komme, was da wolle. Dieses Wort wird dein Schutz sein, wenn dir Gefahr droht und wenn es dir gut geht. Nimm es, um die Wolke der Dunkelheit zu durchdringen, die über dir ist, und um alle Zerstreuungen in die Wolke des Vergessens zurückzuweisen, die unter dir ist. Wenn der eine oder andere Gedanke dich weiter belästigt und dich fragt, was du tust, antworte dann nur mit diesem einen Wort. Wenn dein Geist anfängt, über die Bedeutung und die Reichweite dieses kurzen Wortes nachzudenken, erinnere dich dann daran, daß sein Wert in seiner Einfachheit liegt. Wenn du das tust, kann ich dir versichern, daß solche Gedanken aufhören werden. Warum? Weil du dich geweigert hast, sie in I rörterungen und Überlegungen weiterzuentwickeln.»[5]

Der Zisterzienser Basil Pennington und andere Mönche der St. Joseph's Abbey in Spencer, im nordamerikanischen Bundesstaat Massachusetts, gehen von den Lehren dieser Schrift, *The Cloud of Unknowing*, aus, um ihre christliche Form der Konzentration im Gebet zu entwickeln. Pennington formuliert drei Prinzipien, die bei einem solchen Gebet beachtet werden müssen: *Erstens* beginnen wir dieses Gebet damit, daß wir uns einige Minuten nehmen, um ruhig zu werden und uns dann Gott, der in der Tiefe unseres Wesens wohnt, im Glauben zuzuwenden, und ähnlich beenden wir unser Gebet damit, daß wir es einige Minuten lang ausklingen lassen und dann dabei auch das Vaterunser beten. *Zweitens* sollten wir, nachdem wir im Anfang unseres Gebetes eine kurze Zeit in glaubenserfüllter Liebe in jener «Mitte» geruht haben, als unsere Antwort ein einziges, einfaches Wort zu dem unsrigen machen, bis dieses Wort anfängt, sich selbst in uns zu wiederholen. *Drittens* werden wir, wenn wir im Laufe des Gebetes von irgend etwas gestört werden oder an irgendetwas denken, einfach, ohne dabei brüsk zu verfahren, das Gebetswort wiederaufnehmen[6].

Dialogische Meditation

Die christliche Meditation profitiert auch davon, daß die Psychologie uns half, die menschliche Psyche besser zu verstehen. Auf dieser Ebene wurde sie durch dialogische Methoden der Kommunikation mit Gott bereichert. Die Bibel ist voll von Geschichten, in denen Gott mit seinem Volk redet, und wir lesen auch darüber, daß Einzelpersonen sich mit Gott in einer aktiven, dialogischen «Meditation» auseinandersetzen. Wenn wir dies auf die heutige christliche Meditation übertragen, können wir sagen, daß das dialogische Gebet sich auf drei unterschiedliche Weisen verwirklicht: auf eine imaginative, auf eine passiv-rezeptive Weise und in der Form einer stillen Beobachtung[7].

Bei dem *imaginativen Dialog* stellt der Meditierende sich eine Szene der Heiligen Schrift vor, und er sucht, so intensiv wie möglich, sich selbst als an dieser Szene beteiligt zu sehen. In der zweiten und dritten Woche seiner *Exerzitien* gibt

Ignatius von Loyola uns Beispiele eines solchen imaginativen Dialogs. Morton Kelsey beschreibt uns, wie man beim Lesen der Heiligen Schrift die eigene Vorstellungskraft beleben kann: «Das Geheimnis besteht darin, daß ich, wenn ich eine Parabel oder irgendein Ereignis besser verstehen will, zuerst still werde und meine Aufmerksamkeit so auf die Handlung oder den Vorgang konzentriere, daß sie lebendig werden und Bewegung in sie hineinkommt. Dann merke ich, daß ich vor einer Wahl stehe. Ich kann außerhalb der Geschichte bleiben und den Ereignissen, so wie sie sich entwickeln, zuschauen. Oder ich kann in das Geschehen eintreten und selber an den Vorkommnissen teilnehmen. Ich kann sogar eine der dargestellten, handelnden Personen werden; ich werde manchmal ihre Freude teilen, aber öfters werde ich ihren Schmerz und ihre Angst kennenlernen, um dann auch ihre Umkehr und ihren Sieg mitzuerleben. Es ist erstaunlich, wie das Leben Jesu und die von ihm erzählten Parabeln für uns eine Lebendigkeit und eine sich immer reicher entfaltende Bedeutung bekommen, wenn wir unserer Phantasie erlauben, sie für uns wieder zum Leben zu erwecken und uns in die Wirklichkeit dieser Parabeln und dieses Lebens miteinzubeziehen. Sie sprechen auf einer grundsätzlichereren Ebene zu uns, als das je der Intellekt tun könnte, denn sie berühren die gesamte Persönlichkeit, wie das für den Intellekt nur selten der Fall ist.»[8]

Warten auf den Herrn

Die *passiv-rezeptive Meditation* ist eine andere Form der dialogischen Meditation. Sie setzt mehr Muße auf unserer Seite voraus: Sie ist die Art von Meditation, die sich an uns ereignet, wenn wir darauf warten, daß sich uns aus der Tiefe unseres Wesens ein Bild, eine Einsicht oder die Gegenwart Gottes zeigt. Diese Meditation ist der Meditation der Quäker ähnlich, die als Gruppe zusammenkommen, sich offenhalten und auf den Herrn warten, bis dieser sich in dem einen oder anderen auf die eine oder andere Weise bemerkbar macht.

Eine solche passive Rezeptivität gehört zu einer der ersten Stufen der Kontemplation, wie diese von Thomas Merton beschrieben wird: «Die Kontemplation ist ihrem Wesen nach ein Stillsein, um hören zu können, ein Warten. Und dennoch gilt auch in einem bestimmten Sinn, daß wir dann anfangen müssen, auf Gott zu horchen, wenn wir aufgehört haben zu hören. Wie erklärt man dieses Paradox? Vielleicht nur dadurch, daß eine höhere Art des Zuhörens besteht, bei der man nicht mehr auf eine bestimmte Wellenlänge eingestellt ist oder eine bestimmte Art von Botschaften erwartet, sondern die eher als eine zielgerichtete Rezeptivität und als das Warten auf etwas Bestimmtes eine allgemeine Haltung des Leerseins ist, die nur dafür offen ist, daß in diesem Nichts, in dieser nur allzu offensichtlichen Armut die Fülle der Botschaft Gottes Wirklichkeit wird. Mit anderen Worten: Ein wahrhaft kontemplativer Mensch ist nicht der, der seinen Geist auf das Hören einer bestimmten Botschaft, die er gern hören möchte oder die er erwartet, ausgerichtet hat, sondern derjenige, der sich leer hält, weil er sich dessen bewußt ist, daß er niemals im voraus weiß, wie das Wort, das seine Dunkelheit in Licht verwandelt, sein wird, weil er diesem Wort nicht vorgreifen darf und kann. Er sieht auch nicht einer bestimmten Art der Verwandlung entgegen. Er bittet nicht darum, daß ihm Licht statt Dunkelheit geschenkt wird. Er wartet schweigend und still auf das Wort Gottes, und wenn er dann eine Antwort auf sein Warten bekommt, dann besteht diese kaum in einem Wort, das in seine Stille hineinbricht. Sondern die Antwort liegt in der Stille selbst, die sich ihm plötzlich, auf unerklärbare Weise als ein mächtiges, von Gottes Stimme selbst erfülltes Wort offenbart.»[9]

Die stille Beobachtung

Besonders die auf C. G. Jung zurückgehende Richtung der modernen Psychologie zeigt uns noch eine andere Form der dialogischen Meditation, die der *stillen Beobachtung*, die darin besteht, daß der Meditierende darauf wartet, welche Bilder und Gefühle, welche Freuden und Schmerzen aus der Tiefe seiner Psyche hervorkommen mögen. Der nordamerikanische jungianische Psychologe Ira Progoff hat in seinen Büchern und in den von ihm veranstalteten Seminaren über das intensive Führen eines Tagebuches viele gelehrt wahrzunehmen, was ihre Psyche ihnen zu erzählen hat[10]. Nach einer kurzen, einführenden Meditation, die dazu dient, daß die Teilnehmer zur Ruhe kommen und ihre Psyche von einem *Beta-Niveau* der Aktivität zu einem *Alpha-Stadium* der entspannten Reflexion fin-

det, lehrt er die Teilnehmer solcher Seminare, wie sie still beobachten sollen. Das kann dadurch geschehen, daß sie sich an die Träume der Nacht zuvor erinnern oder daß sie bei der Wiederdurchsicht und Prüfung der Eintragungen («daily log») in ihren Tagebüchern eingeladen werden, in aller Ruhe zu beobachten, welche tieferen Schichten ihrer Persönlichkeit sich dabei ihrem Bewußtsein offenbaren mögen.

Dietrich Bonhoeffer weist einen Weg, sich solche flüchtige Gedanken, die am eigenen Bewußtsein vorbeihuschen, für das Gebet nutzbar zu machen[11]. Man solle sich jeden Tag Zeit nehmen, sich hinzusetzen und geduldig zu warten. Wenn die Gedanken einem dann davonlaufen, sollte man nicht versuchen, dagegen anzugehen. Man sollte sich nicht quälen, sie eine andere Richtung nehmen zu lassen als die, die sie nehmen. Wenn sie dann aber zu einer bestimmten Person oder zu einer bestimmten Angelegenheit geführt haben, sollte man diese in sein Gebet aufnehmen.

Die verschiedenen von uns vorgestellten Formen der dialogischen Meditation, die entweder von der Schrift ausgehen oder von Gottes Wirken in der Psyche des Menschen, eröffnen uns einen weiten Ausblick auf das, was zwischen Gott und dem Menschen geschieht und was es an Interaktionen der Menschen untereinander gibt. Dieser Ausblick kann uns bei der eigenen Entscheidungsfindung und bei dem Versuch, uns selbst, unsere Beziehungen zu den anderen Menschen und auch Gott besser kennenzulernen, eine große Hilfe sein.

Schließlich gibt es noch eine andere Form der dialogischen Meditation, die wir hier nur kurz erwähnen, die sicher nicht neu ist: Es handelt sich hier um die Neuentdeckung einer Kunst, die in der Vergangenheit sehr lebendig war: des *Erzählens* von biblischen Geschichten.

Es freuen sich ja nicht nur Kinder über eine Geschichte in Dialogform, die gut erzählt ist, sondern auch Erwachsene werden sehr aufmerksam und gewinnen neue Einsichten, wenn biblische Geschichten so lebendig nacherzählt werden, daß es den Zuhörern möglich wird, sich selbst in den Geschichten miterzählt zu sehen. Sie können sich mit diesen Geschichten identifizieren, als ob es sich dabei um ihre eigene Geschichte handelte, als ob Gottes Handeln heute in ihrem Leben schon in seinem Handeln im großen, uns von den Geschichten der Bibel erzählten Drama vorweggenommen wäre[12].

Charismatische Gebetsgruppen

Die charismatische Bewegung, die in der katholischen Kirche und in den großen protestantischen Kirchen entstand, die also wenig mit den traditionell charismatischen Gruppen der Pfingstler, der sog. «Assemblies of God» in Amerika oder der angelsächsischen Heiligungsbewegung zu tun hat, ließ in den offiziellen Großkirchen neue Formen des Gruppengebets entstehen, die bis zur Entstehung der charismatischen Bewegung dort kaum bekannt waren. Man sollte hier vor allem an das typische Beispiel einer charismatischen Gebetsgruppe denken, die regelmäßig zusammenkommt, um Gott zu loben, um die Lehren der Schrift und der Kirche zu hören und aufzunehmen und um dadurch, daß alle sich in echter Ehrlichkeit dem Heiligen Geist öffnen, seine Charismen zum Aufbau des Leibes Christi zu empfangen und in allem seine Gegenwart zu erfahren.

Solche Zusammenkünfte zeichnen sich aus durch eine große Freiheit des spontanen Gebetes – gelegentlich kommt sogar das ekstatische Gebet vor, das Gott preist mit unverständlichen Worten – und durch die Freiheit, mit der jeder seine Erfahrung von Gottes Wirken in seinem Leben zum Ausdruck bringen und dadurch Gott in seinen Wundertaten rühmen kann. Während solcher Zusammenkünfte können sich auch ganz konkret bei dem einen und anderen Teilnehmer Gaben des Heiligen Geistes zeigen: prophetisches Reden, die Fähigkeit, Menschen zu heilen, die Gabe, die Geister zu unterscheiden, das Zungenreden, die Kraft, dieses Reden zu deuten, die lehrenden Gaben der Weisheit, das Sprechen eines Wortes der Erkenntnis, die Fähigkeit, zu verstehen und zu urteilen. Regelmäßig wird das gemeinsame Beten unterbrochen durch ein schlichtes, ungekünsteltes Singen, das normalerweise das eine oder andere, das konkrete Gebet unterstüzende biblische Thema aufgreift. Der Zusammenhalt solcher Gebetsgruppen und die Kraft, die von ihnen ausgeht, hängt sehr von der Leitung der Führer solcher Gruppen ab. Diese sollten eine gediegene Kenntnis der Schrift und der Lehren der Kirche besitzen.

Die Fürbitte

Bei ihrem Gebet aufgrund der Verdienste und durch die Fürsprache ihres Hohenpriesters Jesus Christus haben die Christen immer an die Kraft

der Fürbitte, d. h. des Betens für andere, geglaubt. Als Folge der Tatsache, daß der heutige Personalismus, auch was das Beten betrifft, zu neuen Entwicklungen führt, denkt man auch neu über die Fürbitte nach, und es entstehen neue Formen dieses Gebetstyps[13]. Wenn man dieses Gebet nicht magisch verstehen will, d. h. wenn man als Fürsprecher für einen anderen weiß, daß man nichts anderes tun kann, als seine Bitte Gott gegenüber zu äußern und darauf zu vertrauen, daß er alles andere tut, dann bringt das neue Verständnis der Fürbitte auch notwendigerweise mit sich, daß derjenige, der für jemand anders betet, bereit ist, mehr zu tun, als nur zu bitten, und sich daher auch aktiv engagieren will.

Man kann ein solches Gebet als unsere Mitarbeit mit Gott und Anteilnahme an seinem Tun interpretieren. Durch Biofeedback und Traumlabore wissen wir, daß Menschen, die untereinander in einer liebenden Kommunikation stehen, wie das bei der Fürbitte der Fall ist, miteinander in telepathischer Verbindung stehen, auch wenn sie in Not sind[14]. Durch ein Gebet, das stärker biblisch orientiert ist als früher, und durch die Erfahrung des Geheiltwerdens in charismatischen Gebetsgruppen entdecken Christen die Kraft einer fürbittenden Meditation, die die Teilnehmer mehr und mehr dazu führt, daß eine liebende Interaktion zwischen ihnen und denjenigen, für die sie beten, auch wenn diese weit von ihnen entfernt sein mögen, Wirklichkeit wird. Viele, die gelernt haben, ihre Träume besser kennenzulernen und ernstzunehmen, fühlen sich nicht nur ermutigt, für diejenigen zu beten, die in ihren Träumen vorkamen, sondern gewinnen auch den Eindruck, daß sie sowohl in ihren Träumen als in ihrem täglichen, wachen Leben Instrument von Gottes heilender Liebe werden, wenn sie nur offen genug sind, selber danach zu verlangen, an Gottes Heilen teilzuhaben.

Formen des liturgischen Gebets

Mit dem wachsenden Bewußtsein für den Wert der Person entwickelten sich auch neue Formen eines gemeinsameren Gebets, durch die zudem anerkannt wird, wie wichtig der Beitrag eines jeden Individuums zu dem liturgischen Gebet ist. Eine dieser Formen, die zwar für unsere Zeit neu erscheinen mag, die aber nichts anderes als die Wiederaufnahme eines alten christlichen Brauches darstellt, ist, daß mancherorts wieder Geistlichkeit und Laien zusammenkommen, um morgens das Morgengebet (die Laudes) als Vorbereitung auf die göttliche Liturgie und abends das Abendgebet (die Vesper) als gemeinsames Stunden- und Pfarrgebet zu beten.

Nicht nur ermutigte die Kirche, besonders durch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Gläubigen dazu, auch außerhalb der Eucharistiefeier gemeinsam zu beten, sondern sie machte das Morgen- und das Abendgebet wieder zu den Angelpunkten, zu den «Schlüsselstunden» des täglichen Gebetes der Kirche, und sie mahnte die Seelsorger eindringlich, dafür zu sorgen, daß vor allem an Sonn- und Feiertagen die Haupthoren, vor allem die Vesper als Abendgebet, in den Pfarreien gemeinsam gebetet werden. Den Laien wird auch empfohlen, das Stundengebet mit ihren Familien zu verrichten, wenn sie nicht an dem gemeinsamen Gebet in den Pfarrkirchen teilnehmen können[15].

Die Betonung des Wertes der Wortverkündigung in der Liturgie durch das Zweite Vatikanum führte auch dazu, daß in vielen Pfarreien im Gottesdienst Pausen der stillen Besinnung nach den Schriftlesungen und dann auch nach dem Empfang der Heiligen Kommunion eingelegt wurden. Ernste Anstrengungen wurden gemacht, um die Gläubigen in den Bänken mehr an der Liturgie zu beteiligen. Daraus entstanden solche Formen einer aktiveren Teilnahme wie der Friedenskuß, Gebärde und Symbol der Einheit untereinander, wie die Betonung des Mitsingens aller und die Komposition volkstümlicherer Lieder, wie die Schriftlesung und das Beten von Fürbitten durch Laien.

Neu ist in den meisten Pfarren, daß der liturgische Tanz als Form des liturgischen Gebets in die Liturgie eingeführt wurde. In der Frühkirche war dieser Tanz ein legitimer Ausdruck eines von Freude getragenen liturgischen Gebetes, der in einigen östlichen Riten wie dem äthiopischen bewahrt blieb, der aber in der westlichen Christenheit fast völlig unterging. Neben diesem Tanz fanden auch die Darstellung biblischer Szenen und das biblische Rollenspiel als Formen legitimen liturgischen Gebets einen Platz in der Liturgie.

Schlußbemerkung

Wir sahen einen großen Reichtum unterschiedlicher Formen des modernen Gebetes, als wir auf das Streben von Christen unserer Zeit eingingen, Gott und einander zu begegnen und sich dabei

auf tiefere Weise des eigenen Personseins und des Personseins Gottes und der anderen bewußt zu sein. Aus der Vergangenheit des Christentums wurden alte Gebetstechniken wieder aufgenommen, und man ließ sich durch die Begegnung mit der ostkirchlichen Spiritualität und mit den fernöstlichen Religionen zu neuen Gebetsformen inspirieren. Auch die Psychologie und die Parapsychologie haben dadurch, daß sie uns die tieferen Schichten der menschlichen Psyche und die dort ablaufenden Prozesse besser verstehen ließen, neuen Techniken für ein weniger intellektuelles und ein mehr in die Tiefe gehendes Gebet den Weg gebahnt. Die Hervorhebung des Wertes sowohl der Innerlichkeit als auch der Gemeinsamkeit und der Gemeinschaft war ein anderer Faktor, der dem christlichen Gebet neue Wege öffnete, die angestrebte und erreichte Einheit vieler im gemeinsamen Gebet zum Ausdruck zu bringen.

Zum Schluß sollte ein grundsätzliches Wort über den Einsatz von Gebetstechniken gesagt werden. Wir greifen auf bestimmte Techniken zurück, damit sie uns helfen, unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenwart Gottes zu konzentrieren. Eine solche Methode taugt, wenn sie zu dem Ziel führt, zu dessen Erreichung sie angewandt wird. Johannes Lotz gibt uns einen weisen Rat für den Umgang mit solchen Methoden: Man sollte niemals zulassen, daß sie unsere Persönlichkeit und Individualität vergewaltigen, sondern sie sollten angewandt werden, damit wir als Individuum und als Person freier werden auch zur Meditation und besser meditieren können, so daß jeder, der zur Betrachtung kommen will, hier auch seinen eigenen Weg findet[16].

Man sollte dabei nie vergessen, daß jede Technik oder Methode, auf die wir in unserem Gebet zurückgreifen, nur dadurch Element eines christlichen Gebetes wird, daß sie von Gottes übernatürlicher Gnade getragen und durchdrungen wird, so daß all unsere Anstrengungen unter der Eingebung und der Kraft des Heiligen Geistes stehen, der denjenigen, die sich den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe öffnen wollen, Gottes Gnade und diese Tugenden auch schenkt. Durch die Früchte dieser Methoden werden wir dann erkennen, ob sie uns tatsächlich zu einem tieferen Gebet, zu einer größeren Hingabe an Gott und zu einer innigeren und konsequenteren Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber hinführen.

[1] Die *Philokalia* ist eine Sammlung von mystisch-asketischen Schriften der sogen. hesychastischen Väter, die vom Athosmönch Nikodemos Hagiorita und von Bischof Makarios von Korinth vorgenommen und 1782 in Venedig gedruckt wurde. Paisij Velitschkowskij übersetzte diese Sammlung Ende des 18. Jahrhunderts ins Kirchenslawische, aus dem sie von Theophan Zatvornik Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Namen «Dobrotoljubie», Liebe des Guten, ins Russische übertragen wurde. Teile der Philokalie wurden auch in westlichen Sprachen herausgegeben: Kleine Philokalie, deutsch v. M. Dietz (Einsiedeln 1956 bzw. Köln 1976); Petite philocalie de la prière du cœur, frz. v. J. Gouillard (Documents Spirituels, Paris 1953); Early Fathers from the Philokalia und Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, beide aus der russ. «Dobrotoljubie» ins Engl. übersetzt v. E. Kadloubovsky und G. E. H. Palmer (Faber & Faber, London 1954 bzw. 1951).

[2] J. M. Dechanet, Yoga für Christen. Die Schule des Schweigens (Luzern 1957); Ders., Yoga hilft Christen. Eine Möglichkeit (Wien/Freiburg/Basel 1975).

[3] H. M. Enomiya-Lassalle, Zen. Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation (Wien/Freiburg/Basel ^{2}1969); ders., Zen-Buddhismus (Köln ^{2}1972); ders., Zen-Meditationen für Christen (Weilheim ^{3}1973); W. Johnston, Der ruhende Punkt. Zen und christliche Mystik (Freiburg/Basel/Wien) 1974; ders., Zen. Ein Weg für Christen (Mainz 1977); ders., Dialog mit dem Zen: CONCILIUM 5 (1969) 713–718; Th. Merton, Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt (Weilheim 1975); H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg/München 1966); ders., Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus (Frankfurt am Main 1976); O. Lacombe, Sarvastivodin (Paris 1956); J. A. Cuttat, Expérience chrétienne et spiritualité orientale (Paris 1967).

[4] W. Johnston (Ed.), The Cloud of Unknowing (New York 1973): Der Autor dieser Schrift ist nicht bekannt. Deutsch: Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens – Einführung und Text. Hg. v. W. Massa, mit einem Geleitwort von P. Enomiya-Lassalle (Topos–Tb. 30, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ^{4}1978).

[5] AaO. 56.

[6] B. Pennington, Centering Prayer. Prayer of Quiet: Review for Religious 35 (1976) 657–661. Pennington entwikkelt seine Theorie über das Gebet als Hinwendung zur Mitte noch ausführlicher in seinem Buch: Centering Prayer. Renewing an Ancient Christian Form (New York 1980).

[7] Als Vertreter dieses Typs der dialogischen Meditation kann man folgende Autoren nennen: M. T. Kelsey, The Other Side of Silence. A Guide to Christian Meditation (New York 1976); H. Wayne Pipkin, Christian Meditation. Its Art and Practice (New York 1977) 52–79; D. Bonhoeffer, The Way to Freedom. Letters, Lectures and Notes 1935–1939 (New York 1966) 60 (Auswahl aus: E. Bethge [Hg.], Dietrich Bonhoeffer. Gesammelte Schriften, 2. Bd.: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1943 [München ^{2}1956]).

[8] M. T. Kelsey, aaO. (s. Anm. 7) 215.

[9] Th. Merton, Contemplative Prayer (New York 1966) 90, vgl. Th. Merton, Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit (Köln 1976).

[10] I. Progoff, At a Journal Workshop. The Base Text and Guide for Using the Intensive Journal (New York 1975).

[11] D. Bonhoeffer, Way (s. Anm. 7) 60.

[12] Einige Autoren, die diese Form der Meditation entwikkelten: J. B. Wiggins (Hg.), Religion as a Story (New York 1975); M. Novak, Ascent of the Mountain. Flight of the Dove (New York 1971); S. TeSelle, Speaking in Parables (Philad., Pa. 1975).

[13] Vgl. J. Bommer, Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?: CONCILIUM 8 (1972) 678–683.

[14] M. Ullman/S. Kripper/A. Vaughan, Dream Telepathy (New York 1973); R. C. Stapleton, The Gift of Inner Healing (Waco 1976); M. Karlins/L. M. Andrews, Biofeedback (New York 1972).

[15] Siehe Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Liturgie, 83–101.

[16] J. Lotz, Interior Prayer. The Exercise of Personality (New York 1965) 133, deutsches Original: J. Lotz, Einübung ins Meditieren am Neuen Testament (Frankfurt am Main) 133.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GEORGE A. MALONEY

Mitglied der Gesellschaft Jesu. 1957 in Rom von Erzbischof Evreinoff zum Priester des russisch-byzantinischen Ritus ordiniert. Promotion zum Doktor der Theologie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. 1965 gab er den Anstoß zur Gründung der Zeitschrift *Diakonia*, die dem Dialog zwischen orthodoxen Christen und Katholiken dienen will. Dann Redaktor aller Artikel der New Catholic Encyclopedia, welche die östlichen Riten betreffen. Gründer und Leiter des «John XXIII Institute for Eastern Christian Studies» an der Fordham University. Professor für Orientalische Theologie und Spiritualität. Veröffentlichungen u.a.: The Cosmic Christ; Inward Stillness; Bright Darkness; Listen, Prophets; Nesting in the Rock; Jesus, Set me Free!; Theology of Uncreated Energies; Inscape-God at the Heart of Matter; Prayer of the Heart; Alone with the Alone (An Eight-Day Retreat). Anschrift: 16672 Algonquin, Huntington Beach, Cal. 92649, USA.

Anthony de Mello

Ein Christ des Ostens spricht über das Gebet

I. Der Same[1]

Warum ist Gott unsichtbar? Er ist es gar nicht. Nur dein Blick ist getrübt, so daß du ihn nicht zu sehen vermagst. Die Projektionswand im Lichtspieltheater wird unsichtbar, sobald ein Film darauf projiziert wird; du schaust beständig die Leinwand an und doch siehst du sie nicht; du bist allzusehr vom Film gepackt.

Der meditierende Hindu sitzt da und schaut auf seine Nasenspitze, das Sinnbild dafür, daß Gott gerade vor uns ist, aber unser starrer Blick haftet anderswo in der Ferne. Es geht nicht darum, nach deiner Nasenspitze zu suchen und sie zu finden. Wohin immer du gehst, was immer du tust, ob du wach bist oder schläfst, auf welchem Pfad du auch dahinschreitest, er ist da vor deinen Augen. Du hast ihn nie verloren. Du bist bloß nicht imstande, ihn wahrzunehmen.

Während Jahrhunderten hat das hinduistische Indien Gott als den angesehen, der die Schöpfung «tanzt». Es ist überaus verwunderlich, daß die Menschen den Tanz sehen, den Tänzer aber nicht gewahren.

Wenn man nach Gott sucht, muß man sich also bewußt sein, daß nichts zu suchen, auf nichts zu warten ist. Wie kannst du nach etwas suchen, das du unmittelbar vor Augen hast? Wie kannst du auf etwas warten, das du bereits besitzest? Hier bedarf es nicht der Anstrengung, sondern der Wahrnehmung.

Die Emmausjünger hatten den auferstandenen Herrn vor sich, aber ihre Augen mußten sich zuerst öffnen. Die Schriftgelehrten und Pharisäer waren überaus tüchtig in der Anstrengung, nicht aber in der Wahrnehmung. Und am Jüngsten Tag wird jedermann ausrufen: «Du warst bei uns, und wir haben dich nicht gesehen!». Die Suche nach Gott besteht im Bestreben, Gott zu sehen.

Ein Mann sieht Tag für Tag eine bestimmte Frau, und sie scheint sich von anderen Frauen nicht zu unterscheiden, bis er sich eines Tages in sie verliebt. Dann öffnen sich seine Augen, und er verwundert sich darüber, daß er diese anbetungswürdige Frau während Jahren erblicken konnte, ohne sie zu sehen.

Gib das Suchen auf, gib das Reisen auf, und du wirst ankommen. Du brauchst nirgends hin zu gehen. Sei still und sieh, was dir vor Augen steht. Je schneller du reisest und je mehr Mühe du auf das Reisen verlegst, desto wahrscheinlicher wirst du vom Wege abkommen. Die Menschen fragen: Wo ist Gott zu finden? Die Antwort lautet: Hier. Sie fragen: Wann werden wir ihn finden? Die Antwort lautet: Jetzt. Sie fragen: Wie werden wir ihn finden? Die Antwort lautet: Sei still und sieh![2]

II. Der steinige Grund

Wir suchen Gott zu «sehen». Aber sehen wir überhaupt etwas? Wir erblicken eine neue Blume und fragen: «Was ist das für eine Blume?». Jemand sagt: «Eine Lotusblume.» Damit haben wir bloß einen neuen Namen, eine neue Bezeichnung, wir aber vermeinen, eine neue Erfahrung und eine neue Erkenntnis zu haben. Sobald wir etwas mit einem Namen versehen können, haben wir das Gefühl, wir hätten unseren Wissensschatz vermehrt, und dabei haben wir nur unser Etikettenlager vergrößert.

Als Gott sich weigerte, Mose seinen Namen zu offenbaren, und verbot, sich von ihm ein Bild zu machen, verbot er nicht nur die Abgötterei der Urvölker, die ihn mit einem Bild identifizierten, sondern auch die Abgötterei des modernen Gelehrten, der ihn mit einer Idee identifiziert. Unsere begrifflichen Abbilder von ihm eignen sich zur Darstellung dessen, was er ist, ebenso schrecklich wenig wie Götzenbilder aus Stein und Lehm.

Das Wort «Europäer» gibt dir quälerisch irgendeine Kenntnis, doch absolut kein Verständnis für den Menschen, der vor dir steht. Du tätest ihm unrecht, wenn du dächtest, das Wort «Europäer» oder irgendein anderes Wort oder eine Wörtergruppe, um ihn zu bezeichnen, lasse dich seine einzigartige Individualität irgendwie verstehen. Wie Gott so liegt nämlich auch das Individuelle über allen Wörtern, es ist nicht in Worte zu fassen.

Um einen bestimmten Baum zu «sehen», muß ich das Etikett abnehmen, denn es läßt mich wähnen, wenn ich einen Namen für ihn habe, kenne ich den Baum. Mehr: Ich muß sämtliche früheren Erfahrungen mit anderen Bäumen aufgeben (so wie ich sämtliche Erfahrungen mit anderen Europäern aufgeben muß, wenn ich diesem einzelnen Europäer hier gerecht werden will). Noch mehr: Ich muß alles, was ich an Erinnerungen an diesen Baum habe, aufgeben – denn ist uns nicht allen die Tatsache vertraut, daß wir dem vor uns stehenden Menschen keine Chance geben, weil wir ihn beständig nach unseren früheren Erfahrungen mit ihm beurteilen? Ist es also so verwunderlich, daß ich, wenn ich Gott gerade jetzt erfahren möchte, von all dem absehen muß, was andere mir über ihn gesagt haben, und auch von allen meinen Erinnerungen an ihn und sämtlichen Wörtern und Bezeichnungen für ihn, wie heilig sie auch sein mögen? Wahrheit ist keine Formel. Sie ist eine Erfahrung. Und Erfahrung läßt sich nicht übertragen. Formeln sind übertragbar und darum von geringem Wert. Wertvolles läßt sich nicht übertragen.

Das Wort, die religiöse Formel, das Dogma waren als Hinweise, Wegweiser, Behelfe gedacht, um mich auf meinem Weg zu Gott zu leiten. Sie werden oft zur abschließenden Schranke. So, als ob ich einen Omnibus nähme, um nach Hause zu fahren, und an der betreffenden Station nicht aussteigen wollte. Es gibt so viele Leute, die stets im Kreis herumgehen, weil man sie nie gelehrt hat, ihr Spekulieren und Theologisieren über Gott aufzugeben; so viele, die sich weigern, im Gebet das diskursive Denken aufzugeben und in die dunkle Nacht einzutreten, in die begriffslose Wolke, von der die Mystiker sprechen. Sie gehen durchs Leben, indem sie immer mehr Aufschriften sammeln, so wie der Mensch, der immer mehr materielle Güter anhäuft, die er nie verwenden wird.

Der Fluß fließt vor deinen Augen dahin und du stirbst vor Durst, weil du darauf beharrst, eine Definition des Wassers zu haben, denn du meinst, du könntest deinen Durst nicht löschen, außer wenn du die genaue Formel in Händen hältst. Das Wort «Liebe» ist nicht Liebe, das Wort «Gott» ist nicht Gott. Und auch der Begriff ist nicht die Sache. Niemand ist je durch das bloße Wort «Wein» berauscht worden. Niemand hat sich je am Wort «Feuer» gebrannt.

Der Mensch interessiert sich mehr für das Reflektierte als für das Reale. So lebt er in einer Fiktion. Und wenn er über Gott reflektiert, lebt er in einer religiösen Fiktion. Er ist von seinen Begriffen fasziniert, weil er vermeint, sie würden die Wirklichkeit widerspiegeln. Seine Spiegel müssen zertrümmert werden. Um wirklichen Hunger und Durst zu stillen, bedarf es wirklicher Nahrung und wirklichen Wassers. Darstellungen von Speisen und Getränken genügen

nicht. Die Formel H_2O wird den Durst nicht stillen, mag sie wissenschaftlich noch so exakt sein. Und so verhält es sich auch mit den Glaubensanschauungen über Gott, mögen sie noch so wahr sein. Sie können jemanden zu einem religiösen Fanatiker machen, aber sie werden das Verlangen seines Herzens nie zufriedenstellen[3].

Kein Wunder also, daß die christlichen Kirchen, weil sie dies nicht zu verstehen vermochten, gleichsam zu erschöpften Minen geworden sind. Was jetzt aus den Minen herausgeholt wird, sind Wörter und Formeln, und der Markt ist davon übersättigt. Doch es fehlt an Erfahrung, und so werden wir Christen zu einem «Wörtervolk». Wir leben von Wörtern, wie jemand, der sich mit Speisekarten statt mit Mahlzeiten füttert. Das Wort «Gott», die Formulierung über Gott sagt uns mehr als die Wirklichkeit Gott. Es besteht die große Gefahr, daß wir, falls wir die Wirklichkeit in Formen sehen, die unseren Formeln nicht entsprechen, sie nicht wahrnehmen oder gar im Namen unserer Formeln zurückweisen[4].

III. Das gute Erdreich

Wir ersehen diese Haltung am besten daran, welche Theologieschulen wir Christen besuchen. Man möchte erwarten, daß diese Schulen Menschen heranbilden würden, die den Durst des modernen Menschen nach Gott zu stillen vermöchten. Aber sie sind zu einem Abklatsch weltlicher Schulen geworden. Sie haben Professoren statt Meister und bieten Schulung statt Erleuchtung. Der Professor lehrt, der Meister weckt. Der Professor bietet Wissen, der Meister Nichtwissen, denn er zerstört das Wissen und schafft die Erfahrung; er bietet dir Wissen als ein Vehikel, einzig um dich, sobald es an der Zeit ist, aussteigen zu lassen, damit nicht das Wissen die Wahrnehmung behindert.

Das weltliche Wissen kommt durch Reflexion, Denken, Sprechen zustande. Religion lernt man in stiller Meditation («Meditation», «*dhyan*», heißt im Osten nicht, wie im Westen, nachdenken, sondern Reflexion und Denken zum Schweigen bringen). Die weltliche Schule bildet Gelehrte aus. Die religiöse Schule bringt Meditierende hervor. Tragischerweise machen die meisten christlichen Theologieschulen den weltlichen Schüler bloß zu einem Religionsschüler. Die weltliche Schule bestrebt sich, die Dinge zu erklären, und schafft Wissen. Die religiöse Schule bringt uns bei, die Dinge so zu sehen, daß Staunen entsteht. Der Mensch hat eine tief verwurzelte Ignoranz. Sein weltliches Lernen behebt diese Ignoranz nicht – es überdeckt sie bloß, indem es die Illusion verschafft, zu wissen. In der religiösen Schule wird diese Ignoranz hervorgeholt und gezeigt, denn darin ist Gott zu finden. Es gibt aber nur selten christliche Schulen, die dies tun; allzuoft wird die Ignoranz unter einem Haufen von religiösem Wissen begraben.

Die christlichen religiösen Schulen müssen also Techniken entwickeln, um das Wissen als ein Mittel zum Ansichtigmachen der Ignoranz zu gebrauchen und das Wort so zu verwenden, daß es zu Schweigen führt. Wie das «*mantra*» oder «*bhajan*» in Indien, wo man das Wort oder die Formel zuerst mit dem Geist versteht und dann pausenlos wiederholt, bis ein Schweigen geschaffen wird, worin die Formel vom Geist ins Herz übergeht und ihr tieferer Sinn jenseits aller Wörter und Formeln erfühlt wird. Religionsstudenten müssen so trainiert werden, daß dann, wenn sie das Wort lesen oder hören, ihr Herz sich unablässig auf das «Wortlose» einstellt, das im Wort erklingt. Sie müssen durch eine strenge Zucht gehen, bis ihr Geist still wird und sie lernen, in Schweigen «die Dinge in ihrem Herzen zu erwägen»[5].

Die Religionsstudenten werden ihre Bibel lesen. Aber jede zweite Seite dieser Bibel wird unbeschrieben sein, um darauf aufmerksam zu machen, daß heilige Wörter dazu da sind, Schweigen hervorzubringen und zu vertiefen, ein Schweigen, das durch die heiligen Worte angereichert wird so wie das reichhaltige Schweigen, das auf das Anschlagen eines Tempelgongs folgt. Sie werden den weißen Seiten in ihrer Bibel ebenso viele Zeit widmen wie dem Text, weil sie nur so fähig werden, den Text zu verstehen. Denn die Bibel entsprang diesen weißen Seiten, Männern und Frauen, die schweigsam genug waren, um eine unsagbare Wahrheit erfahren zu können, die sie nie zu beschreiben vermochten, auf die sie aber hinzuweisen und zu zeigen suchten in Worten, die dann vielleicht anderen zur Erfahrung der gleichen Wahrheit verhelfen würden.

IV. Die Blume

Die Bibel lehrt uns, daß niemand Gott schauen und dabei am Leben bleiben kann. Wenn der Geist zum Schweigen gebracht ist, sieht man

Gott, und das Ich stirbt. Die Meister des Ostens sind sich darüber einig: Wenn Schweigen ins Herz tritt, stirbt das Ich. Wie? Nicht durch Vernichtung, sondern durch «Sehen». In der Stille des Schweigens «sieht» man, daß das Ich eine Illusion ist. Der Psychopath, der sich für Napoleon hielt, ist geheilt, wenn er «sieht», wenn er inne wird, daß dieses Napoleon-Ich ein Wahn ist. Der Mensch ist geheilt, wenn er «sieht», erfährt, daß sein Ich als Zentrum, sein Ich als etwas für sich Existierendes «maya», illusorisch ist.

Es ist so, als ob der Tanz zu sich selbst käme und «sähe», daß er kein Zentrum, kein Sein hat ohne den Tänzer; daß er überhaupt kein «Sein», sondern ein Tun ist. Einzig der Tänzer ist ein Sein. Einzig der Tänzer ist. Es gibt den Tanz nicht, er ist im Tänzer. Gott sagte zu Katharina von Siena: «Ich bin der, der ist. Du bist die, die nicht ist». Wenn du ins Schweigen trittst, erfährst du, daß du nicht bist; das Zentrum liegt nicht mehr in dir, sondern in Gott; du bist die Peripherie. Man erinnert sich an die großartigen Worte, die man Meister Eckhart zuschreibt: «Nur ein einziges Sein hat das Recht, das Personalpronomen ‹Ich› zu verwenden: Gott».

Wer dies erfährt, wird erweckt. Er wird zu einem «Niemand», einer Leere, einer Inkarnation, durch die das Göttliche scheint und handelt. Der Dichter, der Kunstmaler, der Musiker erlebt manchmal inspirierte Momente; es kommt ihm vor, er verliere sich selbst, und er fühlt, wie ihn eine schöpferische Tätigkeit durchströmt, für die er eher der Kanal als die Quelle ist. Was er in seiner Kunst erlebt, erlebt der Erweckte in seinem Leben. Er ist tätig, aber nicht mehr der Tätige. Sein Tun wird zu einem Geschehenlassen. Er erlebt, wie er Dinge tut, die eigentlich nicht von ihm getan werden; sie scheinen bloß durch ihn zu geschehen. Seine Bemühungen werden mühelos, seine Arbeit wird zum Spiel, zu einer *«lila»*, zu einem Sport Gottes. Kann dies anders sein, wenn er sich doch als einen Tanz erfährt, den Gott tanzt, als eine hohle Flöte, die von der Musik Gottes durchströmt wird?

V. Die Frucht

Wenn Schweigen den Tod des Ich herbeiführt, wird die Liebe geboren. Der erweckte Mensch erfährt sich als anders, aber nicht als von den anderen Menschen und von der übrigen Schöpfung getrennt. Es gibt bloß einen einzigen Tänzer, und die ganze Schöpfung stellt ja einen einzigen Tanz dar. Er erfährt sie alle als seinen «Leib», sein Selbst. Und so liebt er alle Menschen wie sich selbst.

Er braucht nicht unbedingt auf Dienst auszugehen. Er weiß: Jeder, der zu dienen sucht, schwebt in Gefahr, so zu werden wie viele «wohltätige» Menschen, die überhaupt nicht religiös sind; sie leben in Schuld als Wohltäter, die sich stets in das Leben anderer einmischen. Es ist leider möglich, daß du alle deine Güter zur Speisung der Armen und deinen Leib zum Verbranntwerden hingibst und doch keine Liebe hast. Die beste Weise, wie du der Welt zu Diensten sein kannst, ist die, daß du verschwindest. Dann wirst du zu einem Instrument Gottes. Dann wird es von selbst zu Dienstleistungen kommen, aber nur dann, wenn Gott dich dazu antreibt. Er kann dich ebenso gut dazu antreiben, Lieder zu singen oder dich in die Wüste zurückzuziehen, und doch wird die ganze Welt durch deine Lieder oder dein Schweigen bereichert, statt daß sie durch deinen Dienst Schaden leidet[6].

In allem, was du tust, ob es nun Dienst oder Gesang oder Schweigen sei, wirst du ganz aufgehen, denn dein Ich wird nicht mehr im Wege stehen und du wirst jeder Tätigkeit ihr volles Gewicht geben. Das ist der Höhepunkt der Religion. Diese besteht nicht einfach darin, daß man in der Einsamkeit weilt, Gebete psalmodiert, zur Kirche geht, sondern darin, daß man ins Leben geht. Jede Tätigkeit von dir entströmt nun dem Schweigen, einem zum Schweigen gebrachten Ich. Jede Tätigkeit von dir ist nunmehr zu einer Meditation geworden.

Das christliche Handeln schwebt heute in Gefahr, aus Gespräch und Reflexion statt aus Schweigen hervorzugehen. Das Christentum schwebt in Gefahr, zu einer Religion des Sprechens und Denkens zu werden. Man spricht von der Eucharistie als einer Zelebration, doch ist sie zumeist zu einer «Zerebration» (= Hirntätigkeit) geworden; der Priester spricht zum Volk, das Volk spricht zu ihm zurück oder miteinander, und Priester und Volk sprechen mit Gott. Wenn wir die Religion wieder zu einer Zelebration machen wollen, müssen wir weniger denken und sprechen und mehr Schweigen und Tanzen einführen[7].

[1] Immer mehr Christen im Westen wenden sich an den Osten, um sich zum Gebet anleiten zu lassen. Dieser Aufsatz

versucht ihnen zu zeigen, was sie vom Osten lernen können – oder besser, was er sie in ihrer eigenen Tradition von neuem entdecken lassen kann.

[2] Eine Geschichte des Ostens erzählt von einem Meeresfisch, der sich auf die Suche nach dem Meer begab. Aber wohin er sich auch wendet, findet er keine Spur von Meer, sondern bloß Wasser!

[3] Ein arabischer Mystiker erzählt von einem Mann, der in der Wüste am Verhungern war. Da erblickt er in der Ferne einen Sack und eilt auf ihn zu in der Hoffnung, daß er etwas zu essen enthalte, und sieht dann, daß er bloß voller Edelsteine ist!

[4] Ein Sufi-Meister sagt: «Ein Esel, der in einer Bibliothek haust, wird nicht weise. So hat all mein religiöses Wissen mich ebenso wenig gebessert, wie eine Wüste dadurch, daß sie einen Schatz birgt, fruchtbar wird.»

[5] Ein Regierungsbeamter bat den großen Rinzai, ihm das Geheimnis der Religion in *einem* Wort auszudrücken. «Schweigen», sagte Rinzai. «Und wie gelangt man zum Schweigen?» «Durch Meditation.» «Und was ist Meditation?» «Schweigen».

[6] «Verzeih mir», sagte der Affe, als er einen Fisch auf den Ast eines Baumes schleppte und der Fisch dagegen aufbegehrte. «Ich rette dich bloß vor dem Ertrinken.» Dienst kann töten!

[7] Als ein Guru von einem Schüler gefragt wurde, wie er Gott erreicht habe, antwortete er: «Dadurch, daß ich das Herz in schweigender Meditation weiß machte, und nicht dadurch, daß ich Papier mit religiösen Texten schwärzte». Und, wie wir hinzufügen könnten, auch nicht dadurch, daß er die Luft mit geistlichem Gespräch dick machte.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ANTHONY DE MELLO

Indischer Jesuitenpater, geboren 1931 in Bombay. Derzeit Direktor von SADHANA, einem Institut, das sich der Ausbildung geistlicher Berater widmet. Sein erstes Buch, SADHANA, ist in englischer Sprache verfaßt und wurde in zahlreiche indische und zehn weitere Sprachen übersetzt. (Die deutschsprachige Ausgabe erscheint 1983 im Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer.) Sein zweites Buch, The Song of the Bird, eine Sammlung orientalischer Erzählungen, die zu Weisheit und Kontemplation führen wollen, ist soeben (1982) erschienen bei: Gujarat Sahitya Prakash, Anand, Kaira District, 388 001, Indien. Anschrift: Sadhana Institute, Lonavla, Poona District, Pin Code No. 410 401, Indien.

Neue Gebetssammlungen

René Laurentin

Frankreich: Eine Hochflut von Veröffentlichungen über das Gebet

Frankreich erlebt gegenwärtig eine wahre Hochflut von Veröffentlichungen über das Gebet. Warum?

Das Leben der Kirche, lange Zeit hindurch mit dem Beten selbst gleichgesetzt, öffnete sich zwischen den beiden Weltkriegen der *Katholischen Aktion*, dann, im Schmelztiegel des Zweiten Weltkrieges, einer missionarischen Tätigkeit in einem Land, Frankreich, das damals als «Missionsland» entdeckt wurde. In den Jahren 1930 bis 1950 herrschte ein tiefreichendes Gleichgewicht zwischen Gebet und Tat. Es war die Zeit, da François Mauriac erschüttert den Messen der Arbeiterpreister beiwohnte. Doch die starke Betonung der Aktion ging mit einem Rückgang des Gebetes einher. Es entstand eine Störung des Gleichgewichts, verschärft noch durch die schockierenden Unterdrückungsaktionen hinsichtlich der missionarischen Bewegungen, der Arbeiterpreister nämlich und der «Mission de France» (1953). Damals blühten Schlagwörter wie «Entwicklung geht vor Evangelisierung», «der Mensch ist wichtiger als die (anerkanntermaßen weltferne) Spiritualität», «Kritik vor Erbaulichkeit». Das Schwinden der Volksfrömmigkeit und das starke Absinken der religiösen Praxis begannen lange vor dem Konzil. Die vorkonziliare kraftvolle liturgische Erneuerungsbewegung überlebte die Reformen nicht. Zu oft folgte diesem schöpferischen Elan eine grießgrämige und autoritäre Durchführung der beschlossenen Reformen. Aus solchen Mängeln erwuchsen erneut Hunger und Durst nach Gebet.

Die Rückkehr zum Gebet ist eine der ersten starken nachkonziliaren Strömungen. Ich hatte es bereits 1969 erkannt («Enjeu du II^{e} Synode et contestation dans l'Eglise», S. 160–165). Ich wies aber damals auf die Doppeldeutigkeit dieser neu entstehenden Bewegung hin; sie suchte ja ihren Weg in den orientalischen Techniken des Zen, des Joga, und weniger in der christlichen Überlieferung.

Die in den USA im Januar 1967 entstandene *charismatische Erneuerung* wirkte bei ihrem Auftreten anregend auf jene Bewegung und deren erneute Einwurzelung in die spezifisch christlichen Quellen. Die *charismatische Erneuerung* gelangte Ende 1971 durch ihren Hauptwandermissionar, den Pater Regimbal (Québec), der die Bewegung in mehr als dreißig Ländern einführte, nach Frankreich. Hier versammelte er in der Abtei Le Bec (Normandie) unauffällig eine hervorragende Gruppe, die die monastische Atmosphäre als einen Faktor der Ausgewogenheit schätzte. Die *charismatische Erneuerung* brachte eine neue Aufnahmebereitschaft für die wirksame Mächtigkeit des Heiligen Geistes und seine Fähigkeit, den ganzen Menschen zusammen mit den reichen, bedauerlicherweise im Schatten des Intellektulismus sich selbst überlassenen Möglichkeiten des Tiefenlebens der Seele umzuwandeln. Der konkrete Beitrag der Bewegung bestand in der Wiedergeburt eines gemeinsamen, vernehmbaren und inspirierten Betens in Form von Danksagung, Gesang und Zungenreden, was die allzusehr vernachlässigten irrationalen Kräfte wieder mobil machte. Die Einsätze und Aktionen der *charismatischen Erneuerung* und ihre weitausgreifenden missionarischen Unternehmungen wurden aus dem Gebet gleichsam als Dreingabe geboren. Diese Beispiele religiösen Eifers durchdrangen osmotisch weithin Pfarreien und Ordensgemeinschaften. In der ewiggleichen, mißmutigen Schriftlesung eroberte sich die Spontaneität ein wenig Raum zurück. Das Sprachenreden, das nach außen hin Gegenstand des Mißtrauens und des Spottes war, blieb eine interne Angelegenheit, spielte aber in der Bewegung die Rolle eines Katalysators, da es die inneren Wehrmauern zum Einstürzen brachte und das Gebet in die verborgenen Zonen der seelischen Tiefen einwurzelte.

Die charismatische Erneuerung als organisationsfreie und dezentralisierte Bewegung (was eher ihre Stärke als ihre Schwäche bedeutete) war in dem weit um sich greifenden Aufblühen von Gebetsgruppen ein hellsichtiges und stimulierendes Element. Diese Versammlungen Betender sind immer noch schwer zu fassen, denn sie tragen für gewöhnlich weder Namen, noch sind

sie organisiert, stehen auch in keinem Telefonbuch. Als nur mündlich zusammengerufene Gruppen verschwinden sie zuweilen wieder; öfters jedoch schwärmen sie sozusagen aus, denn entsprechend ihren Neigungen, ihrem unterschiedlichen Anwachsen, ihren Zukunftsplänen und den Wohnortveränderungen ihrer Mitglieder entwickeln sie sich mehr und mehr auseinander. Vom Wachstum der *charismatischen Erneuerung* kann man sich allenfalls noch eine statistische Vorstellung machen; für die informellen Gruppen ist das verlorene Mühe.

In einem solchen Klima kraftvollen Aufblühens hat J. P. Dubois-Dumée im Mai 1978 die Zeitschrift «Prier» gegründet. Dieses im Rahmen einer eher linksstehenden Pressegruppe in Umlauf gebrachte kühne Projekt erfuhr rasch weitgehend Zustimmung: 6000 Abonnenten vor Erscheinen der ersten Nummer. Heute sind es 60000. Die Auflage schwankt zwischen 70000 und 100000. Die Zeitschrift begann mit einer aufschlußreichen Umfrage, verbunden mit einer Erhebung des französischen Meinungsforschungsinstituts IFOP. Überraschendes Ergebnis! Obwohl die religiöse Praxis auf 10% gesunken ist, betet noch die Mehrzahl der Franzosen (51%)[1], meistens allein (87%) und zu Hause (72%); ein Familiengebet ist freilich selten (8%). 35% der Jugendlichen beten; in den folgenden Altersklassen zeigt sich dann ein fortschreitender Zerfall des Gebetsgeistes, so daß die Zahl der Beter über 65 Jahre auf 18% herabsinkt. Weniger überrascht die Tatsache, daß die Frauen häufiger beten als die Männer (65% gegen 31%). Mehr als die selten betenden Kommunisten und die Anhänger der ehemaligen Mehrheitsparteien (Rechtsparteien) kommt die sozialistische Linke auf den Gedanken zu beten. Vorherrschend ist das Bittgebet (45%), noch vor dem Lob- (18%) und Dankgebet (18%). Diese Bevorzugung des Bittgebets tendiert dahin, sich bei Praktizierenden zu verwischen, bei den Nichtpraktizierenden dagegen zu verschärfen. Die ersteren erklären, besser, die anderen, weniger gut zu beten als zuvor. Alle aber stimmen darin überein, daß man «verschieden» betet.

Die Bücher, die dieses Bulletin zu nennen verpflichtet ist, sind nur ein Erblühen aus Wurzeln, die tief in die Vergangenheit hinabreichen. Frankreich blieb unter dem Einfluß des Werkes von Dom Chautard «L'âme de tout apostolat» (1912 in der Abtei Sept Fons und dann bei Tequi veröffentlicht); das Buch inspirierte eine ganze Generation, und dies nicht nur zum besten des «inneren Lebens», sondern auch der Liturgie, damit das Tun in Gott selber Wurzel fasse.

1954 veröffentlichte Michel Quoist sein Buch «Prières». Ein neuer Stil war gefunden. Die Auflage überstieg 350000. Im Jahre 1957 erschien von Pater R. Bro ein tiefer und zugleich praktischer Führer zum Gebet: «Apprendre à prier»; das Buch bestärkte eine noch lebendige Überlieferung und wirkte vorbereitend auf das Anbrechen einer Suche nach neuen Wegen. Persönlicher Einsatz und schriftstellerische Tätigkeit beider Autoren dauern bis in unsere Tage an.

Ab 1969, also vier Jahre nach dem Konzil, vermehren sich nun die Essays, die auf unterschiedliche Weise, sogar in ihren Titeln, einen Bruch und den Willen zur Erneuerung bekunden:

– A. M. Besnard, Propos intempestifs sur la prière (Paris 1969): herausfordernde und anspruchsvolle Leitsätze;

– P. Jacquemont, Oser prier (Paris 1969)

– A. de Robert (Protestant), G. Lefebvre (Katholik) und A. Bloom (orthodoxe Kirche), La prière (Paris 1972): ein ökumenisches Buch, will der Krise entgegenwirken;

– R. Garaudy (suchender Marxist), J. Besret, J. M. Gonzalez-Ruiz, Balducci, Un risque appelé prière (Paris 1972): es ist das Buch einer Gruppe von Vorkämpfern.

Vorherrschend ist von nun an die Sorge, wie zu beten sei. H. Caffarel, der Gründer der *Equipes Notre Dame* (Familiengruppen) eröffnet 1966 in Troussure bei Auneuil im Departement Oise ein «Haus des Gebetes» und publiziert in den siebziger und achtziger Jahren im Verlag *Feu Nouveau* (Paris) Bücher zur Gebetshilfe. Seine Initiative macht Schule. Ein anderes Gebetshaus wird von Laien in Paris gegründet (92bis, rue St Denis); man legt hier den Nachdruck auf die Rolle des Leibes, der Teilnahme und des gegenseitigen Austauschs. Klassische Exerzitienhäuser verwandeln sich in Gebetsschulen, vor allem bei den Karmelitern. In Paris nimmt *SOS-Prière* täglich fünfzig Anrufe entgegen und betet mit denen, die das Haus unter der Nummer 273–11–70 oder 273–11–71 anrufen.

Die Liturgiereform, durch die alle früheren Bücher zunichte wurden, ließ zwar mit Verspätung, aber kraftvoll eine neue Generation von Büchern entstehen, die jeder Aufzählung spottet, angefangen von dem ausgezeichneten «Guide de l'Assemblée chrétienne» von Thierry

Maertens und J. Frisques (1969–1971, 9 Bde, ein Pionierwerk), bis zu den zahlreichen, besonders in den Verlagen Le Cerf, DDB, Tardy und Mame (alle Paris) herausgegebenen Quellenwerken, während andererseits mehr und mehr neue Sonntags- und Wochentagsmissalien erschienen.

Die Sankt-Ludwigs-Fakultäten in Brüssel (sie spiegeln die Aktualität wider) haben ihr überfachliches Kolloquium (1981) dem Buch von R. Guelluy, A. Vergote, J. P. Jossua u.a., «La prière du chrétien» (Brüssel 1981), gewidmet.

Vor allem an Gebetssammlungen besteht eine reichliche Auswahl. Mehrere Buchreihen befassen sich mit Neuauflagen von Werken der älteren Tradition:

– Etwa zwanzig Bände bei Desclée (von 1968 an);

– Prière de tous les temps, im Verlag CLD (Chambray), 29 Bde;

– A. G. Hamman, Prière des premiers chrétiens; ders., Saint Augustin prie les psaumes, DDB (1981);

– Im Verlag Jean-Pierre Delarge erschien die Reihe Prier avec...; 1981 Veröffentlichung der ersten vier Bände: Saint Benoît, Saint Ignace de Loyola, Martin Luther King, Jean-Paul II. Jeder Band umfaßt 162 Seiten, dazu ein ökumenischer Sammelband, von jüdischen, christlichen und islamischen Autoren gemeinsam verfaßt.

Texte mit neuartigen und sehr unterschiedlichen Formulierungen in den Spuren eines Michel Quoist:

– Jean Debruynne von der «Mission de France», hauptverantwortlicher Pfadfinderseelsorger, hat in den Verlagen Desclée und Droguet et Ardant eine Gebetssammlung herausgegeben; die genannten Verlage veröffentlichen auch Gebetsliteratur für die Jugend;

– Marcel Légaut, Prières d'homme (Paris 1978);

– P. Talec, Psaumes, Poèmes et chansons, école de prière (Paris 1978);

– A. de la Morandais hat kürzlich im Verlag Cana (Paris) eine Reihe «Prière pour aujourd'hui» ins Leben gerufen und dazu selbst den 1. Band geschrieben: Aux quatre vents de l'Esprit (1981); der zweite Band stammt von Pastor Dumas (1982);

– Pierette Sartin, Prière de l'avant-dernière heure (1981);

– J. Stracken, Aux quatre vents (Chambray 1981), 172 Seiten; das Gebet läßt hier Raum für Humor;

– La louange des jours (Taizé 1971), 436 Seiten; das Buch ist die Frucht einer Erfahrung gemeinsamen ökumenischen Betens, das aus alten Quellen zu schöpfen versteht, die syrischen eingeschlossen;

– Fête, compagnon du croyant (Paris 1981), 126 Seiten, um jede Zeit des Lebens zu feiern;

Es mangelt auch nicht an Apologien und Anleitungen zum Beten:

– M. Th. Aunis, Accès à la prière (Paris 1981);

– P. Guilbert, La prière retrouvée (Paris 1981): ein Pariser Pfarrer entdeckt das Gebet neu;

– J. Laplace, La prière désir et rencontre (Paris 1974);

– J. M. Nouwen, Les mains ouvertes (Paris 1981);

– Louis Rétif, Au rythme de la prière (Paris 1981): die Vorlesungen seiner Hochschule des Gebets;

– Apprenez à prier, bei Tardy und Diffusion catéchétique de Lyon (1975);

– L. Lafrance hat eine ganze Reihe von Bänden im Selbstverlag der Abtei Sainte Scolastique (Dourgne, Department Tarn) veröffentlicht, denen zahlreiche, nicht im Buchhandel erschienene Auflagen folgten: La puissance de la prière (1979), La prière du cœur (1980), Prie ton Père dans le secret (1980) und Quand vous priez, dites Père (1981).

Zu erwähnen sind noch unter den zahlreichen sich mit dem Gebet befassenden Zeitschriftennummern die der Familienzeitschrift «Alliance» Nr. 15 und 16 (Mai und August 1981).

Eine Einordnung dieser verschiedenen Formen liefe Gefahr, der Vielfalt Gewalt anzutun. Besser ist es, Marschrouten auszumachen, die wie die Strömungen eines Flusses ineinander- und durcheinanderlaufen: liturgisches[2] oder formloses Gebet, gemeinsames oder privates Gebet, Rosenkranzgebet[3] und Stille. Das volkstümliche Gebet überlebt besser, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint[4].

Die großen Traditionen auf dem Gebiet der Spiritualität dauern. Sie passen sich in Form von Exerzitien und Tagungen an die neuen Bedürfnisse an, vor allem bei Jesuiten, Karmelitern[5] und Franziskanern. Die gegenwärtige Suche schwankt zwischen zwei Tendenzen: Suche nach Wärme, nach Licht und Begegnung; sie wird zuweilen des Fundamentalismus angeklagt; die andere ist entschieden nachtfreudig, besorgt, die Meister des Argwohns nicht vor den Kopf zu stoßen, und weniger offen für die mitmenschli-

che Seite. Die östlichen Religionen und ihre spirituellen Techniken üben ihre Anziehungskraft seit den sechziger Jahren aus: Joga (Déchanet) und Zen (Enomiya-Lassalle SJ, ein deutscher Missionar in Japan). In seinen letzten Lebensjahren hat sich der Direktor der Zeitschrift «Vie spirituelle», Pater Besnard, mit der *Transzendentalen Meditation* befaßt sowie mit anderen risikoreichen Methoden. Oft suchen unter der geistlichen Kälte des Westens leidende Menschen Licht und Wärme in der christlichen Tradition des Ostens. Die Mängel einer religiösen Kunst lateinischer Inspiration haben in unseren Ländern zu einer wahren Hochflut von Ikonen geführt, die dem Blick des Menschen den Blick Gottes entgegenleuchten lassen.

Wohin führen alle diese starken und drängenden Strömungen? Wer könnte das sagen? Die Voraussagen der Ideologen sind ganz einfach ein Fiasko. Der Geist weht, wo er will. Dort, wo er die christliche Tradition weckt und belebt, dort wird sein echtes Wirken erkannt[6].

[1] Eine neue Umfrage von SOFRES für die Zeitschrift Le Pèlerin (4. April 1982) ergab sehr viel ungünstigere Zahlen: 67% der Franzosen beten niemals, 12% selten und nur 18% ziemlich oft. Grund für dieses unterschiedliche Ergebnis ist nicht eine negative Entwicklung, sondern die Fragestellung selbst. IFOP hatte gefragt: «Kommt es vor, daß sie beten?» SOFRES dagegen: «Kommt es vor, (...) daß Sie zu einer übernatürlichen Macht, zu einem Unsichtbaren, der Sie überragt, Ihre Zuflucht nehmen?» Diese abstrakte Formulierung begünstigte eine negative Antwort, so daß 49% der praktizierenden Katholiken mit «Nein» antworteten. Nun beten sie aber doch mindestens dann, wenn sie praktizieren. Von daher der Unterschied in den beiden Umfragen.

[2] Eine ganze Buchgeneration ist entstanden: Missalien und Kommentare zur neuen Liturgie, in erster Linie bei den Verlagen Le Cerf und DDB (Paris).

[3] Eine Erneuerung des Rosenkranzgebetes, die – nicht ohne einen gewissen Wirbel – durch M. A. Enard, L'Evangile avec Marie (Paris 1967), in die Wege geleitet wurde, fand Nachfolger in J. Eyquem und J. Laurenceau, Aujourd'hui le Rosaire? Essai d'une mise à jour (Paris 1968). Die «Equipes du Rosaires» sind im selben Sinn lebendig und aktiv, in dem einst in den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts Alain de la Roche die Rosenkranzbruderschaft gründete. Zu nennen sind noch Sammelbände über die Jungfrau Maria: B. Billet, La spiritualité mariale: prière de tous les temps (Chambray 1980), 112 Seiten; ders., Prière à Marie (Paris 1981), 284 Seiten. Das von B. Billet herausgegebene Missel marial (Paris 1978) vereint Messtexte, die sich zur abwechslungsreichen liturgischen Gestaltung der Wallfahrten wie etwa der nach Lourdes, La Salette oder Pontmain u.a. eignen.

[4] Serge Bonnet, Prières secrètes des français d'aujourd'hui (Paris 1976); der Verfasser hat 140000 Gebete zusammengetragen, die ihm in den Registern der französischen Wallfahrtsorte zugänglich waren. Die von ihm veröffentlichte Auswahl versteht sich als eine Frage an diese über alle Diskussionen, Theorien und Erneuerungen hinaus weiterdauernde Strömung.

[5] G. Gaucher OCD, Prier dans les villes (Paris 1979); das Buch aktualisiert diese tiefgehende Spiritualität im Hinblick auf die moderne Stadt, darin der betende Mensch zu überleben und sein Beten zu erneuern sucht.

[6] B. D. Sébire, Autour de la prière: Maison Dieu 146 (1981) 123–140; Hier werden dreißig zwischen den Jahren 1974 und 1980 erschienene Bücher über das Gebet besprochen.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours, Frankreich, geboren, 1946 Priesterweihe, 1952 Promotion zum Docteur ès-Lettres an der Sorbonne. 1953 Promotion zum Doktor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Lehrtätigkeit an mehreren ausländischen Universitäten: in Kanada (Montréal, Québec), in den USA (Dayton), in Italien (Mailand, Florenz, Rom) und in Lateinamerika. Derzeit Professor der Theologie an der Université de l'Ouest in Angers. Konsultor der Theologischen Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils und Konzilsperitus. Mitglied der Mariologischen Akademie in Rom und Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für marianische Studien. Mitarbeiter des Figaro. Tätigkeit als Seelsorger in der Umgebung von Paris. Viele Veröffentlichungen, besonders über Maria und die Wallfahrtsorte sowie über das II. Vatikanum und die Synoden: u.a. Court Traité sur la Vierge Marie (periodisch veröffentlicht in den «Bulletins» der *Revue des Sciences philosophiques et théologiques);* Lourdes. Documents authentiques (6 Bde.); Lourdes. Histoire authentique (6 Bde.); Logia (3 Bde.); Visage de Bernadette (2 Bde.); Vie de Bernadette (DDB); Structure et théologie de Luc 1–2; Jésus et le temple (Gabalda); Thérèse de Lisieux. Mythe et réalité; Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne); Vie de Sainte Catharine Labouré; Miracle à El Paso? (DDB); Les Evangiles de l'enfance (erscheint demnächst). Anschrift: B.P. 101, A, rue Général San Martin, Grand-Bourg, F–91004 Evry-Cedex, Frankreich.

Winfried Blasig

Liturgische Gebetshilfen in Deutschland

Wie überall in der Welt, so ist auch im deutschen Sprachraum nach dem II. Vatikanum die Gebetssprache der katholischen Liturgie die Landessprache geworden. Dieses liturgische «aggiornamento» hat eine Fülle von offiziellen und inoffiziellen Texten und Gebetshilfen entstehen lassen.

I. Die ins Deutsche übersetzten Gebete

Nach einer Periode praktischer Versuche mit einer provisorischen Übersetzung erschien im Jahre 1975 eine endgültige deutsche Übersetzung, die wir immer noch verwenden. Bald merkten wir jedoch, daß der deutsche Text das Mitbeten der Gemeinde nicht nur ermöglichen, sondern auch verhindern kann. Was wir schon vor dem Konzil in der «Gemeinschaftsmesse» deutsch gebetet hatten (Kyrie, Gloria, Credo usw.), fiel uns auch jetzt gemeinsam zu beten nicht schwer. Aber es kam so viel deutscher Text hinzu. Binnen einer halben Stunde werden so viele und inhaltsreiche Texte laut, daß fast niemand sie innerlich mitvollziehen kann.

Die Probleme hängen aber nicht nur an der Quantität. Die Tagesorationen beispielsweise greifen oft ein völlig unerwartetes Thema auf und enden bereits nach wenigen Sekunden. Ich fürchte, daß in vielen Fällen der Zelebrant nur an den verständlichen und schönen Vortrag des Gebetes denkt und ihm trotzdem niemand folgen kann. Es wird dann zwar ein Gebet gesprochen, aber es betet niemand dabei. In diesem Falle hätte die Übersetzung ins Deutsche keine Hilfe gebracht. Es wären nur Probleme des gemeinsamen Betens offenbar geworden, die früher durch das Latein verdeckt waren. Zu diesen Problemen gehört, wie erwähnt, ihr oftmals unerwarteter Inhalt. Die Collecta nach Kyrie und Gloria ist nicht für diesen Zweck verfaßt worden. Sie kehrt als «Tagesgebet» bei den Horen des Stundengebets wieder und hat dort eine ganz andere Funktion im Ablauf des Gottesdienstes. Durch einen so vielfältig verwendbaren Text kann die Gemeinde nicht nur zum Gebet angeleitet, sondern auch verwirrt und vom Beten abgehalten werden.

Eine ähnliche Wirkung kann von den Präfationen ausgehen. Sie gehören zu den inhaltlich am stärksten überfrachteten Gebeten. Weniger wäre hier oft mehr. Leider verfügen wir jedoch nicht über empirische Untersuchungen oder Daten, die uns angäben, wieviele Informationen ein durchschnittlich gebildeter Mensch in etwa einer Minute aufnehmen kann, ohne daß er die Fähigkeit zum Mitfühlen und damit zum Gebet verliert. Der Liturgik fehlt es meines Erachtens mehr an empirischen Untersuchungen als jeder anderen Wissenschaft.

Probleme gibt es offensichtlich auch mit den offiziellen Hochgebeten. Das zeigt sich an dem verbreiteten Brauch, diese Texte *contra legem* durch inoffizielle zu ersetzen. Meines Erachtens sind die offiziellen Hochgebete theologisch überfrachtet. Es ist in einem jeden nahezu die ganze Dogmatik untergebracht. Über die Motive kann man nur Vermutungen anstellen. Ich meine, es dokumentiere sich der Versuch, gerade hier im Zentrum des kirchlichen Lebens die kirchliche Rechtgläubigkeit festzuschreiben und normativ auf die Gemeinden und die Priester einzuwirken. Gebet als Mittel der Disziplinierung?

II. Ergänzende Texte

In Erkenntnis der Sachlage ließen die Bischöfe des deutschen Sprachbereichs in das übersetzte Missale 41 Tages- oder besser Eingangsgebete «zur Wahl» einfügen, welche der Gemeinde am Ende der Eröffnungsphase bessere Gebetshilfe bieten, indem sie beispielsweise um Öffnung der Ohren bitten (Nr. 1), um die Offenbarung Gottes vor der Gemeinde (Nr. 2) oder um Vergebung (Nr. 10). Ähnliche Wahlgebete stehen für Secreta und Postcommunio zur Verfügung. Alle diese Gebete zeichnen sich durch einen theologischen Stil aus, welcher der Bibel weitaus näher steht als der Stil der römischen Orationen oder der Dogmatik. Schließlich sind auch noch besser verwendbare Hochgebete hinzugekommen: ein Hochgebet zum Thema Versöhnung, drei für Eucharistiefeiern mit Kindern und drei für den Gebrauch in der Schweiz, der man in Rom besondere Sprachschwierigkeiten wegen des Dialekts zugebilligt hat. Auch diese Texte sind

bibelnäher, lebensnäher und zeitnäher als die eher spröden römischen Texte. Wünsche bleiben freilich auch hier noch offen. Ich würde mir z. B. wünschen, daß die Formeln der antiken Opfersprache noch weiter zurückträten.

III. Inoffizielle Texte

Die angedeuteten Probleme riefen und rufen private Initiativen auf den Plan. Zunächst erschienen holländische Gebetsvorlagen in deutscher Übersetzung. Gerade an diesen Versuchen aber wird mir deutlich, wie weit auch die private Initiative ihr Ziel verfehlen kann. Manche Texte enthalten schwülstige existentialistische Wendungen, andere verfehlen das anzusprechende Subjekt. Die gleichen Fehler finden sich in deutschen Eigenproduktionen wieder. Ein neuformuliertes Tagesgebet zu Allerseelen z. B. bittet: Stärke unser Bemühen, am Heile unserer lebenden und verstorbenen Brüder und Schwestern mitzuwirken.» Die Bitte um stärkeres Bemühen wäre an die Gemeinde direkt zu richten, und zwar an einer späteren Stelle.

Vor allem bei den Hilfsmitteln für die Fürbitten sprießt sehr viel Unkraut. In der gleichen Vorlage wird gebetet: «Lehre (die Ärzte, Krankenschwestern usw.), daß alles Sorgen und Mühen...die Sorge um das ewige Heil einschließen muß.»

Ich meine, wir müßten es Gott selbst überlassen, *was* er uns lehren will. Ich habe den Eindruck, daß es auch den liturgischen Helfern noch an liturgischer Bildung, und zwar am formalen, kategorialen liturgischen Wissen fehlt. Das muß wohl auch für die ungeheure Flut von liturgischen Hilfen für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste gelten, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Noch weit notwendiger als neue und bessere Texte aber dürfte die Minderung der erdrückenden Textfülle sein. Der Liturge, der die Zahl der bei der Messe laut werdenden Wörter auf etwa 50 % herabsetzt, tut seiner Gemeinde sicher den besten Dienst[1].

[1] Auswahlvorschläge, neue Texte, formale Anmerkungen und weiterführende Gedanken enthält mein Buch «Für einen menschengerechten Gottesdienst» (München 1981).

WINFRIED BLASIG

Professor für Homiletik an der Päpstlichen Fakultät in Linz und in St. Pölten (Österreich). Seelsorger einer kleinen Gemeinde in Ising am Chiemsee. Herausgeber des homiletischen Materialdienstes «Die Botschaft heute» (Aachen 1976ff). Werke: Von Jesus bis heute, 46 Kapitel aus der Geschichte der Christenheit (für Realschule und Gymnasium) (München 1973); mit Lehrerkommentar (1978). Kirche Gottes – Kirche der Menschen. Ziel, Ansatz und Gestalt des Unterrichts in Kirchengeschichte (München 1969). Für einen menschengerechten Gottesdienst (München 1981). Sonntag für Kinder, 9 Bändchen (Zürich 1973–1981). Mitarbeit bei: H. Kahlefeld (Hg.), Auslegung und Verkündigung (Frankfurt 1969–72); Esegesi ed Annuncio (Rom 1970ff). Anschrift: Schloßstraße 2, D–8221 Ising am Chiemsee.

Mary Collins

Gebetshilfen aus Nordamerika

Die Weite des nordamerikanischen Kontinents und die kulturelle Vielschichtigkeit seiner Bevölkerung gestalten es schwierig, einen umfassenden Überblick darüber anzubieten, was die Kirche von vier Millionen kanadischen und fünfzig Millionen U.S.-amerikanischen Katholiken unternimmt, um (wieder) beten zu lernen. Die Übersicht, die hier geboten wird, ist begrenzt. Sie schließt Entwicklungen in England, Irland, Australien und Neuseeland nur indirekt ein, insofern als die gemeinsame Sprache das Medium für den Austausch des veröffentlichten Materials darstellt. Französischsprechende kanadische und spanischsprechende nordamerikanische Katholiken fallen gemäß dem redaktionellen Entwurf des Artikels nicht in den Rahmen dessen, was hier bearbeitet wird.

Eine explosionsartige Schwemme von Büchern, Artikeln und anderem gedrucktem Material führt zu dem ersten Eindruck, daß die Erneuerungsbemühungen lebhaft sind. In der Begrifflichkeit einer Konsumgesellschaft ausgedrückt gibt es einen wachsenden katholischen «Markt» für Gebetshilfen. Zynismus könnte einen dazu verleiten, anzunehmen, mehr stehe nicht dahinter, aber eine zynische Beurteilung scheint vorschnell zu sein. Verschiedene nachkonziliare Ausgaben von Meßbüchern für Laien, von denen eine jede mit Anmerkungen und Kommentaren für die Vorbereitung von Messen versehen ist, verkaufen sich weiterhin stetig; eine vierte Auflage wurde für 1982 angekündigt. Bücher von traditionellen Gebeten und Andachten, die neu herausgegeben oder einfach wieder verlegt wurden, finden nun nach einer Flautezeit wieder Verbreitung. Kontemplative Autoren in Mönchs- und Nonnenklöstern, Einsiedeleien und Pfarrhäusern in England, Indien, den Vereinigten Staaten, Kanada, Irland und Neuguinea finden bereitwillige, interessierte Leser für ihre Monographien, in denen sie die große Gebetstradition und ihre formalen Disziplinen interpretieren. Die Buchhandlungen führen eine Vielzahl von Titeln über das Jesusgebet, die Praxis der *lectio divina*, das besinnliche und mystische Gebet, über Fasten und Schweigen. Nordamerikanische Katholiken zeigen ebenfalls ein gewisses Maß von Interesse an bestimmten nichtchristlichen Strömungen von Gebetsdisziplinen, insbesondere an solchen, die sich offensichtlich um die Überwindung des Dualismus von Leib und Seele bemühen. In dieser Hinsicht haben heimische amerikanische Religionen, Sufi-Mystik, Zen, Yoga und wenig bekannte Frauenkulte einige Aufmerksamkeit erweckt. Schließlich erscheinen auch neue Ausgaben von religiösen Klassikern, so z. B. die Schriften von Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Juliana von Norwich, die *Philokalia* und *Die Erzählungen eines Pilgers*.

Ob dieses Interesse am Lernen von der Tradition ein Vorspiel zum Gebet oder aber ein Ersatz dafür ist, wird letzten Endes von Historikern beurteilt werden müssen. Die gleichzeitige Wiederbelebung eines Interesses an religiösen Strömungen und das Aufblühen von Einkehrzentren ist jedoch Grund dafür, gegenüber diesen Aktivitäten zunächst eine positive Haltung einzunehmen.

Wenn auch nicht weitverbreitet, so sind dennoch die Bemühungen, auf lokaler Ebene die volkstümliche Frömmigkeit wiederzubeleben, ein weiteres Anzeichen für das Interesse am (Wieder)erlernen des Betens. Die Ausformungen zeigen an, daß eine bloße Wiederherstellung der Vergangenheit nicht das ist, wonach gesucht wird, denn für die nachkonziliaren Versionen volkstümlicher Novenen, des Kreuzwegs, eucharistischer Frömmigkeit und der Marienfrömmigkeit ist der Einfluß von biblischer und liturgischer Erneuerung charakteristisch.

Tatsächlich scheint die liturgische Erneuerung die strukturelle Unterstützung der weitverbreiteten Bemühungen, das Gebet wiederzubeleben, bereitzustellen. Keine anderen nationalen pastoralen Pläne sind einleuchtend. Die liturgischen Arbeitsstellen der kanadischen und U.S.-amerikanischen Bischofskonferenzen sind sich darüber einig, daß das erste Jahrzehnt der Erneuerung des gemeinsamen Gebets auf wirkungsvolle Weise auch das Verlangen nach dem wahren persönlichen Gebet geschaffen hat. Am offensichtlichsten ist, daß die liturgische Erneuerung den Katholiken auf vielerlei Art und Weise einen besseren Zugang zur Schrift ermöglicht hat. Ausbildungsprogramme für Laienprediger und Liturgieplaner verweisen die Menschen übereinstimmend auf die Meditation der Texte zur Vor-

bereitung ihres liturgischen Dienstes. Dort, wo Volksmeßbücher zur Verfügung stehen (und ihre Verbreitung in den Vereinigten Staaten ist wirklich umfassend), werden die Menschen mit den Texten, die ihnen vorliegen, vertraut. Die langsame Ausbreitung der Erwachsenenkatechese sorgt für eine weitere Struktur, innerhalb derer nicht nur die Konfirmanden, sondern auch ihre Religionslehrer und Förderer mit den Psalmen und dem Jesusgebet in Berührung kommen.

Ist es die Macht des wirkenden Wortes, die diesen Hunger nach einer persönlichen Erneuerung des Gebets hervorruft? Auf jeden Fall bezeugen verbreitete nordamerikanische geistliche Zeitschriften wie *St. Anthony Messenger, Ligourian, U.S. Catholic* und *New Catholic World*, die die Heime von Arbeitern und Gläubigen aus der Mittelschicht erreichen, eine wirkliche Suche nach Gott durch das Gebet. Desgleichen trifft auch auf die Sonderberichte der Kirchenzeitungen der Bistümer zu. Da in England, Irland und Australien katholische Zeitschriften mit hohen Auflagen nicht veröffentlicht werden, gibt es keine vergleichbaren Daten zur Feststellung des allgemeinen Interesses in diesen Ländern. *The Tablet*, der *Australian Catholic Record*, *Clergy Review* und *Doctrine and Life* spiegeln noch kein weitverbreitetes Interesse an Gebetserneuerung unter ihren Lesern wider. Andere Arten der Datenerhebung stehen nicht zur Verfügung.

Dreimonatlich erscheinende Veröffentlichungen, *New Covenant, Sojouners* und das *National Bulletin on Liturgy* vermitteln eine Nahansicht der allgemeinen Bedeutung, die dem Gebet in Nordamerika zukommt. *New Covenant*, das Journal der katholischen charismatischen Erneuerung, ist nach eigenen Angaben von 70000 Lesern abonniert, die meisten dieser regelmäßigen Leser gehören vermutlich zu den sieben Millionen U.S.-amerikanischen Katholiken, die sich bei einer Umfrage im Jahre 1980 selbst als «Charismatiker» bezeichneten. Bei volkstümlichen Bewegungen sind Zahlen ganz offensichtlich nur schwer greifbar. Das «National Service Committee for the renewal» hatte in diesem Jahr (1982) Rekorde von ca. 350000 aktiven katholischen Charismatikern. Diese treffen sich wöchentlich in 4500 örtlichen Gebetsgruppen.

Sojouners, eine Veröffentlichung der evangelischen Christen, die sich für die gewaltlose soziale Veränderung einsetzen, hat 43000 Abonnenten. Die katholischen Mitarbeiter und Leser von *Sojouners* sind typischerweise solche, die durch die Verbindung von Besinnlichkeit mit der Prophetie, so wie dies im Leben von Thomas Merton, Daniel Berrigan und Dorothy Day reflektiert wird, inspiriert werden. Das *National Bulletin on Liturgy* ist die offizielle Veröffentlichung der kanadischen Katholikenkonferenz und erreicht eine begrenztere Leserschaft in religiösen Berufen, nicht nur Kleriker, sondern auch Ordensleute und Laien, die im kirchlichen Dienst arbeiten.

Diese Publikationen wurden ausgesucht, weil sie das repräsentieren, was man allgemein als die beiden Pole des Spektrums katholischer Laienfrömmigkeit in Nordamerika und eines bischöflichen Angebotes, das von der Hoffnung bestimmt ist, diese Frömmigkeit zu formen, ansieht. Bezeichnenderweise gehen alle Veröffentlichungen aus von der Annahme einer allgemeinen Grundlage für das Gebet in der Schrift und – im Falle der beiden Bewegungen – von der Annahme eines erneuerten Interesses an dem Verhältnis zwischen dem Verlangen nach Gott und den liturgischen Einrichtungen der Christenheit. Die katholischen Charismatiker, die bestärkt werden, das Geschenk des Betens in fremden Sprachen zu schätzen, werden auch von demselben Schreiber angewiesen, die Lesungstexte der Sonn- und sogar auch der Werktage als einen Anfangspunkt ihrer eigenen Gebete zu benutzen[1]. Die Leser von *Sojouners* werden dazu angeleitet, in der Überlieferung der liturgischen Feste und Feiertage eine Grundlage zur Leitung ihres Glaubens hin zur Hoffnung und Liebe im Kampf für Gerechtigkeit zu finden.

Die Wiedereinsetzung der Familie in ihre Funktion als Ort für das regelmäßige Gebet ist ebenfalls ein häufiges Thema derjenigen, die bestimmte Ausgangspositionen einnehmen: das liturgische, das charismatische und das ethische Interesse an sozialer Gerechtigkeit. Das *National Bulletin on Liturgy* (80) spiegelt in seiner Ausgabe «Helping Families to Pray» eine Synthese aller dieser Strömungen wider.

Die allmähliche Einführung des Ritus für Krankenbesuche durch den Seelsorger fördert ebenfalls die Wiederbelebung des Gebets, insbesondere deshalb, weil das sich ausdehnende seelsorgerische Programm mit neuen Entwicklungen einer Heim- und Hospiz-Gesundheitsversorgung als Alternative zu Massenkrankenhäusern zusammenfällt. Ein anderes Bemühen um das gemeinsame Gebet innerhalb der lokalen Kirche spiegelt sich in einem offiziellen Bericht an die

Föderation der Liturgiekommissionen der Bistümer in den Vereinigten Staaten wider, nämlich daß es in 82 Bistümern Gemeinden gibt, die mit einiger Regelmäßigkeit das Stundengebet praktizieren.

Auch andere Gegebenheiten als Publikationen und als die liturgische Erneuerung müssen bei der Einschätzung und Bewertung der zeitgenössischen Gebetshilfen berücksichtigt werden: In dieser Hinsicht ist es nützlich, auf das Pilgerphänomen zu schauen, um zu sehen, an welchen Orten und zu welchen Gelegenheiten sich die Menschen zum Gebet versammeln. Pilgerfahrten nach Rom, ins Heilige Land und zu nationalen Heiligtümern wie Ste. Anne du Beaupré in der Nähe von Montréal, die «Immaculate Conception» in Washington, «Our Lady of Knock» und «Our Lady of Walsingham» bleiben weiterhin beliebt. Aber es ist womöglich ein ständiges Vermächtnis der Bürgerrechtsbewegung, die von Dr. Martin Luther King angeführt wurde, daß die klassische Reise des Pilgers zum Zwecke der Umwandlung und Läuterung für viele Menschen als solche umgewandelt wurde zu einer Reise ins Zentrum der politischen oder militärischen Macht.

Es würde schwerfallen, zu dokumentieren, wie viele katholische Familien der Vereinigten Staaten bei solchen Versammlungen vertreten sind. Aber man könnte eine wachsende Zahl von Katholiken aller Altersstufen routinemäßig bei Versammlungen in Gemeinschaft mit anderen und im Gebet an ausgewählten nationalen Zentren wie dem Weißen Haus, dem Pentagon, an regionalen Lagerplätzen von Nuklearwaffen oder bei Kirchen an bestimmten ausgezeichneten Orten antreffen, wo sie die Aufmerksamkeit auf die öffentliche Politik, welche Ungerechtigkeit und Unterdrückung fördert, lenken wollen. Auf was antworten bzw. reagieren Katholiken, wenn sie an solchen Orten häufig unter großen Opfern beten? Aus welcher Quelle entspringen solche Gebete? Sind sie ein Ausdruck von Bekehrung im Sinne des Evangeliums oder ein Vorspiel davon? Ist das Phänomen überhaupt bedeutsam oder ist es lediglich von kurzer Dauer? Die Zukunft wird auch dies zu beurteilen haben.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß vier offensichtliche Gebetshilfen für englischsprechende Katholiken verfügbar sind: eine beispiellose Flut von veröffentlichtem Material, welches eine lebendige Tradition überliefert und interpretiert; volkstümliche Bewegungen, die ungeformte Gebetsimpulse verstärken und leiten; eine offizielle kirchliche Führung, die vorwiegend durch nationale Ämter für Fragen des Gottesdienstes ausgeübt wird, und Lebenserfahrungen aller Art, welche Fragen nach letztgültigen Sinnbezügen aufkommen lassen.

[1] K. Ranaghan, Perspective: Do Not Despise Speaking in Tongues: New Covenant, September 1980, 18–19; Perspective: Formed By the Spirit through the Liturgy; New Covenant, Juni 1981, 20–22.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

MARY COLLINS

1935 geboren. Mitglied des Benediktinerordens. Studierte an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. 1967 Promotion zum Doktor der Theologie. Seit 1978 Professor für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität. Mitglied der Herausgebergremien der Zeitschriften *Worship* und CONCILIUM. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D.C. 20064, USA.

José Aldazábal

Gebetbücher in spanischer Sprache

Auch im Bereich der spanischen Sprache erneuerte sich gerade in den Jahrzehnten, in denen die Säkularisierung einen stärkeren Einfluß ausübte, gleichzeitig auch die Wertschätzung für das Gebet.

Durch die liturgische Reform wurde vor allem das gemeinsame Gebet gefördert. Es ist aber interessant festzustellen, wie mit dieser Stärkung des gemeinsamen Gebetes auch das persönliche Gebet Auftrieb erhielt und gleichzeitig nach neuen, freieren Formen des gemeinsamen Gebetes gesucht wurde. Es entwickelte sich eine neue Kreativität und Sensibilität für das Gebet, so daß neue Gebetbücher sich sehr von dem unterschieden, was man bei den alten, klassischen Gebetbüchern gewohnt war.

I. Kennzeichen der neuen Kreativität

Wenn wir die vielen nach dem Zweiten Vatikanum erschienenen Bücher durchblättern, die uns für den Einzelbeter oder für Gruppen von Christen, welche zusammen beten wollen, «Gebetsmaterial» bieten, dann stoßen wir auf einige gemeinsame Merkmale, die dann auch das «neue Gebet» kennzeichnen:

1. Dieses «neue Gebet» ist ein *biblisches* Gebet. Nach dem Konzil, das so deutlich den Primat von Gottes Wort hervorgehoben hat, hat sich auch eine große Sensibilität gerade für dieses Wort Gottes entwickelt. Auf der Suche nach einer authentischen Schule des Gebetes hat man sich an erster Stelle dem Neuen Testament und dort vor allem dem Vorbild und den Worten Jesu zugewandt. Daneben gibt es auch mehrere Veröffentlichungen, die das Gebet der ersten christlichen Generationen, besonders der Kirchenväter als Meister der Spiritualität und des Gebetes, wiederaufnehmen.

2. Es handelt sich um ein Gebet, *das vom Leben ausgeht.* Die meisten neueren Veröffentlichungen wollen das Gebet dem Menschen unserer Zeit dadurch nahebringen, daß sie ihn dazu ermutigen, bei seinem Gebet von den konkreten Bedingungen, in denen er lebt, auszugehen. Das Evangelium soll dabei neu gelesen werden, indem wir es zulassen, daß unser Leben von diesem Evangelium befragt wird, indem wir unsere Fragen an das Evangelium herantragen und dabei lernen, die Gegenwart Gottes in den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Umständen der Geschichte unseres Lebens zu entdecken.

3. Es ist ein *engagierteres* Gebet. Zwar bleibt das Gebet notwendigerweise etwas anderes als die unmittelbare Aktion, aber es werden keine Gebetbücher mehr publiziert, die sich dem Leben entziehen und pietistisch in einen Bereich der Frömmigkeit fliehen oder konformistisch das Gegebene hinnehmen. Die Gebetbücher nehmen die Aufgabe, die dem Christen innerhalb der Kirche und auch in seiner weltlichen Welt, in der Gesellschaft, zufällt, sehr ernst und tun dies gelegentlich auf sehr engagierte und radikale Weise.

4. Es ist ein *freieres und spontaneres* Gebet. Nicht nur nimmt dieses Gebet eindeutig Abstand von den traditionellen Formen des Gebets, sondern es bewahrt gleichfalls eine bestimmte Unabhängigkeit gegenüber dem erneuerten liturgischen Gebet, wenn auch gleichzeitig viele der in den erwähnten Büchern vorgeschlagenen Modelle für Gruppen- und Familien-Feiern von der Liturgie und ihren Strukturen stark inspiriert sind. Die Sprache ist aber weniger theologisch, weniger durch die kirchliche Tradition festgelegt, oft ist sie sogar voller Poesie. Sie stellt lieber Fragen, als daß sie emphatische Behauptungen von sich gibt, sie schätzt paradoxe Formulierungen, bittet weniger und zeigt sich nicht selten antikonformistisch oder äußert einen radikalen Protest.

5. Schließlich wollen die neuen Gebetbücher nicht so sehr einen fertigen Text darbieten, den man als Gebetsformular zu benutzen hat, sondern verstehen sich vielmehr als ein *Vorschlag und eine Hilfe*, damit man als Christ wieder anfängt zu beten und zu seinem eigenen Gebet findet. Als Sammlungen von Gebeten wollen sie nicht das eigene, persönliche Gebet ersetzen und verdrängen, sondern sie wollen es gerade ermöglichen und zu ihm ermutigen, indem sie die großen Gebetsströmungen und Beispiele des Gebetes in der Bibel und in der Geschichte der Kirche entdecken helfen und auch lehren, mit

offenen Augen die heutige Welt zu sehen und als Chance des Gebetes zu verstehen.

II. Übersetzungen aus anderen Sprachen

Ein großer Teil der bei uns erschienenen Gebetbücher wurde aus anderen Sprachen übersetzt. Wir können hier nur die wichtigsten, meistverbreiteten Veröffentlichungen erwähnen, und dabei müssen wir an erster Stelle an M. Quoist mit seinem Buch «Gebete, auf der Straße zu beten», «Oraciones para rezar por la calle»[1], erinnern. Dieses Buch erlebte in der spanischen Übersetzung schon die 49. Neuauflage und prägte einen Gebetsstil, der die Kunst ist, «das Leben zu beten», d. h. das Leben mit seinen sehr unterschiedlichen Situationen im Gebet aufzunehmen. Auch P. Chagneau sollte hier mit seinem Buch «Bleib, Gott», «Quédate, Dios»[2] hervorgehoben werden: eine Sammlung von Gebeten, Psalmen und Feiern, die in einem Stil geschrieben sind, der sich zwischen dem Gebet und der Meditation, zwischen Poesie und spiritueller Prosa bewegt und der dem Menschen in seinem gesamten Leben ein Bewußtsein der Nähe Gottes vermitteln will.

Die Veröffentlichung von T. Maertens, «Gebetbuch. Für das Leben in der Gruppe, für das tägliche Leben», «Libro de oración. Para la vida en grupo. Para la vida cotidiana»[3], bringt für die verschiedenen Lebenssituationen und Jahreszeiten sowohl für das persönliche als für das gemeinsame Gebet ein sehr reiches, auch sehr unterschiedliches Material.

Schließlich muß man den Erfolg anerkennen, den H. Oosterhuis mit «Du bist ein schwieriger Freund», «Tú eres un amigo difícil», und «Jemand kommt bei mir vorbei», «Alguien pasa junto a mí»[4], hatte. Sein Stil ist poetisch, die Gedanken gehen tief, und er bietet verschiedene Modelle des persönlichen Gebets, der gemeinsamen Fürbitte, des eucharistischen Hochgebets, der Meditation und des religiösen Gedichts[5].

III. Gebete, die von der Bibel inspiriert sind

Wenn wir jetzt zu unseren eigenen, originalspanischen Veröffentlichungen kommen, fallen uns dabei zuerst die Gebetbücher auf, die unmittelbar oder mittelbar von der Schrift inspiriert sind.

1. Fangen wir hier zuerst mit einigen Autoren an, die in *vorbiblischen Quellen* und bei verschiedenen *nichtchristlichen Religionen* Hilfen suchten, um zum Geist des Gebetes zu finden. So bringen «Die Gebete des alten Orients», «Las oraciones del Antiguo Oriente»[6], eine Reihe von Gebetstexten aus dem Ugarit, aus Mesopotamien und Ägypten usw.: den Kulturen, die der der Bibel am nächsten stehen. Auch F. Cebolla und J. Cierra leisteten einen wichtigen Beitrag, indem sie ihre «Gebete aller Menschen», «Plegarias de todos los hombres»[7], veröffentlichten, ein Mosaik von 150 Gebeten aus den Naturreligionen, dem Hinduismus, dem Judentum, dem Islam... Hier wird deutlich, wie sehr das Gebet ein universales Phänomen ist.

2. Es bestehen interessante Sammlungen von Texten *biblischer Gebete*. So nimmt F. Cebolla in sein Werk «Gebete des neuen Menschen», «Plegarias del hombre nuevo»[8], Gebete aus dem Alten und Neuen Testament, besonders Gebete von Christus und anderen Personen des Evangeliums, auf und läßt darauf patristische Gebete, vor allem Gebete von Augustinus, folgen. Auch S. García veröffentlichte eine Auswahl von Psalmen und anderen Gebetstexten der Schrift[9]. Die beste Veröffentlichung dieser Art ist aber zweifelsohne das Buch von A. González, «Das Gebet der Bibel für den Menschen von heute», «La oración de la Biblia para el hombre de hoy»[10]. Nicht nur ist die Einführung dieses Buches hervorragend, sondern es bringt auch sehr viele Gebetstexte, unter folgenden Überschriften gruppiert: der Mensch, der fragt, der bittet, der (für jemand anders) Fürbitte einlegt, der seine Sünde eingesteht, sein Vertrauen zum Ausdruck bringt, seinen Glauben bekennt, der dankt und der lobt.

3. Unter den biblischen Gebeten sind es naturgemäß die *Psalmen*, die am unmittelbarsten das heutige christliche Gebet beeinflussen. Verschiedene Autoren haben durch eine freie, interpretierende und glossierende Übersetzung diese Psalmen dem Menschen unserer Zeit nahezubringen versucht. Am bekanntesten sind hier die «Psalmen», «Salmos»[11], von E. Cardenal, die in ihrer Struktur dem Text der ursprünglichen, von Cardenal ausgewählten Psalmen folgen, die aber diesen Text voller Kraft und Poesie auf die historische Situation unserer Zeit hin übersetzen. So ist die Rede von Unterdrückung und Ausbeutung, von Diktatur, von Gefahren und Versuchungen, die den heutigen Christen bedrohen. Zudem läßt Cardenal sich bei seiner poetischen Wiedergabe biblischer Lobpreisung von der heutigen Wissenschaft inspirieren.

Auch aus Lateinamerika kommen die «Lieder der Befreiung», «Cantos de liberación»[12], engagierte Nachdichtungen von 26 der gesellschaftlich-politisch relevantesten Psalmen, die, ausgehend vom Evangelium und vom heutigen Leben, christlich interpretiert werden.

IV. Der Schatz der Tradition

Neben der Bibel ist auch die sehr reiche patristische und biblische Tradition Quelle und Modell für die heutigen Gebetbücher.

So lieferte zum eispiel L. Maldonado durch seine «Liturgische Poesie», «Poesía litúrgica»[13], einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis der östlichen Liturgie. In einer freien Übersetzung stellt er, verteilt über die Zeiten und Feiern des liturgischen Jahres, eine Fülle von Hymnen der byzantinischen Liturgie vor, Gedichte, die voller Spiritualität und expressiver Kraft sind.

Auch L. Nos wollte Christen unserer Zeit mit «Liedern der alten Kirche», «Cantos de la Iglesia antigua»[14], vertraut machen und wählte dazu etwa neunzig Texte, oft Gebetstexte, von Augustinus aus. In seinem «Betet ohne Unterlaß», «Orad sin cesar»[15]. übersetzt uns E. J. Alonso neun Vespertexte aus der altspanischen Liturgie.

Einige Veröffentlichungen stellen sich als eine moderne «Frömmigkeitsanleitung» vor, indem sie sowohl alte als auch neue Gebete bringen, so das Buch von F. Sierra «Gebet, Begegnung mit Gott», «Oración. Encuentro con Dios»[16], und vor allem das «Gebetbuch», «Oracional»[17], von A. Pardo, das eine sehr brauchbare und ergiebige Sammlung biblischer, patristischer, liturgischer und anderer Gebete für die verschiedenen Zeiten des Tages und für die Feier und Zeiten des liturgischen Jahres enthält.

V. Gebete aus dem Leben

Die neue Kreativität in bezug auf das Gebet entwickelt sich aber am reichsten dort, wo dieses Gebet unmittelbar vom Leben selbst inspiriert wird. Die Autoren, von denen wir hier nur die wichtigsten nach der chronologischen Ordnung der Erscheinung ihrer Bücher erwähnen werden, suchen ein Gebet, das von der konkreten Geschichte des Menschen ausgeht, und ermutigen uns dazu, in unserem Leben eines jeden Tages das Erstaunliche und Paradoxe und das Christliche zu entdecken.

A. Aradillas will in seinem Buch «Das Gebet aller Nachrichten», «La oración de todas las noticias»[18], das Leben ausdrücklich mit Hilfe des Evangeliums interpretieren. C. Benito geht in seinem Buch «Gebete, wenn die Nacht beginnt», «Oraciones para cuando llegue la noche»[19], von verschiedenen Lebenssituationen aus. Das Buch enthält etwa vierzig lange Monologe, die halb Gebet, halb Reflexion sind. J. M. Llanos gelingt es in seinen «Gebeten aus der Situation», «Plegarias de situación»[20], aus der Perspektive seines «Loches», in dem er mit Arbeitern in Madrid ihr Leben teilt, das Leben mit dem Wort Gottes zu verbinden. «Gebete des zwanzigsten Jahrhunderts», «Oraciones siglo XX»[21], von R. de Andrés enthält Gebete, die im Laufe verschiedener Jahre im Rundfunk ausgestrahlt wurden. Als Moraltheologe schrieb A. Hortelano seine «Indiskreten Gebete», «Oraciones indiscretas», und seine «Gebete für das Ende des Jahrhunderts», «Oraciones fin de siglo»[22]: es handelt sich dabei um Meditationen über aktuelle Themen in Gebetsform. In seinem Buch «Das nackte Gebet», «Oración desnuda»[23], legt J. Arias ein Gebet, das eher ein Schrei ist, in den Mund verschiedener kirchlicher und gesellschaftlicher Persönlichkeiten unserer Zeit. Jedes der beiden Bücher «Lieder der Feier», «Cantos de fiesta»[24], von V. M. Arbeloa umfaßt etwa fünfzig Gebete in Gedichtform, die den großen liturgischen Zeiten des Jahres und verschiedenen Feiern zugeordnet sind und auch öfters eine schöpferische Umdichtung biblischer Gebete sind. P. Loidi und M. Regal gaben «Schreie und Gebete», «Gritos y plegarias»[25], heraus, eine umfangreiche Sammlung von verschiedenen sehr engagierten Gebeten alter und neuer Autoren zusammen mit lebendigen Zeugnissen heutiger «prophetischer» Persönlichkeiten. Zusammen mit dem hervorragenden Illustrator J.L. Cortes publizierte schließlich A. Iniesta das Buch «Ohne Arglist vor Gott», «A la buena de Dios»[26], das für die wichtigsten Feste aktuell formulierte und prophetisch inspirierte Texte und Lieder bringt.

Einige Gebetbücher, die sich dem *marianischen Gebet* widmen, zeichnen sich durch die gleiche Lebensnähe und Poesie aus. Das gilt für das Buch «Neue Mariengebete», «Plegarias nuevas a Santa María» von E. L. Mazariegos[27] und vor allem für die Gebetssammlung von J. M. Cabodevilla «Maria für jeden Tag», «Santa María de cada día»[28], einen Kranz von Gebeten und Anrufungen für jeden Monat des Jahres. Auch J. G. Galdeano schlägt in seinem Buch «Maria unserer Wege», «Santa María de nuestros cami-

nos»[29] verschiedene Marienfeiern vor, von denen sich neun mit dem Thema «Maria und das Leben eines jeden Tages», neun mit dem Thema «Maria und die psychologische Reife» und dreizehn mit dem Thema «Maria, Mutter der Christen» befassen[30].

VI. Gebete für unterschiedliche Gruppen

Es liegt auf der Hand, daß auch für die Bedürfnisse unterschiedlicher Gruppen eigene Gebetbücher produziert wurden. So haben zum Beispiel verschiedene Verlage handliche, auch drucktechnisch gut gemachte Büchlein herausgegeben, um *Kinder* ins Gebet einzuführen[31].

Auch für *Jugendliche* wurde Gutes veröffentlicht. So gibt es die vom Verlag «La Salle» herausgegebene Reihe, « ie Ampel steht auf rot», «El semáforo está en rojo»[32], die jugendnah und mit großer Sensibilität für unsere heutige Zeit Modelle von biblisch inspirierten, aber auch anderen Gebeten anbietet. Auch die Sammlung «Direkter Draht», «Hilo directo»[33], bringt einfache Gebete für die verschiedenen Zeiten des Tages und des Jahres und für die Feier der Sakramente. P. Loidi schrieb in einem lebendigen und jugendnahen Stil die Büchlein «Der Dornbusch», «La zarza», und «Das Rote Meer», «Mar rojo»[34], mit Gebeten in Gedichtform, Prosagebeten und anderen Texten. «Das Rote Meer» konzentriert sich auf die Themen «Exodus» und «Wolke». «Junges Gebet», «Oración joven»[35], heißen die zwanzig Gebetsfeiern von J. Santana. Schließlich erschienen in Argentinien «36 Gebete für Jugendliche», «36 oraciones para muchachos»[36], die verschiedenen Lebenssituationen eines Jugendlichen entsprechen. Wenn es hier um das Gebet für Jugendliche geht, müssen wir hier auch verschiedene *Zeitschriften* erwähnen, die für dieses Gebet oft theoretisches und praktisches Material darbieten: In Madrid erscheinen die «Zeitschrift für Jugendpastoral», «Revista de Pastoral Juvenil», und «Junge Mission», «Misión Joven»; aus Buenos Aires kommt «Didascalia» und aus Barcelona «Junge Messe», «Missa Jove».

Für die *Ordensgemeinschaften* sollte besonders die Zeitschrift «Das Stundengebet», «Oración de las Horas», des Zentrums für liturgische Pastoral in Barcelona hervorgehoben werden. Nicht nur bringt diese Zeitschrift verschiedene Vorschläge bezüglich des Gebetes, sondern in jedem Heft wird auch konkretes «Material für die (liturgische) Feier», «Material para la celebración» abgedruckt, das nicht nur in der Liturgie, sondern auch für andere Formen des Gebetes verwendbar ist.

Die heute erscheinenden Gebetbücher wenden sich vor allem gern an die *christliche Familie*. Hier können wir auf J. G. Galdeano, «Kalender und Liturgie der Familie», «Calendario y liturgia familiar»[37], hinweisen, der der Familie für das liturgische Jahr und für die liturgischen Feste sowie für Familienfeiern und besondere Ereignisse in der Familie Modelle einer Familienfeier anbietet. Vor allem aber muß hier das hervorragende Buch von L. E. Sansegundo Valls, «Das Gebet der Familie», «La oración de la familia»[38], erwähnt werden, das über neunzig Familienfeiern mit entsprechenden Gebeten und Schriftlesungen für die unterschiedlichen Zeiten des liturgischen Jahres enthält.

Für die *Kranken* hat das Nationalsekretariat für Liturgie das sympathische Büchlein «Bitten und Meditationen in der Krankheit», «Súplicas y meditaciones en la enfermedad»[39], veröffentlicht, das neben pastoralen Ratschlägen sowohl Gebete, die vom Kranken zu beten sind, als Gebete seiner Familienangehörigen für ihn zusammen mit Schriftlesungen und Texten moderner Autoren bringt, sowie auch das Ritual der Krankensakramente und die Gebete für den Sterbenden.

«Zu der Fülle des Lebens hin», «Hacia la plenitud de la vida», heißt ein Buch von M. Prieto für Menschen, die «im dritten Lebensabschnitt»[40] sind. Es handelt sich hierbei um liturgische und andere Gebete, die auf die besonderen Lebensumstände älterer Menschen, die von ihnen bevorzugten Formen der Frömmigkeit und die Sakramente, die sie empfangen, abgestimmt sind.

VII. Die Veröffentlichungen im Katalanischen

Wenn man über die spanische Literatur, die sich mit dem Gebet beschäftigt, berichtet, darf man die Publikationen in katalanischer Sprache nicht übersehen.

B. Dalmau von der Abtei Montserrat veröffentlichte eine Sammlung sowohl biblischer, patristischer als auch moderner Gebete: «Gebete von gestern und Gebete für immer», «Pregàries d'avui i de sempre»[41], sowie auch «Beten zu der Mutter Gottes», «Pregar a la Mare de Déu»[42], ein Buch mit Mariengebeten und mit Texten der

Kirchenväter und heutiger Autoren über die Mutter Gottes.

J. Renau ist einer der Autoren, die sich durch die Suche nach einem lebensnahen Gebet hervortaten: «Jeden Tag», «Cada dia»[43], ist eine Serie von fünfzig poetisch verfaßten kontemplativen Gebeten; «Meditationen für Paare», «Meditaciones per a una parella»[44], sind reflektierende Texte in Gebetsform, die sich an junge Paare richten.

S. Bardulet hat viel für das Gebet in der Familie getan: «Individuelle Gebete, Gebete in der Familie und in der Gruppe», «Pregàries individuals, en famìlia, en grup»[45], geht zurück auf regelmäßige Beiträge Bardulets für das Bistumsblatt der Diözese Vic; außerdem veröffentlichte Bardulet in Montserrat «Das Gebet in der Familie», «La pregària en famìlia»[46]. Auch das sehr handliche Büchlein von J. Riera «Mein Gebet. Vademecum des Christen», «La meva oració. Vademécum del cristiá»[47], mit alten und neuen Gebeten hat viel für die allgemeine Verbreitung des Gebetes getan.

Hier muß man auch auf ein volkstümliches Gebetbuch der Diözese Seo de Urgel «Lasset uns beten. Neues Volksgebetbuch», «Preguem. Nou devocionari popular»[48]. In diesem Buch findet man patristische Texte, eine Psalmenauswahl, Gebete für die unterschiedlichen Zeiten des Tages und des Jahres, für den Empfang der Sakramente und verschiedene Frömmigkeitsübungen.

Schließlich ist «Nimm dir Zeit. Gebets- und Reflexionsmaterial für Kinder, Heranwachsende und junge Leute», «Pren-te temps. Material de pregària i reflexió per a infants, adolescents i joves»[49] ein reiches Buch für Kinder- und Jugendliche mit viel Gebets- und Reflexionsmaterial, mit Parabeln, unterschiedlichen Lesestückchen, Gedichten, biblischen Meditationen usw.

[1] Sígueme, Salamanca [1]1962 [49]1981. Ähnlich ist auch das spätere Buch von M. Quoist, Cita con Jesucristo (Rendezvous mit Jesus Christus) (Sígueme, Salamanca [1]1974 [8]1981). Von Quoist erschienen bei Styria, Wien (Hinweise auf deutsche Titel stammen hier und in den folgenden Anmerkungen immer vom Übersetzer): «Herr da bin ich. Gebete» ([59]1975); Im Herzen der Welt (1970); Rendezvous mit Jesus (1974); Botschaft vom Bildschirm (1978); Zwischen Mensch und Gott (1981). Schon vor dem Konzil waren die Werke von P. Charles weit verbreitet: La oración de todas las horas (Das Gebet aller Stunden) (Barcelona 1943) und: La oración de todas las cosas (Das Gebet aller Dinge) (Desclée, Bilbao 1952), vgl. P. Charles, Missionsgebet mit Christus (Freiburg 1938); P. Charles, Lobpreis der Dinge (Freiburg [2]1963) und P. Charles, Unser Leben ein Gebet. 33 Betrachtungen (Paderborn [3]1954).

[2] Sígueme-Atenas, Madrid 1972.

[3] Marova, Madrid 1971.

[4] Sígueme, Salamanca 1974 bzw. 1977. Von Oosterhuis erschienen auf deutsch zahlreiche Texte bei Herder, Wien.

[5] Außer den erwähnten wurden auch noch viele andere Autoren übersetzt. Erwähnenswert sind hier noch: M. Legaut, Oraciones de un creyente (Verbo Divino, Estella 1975), vgl. u.a.: M. Legaut, Glaube der nichts fragt. Einsicht und Bekenntnis (Herder, Freiburg [4]1978); J. Zink, Como podemos orar (Desclée, Bilbao 1971), deutsches Original: Wie wir beten können (Stuttgart [5]1972), eine Anleitung zu einem persönlichen Gebet im alltäglichen Leben. Theologischer sind: K. Rahner, Palabras al silencio. Oración cristiana (Verbo Divino, Estella [6]1981) und K. und H. Rahner, Oraciones para los días de retiro (Zaragoza 1968), vgl. für beide Titel: Rahner H./Rahner K., Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr (Freiburg [5]1980); R. Guardini, Oraciones teológicas (Guadarrama, Madrid 1966), deutsches Orig.: Theologische Gebete (Frankfurt am Main 1948). Gebete und Lesungen für ökumenische Zusammenkünfte findet man schließlich bei: E. Lanne/B. Bürki, La oración ecuménica (Das ökumenische Gebet) (Desclée, Bilbao 1973).

[6] Suplemento a los Cuadernos Biblicos, Verbo Divino, Estella 1979.

[7] Sígueme, Salamanca 1968.

[8] Sígueme, Salamanca 1965.

[9] Desclée, Bilbao 1972.

[10] Libros de la comunidad, Madrid 1977. Hier sollte ein Hinweis auf zwei Übersetzungen nicht fehlen: A. Hamman, La oración. El Nuevo Testamento. Los tres primeros Siglos (Herder, Barcelona 1967), vgl. A. Hamman, Gebete der ersten Christen (Düsseldorf 1963); P. Hilsdale, Oraciones de San Pablo (Apostolado de la Prensa, Madrid 1966), vgl. P. Hilsdale, Gebete aus den Paulusbriefen (Rex, Luzern [5]1972).

[11] C. Lohlé, Buenos Aires 1969, vgl. E. Cardenal, Zerschneide den Stacheldraht (Wuppertal 1967).

[12] R. Isaguirre/R. Gandolfo/H. Muñoz, Cantos de liberación. 26 salmos comprometidos con la vida (Bonum, Buenos Aires 1973).

[13] L. Maldonado, Poesía litúrgica. Iniciación cristiana y canto festivo (PPC, Madrid 1980).

[14] L. Nos Muro, Cantos de la Iglesia antigua para la iglesia de siempre (Narcea, Madrid 1981).

[15] E. J. Alonso, Orad sin cesar. Plegarias de la noche inspiradas en la liturgia mozárabe (Perpetuo Socorro, Madrid 1965).

[16] Sígueme, Salamanca 1966.

[17] A. Pardo, Oracional. Nuevo Devocionario del cristiano (BAC, Madrid 1977).

[18] Atenas, Madrid 1966.

[19] Desclée, Bilbao 1967.

[20] J.M. Llanos, Plegarias de situación, 2 Bde.: I. Personales, II. Colectivas (Apostolado de la Prensa, Madrid 1968).

[21] Studium, Madrid 1969.

[22] Perpetuo Socorro, Madrid 1972 bzw. 1981.

[23] Sígueme, Salamanca 1973. Von J. Arias erschien auf deutsch: So wie Gott wirklich ist, 2 Bde. (Cura, Wien 1970 bzw. 1971); Noch Größeres werdet ihr tun (Cura, Wien); Jesus wohnt nebenan (Patmos, Düsseldorf 1977).

[24] V. M. Arbeloa, Cantos de fiesta y lucha (Sígueme, Salamanca 1976); V. M. Arbeloa, Cantos de fiesta cristiana (Sígueme, Salamanca 1979).

[25] Desclée, Bilbao 1978.

[25] Desclée, Bilbao 1978.

[26] PPC, Madrid 1978.

[27] Sígueme, Salamanca 1966.

[28] Marfil, Alcoy 1968.

[29] Perpetuo Socorro, Madrid 1973.

[30] Schon früher war erschienen: P. Perez Nuñez, El Misterio de María. Diez celebraciones sobre la Virgen María en relación con el Misterio de Cristo y de la Iglesia (Das Geheimnis Marias. Zehn Feiern über die Jungfrau Maria in bezug auf das Geheimnis Christi und der Kirche) (PPC, Madrid 1966).

[31] So z. B.: Me gusta rezarte, Señor (Ich bete gern zu dir, Herr) (Marova/Paulinas/PPC/Verbo Divino, Madrid u.a. 1975); F. Destang, Vamos a rezar (Wir wollen beten) (SM Edic., Madrid 1979); Centro Vocacional La Salle, Hola Jesús. Cuaderno de oración para niños de 8 a 10 anos (Hallo Jesus! Gebetsheft für Kinder von 8 bis 10 Jahren) (Burgos 1980); Celebremos sus maravillas. Mi libro de oraciones (Feiern wir seine Wundertaten. Mein Gebetbuch) (Mensajero, Bilbao 1972).

[32] El semáforo está en rojo. Convivencias. Ejercicios espirituales y oración temática, en grupo, para jóvenes (S. Pío X/Bujedo, Madrid/Burgos 1977).

[33] Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil, Hilo-Directo 2 (Madrid 1980).

[34] F. Loidi, La zarza. Libro de oración y catequesis. Adultos (Desclée, Bilbao ^{3}1981); Mar Rojo (Desclée, Bilbao ^{3}1980).

[35] Centro vocacional La Salle, Burgos ^{3}1981.

[36] H. Muñoz/R. Isaguirre, 36 oraciones para muchachos (Buenos Aires ^{3}1976). Vgl. auch J. Oloriz/J. M. Martin, Oraciones comunitarias para jóvenes (Mensajero, Bilbao 1969); J. Aldazábal/R. Colomer, La oración de los grupos juveniles: Misión Joven 25 (1979) 3–36; A. Botana, Palabra y imagen. Cuaderno de oración (S. Pío X/Centro Vocacional La Salle, Madrid/Burgos 1981).

[37] J. G. Galdeano, Calendario y liturgia familiar. Celebraciones (Perpetuo Socorro, Madrid 1971). Vgl. auch L. E. Moser, Celebraciones litúrgicas en familia (Sal Terrae, Santander 1972).

[38] L. E. Sansegundo Valls, La oración de familia. Plegarias bíblico-litúrgicas para hogares, comunidades y grupos apostólicos (PPC, Madrid 1969).

[39] Madrid 1974.

[40] M. Prieto, Hacia la plenitud de la vida. Reflexión y oración en la tercera edad (Marova/Paulinas/PPC/Regina/Verbo Divino, Madrid u.a. 1979).

[41] Montserrat 1973.

[42] Montserrat 1978.

[43] Claret, Barcelona 1977.

[44] Claret, Barcelona 1981.

[45] Montserrat 1974.

[46] Montserrat 1978.

[47] Vic 1979. Dieses Buch wurde ins Spanische übersetzt: J. Riera, Mi oración. Vademécum del cristiano (Vic 1980).

[48] Barcelona 1978.

[49] Pren-te temps. Material de pregària i reflexió per a infants, adolescents i joves, 2 Bde. (Claret, Barcelona 1981).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSÉ ALDAZÁBAL

1933 in Azkoitia (Gipuzkoa, Spanien) geboren. Mitglied der Kongregation der Salesianer. 1958 zum Priester geweiht. Spezialisiert auf das Studium der Liturgie. 1970 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmographus» (LAS, Rom 1974). Mitarbeiter des Centre de Pastoral Litúrgica in Barcelona sowie von dessen Publikationen *Phase, Oración de las Horas, Misa Dominical, Dossiers CPL* (für die letztgenannte Sammlung ist er der verantwortliche Redakteur). Veröffentlichungen u.a.: Ritmo joven del año cristiano (Madrid 1971); Eucaristía con jóvenes (Madrid 1974); C laves para la oración (Barcelona 1981); Veinte siglos de oración y diez años de reforma (Madrid 1981). Anschrift: Torelló 8, Barcelona 32, Spanien.

Guiseppe Toffanello

Gebetssammlungen aus Italien

Das Gebet hat in der Nachkonzilszeit einen mühsamen, doch lebhaften Wiederaufschwung erlebt, auch auf dem Gebiet der Gebetbücher[1].

Die Jahre 1970 und 1971 waren die Krisenjahre, auf die eine Wende folgte von allgemeinen zu konkreteren und methodologischen Themen. Dies führte zu einem Wiederaufschwung der betreffenden Literatur und verursachte geradezu einen Boom an Gebetshilfen und -sammlungen.

I. Offizielle Angebote

Vor allem ist auf die Anstrengungen der italienischen Bischöfe hinzuweisen. Die von der Bischofskonferenz herausgegebenen Katechismen stellen auch Gebetshilfen dar. An die Eltern und die Erzieher der kleineren Kinder im Vorschulalter richtet sich der «Catechismo dei bambini» (1973). Er enthält im dritten Teil eine kleine Zusammenstellung von Gebeten für die Eltern. Die Nummern 106–107 des Textes bieten auch einige Beispiele kurzer, konkreter Gebete, die sich aus dem Leben der Kinder ergeben können: «Gott, du bist sehr groß, ich danke dir für diesen schönen Tag.» «Habe meinen Vater gern, habe meine liebe Mutter gern, habe dein Kind gern...»

Für die Schulkinder ist der «Catechismo dei fanciulli» in drei Bänden (1974–1976) bestimmt. Darin werden Anregungen zu kurzen Gebeten gemacht, die sich aus dem Text selbst ergeben. Unter anderen finden sich, vor allem im ersten Buch, auch neue, einfache Gebete für Kinder (sie eignen sich deshalb auch für Erwachsene). Beispielsweise: «Herr Jesus, du liebst die Kleinen, heilst die Kranken, gibst den Toten das Leben, bringst den Armen die frohe Botschaft vom Heil. Herr Jesus, du bist gut und mächtig wie der Vater» (S. 59).

Auch der «Catechismo degli adulti» (1981) stellt einen wertvollen Dienst in diesem Sinn dar. Zum Schluß jedes Kapitels werden einige Texte «für den Weg des Christen» vorgelegt. Für gewöhnlich findet sich darunter auch das eine oder andere alte oder neue Gebet – eine gewiß nützliche Auslese von Gebeten, die im allgemeinen einfach und anregend sind.

Eine weitere offizielle Bemühung ist die des Episkopats der drei Venetien. Der «Libro della preghiera»[2] will ein Hilfsmittel für den Gesang und das Gebet der Gemeinde, der einzelnen Gläubigen, der Familie und der kleinen Gruppe sein. Die Gebetssammlung ist von unterschiedlicher Qualität. Gegen Ende des Buches wird sie jedoch konkreter.

II. Pastorale Hilfen

In ausdrücklich pastoraler Ausrichtung sind überaus viele Gebetshilfen für Pfarreien, vor allem aber für Gruppen erschienen: Gebetssammlungen oder verschiedene Andachten mit Lesungen, Besinnungstexten, Liedern oder Psalmen und Gebeten. Sie sind vor allem für die Kinder und die Jugendlichen bestimmt, es sind aber auch treffliche Bücher für ältere Menschen und Kranke, für das Tischgebet und mit Gebeten für die Verstorbenen erschienen. Eine besondere Beachtung der Familie als Hauskirche und Trägerin der Kirche hat schließlich auch zu vielen Hilfsmitteln für das Gebet in der Familie geführt, an dem sämtliche Familienglieder beteiligt werden.

Statt einzelne Autoren oder Titel zu nennen, möchte ich hier auf die bemerkenswerte und oft anregende Bemühung der Verlagshäuser LDC von Turin (ein Verlag der Salesianer) und Dehoniane von Bologna hinweisen. Zuweilen merkt man, daß die Gebete am grünen Tisch gebastelt wurden, oft aber sind die Texte aus wirklichen pastoralen Gebetserfahrungen erwachsen. Spezielle Gebetssammlungen für Jugendliche werden von den Edizioni Paoline angeboten[3].

In der gleichen pastoralen Richtung, wobei in der letzten Zeit der Ton auf die Familie gelegt wird, sind viele örtliche Initiativen erfolgt in gedruckten oder vervielfältigten Ausgaben. Es sind oft kaum originelle Sammlungen; sie nehmen wenig auf die Wirklichkeit Bezug, sind aber doch rechtschaffenes tägliches Brot. Nach einigen Jahren der Vergessenheit ist in den Buchhandlungen ein Klassiker der Volksfrömmigkeit von neuem aufgetaucht, die vom hl. Alfons von Liguori inspirierten «Massime eterne»; sie sind mehr oder weniger dem heutigen Empfinden angepaßt worden, doch immer in entschieden eschatologischer Ausrichtung.

Jahr für Jahr erscheinen sodann immer wieder neue Vorlagen für den Kreuzweg, für Novenen, den Rosenkranz und besondere Andachten. Auch hier hängt es oft von der Auswahl ab, die die Verlagshäuser treffen, ob sie ernst zu nehmen und einprägsam sind.

III. Sammlungen von Gebeten aus der christlichen Tradition

Die pastoralen Gebetshilfen schöpfen natürlich oft und gern aus dem reichen Gebetserbe unserer Vergangenheit. Einige Sammlungen sind bloß solchen Gebeten aus der Bibel und der westlichen und östlichen Tradition gewidmet. Sehr schön sind u.a. die Sammlungen byzantinischer Gebete, die von Schwester Maria vom russischen Kloster Uspenskij von Rom zusammengestellt wurden[4], und die von den Edizioni Paoline in einer neuen patristischen Sammlung herausgegebenen Gebete, u.a. «I Padri della Chiesa pregavano così» (Rom 1982), «Inni a Cristo» (1981) (Christushymnen aus dem ersten Jahrtausend) und «Lodi alla Madonna» ([3]1981) (ebenfalls aus dem ersten Jahrtausend). Die letzten beiden Bände sind auch in einer mit Miniaturen illustrierten Ausgabe erschienen – und dies ist nicht das erste Mal, daß dieses Verlagshaus sich Mühe gibt, Gebete der Vergangenheit, zumal der Bibel und der Kirchenväter, wieder zur Geltung zu bringen und mit schönen Photographien eine Atmosphäre der Kontemplation zu schaffen[5].

IV. Gebete aus nichtchristlichen Traditionen

Oft weitet sich in den Gebetssammlungen der Blick über unser eigenes Haus hinaus auf die religiösen Traditionen der Menschheit aus. G. Vannucci, ein Servitenpater der Gemeinschaft von San Pietro alle Stinche bei Florenz, der seit Jahren ein interessantes Experiment von Gebetsgemeinschaft mit den verschiedenen Religionen der Welt betreibt, hat den «Libro della preghiera universale»[6] veröffentlicht, eine sehr reichhaltige Sammlung, die aus den bedeutsamsten Gebeten der verschiedenen religiösen Traditionen der Menschheit schöpft, eine Art Brevier sui generis, auf dreizehn Wochen verteilt. Jeder Tag der Woche ist der Gemeinschaft mit einer religiösen Tradition gewidmet: Hinduismus, Islam, Geheimreligionen, Buddhismus, nichtkatholische Christen, Juden, Katholiken. Die Gebete, die wie die Psalmen in der christlichen Liturgie in Verse unterteilt sind, wurden für die gemeinsame meditierende Rezitation eingerichtet. Sie sind rechtgläubigen oder auch nicht rechtgläubigen, monotheistischen, polytheistischen oder scheinbar atheistischen, sapientialen oder mystischen Traditionen entnommen. Ein Gebetsinstrument, das den Zugang zu den vielen wertvollen «Alten Testamenten» der Menschheitsgeschichte öffnet.

V. Die Kreativität im Gebet

Reich ist auch das Panorama neuer, eigenständiger Gebetstexte. Die Gebete vieler ausländischer Autoren – Quoist, Oosterhuis, Cardenal, Boyd, Müller-Felsenburg, Arias, Griolet, Tagore und vieler anderer – sind nun auch auf italienisch zugänglich. Unter den italienischen Originalwerken möchte ich auf die verschiedenen Gebetbücher hinweisen, die von der ökumenischen Gemeinschaft von Bose[7] besorgt werden, einer Gemeinschaft junger Mönche und Nonnen, die in der Nachkonzilszeit aus einer nach Bose in der Nähe von Biella übersiedelten Turiner Gruppe hervorging. Die Fürbitten, Betrachtungen, Litaneien sind im allgemeinen konkret, einprägsam, aufmunternd und verpflichtend zugleich. Das gleiche läßt sich von den Fürbitten der «Liturgia dei giorni»[8] der Servi di Maria sagen, die aus dem Gebetsleben zweier aufgeweckter, gastfreundlicher Gemeinschaften hervorgingen, aus der von S. Egidio in Sotto il Monte mit D. M. Turoldo und der des Torcello in Casale Monferrato.

Diejenigen Basisgemeinden, die Wert auf das gemeinsame Gebet legen und neue Texte schaffen, veröffentlichen sie selten.

Aber es sind nicht nur Gemeinschaften, sondern auch einzelne Autoren schöpferisch im Hervorbringen von Gebeten. Beispielsweise ist es der Mühe wert, an das dichterische Bemühen des Serviten D. M. Turoldo zu erinnern. Viele sangbare Gedichte, im allgemeinen biblischer Natur und von den verschiedenen Liturgien des Jahres inspiriert, sind in den Bänden «Chiesa che canta»[9] gesammelt. Hier ein Beispiel aus Band II: «Rette dein Geschöpf, o Herr / den Menschen, der dein Bild trägt./.../ Geknechtete, unterdrückte, kranke Menschen, / Menschen ohne jede Hoffnung, / Scharen von armen Lazarussen im Umkreis von Palästen, / Menschen, die haufenweise sterben inmitten der Wüsten. / Und andere, satte und raubgierige Menschen, / allesamt in Sünde, verführt und verloren, / ungerechte Gesetze, Folterungen, Gewalttaten./ Und

immer ist es der Gerechte, der zu büßen hat und stirbt.../ Mach aus der Kirche ein Land freier Menschen, / eine leuchtende Stadt von Geretteten» (S. 110).

Schön sind auch die «quasi preghiere» von A. Zarri[10]: naturverbundene Gebete, Gebete des Zorns und der Liebe. «Ich habe das erste Gänseblümchen geküßt / und es duftete nach dir» (S. 40). «Laßt uns sämtliche Skandale unserer erbaulichen Reden / und den durch unser Sprechen von Gott fabrizierten Atheismus / wie warme Kröten hinunterschlucken» (S. 81). «Und du wirst mich an der Hand nehmen / und mich zwischen die hohlen Felsen / in die Höhle, / in die Grotten tragen / und wirst mir dich zu trinken geben» (S. 135).

VI. Erste Ansätze zu einem «Beten mit dem Leib»

Ich schließe mit einem Hinweis auf Anregungen zu besonderen Gebeten, die behilflich sind, mit dem ganzen Leib zu beten: «Signore, ascolta il tuo bambino»[11] (für die kleineren Kinder gedacht in Richtung von Nr. 109 des «Catechismo dei bambini»); «Un cammino verso Dio»[12] und «Il corpo e la preghiera»[13]. Sie stellen nicht nur Methoden und Übungen zum Gebet dar, sondern entziffern den möglichen Gebetscharakter von Gesten, Empfindungen, Handlungen, Vorstellungen. Ich möchte sie als Sammlungen von im eigentlichen Sinn nichtverbalen (oder nicht nur verbalen) Gebeten bezeichnen.

[1] Vgl. G. Toffanello, Bibliografia generale italiana sulla preghiera: 1966–1977: Studia Patavina 25 (1978) 327–381.

[2] Libro della preghiera (LDC, Turin ^{2}1977).

[3] Die neueste und geglückteste ist «Cuori in festa» (Rom 1981).

[4] Pregiere dell'Oriente bizantino (Morcelliana, Brescia 1975); Preghiere bizantine alla Madre di Dio, ebd. 1976.

[5] Z.B. Chiamati per la vita (Roma 1977); Beatitudini della sera (Rom ^{2}1979); Mia gioia mia speranza sei tu (Rom ^{3}1980); Signore, sono tuo figlio, rispondimi! (Rom 1981).

[6] Libreria Editrice Fiorentina, Florenz 1978.

[7] Preghiera per la comunità (Morcelliana, Brescia 1971); Preghiera dei giorni (Gribaudi, Turin ^{2}1975); Davanti a Dio (Gribaudi, Turin 1977); Pregare ogni giorno insieme (Gribaudi, Turin 1979).

[8] La nostra preghiera. Liturgia dei giorni (Dehoniane, Bologna 1976).

[9] D. M. Turoldo, Chiesa che canta (Dehoniane, Bologna 1975–1982).

[10] A. Zarri, «Tu». Quasi preghiere (Gribaudi, Turin 1971).

[11] Ed. Paoline, Alba ^{2}1977.

[12] A. de Mello, Un cammino verso Dio (Sàdhana) Ed. La Parola, Rom 1980) = Sadhana: a Way to God (Gujarat Sahitya Prakash Anand [Indien] 1978).

[13] G. Moroni, Il corpo e la preghiera. (Ed. Dehoniane, Bologna 1979).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GUISEPPE TOFFANELLO

1945 in Cittadella (Padua), Italien, geboren. 1969 Priesterweihe in der Diözese Padua. 1971 Lizentiat in Theologie in Mailand. Derzeit arbeitet er im Institut für Spiritualität der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom an seiner Doktordissertation. Außerdem lehrt er spirituelle Theologie am Priesterseminar in Padua. Anschrift: Via S. Girolamo, 25, I–25.100 Padova, Italien.

Otger Steggink

Gebetsliteratur in den Niederlanden und in Flandern

Trotz der Skepsis von Fachleuten über die «Zukunft des religiösen Buches» (1966) setzt sich die religiöse Literatur durch, vor allem die Gebetsliteratur. In die kritische Überlegung über die Glaubenserfahrung ist die Gebetspraxis wesentlich einbezogen. So widmet der Neue Katechismus (1966) der Integration von Gebet und Leben ausführliche Aufmerksamkeit: «Kein Gebet isoliert von unserem Leben!» Das ist der Kern der Gebetsproblematik, wie viele von uns sie durch Robinsons «Gott ist anders» (1963) erkannten, eine Antwort auf Bonhoeffers Frage nach dem «Sinn von Kultus und Gebet in einer religionslosen Epoche». Im Jahr 1969 signalisiert das Niederländische Pastoralkonzil eine «zurückgehende Gebetsquantität» und «deutlichen Widerstand gegen das Routinegebet (Rosenkranz, Brevier, Ablaßgebete)»[1].

Ein deutliches Krisenbewußtsein inspiriert den Brief des Bischofs von Haarlem über das Beten (1967). Viele erfahren, daß ihr Sprechen über und zu Gott mit dem veränderten Selbstverständnis des Menschen nicht mitgewachsen ist. Die Erfahrung von Gottes Unsichtbarkeit erreicht unter dem Einfluß des Säkularisierungsprozesses das Stadium des Zweifels an Gottes Ansprechbarkeit. Es entsteht eine neue Art, über und zu Gott zu sprechen: «eine Art von Schweigen, die Gott in der Sorge um den Mitmenschen und im Wohltun zur Sprache kommen läßt»[2]. Die Mitmenschlichkeit wird von vielen als einzig sinnvolle Form der Religiosität angestrebt: ein Beten mit den Händen, das schaudert vor «der Gefahr des Alibi» und «der Gefahr der Magie» und eintritt für das «entprivatisierte Gebet», für «politisches Beten», das als Ja zur Verantwortung für den Mitmenschen und die Welt verstanden wird (D. Sölle).

Trotzdem besteht sowohl in der Praxis wie im theologischen Denken eine Strömung, in der man sich tief verantwortlich fühlt für Mensch und Welt und gleichzeitig für das göttliche Mysterium, das in der Erfahrung menschlicher Solidarität miterfahren wird. Das Dilemma «Politik *oder* Mystik» wird als falsch erkannt[3]. Eine positive Bilanz dieser kritischen Besinnung wird gegeben über ein interdisziplinäres Verständnis im «Beten jetzt. Eine realisierbare Aufgabe» (1971).

In der Besinnungsperiode von 1960–1970 sind auch Ansätze einer neuen Gebetserfahrung festzustellen, vor allem was das liturgische Gemeinschaftsgebet angeht: u.a. das «Liturgisch Kerkboek» (Brüssel/Mecheln 1965); «Midden onder u» (Maastricht). Der liturgische Verlag Gooi & Sticht (Hilversum) betreut seit 1966 die «Werkmap voor Liturgie», «Zolang er mensen zijn», und seit 1971 «Service-map voor jongeren-liturgie» wie auch eine ausgezeichnete Sammlung von Grammophonplatten für den praktischen Gebrauchs (Didascalia). Unter dem Titel «Bron van christelijken geest» wird für jeden Sonn- und Feiertag der Text der Eucharistiefeier veröffentlicht. An diesem Material aus Gebeten, Gesängen und Feiern kann die Entwicklung abgelesen werden.

Bestimmend für die Entwicklung des Gemeinschaftsgebets, vor allem in kleinen Gruppen und kritischen Gemeinden, sind die Bändchen mit Liedern, Gebeten und meditativen Texten von Huub Oosterhuis, die das Ringen der heutigen Gläubigen um Gott deutlich machen: «Bid om vrede» (1966), «In het vorbijgaan» (1968), «Binnenkant» (1969), «Zien/soms even» (1972), «oever is de nacht» (1974), «Dan zal ik leven» (1976), «Mensen voor dag en dauw» (1976), «Gaan waar geen weg is» (1979); «Twee of drie. Voor en over kritische Gemeenten» (1980) und «Niets is onmogelijk» (1982).

In Flandern ist es F. Cromphout, der in dem Bändchen mit Vorbettexten, liturgischen Vorübungen und Paraphrasen «Een tijd van spreken» (1969) und mit «God is een verhaal: over de taal van het geloven» – Gott ist eine Erzählung: über die Sprache des Glaubens – (1975) neue Worte darreicht, die in Mund und Herzen der Gemeinschaft zum Leben kommen. Auch der Brief der niederländischen Bischöfe über das Beten (1974), begleitet von einer Serie «Doeboekjes», ist darauf gerichtet, die lebendige Praxis des Betens in dieser Zeit anzuregen.

Charakteristisch für die siebziger Jahre ist auch die Verbreitung der Gruppenmeditation und das Gruppengebet: die Schriftmeditation und die Lebensrevision; in den sog. Gebetspraktika stellen Übungs- und Begegnungsgruppen ihr kommunikatives Vermögen und ihre Inspiration

füreinander zur Verfügung, um im Dialog einander die Augen und das Herz für den anderen zu öffnen[4]. Auch der gläubige Austausch von Erfahrungen in Gesprächsgruppen (Ecclesia-Gruppen), in liturgischen Arbeitskreisen und in sog. Predigtgesprächen trägt den Charakter einer dialogischen Glaubensbesinnung, für die die Zeitschrift für kirchliche Gruppenarbeit «Ecclesia» geeignete Themen und Methoden anbietet. In den letzten Jahren sind viele neue Besinnungs- und Gebetbücher erschienen; sie atmen einen anderen Geist als früher. «Man will betend sich selbst vor Gott aussprechen, mit voller Aufmerksamkeit für das neue Weltgefühl. Man sucht und tastet, vielleicht nicht so sehr nach dem ewigen Gott, als vielmehr nach der Weite Gottes, nach der heutigen Weite, in der Gottes Gegenwart vermutet, erfahren und bekannt wird.»[5]

[1] Pastoral Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie. Band 5: Vierte Vollversammlung: Glaubenserfahrung, Glaubenspraxis und säkularisierte Welt. Herausgegeben vom «Katholiek Archief» in Zusammenarbeit mit Centrale Commissie (Amersfoort 1969) 67–68.

[2] E. Schillebeeckx, Zwijgen en spreken over God in een geseculariseerde wereld: Tijdschrift voor Theologie 7 (1967) 354.

[3] Siehe: Politiek of mystiek? Peilingen naar de verhouding tussen religieuze ervaring en sociale inzet (Forschungen nach dem Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und sozialem Einsatz). Verslagboek (Berichtbuch) van de lezingen-cyclus «Politieke theologie en spiritualiteit», organisiert von der Theologischen Fakultät in Nimwegen (Brügge 1973).

[4] Siehe dazu die Einführung von Dr. Jan Peters O.C.D. in Thomas Oden, Ludieke vroomheid. Groepstraining en gebed (Hilversum 1975).

[5] Thuis in Gods ruimte. Over gebed en gebedsopvoeding (Gebetserziehung) in onze tijd (Löwen 1982) 7.

OTGER STEGGINK

1925 in Hengelo (Overijsel), Niederlande, geboren. Mitglied des Karmeliterordens. 1950 Priesterweihe. Studium der Theologie und der Kirchengeschichte in Rom und Madrid. 1962 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «La reforma del Carmelo español». Lehrte Spiritualität in Rom und Löwen. Seit 1969 Professor für die Geschichte und Thematik der Spiritualität an der Katholischen Universität Nimwegen. Direktor des Titus Brandsma Instituut in Nimwegen und Redakteur der Zeitschrift *Speling*. Mitherausgeber von Obras completas de Sta. Teresa (Madrid ^{6}1979) und der biographischen Studie Tiempo y Vida de Sta. Teresa (Madrid ^{2}1977). Weitere Veröffentlichungen u.a.: Experiencia y realismo en Sta. Teresa y San Juan de la Cruz (Madrid 1974); Arraigo e innovación en Sta. Teresa (Madrid 1976); Der Sonnengesang des heiligen Franziskus von Assisi (Freiburg i.B. 1979). Anschrift: Groesbeekseweg 97, NL-6524 CS Nijmegen, Niederlande.

Vorwort

Jacques Pohier/Dietmar Mieth

Ein Abgrund zwischen der westlichen und der Dritten Welt?

Es ist nicht nötig zu erklären, warum das Thema Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit einen Anspruch darauf haben, im Jahre 1982 zum Gegenstand moraltheologischer Untersuchungen gemacht zu werden: Die Sache ist nur allzu selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich ist es, daß die Probleme zu umfangreich sind, als daß sie auf diesen wenigen Seiten erschöpfend behandelt werden könnten. Es bedurfte daher einer Auswahl: Wir haben uns dafür entschieden, den größten Teil dieses Heftes der Frage zu widmen, auf welche Weise die Probleme der Arbeitslosigkeit und des Rechtes auf Arbeit sich in der westlichen Welt, d. h. in Europa und Nordamerika, stellen, da die große Mehrheit der Leser von CONCILIUM diesem Teil der Welt angehören – mag man dies nun bedauern oder nicht.

Wir haben uns aber zugleich entschlossen, den letzten Teil des Heftes der Frage zu widmen, auf welche Weise diese Probleme sich in der Dritten Welt stellen: nicht um der Dritten Welt in Form eines bloßen Anhanges noch ein barmherziges, aber folgenloses Plätzchen einzuräumen, sondern – im Gegenteil – um mit Hilfe eines kraftvollen Einspruchs aus der Dritten Welt zu zeigen, daß die Art und Weise, wie die westliche Welt sich den Problemen der Arbeitslosigkeit und des Rechtes auf Arbeit stellt, schon aus einem ganz egozentrischen Blickwinkel unrealistisch und wirkungslos ist, und daß sie überdies aus dem Blickwinkel der Ethik und des Evangeliums unmoralisch und antichristlich ist.

Nun scheint für die westliche Welt der folgende Punkt am schwersten verständlich zu sein: Es gibt in Sachen Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit nicht nur einen quantitativen und graduellen Unterschied zwischen der Dritten Welt und dem Westen, sondern einen qualitativen und wesentlichen Unterschied. Das hat seinen Grund nicht nur in der Tatsache, daß gewichtige quantitative Unterschiede dort ihre Grenzen haben, wo man wesentliche Unterschiede einführt, sondern vor allem darin, daß Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit hier jeweils in einem völlig unterschiedlichen wirtschaftlichen, sozialen und menschlichen Gesamtzusammenhang stehen. Das ist auch der Grund dafür, daß es nicht ausreicht, wenn der Westen einige wenige quantitative oder graduelle Modifikationen zu seiner eigenen Problematik vornimmt, um damit die Dritte Welt zu verstehen. Er muß vielmehr den eigentlichen Kern seiner Problematik auf eine qualitativ andere Weise angehen. Und das gilt für die im Westen gemachte Theologie, Ethik und Pastoral ebenso wie für die dortige Wirtschaft und Politik.

Man möge sich nur selbst ein Urteil über diese Probleme bilden. Wir wollten dieses Heft eröffnen mit einem ersten Teil, der die derzeitigen Faktoren der Veränderungen der Arbeit und der Arbeitslosigkeit in der westlichen Welt beschreibt, d. h. die neuen technischen Rahmenbedingungen (Hugues Puel), die neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten (André Gorz) und die Folgen der Arbeitslosigkeit auf die Psychologie der einzelnen und der beteiligten Gruppen (Eugene Heimler). Welcher beherrschende Eindruck läßt sich aus diesen Artikeln über die Wandlung des Sinnes von Arbeit (und ebenfalls aus dem Beitrag von Iring Fetscher) gewinnen? Wohl dies: daß das wesentliche Problem der westlichen Welt darin liegt, daß sie den Sinn der Arbeit wohl eher in einem Bereich neben oder jenseits der Arbeit als in der Arbeit selbst suchen muß. Gewiß wird hier nicht bestritten, daß die Arbeit einen individuellen und kollektiven Sinn in sich selbst haben kann, aber man versucht doch die Auswirkungen der Arbeit (und der Arbeitslosigkeit) auf das Leben der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen dadurch zu steuern, daß man sich um die Förderung des Lebens außerhalb der Arbeitszeit bemüht und das Arbeitsleben in den Dienst des Lebens außerhalb der Arbeitszeit stellt. Puel, Gorz und Heimler haben sehr stark verschiedene Anliegen, Methoden und Theorien und bieten bisweilen einander widersprechende Analysen und Lösungen an – und da diese widersprüchlichen Aussagen von solchen qualifizierten Fachleuten kommen, müßten sie eine Einladung zur Bescheidenheit sein für Theologen und Seelsorger, die im Na-

men des notwendigen gesellschaftlichen Zeugnisses des christlichen Glaubens eine wohlsystematisierte und ihrer selbst sichere Theologie der Arbeit anbieten oder sich auf eine solche berufen.

Diese widersprüchlichen Aussagen hindern aber nicht, daß sie alle eines gemeinsam haben: Angesichts der wachsenden Arbeitslosigkeit in der westlichen Welt scheint ihnen eine Lösung nicht in der Suche nach mehr Arbeit für jeden einzelnen und alle insgesamt zu liegen, sondern in einer anderen Verteilung der verfügbaren Arbeitsmenge, die geleistet werden muß im Interesse des Funktionierens einer neuen Wirtschaftsordnung und der Existenzsicherung der einzelnen Menschen und ebenso in einer anderen Wertung des Platzes der Arbeit im Leben der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen.

Nun ist aber in diesem Punkt die Situation in der Dritten Welt radikal verschieden. Hier sucht man nicht nach etwas neben oder jenseits der Arbeit, sondern hier sucht man ganz einfach Arbeit. Und der Sinn der Arbeit ist hier ebenfalls ganz einfach und bedarf keiner langer Studien: daß man selbst und daß die Kinder nicht vor Hunger sterben. Es gelingt diesen Gesellschaften nicht, die verfügbare Arbeitsmenge, die unter die potentiellen Arbeiter verteilt werden kann, in ausreichendem Maße zu vermehren, und diese Arbeitsmenge reicht weder aus, um die Wirtschaft funktionsfähig zu machen noch um die Existenz der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen zu sichern. Die Situation ist also absolut umgekehrt gegenüber der Situation in den westlichen Ländern.

Ein nicht geringerer Unterschied besteht hinsichtlich des Themas, dem wir den zweiten Teil dieses Heftes widmen wollten: hinsichtlich des Aufkommens des Begriffs «Recht auf Arbeit». Ronald Krietemeyer liefert ein Beispiel dafür mit seinem Bericht über das Aufkommen dieses Begriffs in der Bundesgesetzgebung der USA nach der Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre und seit dem New Deal.

Vom Internationalen Arbeitsamt in Genf erhielten wir die uns ehrende Erlaubnis, eine zweifellos noch nicht endgültige Fassung des Berichtes abzudrucken, den das Internationale Arbeitsamt für die Internationale Arbeitskonferenz 1983 vorbereitet hat, deren Thema eben das Recht auf Arbeit sowie die eventuelle Revision der Konvention und/oder der Empfehlung Nr. 122 aus dem Jahre 1964 über die Beschäftigungspolitik sein wird. Diese in drei Ebenen verlaufende Konferenz wird die Vertreter der Regierungen, der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer der Mitgliedsstaaten zusammenführen. Wir danken dem Internationalen Arbeitsamt lebhaft, daß es uns den Vorabdruck eines Teiles dieses Berichtes gestattet hat.

Schließlich bringen wir noch eine Untersuchung von Friedhelm Hengsbach über die Art und Weise, wie der Begriff «Recht auf Arbeit» im Denken der Christen und der kirchlichen Institutionen an Boden gewinnt.

Man wird vielleicht finden, daß wir den Institutionen allzuwenig Gewicht beigemessen haben: den Regierungen, den internationalen Organisationen, der Kirche; und daß wir ebenfalls dem Alltag der harten Kämpfe zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet haben, die seit mehr als einem Jahrhundert mit dem Aufkommen der Forderungen nach einem Recht auf Arbeit unumgänglich wurden. Wo bleiben in diesem Heft die Streiks, wo die Verluste an materiellen Gütern und an Menschenleben, welche diese Kämpfe gekostet haben? Wer könnte sich durch die Lektüre dieses Heftes bewußt werden, daß der «Tag der Arbeit», der 1. Mai, der in den sozialistischen Ländern und auch in gewissen «kapitalistischen» Ländern so groß gefeiert wird (und den sich die katholische Kirche als «Fest des heiligen Josef, des Arbeiters» zu eigen gemacht hat), eigentlich dem Gedenken der vielen Toten gilt, die in den Vereinigten Staaten von Amerika der brutalen Niederwerfung eines Streiks zum Opfer fielen? Wir sind uns dieser Lücken sehr wohl bewußt, und wir bedauern sie.

Wir möchten aber dennoch nicht, daß man den institutionellen Aspekt unterschätzt: Einerseits weil ein Recht keine konkrete Wirksamkeit hat, wenn es nicht von den Institutionen einer Gesellschaft anerkannt, von ihnen im Alltagsleben zugesichert und garantiert wird. Das Recht auf Arbeit bleibt ein bloßer frommer Wunsch, solange es nicht in der gesellschaftlichen Praxis und in den Institutionen festgeschrieben ist. Andererseits gilt, was Lacordaire mit einer großartigen Formulierung erklärt hat: «Im Verhältnis zwischen dem Reichen und dem Armen, zwischen dem Mächtigen und dem Schwachen ist es die Freiheit, die unterdrückt, und das Gesetz, welches freimacht.» Tatsächlich können ohne proklamiertes und respektiertes Recht der Mächtige und der Reiche tun, was sie wollen, und der Arme und der Schwache haben keine andere Möglichkeit der Verteidigung gegen sie als ihr oft

fruchtloses und ohnmächtiges Aufbegehren: Das ist es, was man hier und da das «freie Spiel der Gesetze des freien Austauschs» oder den «Liberalismus» nennt. Es bedarf eines Rechtes, eines Gesetzes und einer entsprechenden Rechtswissenschaft und Rechtsprechung, um hier das Gleichgewicht wiederherzustellen. Wenn man daran zweifelte, genügte es, näher zuzusehen, wer sich der Bildung eines Rechtes auf Arbeit widersetzt, warum und wie er dies tut.

Nun ist aber auf diesem Gebiet die Situation der Dritten Welt derjenigen des Westens total entgegengesetzt. Wie Walter Fernandes und Alfred de Souza sehr gut zeigen, ist das wesentliche Kennzeichen der Beschäftigungsweise in der Dritten Welt das Vorherrschen des «informellen», nichtorganisierten Sektors. Diese Nichtorganisiertheit der Arbeit – nicht nur in den ländlichen Gebieten, sondern auch in den ungeheuren städtischen Ballungsräumen der Dritten Welt – macht das Aufkommen jedes wie auch immer gearteten Rechtes auf Arbeit unmöglich, ja geradezu undenkbar (ebenso wie das Aufkommen eines Arbeitsrechtes zur Regelung der bestehenden Arbeitsverhältnisse). Die Arbeit ist hier nicht ein Recht, sondern eine Sache des Zufalls und immer ein Glück. In jedem Falle hätte in der Mehrheit dieser Länder keine gesellschaftliche Instanz die Mittel, irgendjemandem ein Gesetz dieser Art vorzuschreiben.

Das Recht auf Arbeit kann ganz offensichtlich ohne jede Schwierigkeit als ein allgemeines Recht behauptet werden. Aber es bleibt in dieser Ebene eine vollkommen leere Abstraktion und kann nur dort Fleisch annehmen, wo die Welt der Arbeit einerseits und die Welt der gesellschaftlichen Institutionen andererseits eine gewisse Festigkeit aufweisen. In gewissen Ländern der Dritten Welt von einem Recht auf Arbeit zu sprechen ist ebenso anachronistisch und deplaziert, wie in Ländern, die nichts zu konsumieren haben, von einem Recht auf Konsum zu sprechen.

Muß man nun aus demselben Grunde auf den Versuch verzichten, eine Theologie der Arbeit zu entwerfen, welche die christliche Ethik in der Zuwendung zu den Problemen der Arbeitslosigkeit und der Arbeit inspirieren könnte? Wir meinen dies nicht, und darum haben wir Iring Fetscher gebeten, die anthropologische und theologische Tragweite der Wandlungen der Sinngebung der Arbeit in unserer westlichen Welt zu untersuchen. Dietmar Mieth wurde gebeten, die Bedeutung der gesellschaftlichen und christlichen Solidarität herauszuarbeiten, die hinsichtlich des Rechtes auf Arbeit und der Arbeitslosigkeit wohl nicht nur ein das Denken bestimmender Grundbegriff, sondern eine grundlegende Wirklichkeit in der Praxis sein müßte. Giannino Piana haben wir gebeten, die unterschiedlichen Sinngebungen herauszuarbeiten, welche die christliche Tradition der Arbeit zuerkannt hat. Die Vertreter des Hirtenamtes, die Theologen und die Gläubigen, die fordern, daß man ihnen in aller Schnelle eine auf die heutige Situation zugeschnittene, wohlstrukturierte und allgemeingültige Theologie der Arbeit liefere, die keine offenen Fragen oder keinen Anlaß zu Mißverständnissen mehr enthält, scheinen zu vergessen, daß die Arbeit in der langen Geschichte des Christentums sehr unterschiedlich gewertet worden ist. Manchmal ist sie sehr schlecht davongekommen und manchmal ganz im Gegenteil übertrieben hoch bewertet worden: Arbeit als Segen oder als Fluch? Arbeit als Nachahmung des Schöpfergottes oder Arbeit als Teilhabe an dem Fluch, den Gott über Adams Sünde verhängt hat?

So unverzichtbar aber auch diese Überlegungen sein mögen, so befreien sie doch die Christen des Westens nicht davon, sich der radikalen Infragestellung durch das Problem der Arbeitslosigkeit und durch das Recht auf Arbeit für die Dritte Welt auszusetzen. Aus diesem Grunde wollten wir den letzten Teil dieses Heftes Autoren aus der Dritten Welt vorbehalten, damit sie ihren christlichen Brüdern im Westen sagen könnten, worum es geht, und damit sie sie einladen, die Augen zu öffnen; denn der Westen hat Angst, an seiner eigenen Arbeitslosigkeit zu sterben, während er doch vielmehr Gefahr läuft, an der Arbeitslosigkeit, welche die Dritte Welt töten könnte, mit zugrunde zu gehen.

Wir haben die Arbeitsgruppe des Indian Social Institute in Neu-Delhi gebeten, uns eine Darstellung dessen zu liefern, was das Besondere am Problem der Arbeitslosigkeit und der Beschäftigung in der Dritten Welt ausmacht. Einem sehr langen Text, den wir aus Brasilien (von José Beozzo) erhalten haben, und der – ungeachtet seines interessanten Inhalts – unmöglich in vollem Umfang veröffentlicht werden konnte, haben wir eine packende Passage entnommen, die einen Einblick darin gewährt, was es bedeutet, heute Landarbeiter in Brasilien zu sein. Obwohl dieser Auszug von seinem logischen Schluß ab-

getrennt worden ist, sind wir doch froh, daß auch dieser Teilabschnitt gerade schließt mit der Darstellung des Kampfes der brasilianischen Kirche für die Landarbeiter ohne Land und ohne Nahrung. Die evangelische Logik dieses Kampfes wird erhellt durch den Beitrag eines Theologen, der aufgrund seines Lebens in Nicaragua und El Salvador weiß, wovon er spricht (Ignacio Ellacuría): Ja, die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt ist eine Herausforderung für das Reich Gottes.

Ich für meinen Teil als Westler muß nun dieses Vorwort damit beschließen, daß ich mich mit meiner ganz persönlichen Meinung herauswage: Mir scheint, daß der Westen die Probleme der Arbeitslosigkeit und des Rechtes auf Arbeit mit einer sozusagen selbstmörderischen Kurzsichtigkeit behandelt. Ob man die Sache nun aus einem demographischen, einem technischen, wirtschaftlichen, finanzpolitischen oder welchem anderen Gesichtswinkel auch immer betrachtet – es wird mehr und mehr unrealistisch und dumm, die Probleme der Arbeitslosigkeit und des Rechtes auf Arbeit im Westen so zu behandeln, als wären sie unabhängig von der Frage, wie sie sich zugleich in der Dritten Welt stellen. Selbst wenn man sich auf einen ganz egozentrischen Standpunkt stellen würde, wäre dies schon ein grobes Fehlurteil. Unter einem ethischen Blickwinkel betrachtet, ist dies mehr als ein bloßer Fehler: Es ist eine Schuld. Und unter einem christlichen Blickwinkel betrachtet, ist es noch mehr als eine Schuld: Es ist eine Sünde.

Ich weiß wohl, daß solche Behauptungen, so kategorisch und so ernstgemeint sie auch sein mögen, praktisch keinerlei Gewicht haben angesichts der enormen Kompliziertheit der Mechanismen und der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Kräfte, welche das Problem der Arbeitslosigkeit bestimmen. Ich weiß wohl, daß sie von nur geringem Gewicht sind gegenüber dem drückenden Leid, das die Arbeitslosigkeit für so viele Millionen von Menschen darstellt. Ich weiß auch, daß diese Behauptungen lächerlich wenig wiegen angesichts des Egoismus der vielen Länder dieser Welt, die allzusehr beschäftigt sind mit dem Wirtschaftskrieg, in den sie sich gestürzt haben, angesichts auch der Ethnozentrik aller betroffenen Parteien. Und die Geschichte lehrt mich, daß ähnliche von solchen Sachzwängen bestimmte Umwälzungen fast niemals in Harmonie und Frieden gemeistert wurden, sondern Kampf, Krieg und Blutvergießen mit sich gebracht haben.

Ich glaube daher persönlich, daß die gewaltige Umwälzung, die gefordert wäre, um das Problem der Arbeitslosigkeit und des Rechtes auf Arbeit auf eine rationale, gerechte und christliche Weise zu lösen, nicht zustandekommen wird ohne internationale Zusammenstöße und schreckliche Erschütterungen. Vielleicht stehen wir wieder vor dem Fall Roms, vor dem Fall von Byzanz oder vor dem Sturz des Ançien Régime?

Als Theologe hoffe ich – im Sinne der Hoffnung als einer gottgewirkten Tugend –, daß auch die kleinsten Anstrengungen, die unternommen werden, um diesen Prozeß zu erleichtern und die unvermeidlichen Schäden in Grenzen zu halten, nicht völlig nutzlos sein mögen. Das vorliegende Heft von CONCILIUM hat keinen anderen Ehrgeiz als diesen: wenigstens ein Wassertropfen im Meer zu sein. Aber ein Tropfen ist ein Tropfen. Und das Meer besteht aus lauter Tropfen. Möge dieses Heft noch andere Tropfen hervorrufen und jene, die schon da sind, zusammenbringen, um so ein kleines Rinnsal der Hoffnung zum Fließen zu bringen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Situation in der westlichen Welt

Faktoren der derzeitigen Entwicklung der Arbeitslosigkeit

Hugues Puel

Die neuen technischen Arbeitsbedingungen und die Beschäftigungsprobleme

Dem Moraltheologen, der über die neuen technischen Arbeitsbedingungen und die Beschäftigungsprobleme nachdenken will, wird die Beherrschung einer gewaltigen Menge von Kenntnissen abverlangt, derbezüglich sowohl in Frankreich als auch in allen anderen großen Industriestaaten ganz besonders zahlreiche Forschungen unternommen wurden. Obwohl wir über diese Fragen seit etwa zwanzig Jahren im Forschungs- wie im Unterrichtsbereich arbeiten, können wir uns doch keine erschöpfende Kenntnis anmaßen. Zwar werden wir uns bemühen, die komplexen Gegebenheiten und Analysen zur Sprache zu bringen; das Wagnis der vorliegenden Überlegung liegt aber darin, daß sie sich um eine Synthese bemüht und die Gefahr einer mißbräuchlichen Vereinfachung auf sich nimmt.

Sagen wir gleich als Antwort auf das gestellte Problem und um ohne Umschweife zur Sache zu kommen, daß die Technik auf die Arbeit eine doppelte Wirkung ausübt: einen *Zwangseffekt*, denn durch den Einbruch der Technik sind die Arbeitsweisen tiefgehend verändert worden; und einen *Bereicherungseffekt*, denn die Arbeitsproduktivität wurde dadurch bedeutend gesteigert. Die ethische Frage hat hier somit einen doppelten Aspekt: Schaffung eines Freiheitsraumes hinsichtlich der technischen Systeme und Forderung nach Teilnahme an der zunehmenden Bereicherung.

I. Der Zwangseffekt

Die Technik verändert die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur. Das ist heute eine Selbstverständlichkeit, hat aber eine lange Geschichte hinter sich. Als die Menschheit unter dem Druck des Bevölkerungswachstums allmählich auf die Produktionsweise von Sammlern und Jägern, die bei täglich drei bis vier Stunden Jagd- und Fischfangtätigkeit in hauptsächlich spielerischer Form die Bedürfnisse des Stammes zufriedenstellte, zugunsten landwirtschaftlicher Arbeit verzichten mußte, hatte sie das Gefühl, bei diesem Wechsel zu verlieren und einer Überflußgesellschaft den Rücken zu kehren[1]. Wenn auch die Revolution der Neusteinzeit eine Verbesserung der produktiven Verhältnisse zwischen dem Menschen und dem Lebensraum mit sich brachte, so wurde sie doch als eine Einschränkung empfunden, denn der Gedanke einer Arbeitsleistung pro Kopf hatte sich noch nicht genügend durchgesetzt. Dazu bedurfte es zuerst einer Bewässerungstechnik, die eine bedeutende Steigerung der Ernten ermöglichte. Freilich war jetzt eine technische und politische Kontrolle der Bewässerungsanlagen vonnöten, woraus sich neue gesellschaftliche Zwänge ergaben: Die Wirtschaftssysteme der Bewässerungslandwirtschaft sind Gesellschaftssysteme der Sklaverei und des orientalischen Despotismus[2].

Die industrielle Revolution verwandelt die Beziehungen zwischen Mensch und Natur noch viel tiefgreifender und bringt neue Einschränkungen und Zwänge mit sich. Sie führt zur Entdeckung größerer Energiequellen und zu deren Verwendung. Die Zauberfee «Elektrizität» verhundertfacht die Produktionsmöglichkeiten, ganz gleich, ob sie nun den Schächten der Kohlenbergwerke, den Turbinen der Stauwerke, den Ölfeldern oder der Uranspaltung entsteigt. Zahlreiche Rohstoffe werden gewonnen und umgewandelt. Die Mechanisierung revolutioniert die Produktionsvorgänge. Bald tritt auch die Automatisierung auf den Plan. Diese erste und zweite industrielle Revolution verändert mit eben der Mechanisierung und dann der Automatisierung des Produktionsprozesses den gesamten Inhalt der Arbeit. Mitten in dieser Industrialisierungsbewegung selbst entwickeln sich allmählich drei große Arbeitssysteme, die heute noch nebeneinander bestehen:

– das System «Mensch-Produkt», wo der Arbeiter unmittelbar auf die Materie einwirkt und mit gewöhnlich einfachem Handwerkszeug produziert;

– das System «Mensch-Maschine», wo der Arbeiter einem oder mehreren technischen Arbeitsvorgängen angepaßte Maschinen und Apparate benützt und dabei doch noch einen physi-

schen Kontakt mit dem bearbeiteten Material behält;

– das System «Maschine-Produkt» schließlich, wo die Produktionseinrichtungen Umwandlungsverfahren ins Werk setzen, bei denen eben diese Einrichtungen durch Programmierer oder Computerfachkräfte von Kontrolleinheiten aus, in denen die wesentlichen Elemente des Umwandlungsvorgangs symbolisiert sind, in Bewegung gesetzt werden, ohne daß die Arbeiter mit dem Produkt in Berührung kommen[3].

Dieses letztgenannte Arbeitssystem entwikkelt sich mit dem Anwachsen der Automatisierung, den Rechenmaschinen, den Robotern und der Entwicklung der Elektronik rasch vor unseren Augen.

Die Logik der industriellen Revolution erstreckt sich ebenfalls auf den unübersehbar großen Dienstleistungsbereich, in welchem die Datenverarbeitungsmaschinen und die gesamte Technik der Kommunikation und der Telematik eindringen. Die Welt der «cols blancs», einst abwertend «Stehkragenprolatariat» genannt, die Welt des Personals der öffentlichen Dienste und der Büroangestellten bevölkert die Banken, die Versicherungsgesellschaften, die staatlichen Verwaltungsstellen, die sozialen Einrichtungen, die öffentlichen, halböffentlichen und privaten Stellen. Die Denkweise der funktionellen Organisation, die die Entwicklung der Massenproduktion ermöglicht hat, beherrscht einen großen Bereich der Dienstleistungen, angefangen vom Transport bis zu den Fernverbindungen, von der Bank bis zum Großhandel, vom Tourismus bis zur wissenschaftlichen Forschung. Für den Großteil der aktiven Bevölkerung in den industrialisierten und urbanisierten Ländern sind dies die neuen technischen Arbeitsumstände.

Neue Umstände, neue Zustände. Die Arbeitsbedingungen wurden revolutioniert und die Zwänge mehrten sich. Besser als jedes andere Dokument hat das *Kommunistische Manifest* dieser industriellen Revolutionsbewegung Ausdruck verliehen: «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. (...) Die Arbeit der Proletarier hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Charakter und damit allen Reiz für den Arbeiter verloren.»[4] Der Taylorismus und die wissenschaftliche Arbeitsorganisation haben die Handlungen des Arbeiters ihrer Einheit beraubt. Die Büros für Arbeitsmethoden bringen den Proletarier um sein Können. Sowohl die Verwaltungs- als auch die Industriearbeit sind in den Organisationsrahmen eingespannt. Dieser zunehmende Zwang scheint kaum bestreitbar. Er kommt allen denen, und zwar auf fast allen gesellschaftlichen Stufen, stark zu Bewußtsein, die in industriellem und städtischem Milieu leben.

Dieses Gefühl, Zwängen ausgesetzt zu sein, wird von den «Grünen» und der Alternativbewegung ausgebeutet, wenn sie da an das Heimweh nach einer menschlicheren, weil weniger den Zwängen unterworfenen Welt, als es die Welt des Dorfes und der bäuerlichen Gesellschaft ist, appellieren. Dazu wäre sicher viel zu sagen. Denn die Zwänge der traditionellen bäuerlichen Gesellschaft sind zwar andere, darum aber nicht weniger stark. Und was die städtische Gesellschaft betrifft, so bietet sie bei all den durch sie auferlegten Zwängen doch auch neue Freiheiten. Wir müssen hier aber auf eine andere Sache achten: Ist dieses wirkliche oder zum Teil nur angenommene Anwachsen der Zwänge der technischen Entwicklung zuzuschreiben?

Diese Debatte ist an und für sich schon grundlegend. Sie ist es aber auch für die ethische Frage. Ist die Zwangswirkung, die wir hier zu analysieren versuchen, auf die Technologie zurückzuführen oder auf etwas anderes? Eine ganze Strömung radikaler oder linksstehender Provenienz sieht den Ursprung des Zwangs im kapitalistischen Wesen unserer Gesellschaft. So schreibt André Gorz: «Die Parzellierung und Spezialisierung der Aufgaben, die Spaltung zwischen intellektueller und manueller Arbeit, die Monopolisierung der Wissenschaft durch Elitegruppen, die gewaltigen Ausmaße der Produktionseinrichtungen und die daraus erfließende Ballung der Macht – nichts von alledem ist zu einer leistungsfähigen Produktion notwendig. Notwendig ist es dagegen zur Aufrechterhaltung der Kapitalherrschaft.»[5] Und doch breiten sich die Techniken in Gemeinwesen mit andersgearteten Wirtschaftssystemen aus (in den sozialistischen Ländern Europas und Asiens etwa und in den Ländern der Dritten Welt) und scheinen dort dieselben Zwangseffekte hervorzubringen. Darum legen andere Autoren die Betonung auf die kulturellen Ursprünge unserer Industriegesellschaften. Danach sollen diese auf einer technischen Mentalität beruhen, die sich durch Lei-

stung als Auswahlkriterium und durch wissenschaftliche Rationalität als Entscheidungsgrundlage auszeichnet. Im Grunde bestünde ein Wille zur Macht, der zur Entstehung und Entwicklung technisch bestimmter Strukturen treibt; eine neue Art wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Organisation würde diese Gemeinschaftsgebilde in riesige Maschinen verwandeln. Die erzwungene Eingliederung und die Zwänge selbst entsprängen eher der Organisationsmacht als der Technik, oder diese sei allenfalls durch das Machtstreben ihrer treibenden Kräfte zuinnerst umgebildet worden[6].

Wahrhaftig eine komplexe und schwierige Diskussion. Denn sie erstreckt sich auf das Wesen der Wissenschaft und der Technologie. Wie fügen sich die jede Wissenschaft tragende Logik des Wissens und der Erkenntnis und die Logik der Macht, die in ihrem Einfluß auf die Technik und ihrem Eingriff in das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben zwangsläufig dazwischentritt, ineinander?[7] Doch ist diese Diskussion für das sittliche Unterscheidungsvermögen wesentlich in dem Maße, wie dadurch die Möglichkeit gesellschaftsbedingter Relativität der Arbeitsteilungsmodelle und der hierarchischen Strukturen demselben technischen System gegenüber ins Licht gehoben wird. Der erste Schritt auf dem Weg zu einer Befreiung ist diese Analyse des Zwangs und das Abwägen seiner Mächtigkeit.

II. Der Bereicherungseffekt

Die technische Entwicklung wird durch Mächte vorangetrieben und erzeugt Zwänge, verwandelt aber in ihrem Kampf gegen den Mangel auch die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur. Hierin besteht die Grundbewegung sowohl der neolithischen als auch der industriellen Revolution, wobei der demographische Druck zweifellos eine wesentliche Rolle spielte. Der Bereicherungseffekt, der dadurch entstand, ist sichtbar, ja sogar spektakulär. Er ist auch durchaus positiv zu werten trotz des hohen Preises, der dafür an gemeinschaftlichen und persönlichen Opfern bezahlt werden mußte.

Diese Behauptung wird alle jene vor den Kopf stoßen, die an das Leid der arbeitenden Menschen denken. Es ist aber eine Tatsache, daß die Technik der Arbeit des Menschen den Weg zu einer geschichtlich nie dagewesenen Produktivität geöffnet hat. Noch vor wenigen Jahrzehnten ernährte ein Bauer nur drei bis fünf Personen. Der Landwirt in den entwickelten Ländern ernährt jetzt vierzig bis sechzig. Die große Fabrik im Stil Henry Fords hat die Massenproduktion und die Verbreitung neuer, begrenzt dauerhafter Verbrauchsgüter wie Kraftwagen, Kühlschränke, Waschmaschinen, Radio- und Fernsehgeräte, Hi-Fi-Anlagen und Videogeräte unter einer immer zahlreicheren Bevölkerung möglich gemacht. Der Zugang zur Bildung, zur Kultur und zum Reisen, einst das Vorrecht engbegrenzter Bevölkerungsschichten, wird weiter und weiter. Die Entwicklung der Massenmedien und die Nachrichtenverbreitung vermittels künstlicher Satelliten öffnen dazu noch neue Perspektiven für Kenntnis, Kommunikation und Kulturaustausch. Die Widersprüche, die Greueltaten und der Raubbau, die unsere heutige Welt kennzeichnen, dürfen die gewaltige Bereicherung nicht verdecken, die wir der Technik verdanken.

«Wir haben bei dem Wandel nichts gewonnen». Der Stadtmensch von heute kann beim Vergleich seines Geschicks mit dem des Dorfbewohners von gestern dieselbe enttäuschte Feststellung machen wie der Bauer der Neusteinzeit, der von seinem Ahnen, dem freien Jäger und Sammler, träumte. Die Vergangenheit wird gepriesen. Das Paradies liegt hinter uns. Ein anderer Mythos, der vom unendlichen Fortschritt und vom Kommunismus auf Erden, ist nur dessen futuristische Sicht und kaum mehr wert. Er versperrt uns die ethische Unterscheidung, die sich allein aufgrund einer Beurteilung der heutigen Wirklichkeit bewerkstelligen läßt.

Wie sieht es nun aber um die Wirklichkeit dieses Bereicherungseffekts aus? Es handelt sich um eine durch die Meßinstrumente unserer Produktionsstatistiken bezeugte Wirklichkeit: landwirtschaftliche Produktion, industrielle Produktion, Dienstleistungen. Alle Anzeichen erbringen den Beweis eines weitausgreifenden Wachstums. In der Zeit von 1950 bis 1970 hat sich das Produktionsvolumen zahlreicher entwickelter Länder verdreifacht. Seither haben sich auch einige Länder der Dritten Welt diesem frenetischen Wachstumsstreben angeschlossen[8]. Die sogenannte Wirtschaftskrise besteht nicht in einem Rückgang der Produktion, sondern vielmehr in einer Verringerung der Wachstumsrate, was ja doch sehr verschieden ist von dem, was sich in den dreißiger Jahren und zur Zeit der immer wiederkehrenden Krisen des 19. Jahrhunderts ereignete. Unsere Produktionseinrichtun-

gen haben dank des ganzen organisatorischen Kontextes, der ihre Leitung sicherstellt, an Mächtigkeit und Anpassungsfähigkeit gewonnen. Zu diesem Kontext gehören die modernen Techniken des Managements mit ihrer analytischen Buchführung, den Methoden des Marketing, den Finanzierungsmitteln und der staatlichen Unterstützung.

Wenn wir sagen, die Bereicherung sei real, so wollen wir damit nicht behaupten, jegliche scheinbare Bereicherung sei auch wirklich eine. Jede Statistik enthält einen dem Meßvorgang zuzuschreibenden Täuschungseffekt. Was die Bereicherung betrifft, so kann er seinen Grund im weitergreifenden Einflußfeld der Ware haben, was jeden neuen Tauschwert als eine reine Bereicherung erscheinen läßt, während es sich doch bloß um die Mobilisierung im Handelsumlauf eines bereits bestehenden Gebrauchswertes handeln könnte, wie etwa die Umsetzung in Geldwert einer gewissen Anzahl von Dienstleistungen in unserer modernen Gesellschaft, Dienste, die im Rahmen der traditionellen Gesellschaft auf der Grundlage eines dem Gemeinwesen internen kostenlosen Austausches eben kostenlos geleistet wurden. Ist einmal diese Illusion behoben, so bleibt der Saldo der Arbeitsproduktivität nichtsdestoweniger klar positiv.

Die Behauptung einer realen Bereicherung will auch nicht das Bestehen eines schlechten Funktionierens und einer ungerechten Verteilung leugnen. Der technische Fortschritt schafft Reichtum; man sagt aber auch, er verursache Arbeitslosigkeit. Die Geschichte der Arbeiterwelt ist von immer wieder auflodernden Revolten gegen die Maschinen gekennzeichnet. Die Mechanisierung schaltet den Arbeiter aus. Was die einen bereichert – die Eigentümer der Maschinen nämlich –, das verarmt die anderen – die zur Arbeitslosigkeit verurteilten Arbeiter. Doch gehören die Arbeiterrevolten gegen die Maschinen eher in die Anfänge der industriellen Revolution. Beim Aushandeln höherer Löhne hat die Gewerkschaftsbewegung der Lohnempfänger allmählich die dank neuer technischer Arbeitsbedingungen erworbenen Produktionsfortschritte in ihre Strategie integriert. Ein realistisches Kalkül. Denn die Beobachtung zeigt, daß der technische Fortschritt mehr Arbeitsplätze schafft, als er unterdrückt. Die Zahl der offenen Stellen ist in den von der industriellen Revolution erfaßten Ländern wie Großbritannien, Deutschland, Frankreich, den Vereinigten Staaten, Japan und etlichen mehr ständig angestiegen. Die Zunahme der Arbeitslosigkeit hat dort, wo sie sich zeigte, andere Ursachen, nämlich das Bevölkerungswachstum und die Ausweitung der Nachfrage nach bestimmten Arbeitsplätzen auf neue Bevölkerungsschichten. Es handelt sich um jene Männer, die ihre unabhängigen traditionellen Tätigkeiten in Landwirtschaft und Handwerk aufgeben, um in der Industrie und im Dienstleistungsgewerbe als Lohnempfänger zu arbeiten; es handelt sich um jene Frauen, die zu ihrer unbezahlten Hausarbeit eine bezahlte Beschäftigung hinzunehmen; es handelt sich schließlich um alle jene inländischen und ausländischen Immigranten, die ihr Los aus einer weniger dürftigen und unsicheren Einnahmequelle zu verbessern suchen.

Die Vorstellung, daß der technische Fortschritt Arbeitslosigkeit verursacht, hält sich weiterhin hartnäckig am Leben, denn offensichtlich verhält es sich so. An verschiedenen Orten machen Arbeiter die Erfahrung, daß Produktionsverfahren umorganisiert, Fabriken geschlossen oder modernisiert werden und so ein Teil von ihnen des Arbeitsplatzes beraubt wird. Nun haben aber solche Neuerungen ihren Grund nicht allein in der Technik, sondern auch in der Wirtschaft selbst, wo die Unternehmensplanung mit ihrem Gewinnstreben eine wesentliche Rolle spielt. Überdies führen diese Neuerungen zu einem Fortschritt in der Produktion mit positiven Auswirkungen für die Arbeitsplätze, und zwar in zwei Richtungen: Einerseits müssen ja die neuen Maschinen gebaut und die neuen technologischen Verfahren bewerkstelligt werden, was anderen Industriezweigen, denen der Produktionsmittelherstellung nämlich sowie der Entwicklungsforschung und der angewandten Forschung, Arbeit verschafft; andererseits – und dies in noch stärkerem Maße – führt der Produktionsüberschuß zu neuen, neue Arbeitsplätze schaffenden Investitionen; er wird auch als zusätzliche Lohnmasse ausgeschüttet, und diese neue Kaufkraft verstärkt eine Nachfrage nach Waren und Dienstleistungen mit natürlich positiver Wirkung auf die Arbeitsplatzbeschaffung und sogar sehr positiver Wirkung, wenn es sich um hauptsächlich handwerkliche Dienstleistungen handelt. Würde die scheinbar beschäftigungszerstörende Bewegung des technischen Fortschritts der Wirklichkeit entsprechen, so verstünde man nicht, warum der «Nettobetrag» im Bereich der Arbeitsplätze langfristig so

durchaus positiv ausfällt. Die Erklärung dafür ist der in den oben genannten Richtungen wirkende Produktionsfortschritt, eine verborgene Wirkung freilich, die erst die Analyse an den Tag bringt.

Zweck dieser Analyse ist nicht, das im Phänomen der Arbeitslosigkeit zutage tretende schlechte Funktionieren der modernen Industrialisierung abzustreiten. Ein anderer Beitrag in diesem Heft zeigt den sozialen und menschlichen Preis, den solche Mißstände kosten[9]. Jedoch kann ein derartiges Mißfunktionieren durch eine angemessene Wirtschafts- und Sozialpolitik eingedämmt werden. Zweifellos ist die institutionelle Unterdrückung des Problems nach Art der UdSSR und der sozialistischen Wirtschaftssysteme Mitteleuropas nicht das Ideal. Der Vorteil solchen Vorgehens im Bereich der Arbeitsbedingungen ist keineswegs offenkundig, denn diese institutionelle Unterdrückung des Problems kostet die Wirtschaft ganz bedeutende Produktionsverluste. Das Phänomen bemißt sich nach den Unterschieden des Lebensniveaus, wie sie von der Bevölkerung dieser Länder zu ihrem Schaden erfahren werden. Die Arbeitslosenfrage muß ganz offen bleiben. Der technische Fortschritt spielt hier eine wesentliche Rolle, denn er wirkt sich auf den Arbeitsmarkt positiv und zugleich verwirrend aus. Er führt zu Umwandlungen der Produktionseinrichtungen, und der dafür zu zahlende Preis an menschlichem Einsatz hängt von wirtschaftlichen und institutionellen Faktoren ab. Hier stellt sich die ethische Frage im Sinne von Beherrschung und Teilnahme.

Wer von Fortschritt in der Produktivität redet, meint damit also auch mit anderen zu teilenden Gewinn. Die Frage nach der Verteilung steht im Zentrum unseres Problems. Wohin werden die produzierten Reichtümer fließen?

Diese Frage wird in allen öffentlichen Debatten der demokratischen Gemeinwesen hin und her erwogen. Widersprüchliche Grundsätze werden vorgebracht. die auf konkrete, oft wieder in Frage gestellte Kompromisse hinauslaufen, wie das der Wechsel der parlamentarischen Mehrheit in den großen demokratischen Ländern bezeugt. Soll man die Arbeitslosenunterstützung weiter ausbauen mit dem Risiko, die Suche nach einem Arbeitsplatz zu entmutigen? Kann das Sozialbudget, das in einigen entwickelten Ländern 30 Prozent des Nationaleinkommens ausmacht, weiterhin zunehmen, ohne die Unternehmen in Schwierigkeit zu bringen und ihrer Aktivität das Wasser abzugraben? Soll die Einkommensteuerquote noch stärker anwachsen, oder läuft man dann nicht Gefahr, die Initiative der dynamischeren Kräfte lahmzulegen? Die sozialen Bedürfnisse sind unermeßlich; wie weit kann man in der Verteilung der Geldmittel und in der Verringerung der Ungleichheiten gehen? Zu diesen Fragestellungen gesellen sich Probleme der Wirtschaftspolitik. Kann man mit Hilfe einer Nachfragepolitik, die einige soziale Bedürfnisse zufriedenzustellen erlaubt, aber die Investitionskraft der Unternehmen und die Handelsbilanz zu gefährden droht, die Wirtschaft wieder ankurbeln? Muß man im Gegenteil eine Politik des Angebots führen, indem man den Lohnanteil im Nationaleinkommen einschränkt, um den Unternehmern zu ermöglichen, Gewinne mit Aussicht auf Investitionen zu machen auf die Gefahr hin, die Nachfrage zu drosseln und damit nicht nur die Verbrauchsgüterindustrie zu lähmen, sondern die Investitionsperspektiven selbst zu entmutigen? Lauter Fragen, die mit der heutigen Wirtschaftskrise aufkommen. Sie rufen nach wirtschaftspolitischen Lösungen. Der technische Faktor gehört wesentlich dazu, und auch die ethische Frage kommt notwendigerweise ins Spiel.

III. Die ethischen Fragen

Angesichts des Zwangs- und Bereicherungseffektes werden die engagierten ethischen Fragen die einer erfolgreichen Suche nach Freiheit und einer Forderung nach Teilhabe.

Die zwangsfreie Gesellschaft ist keine wünschenswerte Utopie. Eine menschliche Freiheit verwirklicht sich innerhalb übernommener Zwänge. Doch dürfen diese nicht zu drückend sein, wie das für noch allzu viele Menschen der Fall ist. Hier ist jede Entmystifizierung der Wissenschaft, der Technik und der Ökonomie von Nutzen. Die Entwicklung und Verbreitung der sie betreffenden Kenntnisse wirken möglicherweise befreiend. Alle Wissenschaftskritik und alles Bestreiten von Energieformen oder Techniken, deren Auswirkungen für die Arbeiter und die Bevölkerung gefährlich erscheinen, können wichtige Anlässe zum Nachdenken sein. Die widersprüchlichen Debatten über die großen Projekte der Städte- und Landplanung sowie die großen Realisationen in der Industrie und im Dienstleistungswesen sind geeignet, das Bewußtsein zu schärfen. Im selben Sinn wirken

innerhalb der Unternehmen die Ausschüsse für Hygiene und Sicherheit, die Verwirklichung neuer Formen der Arbeitsorganisation: halbautonome Produktionsstätten, besser an die physiologischen Erfordernisse des menschlichen Organismus angepaßte Herstellungsabläufe, Verringerung der Arbeitszeit, Einführung geschmeidigerer Arbeitszeiten und geteilte Beschäftigung. Gewiß herrscht weiterhin gebieterisch die Notwendigkeit zu produzieren, mindestens im modernen Sektor der Wirtschaft, aber deren Produktivität selbst bringt neue Arbeitsweisen in Erfahrung, die den Druck der mühsamen Industriearbeit und der Tätigkeit in den Dienstleistungsgewerben mildern. Aber neben diesem vom Produktivitätsgesetz beherrschten Bereich kann sich auch ein ganzes Feld alternativer oder sozialer Wirtschaft entwickeln mit Produktions- und Dienstleistungseinheiten, die besser dem Menschen entsprechen, besseres Zusammenleben zeitigen, kürzere wirtschaftliche Bindungen eingehen und einen gewissen Abstand halten gegenüber dem Spiel der internationalen Arbeitsteilung[10]. Der Produktionszwang wird hier weniger stark sein; die Arbeit wird hier für den einzelnen Menschen, der sich ihr widmet, mehr Sinn haben können; die vom modernen System Ausgeschlossenen werden hier einen Broterwerb finden. Das ist ein anderer, unserer Meinung nach bedeutsamer Weg, wie die Zwänge auszuhalten wären. Doch darf man sich nicht verheimlichen, daß das wirtschaftlich gesehen etwas kostet, denn die Bereicherung wird dadurch beschränkt. Es gibt weniger miteinander zu teilen. Aber diese Versuche haben das Verdienst, kraftvoll die Frage nach dem Sinn der Bereicherung zu stellen.

Auch die mangelfreie Wirtschaft ist keine wünschenswerte Utopie. Sie führt zur Maßlosigkeit, die die Rohstoffquellen des Planeten erschöpft, die Konflikte verschärft und dem Wirtschaftlichen vor dem Politischen und Kulturellen den Vorzug gibt. Hieran muß der technische Fortschritt, dieses wunderbare Mittel im Kampf gegen den Mangel, sein Maß finden. Doch darf sich die Ethik nicht damit zufriedengeben, die Askese der Wünsche und Bedürfnisse zu predigen, handle es sich nun um die religiöse Askese nach Art der Regel des heiligen Augustinus («Es ist besser, wenig Bedürfnisse zu haben als viele Güter») oder um die Laienaskese à la Jean-Jacques Rousseau («Jedes neue Bedürfnis schmiedet neue Ketten»). Natürlich steht es jedem Einzelnen oder jeder Gruppe frei, eine solche Askese zu üben. Wir meinen jedoch, die Ethik habe die Pflicht, das Reicherwerden selber von einer grundsätzlichen Bejahung aus, in einer optimistischen Sicht des gemeinschaftlichen Werkes der Menschen in Frage zu stellen. Dieser Bereicherungseffekt ist gut und wünschenswert. Gewiß sind die Weisen seiner Verwirklichung zu kritisieren und neu zu überdenken. Aber er ist doch notwendig angesichts des gewaltigen Anwachsens der Gemeinbedürfnisse. Vor allem muß die Verteilung dieser wachsenden Reichtümer anders geschehen. Hier zieht sich die ethische Frage mitten durch die politische Debatte. Denn die Weisen der Verteilung werden durch eine bessere Beherrschung der Produktion und der Zuteilung wie auch durch das Dazwischentreten von Absatzvorgängen diktiert, die das schwierige Gleichgewicht zwischen dem Staat und dem bürgerlichen Gemeinwesen berühren.

Der Moraltheologe kann nur die Fragen der arbeitenden Menschen, die der technischen, aber auch der wirtschaftlichen Umwelt ihrer Tätigkeit ausgesetzt sind, aufspüren. Er muß versuchen, diese Menschen in der Vielfalt ihrer gelebten Situationen, ihrer erlittenen Existenzbedingungen und ihrer zuinnerst erfühlten und erfahrenen Sehnsüchte zu hören. Die Aufrichtigkeit seines Vorgehens hängt gänzlich von seinem Bemühen ab, sich dem Ganzen zu öffnen.

[1] Vgl. das Buch des amerikanischen Ethnologen Marshall Sahlins, Stone Age Economics.

[2] Vgl. das klassische Werk von Karl Wittfogel über den orientalischen Despotismus.

[3] Eine Synthese aller Untersuchungen über diese Frage wurde im Dezember 1980 durch Alain d'Iribarne unter dem Titel «Technologie et système de travail: l'évolution du travail face au développement des technologies» auf der nationalen Studientagung des «Centre d'Etudes et de Recherche sur les qualifications» (sehr ausführliche Bibliographie) erstellt.

[4] Karl Marx und Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei in: K. Marx, Frühe Schriften, Bd. 3 (Darmstadt 1971) 821. 825.

[5] André Gorz, Critique de la division du travail (Paris 1973). Dieses Buch bringt (in derselben Denkrichtung) eine Teilübersetzung des berühmten Textes des radikalen amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlers Stephen Marglin «What do bosses do?».

[6] Aus der reichlichen Literatur seien genannt: Jacques Ellul, La technique ou l'enjeu du siècle (Paris 1954); Lewis

Mumford, Technique et Civilisation (Übersetzung aus dem Englischen, Paris 1950); Alain Birou und Paul Marc Henry, Towards a redefinition of development (OCDE, Paris 1977).

[7] Zwei Nummern der Zeitschrift Economie et Humanisme haben dieses Problem behandelt: Nr. 212 (Juli-August 1973: Die Wissenschaft als Macht) und Nr. 262 (November-Dezember 1981: Wissenschaft und Technologie als gesellschaftliche Produkte).

[8] Vgl. Pierre Judet, Les nouveaux pays industriels (Editions Ouvrières, 1981).

[9] Vgl. mein Buch «En finir avec le chômage» (Editions Ouvrières, 1979).

[10] Vgl. die Sondernummer von Economie et Humanisme über die soziale Wirtschaft: Nr. 264 (März-April 1982).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

HUGUES PUEL

1932 in Bordeaux, Frankreich, geboren. Gymnasialstudien am dortigen Jesuitenkolleg. Dann Studium der Rechts- und Politikwissenschaft an der Universität Bordeaux. 1956 Eintritt in den Dominikanerorden. Abschluß des theologischen Studiums mit dem Grad des Lektors der Theologie (mit einer Arbeit über die Eigentumslehre des Thomas von Aquin). Seit 1964 Mitarbeit in der Gesellschaft «Economie et Humanisme» mit verschiedenen verantwortlichen Funktionen: 1970-1973 Leitung des Studienzentrum; verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift (1968-1979), der sozioökonomischen Forschungen zu Fragen der Beschäftigung, der Schriftenreihe «Nord-Sud» (in Zusammenarbeit mit den «Editions Ouvrières»). 1968 Promotion zum Doktor der Wirtschaftswissenschaften an der staatlichen Universität Aix en Provence über die Kontroversen unter amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlern über Natur und Ursachen der Arbeitslosigkeit (nach einem vorherigen Studienaufenthalt an der Universität von Kalifornien in Berkeley, USA). Hauptsächliche Veröffentlichungen seitdem: Chômage et capitalisme contemporains (1971); Les économistes radicaux en U.S.A. (1974); En finir avec le chômage (1979); Physionomies de la ville (1982). Seit 1970 Professor für politische Ökonomie, Arbeitsökonomie und Entwicklungsökonomie an der Universität Lyon, Frankreich. Er liebt Reisen, Kinobesuche und Fußwanderungen. Anschrift: «Economie et Humanisme» 14, rue Antoine-Dumont, F-69372 Lyon Cedex 2, Frankreich.

André Gorz

Die neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten der Beschäftigung und der Arbeitslosigkeit

In allen hochindustrialisierten Ländern wird die Lohnarbeit in Bälde ganz aufhören, Hauptinhalt des Lebens zu sein. In der Bundesrepublik zum Beispiel ist der Prozentsatz jener Personen, die nach eigener Erklärung der Arbeit ihre Freizeit vorziehen, zwischen den Jahren 1962 und 1976 von 36 auf 56 angestiegen. In Schweden sank der Prozentsatz der Männer und Frauen, denen die Arbeit als die wichtigste Dimension ihres Lebens gilt, von 33 (1955) auf 17 (1977) ab (für die Freizeit belaufen sich die betreffenden Ziffern auf 13 beziehungsweise 27 Prozent und für die Familie auf 46 beziehungsweise 44 Prozent).

Dieser Zuneigungsverlust der Arbeit gegenüber ist sehr viel ausgeprägter bei den Lohnarbeitern als bei den Handwerkern, Landwirten und freiberuflich Tätigen. Dafür gibt es in der Hauptsache zwei Gründe: erstens die Abschaffung der Berufe und zweitens die Abschaffung der Arbeit selbst.

I. Die Abschaffung der «Berufe»

«Beruf» bezeichnete traditionsgemäß ein auf Ausbildung gegründetes Fachkönnen, dank dem man sich als den Urheber eines abgeschlossenen Tuns oder eines zur Vollendung gebrachten Werkes erwies. Dieses Können gehörte dem zu eigen, der es besaß; zugleich mit seinem Werkzeug vervollkommnete er es im Verlauf seines ganzen aktiven Lebens. Der Beruf war Quelle gesellschaftlichen Eigenwertes und persönlicher Entfaltung. Er war Kultur. Das Nützliche und das Schöne, das Funktionelle und das Zweckfreie waren in ihm zuinnigst ineinander verwoben.

Die Zerstörung der Berufe begann mit den Fabriken und hat sich anfangs dieses Jahrhunderts mit dem Fordismus noch beschleunigt; sie ist jetzt daran, mit der Automatisierung an ihr Ende zu kommen. Nur eine kleine Schicht hochqualifizierter Arbeiter, Handwerker, Künstler und freiberuflich Schaffender hat noch einen vollständigen Beruf; auf die Frage: «Was machen

Sie?» berechtigt er sie noch zur Antwort: «*Ich bin* Karosseriearbeiter» oder «Maurer» oder «Kinderarzt».

Für die übergroße Mehrheit (ungefähr 75 Prozent) der Lohnempfänger ist die Arbeit kein Beruf mehr, den man ausübt, und auch kein schöpferisches Schaffen, so daß man sagen könnte: «Ich bin» dies, oder: «Ich mache» dies. Der Arbeiter in der Automobilfabrik, der den ganzen Monat lang die Presse für Vorderkotflügel bedient, erklärt nicht: «Ich mache Kotflügel», sondern: «Ich stehe an der Presse». Der Arbeiter, der in einer industriellen Schreinerei Furniere aufklebt, sagt nicht: «Ich mache Möbel», und auch nicht: «Ich bin Schreiner», sondern: «Ich arbeite bei Bruynzeel». Noch stärker tritt die Unmöglichkeit, sich mit der Arbeit als einem eigenen Werk zu identifizieren, bei den Verwaltungs-, Bank- und Postangestellten sowie in der «Dienstleistungsindustrie» in Erscheinung. Meistens ist die Arbeit eine Entfremdung und keine Gabe seiner selbst. Weder ihr Wesen noch ihr Inhalt ist klar umrissen. Beide sind lediglich durch die gesellschaftliche, internationale Arbeitsteilung festgelegt.

Diese Arbeitsteilung im Maße immer größerer Wirtschaftsräume hat zur Folge, daß man in den meisten Fällen nichts mehr von dem herstellt, was man verbraucht, und nicht mehr verbrauchen kann, was man herstellt – insofern das Wort «herstellen» noch einen Sinn hat für die Arbeiter der Produktion am laufenden Band, für die Maschinenbuchhalter, die Informatiker und so weiter. Selbst wenn sie eine hohe Qualifikation besitzen, die eine lange Ausbildung erforderte, so ist diese Qualifikation doch außerhalb ihres Arbeitsplatzes unbrauchbar. Sie ist ein bruchstückhaftes Spezialkönnen, keine *Bildung*, keine *Kultur*, durch die und in der ein jeder in der Lage wäre, sich sein ganzes Leben hindurch persönlich zu entfalten.

Überdies wird solches Können durch die benützten Maschinen oder Apparate bestimmt. Es wandelt sich in dem Maße, wie sich die Techniken entwickeln, ohne daß dieser Wandel und die durch ihn aufgenötigten Berufsveränderungen sowie das damit verbundene Umlernen für die Arbeiter einer Bildungsbereicherung, einem persönlichen Fortschritt oder doch wenigstens einer Berufskarriere entsprechen.

Wesen und Inhalt der Arbeit werden fortan wie die Natur der Produkte selbst in den wissenschaftlichen Forschungszentren der französischen Riviera, Arizonas oder Kaliforniens festgelegt. Die Vergesellschaftung des Produktionsprozesses (Marx) verwirklicht sich auf Weltebene und wird zur Internationalisierung. Hier stellt eine Fabrik Kilometerzähler für die gesamte europäische Automobilindustrie her; dort fabriziert eine Stadt nichts als Reifen, die in der ganzen Welt verkauft werden. Die in halb Europa verwendeten Kugellager kommen aus zwei mittelstädtischen Fabriken. So könnte man fortfahren.

Niemand weiß mehr, *für wen* er arbeitet. Es besteht zwar eine Solidarität unter Arbeitern am selben Arbeitsort; zwischen Arbeitern verschiedener Firmen derselben Stadt oder Gegend aber wird diese Solidarität schwierig und zum Ausnahmefall. Der Großteil der Unternehmen vermag sich nämlich nicht mehr in ein Beziehungsgefüge der Einwohner der Stadt zu integrieren. Nicht für diese produzieren sie, sondern für den Weltmarkt oder oft für eine multinationale Gruppe, der sie als Zulieferbetrieb oder Tochterunternehmen angehören. Zahlreiche Gemeinden werden so jenen Kolonien ähnlich, deren Bevölkerung für ferne Herren arbeitet und deren Gemeindeleitungen wirtschaftlichen Entscheidungen unterstehen, auf die sie kaum einen Einfluß haben, wenn solche Gemeinden nicht gar zu bloßen Schlafstädten herabsinken, deren Bewohner anderswo arbeiten.

Der Wille zur Demokratisierung und Dezentralisierung der Entscheidungen, ja zur Selbstverwaltung setzt also voraus, daß jede Stadt, jede Gegend und jede Nation mindestens einen bedeutenden Teil der eigenen Verbrauchsgüter selber herstellen und umgekehrt einen bedeutenden Teil der eigenen Produkte selbst verbrauchen kann, so daß der Bevölkerung wenigstens ein Teilbereich der Entscheidungsmacht hinsichtlich Produktion, Verbrauch und Arbeitsorganisation zukommt.

Indessen sind der Wiederherstellung einer Selbstverwaltungsstufe im Ortsgebiet unüberschreitbare, der in jeder industriellen Produktionsweise eingeschlossenen Vergesellschaftung inhärente Grenzen gesetzt. Ein so alltägliches Ding wie eine Waschmaschine zum Beispiel enthält eine Summe technischen Wissens und Könnens, das die Fähigkeiten einer Gruppe oder sogar einer Gemeinschaft mehrerer zehntausend Personen bei weitem übersteigt, denn die verschiedenen Bauelemente der Waschmaschine (Trommel aus rostfreiem Stahl, gußeiserner Rah-

men, emaillierte Bleche, Elektromotor, Treibriemen aus Kautschuk, Programmierung usw.) entstammen unterschiedlichen technischen Kenntnissen und Industrien. Diese benützen selbst wieder Maschinen, zum Beispiel zum Walzen, Drahtziehen, Ausbauchen, Emaillieren, Spulen, zur Herstellung von Schläuchen und so weiter, deren Erfindung und Konstruktion wieder eine Menge anderer Industrien und anderer Kenntnisse voraussetzen. Noch weiter zurück liegen Übermittlung und Kodifizierung dieser Kenntnisse sowie Unterweisung darin; die Förderung der Rohstoffe und der Transport der Halbfertigwaren und so weiter erfordern ein sehr komplexes Netz von Einrichtungen und Dienstleistungen und also ein sehr reich ausgestaltetes Gemeinwesen mit seiner weit vorangetriebenen Aufgabenteilung und -spezialisierung.

Es scheint demnach, daß Autonomie, Selbstverwaltung, Ausübung auf Ausbildung gegründeter Berufe und Beziehungen der Gegenseitigkeit, der Solidarität und der freiwilligen Zusammenarbeit nur außerhalb der großen, vergesellschafteten Produktion möglich sind. Automatisierung und Informatisierung können zwar helfen, die immer gleichen, ständig wiederholten, monotonen Aufgaben abzuschaffen; sie vermögen aber der Lohnarbeit nicht ihren Charakter der Fremdgesetzlichkeit und Fremdbestimmtheit zu nehmen.

Dagegen können Automatisierung und Informatisierung die Streuung der Verbrauchsgüterindustrie erleichtern, das heißt die örtlichen Produktionsstätten vermehren, und zwar in kleinen, sehr leistungsfähigen Fabriken, unter Berücksichtigung der örtlichen Wünsche und Bedürfnisse. Jedoch setzt diese Streuung einen politischen Willen voraus. Sie würde nämlich dem Mode- und Marktmonopol ein Ende setzen und so die Macht unterhöhlen, mit welcher die großen Firmen gegenwärtig ihre Produktion einer uniformisierten und atomisierten Masse von Verbrauchern aufzudrängen vermögen. Sie nähme die technischen Hemmnisse hinweg, die zur Zeit noch die Entwicklung daran hindern, neben und anstelle der Lohnarbeit und der großen Handelsgüterproduktion kooperative Zusammenschlüsse und selbst Heimarbeit mit ihrer neuen Arbeitskultur und ihren Beziehungen der Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe zu schaffen. Obwohl diese Entwicklung technisch möglich ist, wird sie doch nicht spontan entstehen; sie setzt ein Zurücktreten der politischen, ökonomischen und ideologischen Macht der Großfirmen und der zentralen Staatsmacht voraus.

II. Nähern wir uns der Abschaffung der Arbeit?

Die vor unseren Augen sich vollziehenden technologischen Umwälzungen verunsichern den Arbeitsplatz selbst und zugleich die für ihn erforderliche Eignung. Der Großteil der weniger als fünfzig Jahre alten Lohnarbeiter muß gewärtig sein, seine Qualifikation oder sogar seine Tätigkeit mehrmals im Leben wechseln zu müssen. Eine Anhänglichkeit an die Stelle, die man «hat», oder gar eine innere Einheit mit ihr wird für die Mehrheit praktisch unmöglich. Daraus erwächst ein zusätzlicher Beweggrund, neben der Lohnarbeit – in Freizeitbeschäftigungen, in den Beziehungen zur Familie oder zu politischen Aktivgruppen – die Quelle persönlicher Erfüllung zu suchen.

Diese Schwerpunktsverlagerung des persönlichen Lebens in lohn- und handelsfreie Betätigungen wird sich aufgrund der Automatisierung stark beschleunigen, wenn nur einmal die kulturellen und institutionellen Hindernisse fallen. Tatsächlich sind Automatisierung und Informatisierung auf dem Weg, drei Rechte voneinander zu trennen, die man in den Industriestaaten als eine untrennbare Einheit zu sehen gewohnt ist: das Recht auf Arbeit, das Recht auf Ganztagsbeschäftigung und das Recht auf ein Einkommen.

Die Trennung zwischen Recht auf Einkommen und Recht auf einen Arbeitsplatz ist – wenigstens in Westeuropa – durch die Maßnahmen der Arbeitslosenunterstützung und der vorzeitigen Versetzung in den Ruhestand praktisch verwirklicht. In Nordeuropa wird die zeitlich unbegrenzte Auszahlung von 70 Prozent des früheren Lohnes an die Arbeitslosen allmählich die Regel. In Frankreich können die Arbeiter in Krisensektoren mit 55, ja sogar schon mit 50 Jahren und bei einer Rente von 80 Prozent ihres früheren Lohnes in den Ruhestand versetzt werden.

Das Recht anstellungsloser Personen auf ein Einkommen löst freilich nicht das Grundproblem. Die Arbeitslosenunterstützung ist ja an die Auflage vollständiger Beschäftigungslosigkeit gebunden. Diese Verpflichtung läßt sich jedoch nicht aufrechterhalten. Sie ist eine gleichsam ontologische Vergewaltigung der damit belangten Personen. Man rechtfertigt sie wirtschaftlich

mit der Sorge um die Erhaltung des Arbeitsplatzes (wohlverstanden mit Ganztagsbeschäftigung entsprechend den geltenden gesetzlichen Vorschriften) jener Arbeiter, die weiterhin für den Markt produzieren. Was in Wirklichkeit unangetastet bleibt, ist vor allem das Wesen des sozialen Verhältnisses zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in der Produktion. Dieses Verhältnis kann sich nämlich in der gegenwärtigen Form nur dann am Leben erhalten, wenn sich die Hauptbeschäftigung der Arbeiter am Arbeitsplatz selber vollzieht. Dann wird nämlich die vom Arbeitgeber auf die Arbeit der Beschäftigten ausgeübte Macht als eine Macht des Arbeitgebers über deren Leben empfunden, als existentielle Abhängigkeit, als existentielles Unterworfensein. Läßt mir dagegen meine bezahlte Arbeit (von dreißig Stunden pro Woche oder weniger) die Zeit – und die menschliche Gesellschaft die Mittel –, außerhalb meines Arbeitsplatzes für mich genauso wichtige Tätigkeiten wie diese, ja noch wichtigere, zu entfalten, dann werden meine hierarchisierten und existentiellen Beziehungen zum Arbeitgeber tiefgehend verändert. Der Arbeitgeber wird nicht mehr mit einer Arbeitskraft zu tun haben, die seine Entscheidungen und seine Macht willig bejaht.

Der Widerstand der Industriegesellschaften gegen eine verallgemeinerte Arbeitszeitverkürzung hat ihren Grund zum großen Teil (natürlich nicht ausschließlich) in dieser Sachlage. Indem die Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit auf eine höchst ungleiche Weise verteilt wird – auf der einen Seite die völlig Arbeitslosen, auf der anderen die Ganztagsbeschäftigten –, verstärkt man bei den Arbeitern das Gefühl der Unsicherheit und Abhängigkeit und eben dadurch auch das bestehende Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

Indessen verringert sich unter dem Einfluß der Automatisierung und der Informatisierung die zur Sicherung einer bestimmten Produktion notwendige Arbeitszeit so rasch, daß sich die Frage nach der Trennung zwischen dem Recht auf Arbeit und dem Recht auf einen Arbeitsplatz zunehmend zu verschärfen verspricht. Insbesondere gemäß einer Untersuchung des Stanford Research Institute (Bericht auf dem Kongreß der amerikanischen Automobilindustriegewerkschaft UAW im März 1979) werden noch vor der Jahrhundertwende 80 Prozent der manuellen Arbeiten automatisiert sein, das sind dann von gegenwärtig 25 Millionen Arbeitsplätzen zwanzig Millionen weniger. Die Aussichten für die Bürostellen, für die es meines Wissens noch keine so weitfristige Untersuchung gibt, scheinen, wenn man die Voraussagen bis 1990 ins Gewicht zieht, nicht sehr viel unterschiedlicher auszufallen.

III. Sind wir auf dem Weg zu einer Freizeitgesellschaft?

Auf diese Tendenz zur Abschaffung der Arbeit lassen sich in politisch-wirtschaftlicher Hinsicht vier mögliche Reaktionen denken:

1. *Die Verpflichtung zu bestimmten Tätigkeiten.* – Die zunehmende Arbeitslosigkeit wird dann durch Maßnahmen verdeckt wie Verlängerung der Schulpflicht und des Militärdienstes, Einrichtung eines paramilitärischen «Arbeitsdienstes», Anheben der Rüstungsindustrie, große Arbeitsunternehmen ohne offensichtlichen gesellschaftlichen Nutzen und so weiter. Alle diese Maßnahmen sind weit davon entfernt, die Arbeit zu rehabilitieren und aufzuwerten; sie verleihen ihr vielmehr durch den in ihnen wirksamen Zwang das Gepräge der Buße und stempeln sie zum Symbol der Unterdrückung, der Herrschaft des Staates über die Bevölkerung.

2. *Die Vermehrung der Dienstleistungen.* – Die menschliche Gesellschaft vermehrt die Arbeitsplätze im Dienstleistungssektor, indem sie Tätigkeiten, die man noch von selbst und für sich selbst übernimmt, an bezahlte Berufstätige überträgt, wie etwa Hygiene und Schönheitspflege, sexuelle Betätigungen, Großziehen und Erziehen von Kindern, Beratung in familiären, affektiven und beruflichen Problemen, Krankenbesuch, Beistand für Sterbende oder Trauernde und so weiter. So lassen sich Millionen von Stellen für «Spezialisten» schaffen. Jeder wird einen einzigen, genormten Dienst leisten und im übrigen zum Verbraucher anderer gelieferter genormter Leistungen werden. Dieses Zerrbild einer Vollendung der in der amerikanischen Gesellschaft wirkenden Tendenzen würde die Einwertigkeit, Abhängigkeit und Fremdgesetzlichkeit eines jeden noch verstärken und dadurch die Beziehungen gegenseitiger Hingabe zugunsten von Handelsbeziehungen auflösen.

3. *Die dualistisch geschichtete Gesellschaft.* – Das ist jener Gesellschaftstyp, dem die Tendenz innewohnt, sich spontan durchzusetzen. Auf der einen Seite steht eine Masse völlig arbeitsloser Menschen, auf der anderen eine Aristokratie abgesicherter, fest mit ihrer Firma verbundener

Arbeiter, die der Leistungsethik, dem Konkurrenzgeist und dem Karrierestreben Fortdauer verleihen. Zwischen diesen beiden Extremen eine wogende Menge verunsicherter, schlechtbezahlter Gelegenheitsarbeiter ohne Statut und ohne Rechte, mit undankbaren, jederzeit veränderlichen, zu schwer zu automatisierenden oder wenigstens zu mechanisierenden Aufgaben betraut. Die am weitesten vorangetriebene Verwirklichung einer solchen Aufteilung der wirtschaftlichen Tätigkeit in zwei Hälften (man spricht hier von «dualistischer Wirtschaft» – *dual economy*) bietet Japan. Französische Technokraten haben unter der Bezeichnung «socio-économie duale» eine Anpassung des japanischen Modells vorgeschlagen, Ihr Vorschlag besteht darin, die westliche Wirtschaft in einen der internationalen Konkurrenz ausgesetzten modernen und einen «windgeschützten» Sektor aufzuspalten, in welchem letzteren die Masse der aktiven Bevölkerung mit schwacher Leistung und niedrigem Lohn in der Hauptsache in Dienstleistungen tätig wäre, die auf die Aufwendungen in der modernen Industrie keinen Einfluß haben. Ein solches in zwei Sphären geschichtetes, auf zwei verschiedenen Touren laufendes Gemeinwesen vereinigt in sich so ziemlich alle Unzuträglichkeiten der beiden oben beschriebenen Modelle und umgeht durch die organisierte Verschwendung unproduktiver Arbeit folgende zentrale, durch die Automatisierung aufgeworfene Frage: Wie soll man der Bevölkerung die durch die technologischen Umwälzungen freigemachte Zeit zugute kommen lassen und dabei zugleich am Recht auf Arbeit festhalten?

4. *Für eine Gesellschaft der befreiten Zeit.* – Die Industriestaaten haben wesentlich zum Ziel, die an einem Arbeitstag hergestellten Gütermenge zu steigern. Unter diesen Umständen kann die Ganztagsbeschäftigung nur dann allen gesichert werden, wenn die produzierten Mengen unbegrenzt wachsen. Ein derartiges Wachstum ist aber weder physisch möglich noch gesellschaftlich wünschenswert. Es würde nämlich ein unbegrenztes Anwachsen des Verbrauchs erfordern, verbunden mit all dem, was das an Verschwendung und Warenkult mit sich führt. Ist ein gewisses Niveau überschritten, so stimmt es nicht mehr, daß mehr verbrauchen besser leben heißt.

Wenn dieses Niveau erreicht ist oder gar überschritten – das ist in den hochindustrialisierten Ländern der Fall –, dann wird die *bezahlte, ganztägige* Beschäftigung der gesamten Bevölkerung nach und nach unmöglich. Übrigens ist diese Beschäftigung überhaupt nicht mehr notwendig. Um nämlich allen das als genügend angesehene Lebensniveau zu sichern, könnte es sehr bald ausreichend sein, wenn ein jeder einige Stunden am Tag oder zwei bis drei Tage in der Woche oder einige Monate im Jahr oder zehn bis zwanzig Jahre während seines Lebens arbeitet. In den skandinavischen Ländern, wo ungefähr vier Fünftel der Bevölkerung der Auffassung sind, ihr Lebensniveau sei bereits hoch genug, ja sogar zu hoch (Norwegen), sind die Überlegungen über die Anwendung der Zeit und die Art und Weise, wie eine lebenslange Einkommensgarantie sicherzustellen sei, am weitesten fortgeschritten.

Wenn die notwendige Arbeit nur noch einen Bruchteil der persönlich zur Verfügung stehenden Zeit beansprucht, gewinnt das Recht auf Arbeit einen ganz anderen Sinn. Es bedeutet nicht mehr ein «Recht, gegen Lohn beschäftigt zu werden», sondern das Recht, außerhalb der Lohnarbeit für die Gemeinschaft tätig und nützlich zu sein. Das Recht auf Arbeit bezeichnet dann anstatt eines Rechtes, als Gegenleistung für eine Arbeit einen Lohn zu *empfangen*, das Recht, der Gemeinschaft einen Teil der Zeit, die von einem zu fordern sie aufgehört hat, zu *geben*. Alle jene, die jetzt schon viel Zeit haben – die im Ruhestand Lebenden, die zu Kurzarbeit oder Arbeitslosigkeit Gezwungenen, die (gleich den New Yorker Hafenarbeitern) weniger als dreißig Wochenstunden gegen einen lebenslänglich garantierten Lohn Beschäftigten –, sie alle machen von nun an die Erfahrung, daß das Bedürfnis zu geben, sich selbst zu geben und in dem, was man gibt, selber angenommen zu werden, grundlegender ist als das Bedürfnis zu empfangen. Die auf den wirtschaftlichen Austausch gegründeten Gemeinwesen konnten den Umkreis der durch das selbstlose Geben beherrschten Beziehungen (Freundschaft, Liebe, Zuneigung, Zärtlichkeit, Solidarität) zwar einschränken, aber nicht in ihrer Substanz angreifen. Hier hat wie auch im künstlerischen Schaffen das Nutzdenken keinen Platz – wenn ich Interesse daran habe, dich zu lieben, so liebe ich dich nicht! Dieser Bereich selbstloser Betätigungen, der Umkreis von Arbeiten ohne wesentlich nutz- und handelsbestimmtes Ziel ist es, der von einer Gesellschaft der befreiten Zeit entwickelt werden wird.

Ein so geartetes Gemeinwesen wird sich von der dualistisch geschichteten Gesellschaft, wo jeder entweder in dem einen oder anderen der beiden Sektoren arbeitet, unterscheiden. Denn jeder wird beiden Bereichen zugehören und ständig von dem einen zum anderen hinüberwechseln, vom Bereich gesellschaftlich festgelegter, notwendiger Arbeit zum Bereich selbstbestimmter Betätigungen, frei von der Beherrschung durch die wirtschaftliche Rationalität. Dieser zweite Bereich (den ich in «Adieux au Prolétariat» die «Sphäre der Autonomie» genannt habe) wird sowohl die Betätigungen der Großfamilie als auch die der informellen Interessengemeinschaften in den Stadtvierteln und der Vereinigungen zu gegenseitiger Hilfe oder persönlichen Schöpfertums umfassen. Er wird ohne Handelszweck die freiwillige Eigenproduktion der Güter und Dienste übernehmen, die nicht Gegenstand einer gesellschaftlichen Programmierung sein können und besser bewerkstelligt werden, wenn die Menschen und die Basisgemeinschaften nach ihren Wünschen und ihrer Vorstellungskraft darüber entscheiden. Das setzt natürlich voraus, daß die angewandten Mittel gemeinschaftsfähig sind in dem Sinne, wie Ivan Illich dieses Wort (*convivial*) verstand, und ständig allen und jedem zugänglich bleiben. Das wird nur dann der Fall sein, wenn der Autonomiebereich Ziel der Gesellschaft selbst in ihrer Gesamtheit wird.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ANDRÉ GORZ

1924 in Wien geboren. Seit 1960 Kodirektor der von Jean-Paul Sartre gegründeten Zeitschrift «Temps modernes». Journalistische Tätigkeit unter dem Pseudonym Michel Bosquet. Veröffentlichungen u.a.: La Morale della Storia (Il Saggiatore, Mailand 1960); Historia y Enajenación (Fondo de Cultura Economica, Mexico 1964, 1969, 1974); Strategy for Labor (Beacon Press, Boston 1967); Réforme et révolution (Le Seuil, Paris 1969); Het moeilijke socialisme (Van Gennep, Amsterdam 1969); Schule und Fabrik (Merve, Berlin 1972); Critique de la division du travail (Sammelwerk) (Le Seuil, Paris 1973); Critique du capitalisme quotidien (unter dem Pseudonym Michel Bosquet) (Galilée, Paris 1973); Socialism and Revolution (Doubleday Anchor B., New York 1973); Fondements pour une morale, (Galilée, Paris 1977); Ökologie und Politik (Rowohlt aktuel, Reinbek 1977); Sette tesi per cambiare la vita (Feltrinelli Economica, Mailand 1977); Ökologie und Freiheit (Rowohlt aktuell, Reinbek 1979); Abschied vom Proletariat (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1982). Anschrift: 176, rue de Tolbiac, F–75013 Paris, Frankreich.

Eugene Heimler

Die emotionale Bedeutung der Arbeit

I. Die Vergangenheit

Meine Beschäftigung mit den Arbeitslosen geht auf mindestens dreißig Jahre zurück. 1955 stellte ich fest:[1]

«Der Wohlfahrtsstaat bietet viele Formen der Hilfeleistung außer der finanziellen Unterstützung für diejenigen, die eine solche benötigen. Alle diese Hilfen sind sehr wichtig, sollten aber nicht als die letzte Antwort auf unsere Gesellschaftsprobleme betrachtet werden. Die Situation gleicht ein wenig der einer Familie, wo für die materiellen Bedürfnisse des Kindes gesorgt ist, wo aber aus verschiedenen Gründen ihre emotionalen Bedürfnisse nicht voll berücksichtigt werden. Wir haben in den letzten dreißig Jahren über Geisteskrankheiten und Gemütsstörungen sehr viel gelernt, und der Wohlfahrtsstaat sollte nun einsehen, daß er neben den vielen bestehenden Dingen auch für die emotionalen Bedürfnisse derjenigen sorgen sollte, die es als nötig erachten, um staatliche Hilfe nachzusuchen.»

Obwohl damals Vollbeschäftigung herrschte, zeigte sich, daß mit den Veränderungen, die in unserer Gesellschaft eintreten, eine neue Haltung und Einstellung zu der Arbeitslosigkeit notwendig werden. Vorderhand möchte ich feststellen, daß ich es als möglich ansah, vielen dauernd Arbeitslosen zu einer Arbeit zu verhelfen, selbst solchen, wo ursprünglich der Beweggrund dazu fehlte. Die beigegebene Tafel I zeigt, wie vieler Personen sich die Stelle annahm, die man heute als Department für soziale Sicherheit bezeichnen würde. Zwischen Januar und Dezember 1954 basierte die Messung von Erfolg und Mißerfolg nicht auf dem persönlichen Eindruck, sondern auf der Beendigung der staatlichen Hilfe (soziale Sicherheit). Die staatliche Hilfe war in vielen Fällen dauernd. Die Tafel gibt auch einen gewissen Einblick in die finanziellen Ersparnisse (Werte von 1954), und schätzungsweise wäre die Summe von 1600 Pfund, die in 41 angegebenen Fällen in einem Amtsbezirk zurückgelegt wurden, im ganzen Land vierhundertmal größer gewesen, wenn das Experiment in Großbritannien auf nationaler Ebene durchgeführt worden wäre, d. h. wenn jeder Bezirk über vierzig Fälle berichtet hätte. Dies hätte in einer Periode von einem Jahr (in Werten von 1954) eine Gesamtersparnis von 600000 Pfund ausgemacht. Heutige Ziffern auf dieser Basis wären astronomisch.

Der Hinweis auf finanzielle Ersparnisse ist nur deswegen von Bedeutung, um später zeigen zu können, wie weit Fonds verfügbar sind, wenn wir die Finanzierung möglicher Alternativen zur Arbeitslosigkeit erwägen.

1957 stellte ich fest, daß man sich in der Zeit vom 1. 12. 1953 bis 1. 12. 1956 insgesamt 301mal an das Gesundheitsdepartment wandte, wo ich als PSW (psychologischer Sozialarbeiter) tätig war. Davon wurden 82 Fälle vom nationalen Sozialamt gemeldet, 94 von praktischen Ärzten und anderen medizinischen Fachpersonen und die übrigen von verschiedensten Mitgliedern der Gesellschaft und ein paar von den Betroffenen selbst. In allen diesen Fällen wurde man im Grunde wegen Arbeitsproblemen vorstellig. Diese umfassenderen Hinweise ließen einsehen, daß die Arbeitslosigkeit eine tiefere Bedeutung hat. Es handelt sich dabei nicht bloß darum, daß man keine Stelle erhält, sondern es kommt zu einer wachsenden Unzufriedenheit mit der Natur der Arbeit.

Aus einer Untersuchung dieser 301 Fälle geht hervor, daß Arbeitslosigkeit in die tiefsten Schichten der menschlichen Persönlichkeit eingreift. Das Hereinbrechen einer plötzlichen Arbeitslosigkeit kann eine Depression herbeiführen, die z. B. einen Verlust des Interesses an der Sexualität zur Folge hat. Während dieser Periode befindet sich der Arbeitslose offensichtlich in einem Angstzustand; er leidet unter Alpträumen und Schlafstörungen. Wenn er überhaupt kein Betätigungsfeld hat, gerät er mit der Zeit in völlige Apathie und wird in diesem Zustand «arbeitsscheu».

Mein vorläufiger Schluß war damals der, daß alle, die mit Beschäftigungsproblemen zu tun haben, irgendwie fähig sein müssen, diejenigen Personen zu erkennen, die infolge von Arbeitslosigkeit emotional gestört sind oder die deswegen keine Arbeit haben, weil sie von ihrer Arbeit tief

enttäuscht sind. Ich äußerte den Gedanken, daß alle, die sich mit dem Problem der Arbeitslosigkeit zu befassen haben, sich der emotionalen Faktoren, die bei den Betreffenden mitspielen, bewußt sein müssen. Dies gilt für die praktischen Ärzte wie für alle anderen, die sich mit dem Beschäftigungsproblem zu beschäftigen haben.

Die Ausbildung von Sozialarbeitern für psychiatrische Aufgaben ist von der Technik und der Theorie der Psychoanalyse stark beeinflußt worden. Obwohl ich diesen Ansatz an und für sich respektiere, habe ich diesen Typus der Technik als für die Arbeitslosen in der Gesellschaft ungeeignet befunden. Hingegen ließen sich viele dazu bewegen, Hilfe anzunehmen, unter der Voraussetzung, daß diese auf informelle, quasi soziale Weise erfolgte. Ich sagte damals (1958), Sozialarbeiter müßten Wege ausfindig machen, um solchen zu helfen, die den relativ unpersönlichen Charakter der formellen Unterredung nicht zu akzeptieren vermögen und deswegen die Hilfe zurückweisen, bis sie vollständig zusammenbrechen:

«Wir müssen Freunde und Lehrer, Zuhörer und Sprecher, Leser und Gelesene, passiv und oft direktiv, verständnisvoll, doch zuweilen selbst vorwurfsvoll sein. Wir gehören zur Gemeinschaft und sind eine neue Sorte von Fachleuten... Wir sind keine Anhängsel (an andere Berufe), sondern Berufsarbeiter, die mit eigenem Recht, mit unseren eigenen Techniken und unserer eigenen Erfahrung etwas zu der geistigen Gesundheit der Nation beizutragen vermögen.»[2]

II. Die Zeit bis zur Gegenwart

Von 1958 an setzte ich meine Arbeit bei den Arbeitslosen fort. Ungefähr die Hälfte von ihnen wurde befähigt, zu einer Beschäftigung auf längere Sicht zurückzukehren; den anderen konnte ich nicht helfen. Um 1966 war ich imstande, *fünf Typen von Arbeitslosen* herauszufinden. Sie fallen unter verschiedene Kategorien, und die richtige «Behandlung» hängt zu einem großen Teil davon ab, daß man diese Typen gewahrt[3].

1. Solche, die wegen unerkannter oder erkannter Gemüts- oder Geisteskrankheit arbeitslos sind

Personen, die unter diese erste Kategorie fallen, waren früher als «krank» angesehen worden wegen «etwas Bedeutungsvollem, das ihnen in ihrer frühen Vergangenheit zustieß». Ich fand jetzt heraus, daß der Mensch das Produkt nicht nur seiner Vergangenheit, sondern auch seiner Gegenwart ist. Man kann eine Kindheit gehabt haben und doch wegen gesellschaftlicher Umstände zu einem Problem werden. Deswegen darf die dem Arbeitslosen angebotene Hilfe nicht nur darin bestehen, daß man die Vergangenheit «umackert», sondern sie wird auch die Gegenwart als eine zufriedenstellende Erfahrung nutzen, um den Ergebnissen der Vergangenheit entgegenzuwirken.

2. Solche, die aus Gründen, die nicht in ihrer Gewalt liegen, arbeitslos sind

Ich sagte 1966[3]: «Es gibt die Opfer der Automatisierung, der Modernisierung und der Schließung von Fabriken. Ich kann nicht genug betonen, daß dies eines der größten Probleme unserer Zeit ist, eines der Probleme, in bezug auf die die Industrie etwas unternehmen muß, sonst werden Tausende von Menschen unnötig Not leiden. Oft beginnt der Zusammenbruch mit Gerüchten, daß eine Fabrik schließen müsse.»

1966 hatte ich genug Einblick, um sagen zu können, daß ein drohender Wandel die Grundursache des Fernbleibens von der Arbeit ist. Von allem her, was ich bis dahin getan hatte, erkannte ich dies als das dringlichste Problem, das aus menschlichen und wirtschaftlichen Gründen auf nationaler Ebene anzupacken ist. Um die Auswirkungen zu mildern, regte ich an: Sobald ein Industrieunternehmen weiß, daß es die Tore schließen muß, sollten Gespräche stattfinden, um ausfindig zu machen, auf welchem Weg den Angestellten am besten geholfen werden kann.

Es trat aber auch zutage, daß die modernen Industrien für eine weitere Reihe von Opfern verantwortlich waren: solchen, die in ihrer Arbeit keine schöpferische Befriedigung mehr finden. Dazu gehören meines Erachtens die ziellose Jugend und die Rowdies unseres Zeitalters. Aus dem nun gesammelten Material (um 1966 hatte ich 1200 Arbeitslose interviewt) ersah ich, daß wir, wenn für diese jungen Leute nichts getan wird, auf eine sehr gefährliche und gewalttätige Gesellschaft am Ende unseres Jahrhunderts zugehen, denn dann wird die Zahl der Arbeitsstunden beträchtlich vermindert sein und wird man über noch mehr Freizeit verfügen. Ich äußerte den Gedanken, man müsse diesen jungen Menschen ein schöpferisches Betätigungsfeld und Interesse außerhalb des herkömmlichen Arbeits-

modells geben. Die ziellos dahintreibenden jungen Menschen unserer Gesellschaft sind den Mahnungen, an die Arbeit zurückzukehren, nicht gefolgt. Vorausgesetzt aber, daß sie ein wirkliches Interesse an etwas haben, lassen sie sich für gewöhnlich aufgrund dieses Interesses bewegen, die Arbeit aufzunehmen.

«Hier liegt wohl das langfristig wirkende Heilmittel im Bildungssystem. Gegenwärtig ist dieses allzu einseitig darauf ausgerichtet, arbeitstüchtig zu machen. Diejenigen, die nicht mitkommen, betrachten sich als völlige Versager. Wenn aber das Grundsystem revidiert würde, so daß es auch sinnvolle, schöpferische Tätigkeiten miteinschlösse, wären viele unserer Probleme gelöst. Eine gleichartige Situation läßt sich in der griechischen und römischen Kultur der Antike finden, wo man viel Zeit zur Verfügung hatte, weil die ganze Arbeit von Sklaven geleistet wurde. Infolgedessen fand auch das ganz gewöhnliche Volk ein Betätigungsfeld in der Schaffung schöner Kunstwerke. In der modernen Do-it-yourself-Bewegung äußert sich vielleicht in unserer Gesellschaft das gleiche Bedürfnis.»[2]

3. Die Arbeitslosen mit einem hohen Intelligenzquotienten

Dies ist eine kleine, schrumpfende Gruppe äußerst intelligenter Menschen, die in bezug auf die Bildung den Anschluß verpaßt haben. Aus diesem Grund sind sie verbittert worden, haben sich oft extremen politischen Bewegungen angeschlossen, so ihre Verbitterung rationalisiert und ein gewisses Geschick entwickelt, der Arbeit auszuweichen. Ihre Wiedereingliederung ist eine langwierige Aufgabe. Die Lösung liegt darin, daß sie ihre Intelligenz und Verbitterung akzeptieren und sie als Schulung für Beschäftigungen (oder alternative Lebensaufgaben) ansehen, worin sie ihre Intelligenz gebrauchen und aus ihrer Arbeit Befriedigung ziehen können.

4. Die Arbeitslosen mit niedrigem Intelligenzgrad

Sehr oft gewahrt man den niedrigeren Intelligenzgrad von Menschen dieser Gruppe nicht; sie sind im allgemeinen fähig, zeitweilig manuelle Arbeiten zu verrichten. Meines Erachtens muß sich die Gesellschaft damit abfinden, daß solche Menschen von Zeit zu Zeit von Staatsgeldern leben müssen (bis wir für sie andere Lebensaufgaben finden).

5. Die Trägen

Die wirklich unverbesserlich Arbeitsscheuen stellen nicht mehr als ein Prozent derjenigen, die Arbeitsprobleme haben, dar.

III. Aufgaben der nachindustriellen Gesellschaft

Es scheint einen Verkehr in doppelter Richtung zu geben: den von der Vergangenheit zur Gegenwart und den von der Gegenwart zur Vergangenheit. Der erste ist von der Psychodynamik erforscht und geschildert worden, doch über den zweiten ist nur wenig, wenn überhaupt etwas gesagt worden. Es gibt nicht nur den Einfluß der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern unser jetziges Wohlbefinden, unser Gefühl der Zufriedenheit oder der Frustration wirkt umgekehrt darauf ein, wie wir die Vergangenheit sehen. «Der Mensch ist nicht nur das, was er war, sondern auch das, was er tut, und das, was er tut, verändert das, was er ist...»[4]

Um frühere Sicherheitsstrukturen zu verstärken, ist es unbedingt notwendig, sich nützlich zu fühlen und nützlich zu sein. Als ich nahezu dreißig Jahre der Arbeit mit Arbeitslosen überdachte, wurde ich inne, daß Frauen und Männer *jeden* Alters das Gefühl brauchen, nützlich zu sein.

Wir müssen nun einsehen, daß die Industriegesellschaft zu Ende ist und wir in eine nachindustrielle Gesellschaft eintreten. Mit der Arbeit, wie wir sie seit der Industrierevolution gekannt haben, ist es vorbei. Eine neue technische Revolution wirft Millionen von Menschen auf den Kehrichthaufen. Der Mensch hat es nötig, tätig zu sein; er hat es nötig, seine besondere Persönlichkeit auf Weisen zu äußern, die für seine individuellen Bedürfnisse bedeutsam sind. Doch nur wenige der Millionen, die gegenwärtig einer hoffnungslosen Zukunft entgegensehen, haben von ihren Fähigkeiten Kenntnis, und noch weniger wissen, wie sie sie in irgendeine Lebensaufgabe übersetzen können. Ich verwende diesen Ausdruck, um anzudeuten, daß die alternative Beschäftigung etwas anderes sein muß als die Arbeit im herkömmlichen Sinn. Die Menschen haben es noch immer nötig, zu arbeiten, aber die Natur, der Umfang und der Ausdruck ihrer Arbeit sind anders ausfindig zu machen, auszudrücken und zu verwenden als bis anhin. Somit sind *drei Aspekte* in Erwägung zu ziehen: Forschung, Ausdruck und Verwendung.

1. Forschung

Die Tendenz, Regierungen wegen weiter Arbeitslosigkeit zu schelten, ist kurzsichtig. Die Umstellungskrise beschränkt sich nicht auf ein Land oder auch nur auf wenige Länder. Die Regierungsverantwortung ist jedoch individuell und kollektiv immer noch groß, denn die Regierungen haben die Gelder, die jetzt unter verschiedenen Benennungen – öffentliche Hilfsprogramme, Wohlfahrtswesen, Arbeitslosenunterstützung oder soziale Sicherheit – laufen, umzuverteilen. Es ist ganz unklug, die Menschen nutzlos sein zu lassen. Würden solche Gelder durch freiwillige Organisationen in neue Kanäle geleitet, so wäre dies der erste Schritt, um Alternativen zur bisherigen Anstellung einzuführen. Richtig verwendet und verteilt könnten diese Gelder dazu dienen, Lehrern beizubringen, wie sie in den jungen Menschen das Wissen um ihren Wert erkunden und entwickeln und ihnen behilflich sein können, ihre angeborene Befähigung zu sinnvoller Arbeit zu entfalten. Auf diese Weise sollte die Jugend dazu herangebildet werden, in die Arena einer neuen Lebensaufgabe einzutreten, nicht in die Bahnen anstrengenden Wettbewerbs, sondern in neu geschaffene private Werkstätten und Heimarbeiten. Da die jetzige Form der Arbeitslosigkeit weiterhin zunimmt und immer weniger Männer und Frauen an herkömmlichen Arbeitsstätten arbeiten können, wird es mittlerweile gesellschaftlich akzeptabel werden, Lebensfähigkeiten auf neue Weise zu praktizieren.

«Forschung» besagt, daß diejenigen, die eine Verantwortung im Bildungswesen und in der Erziehung haben, neuer Methoden und Techniken bedürfen. Wir sehen, wie ein neuer Typus von Gesellschaftsbildnern aufkommt, deren erste Aufgabe die sein wird, den jungen (und auch nicht mehr ganz jungen) Menschen behilflich zu sein, von sich selbst einen wirksamen Gebrauch zu machen.

Während des letzten Vierteljahrhunderts bereitete ich mich selbst und einige meiner Kollegen und Schüler auf solche neue Aufgaben vor. Ich entwickelte Meßtechniken und Instrumente, um auf wissenschaftlicher Grundlage die Grade der Befriedigung oder der Frustration zu messen. (Tafel II und III werden eine Vorstellung von den ersten Ergebnissen meiner Scale of Social Functioning vermitteln können.) Während dieser Arbeit zeigte sich, daß wir in unserer Bildungs- und Sozialarbeit arg übersehen haben, ein wie großes Potential die Frustration für schöpferisches Bemühen ausmachen kann.

Um die volle Bedeutung der Arbeit zu ersehen, haben wir zunächst in die frühe Kindheit zurückzugreifen. Die ersten Eindrücke von der Welt werden unserem Geist durch die Beziehung zwischen Mutter und Kind eingepflanzt. Nicht nur unser Dasein, sondern auch unsere ersten Genugtuungen hängen von dieser primären Beziehung ab. Diese Felder von Befriedigung sind:
1. Sicherheit in bezug auf die Grundbedürfnisse.
2. Sinnliches Vergnügen im Ernährt-, Liebkost-, Gerngehabtwerden.
3. Nichtsinnliches Vergnügen, d. h. gegenseitige Liebe.
4. Die Grundlage der primären Beziehung: «Ich bin nicht allein; es ist jemand bei mir.»
5. Erste spielerische Betätigungen, zunächst hauptsächlich auf die Mutter gerichtet, später auf Spielzeuge[5].

Wenn das Kind älter wird, findet es diese Befriedigungen auch in der Außenwelt, und die Befähigung, sie zu finden, hängt wohl von der Beschaffenheit der ursprünglichen Erfahrung ab:
1. Die Sicherheit wird nun durch Einkommen und Annehmlichkeiten dargestellt.
2. Das sinnliche Vergnügen durch intime (sexuelle) Beziehungen.
3. Die wechselseitige Liebe beruht auf der Befähigung zur Liebe, d. h. darin, daß man durch den Partner und mit dem Partner in der Ehe und durch die Kinder innerlich wächst;
4. Die primäre Beziehung weitet sich auf einen Freundeskreis aus.
5. Die spielerischen Betätigungen werden zu sinnvoller, schöpferischer Arbeit und/oder Freizeitbeschäftigung.

Die Gesellschaft und alles, was sie bietet, werden so gleichsam zu einer Erweiterung der Mutter und setzen das fort, was diese grundgelegt hat. Falls sie (die Gesellschaft oder die Mutter) aber ausfällt, wird die Fähigkeit des Menschen, diese Befriedigungen zu finden, schlimm beeinträchtigt.

Aus all dem, was ich getan habe, scheint sich zu ergeben, daß die Frustration, sofern sie nicht erdrückend ist (vgl. die grundlegenden Angaben in den Tafeln II und III), Ansporn zu schöpferischen Betätigungen (ich verwende dieses Wort nicht bloß im Sinn künstlerischer Betätigung) sein kann. Solche, deren Befriedigungsgrad unter 60 liegt, können ihre Frustrationen nicht ver-

wenden, ohne daß sie dabei aktiv unterstützt werden.

Ich habe gesagt, wir hätten die Tendenz, einseitig bloß die Einwirkung der Vergangenheit auf die Gegenwart zu sehen. Nun kann ich feststellen, daß Befriedigungen, wenn sie richtig verwendet und geäußert werden, «Rückmeldungen» zu einer frustrierten Kindheit sein können, so daß der Schaden «repariert» wird.

Die Forschung, die über den schöpferischen Gebrauch solcher Frustration bei Kindern angestellt wird, könnte eine kräftige, vitale junge Generation herbeiführen, die es nicht nötig hat, sich selbst oder andere zu zerstören.

2. Ausdruck

Man kann die Frage aufwerfen, wie diese Veränderung tatsächlich zu erreichen sei. Wer geht daran, etwas zu tun, was behilflich ist, einen wahren Persönlichkeitsausdruck zu entwickeln? Ich sprach von einem neuen Typus von Sozialerzieher, der eine doppelte Funktion haben kann: die, den Kindern behilflich zu sein, durch ihre Bildung mit sich selbst und den ihnen innewohnenden Fähigkeiten bekannt zu werden, und die, Lehrer auszubilden, um sie zu befähigen, diese Aufgabe als eine Erweiterung ihrer Lehrfunktion zu übernehmen.

Im Lauf unserer Wachstumsjahre und später erleben wir Millionen von Erfahrungen, und nur wenige von uns erreichen eine befriedigende, sinnvolle Existenz, indem wir unsere Erfahrung uns zunutze machen. Die Methoden und Techniken dienen dazu, Kindern (und anderen) behilflich zu sein, Lebenserfahrungen sinnvoll zu nutzen. Viele Menschen sehen das Dasein als eine Reihe unzusammenhängender bedeutungsvoller Ereignisse an. Unsere Methoden und Techniken sind den jungen (und auch anderen) Menschen durch ein sorgfältiges, diszipliniertes Rückmeldungssystem (und nicht durch Interpretation) behilflich, dem Leben einen Sinn abzugewinnen. Diese Rückmeldung zusammenhängender Erfahrungen läßt den Menschen schließlich wissen, daß das Leben sinnvoll ist, weil im Erleben von Leid und Lust ein Sinn und möglicher Nutzen liegt.

3. Nutzung

Ich sprach von Forschung und Ausdruck. Doch wer wird dann, wenn alles gesagt und getan ist, von diesen neuerworbenen Fähigkeiten profitieren?

Auf der Grundlage christlicher Prinzipien, die zweitausend Jahre und noch weiter zurückgehen bis zu den jüdischen Gesetzen, die das Verhalten der Reichen gegenüber den Armen regelten (im alten Israel und Juda war ein Teil des Ernteertrages den Armen, Kranken und Witwen zu überlassen), entwickelte sich langsam ein Gefühl des Mitleids und der Anteilnahme gegenüber den Schwachen in der Gesellschaft und drang in die verschiedenen Gesellschaftssysteme ein. Der frühere englische Premierminister Callaghan sprach unlängst von der Notwendigkeit, eine «füreinander sorgende Gesellschaft» aufzubauen.

Es gibt immer mehr alte Menschen, die schwerlich die Mittel für die Grundbedürfnisse aufbringen und sich Reparaturen, Kleider und Spezialausrüstung (wie z. B. orthopädische Schuhe) kaum leisten können. Es gibt auch sehr viele, die krank und hilflos sind und keine Kraft aufbringen, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen. Eine Gesellschaft füreinander sorgender Menschen sollte ihnen die Dienste von Fachleuten anbieten für Schreiner- und Schneiderarbeiten, Reparaturen und Instandhaltung.

Die Ausbildung junger und die Weiterbildung reiferer Menschen werden eine bedeutsame Doppelfunktion haben: einmal die, der Arbeit einen neuen Sinn und dem Menschen das Recht auf Arbeit zu geben, und sodann die, sich derer anzunehmen, die sich grundlegende Dienstleistungen finanziell nicht leisten können. Das Recht auf Arbeit ist ein Grundrecht jedes Menschen auf diesem Planeten; aber auch das Recht, zu existieren, ohne befürchten zu müssen, nutzlos zu sein, ist gebieterisch gefordert, wenn unsere Zivilisation überleben soll.

[1] Eugene Heimler, Psychiatric Social Work with National Assistance Board Cases: The Medical Officer, 16.12.1955, 94, 351–353.

[2] Eugene Heimler, The Emotional Significance of Work: The Medical Officer, 14.8.1957, 98, 96–98.

[3] Joy Larkcom, Beyond the Working Fringe: Personal Magazine, June 1966.

[4] Bruno Bettelheim, The Informed Heart (Thames & Hudson, London).

[5] Eugene Heimler, Looking Behind Cold Facts: New Society, 18.4.1963.

Tafel I

Nr. des Falls	Datum der Zuweisung	Ende der Staatshilfe	Beginn der Staatshilfe	Sozialarbeit Ungefähre Zahl der Besprechungen	Bemerkungen	Finanzielle Ersparnisse bis 20. 8. 55 Pfund/Schilling
Januar – März 1954						
1	12. 2. 54	20. 5. 55	6. 9. 49	weitergehend	–	32 10
2	12. 2. 54	23. 5. 55	12. 7. 50	weitergehend	–	30 00
3	12. 2. 54	laufend	13. 8. 51	weitergehend	–	–
4	20. 5. 54	5. 10. 54	vor Okt. 50	2	–	105 00
5	22. 2. 54	laufend	21. 9. 50	3	–	–
6	25. 2. 54	4. 6. 55	9. 2. 49	4	–	25 00
7	10. 3. 54	–	–	–	in ein anderes Zentrum überführt	–
8	16. 3. 54	laufend	vor 1949	weitergehend	–	–
9	19. 3. 54	25. 1. 55	19. 8. 52	20	–	75 00
10	25. 3. 54	5. 10. 54	Jan. 1951	4	–	105 00
11	29. 3. 54	11. 11. 54	3. 12. 51	3	–	93 00
April – Juni						
12	2. 4. 54	20. 4. 54	5. 2. 54	1	–	170 00
13	5. 4. 54	9. 4. 54	vor März 1948	1	–	175 00
14	1. 4. 54	–	–	–	in ein anderes Zentrum überführt	–
15	21. 4. 54	11. 6. 54	5. 11. 52	8	in Spital überführt	–
16	Mai 1954	7. 3. 55	5. 3. 54	1	–	55 00
17	5. 5. 54	laufend	9. 2. 49	weitergehend	–	–
18	12. 5. 54	10. 6. 54	Mai 1949	weitergehend	–	150 00
19	21. 5. 54	25. 6. 54	Jan. 1953	2	in Spital überführt	–
20	21. 5. 54	laufend	20. 8. 51	5	–	–
21	3. 6. 54	31. 5. 55	Nov. 1948	15	verstorben	–
22	14. 6. 54	25. 5. 55	Sept. 1951	weiterdauernd	–	30 00
23	18. 6. 54	laufend	6. 11. 53	4	–	–
Juli – September						
24	15. 7. 54	28. 1. 55	26. 6. 53	15	–	67 10
25	20. 7. 54	laufend	20. 1. 54	2	–	–
26	26. 7. 54	–	–	in ein anderes Zentrum überführt	–	–
27	9. 8. 54	–	–	–	in ein anderes Zentrum überführt	–
28	18. 8. 54	laufend	3. 3. 52	6	–	–
29	24. 8. 54	15. 10. 54	20. 2. 53	weitergehend	–	93 10
30	26. 8. 54	15. 4. 55	vor 1948	8	in ein anderes Zentrum überführt	42 10
31	26. 8. 54	–	–	–	–	–
32	10. 9. 54	19. 9. 54	vor 1950	2	–	120 00
33	14. 9. 54	laufend	14. 9. 51	weitergehend	–	–
34	15. 9. 54	11. 5. 55	16. 4. 47	–	gestorben	–
35	16. 9. 54	21. 12. 55	29. 1. 54	3	–	80 00
36	30. 9. 54	–	23. 2. 51	–	ins Spital überführt	–
Oktober – Dezember						
37	22. 10. 54	–	–	–	in ein anderes Zentrum überführt	–
38	27. 10. 54	2. 5. 55	Juli 1947	weitergehend	–	37 10
39	2. 11. 54	laufend	1. 11. 54	weitergehend	–	–
40	15. 11. 54	4. 2. 55	26. 7. 54	5	–	65 00
41	27. 11. 54	7. 2. 55	17. 9. 48	1	–	62 10
						1614 Pfund

Tafel II		
Herkunft der ausgewählten Fälle	Anzahl	Durchschnittliches Total
Heime von Dr. Bernardo	10	69'5/65'6
Kontrollen	10	75'4/71'6
Familienfürsorge	100	44'4/39'4
Abteilung für geistige Gesundheit	74	50'9/45'1
Bewährungshilfe	50	47'2/38'9
Kirchgänger	50	79'0/72'0
Nicht-Kirchgänger	44	79'0/73'5

Tafel III							
Bereich der ausgewählten Fälle	Heime von Dr. Bernardo	Kontrollen	Familien-fürsorge	Abtlg. f. geistige Gesundheit	Bewährungs-hilfe	Kirch-gänger	Nicht-Kirch-gänger
Finanzieller	14'0/12'8	12'0/11'6	6'2/ 4'5	8'6/ 7'5	8'5/ 6'1	10'0/14'0	13'6/12'8
Sexueller	15'6/14'2	16'2/15'6	10'7/ 9'3	11'7/ 8'5	11'1/ 9'2	15'7/13'6	14'1/12'4
Primäre Familie	10'6/ 9'6	15'7/14'0	8'0/ 6'0	10'5/ 8'5	7'8/ 5'0	13'5/10'0	15'0/12'2
Sekundäre Familie	16'5/16'0	15'3/13'7	11'0/ 9'7	13'6/13'0	12'0/10'0	20'0/20'0	19'0/18'5
Freundschaft	12'2/11'4	15'0/13'4	8'9/ 8'4	10'0/ 9'0	8'8/ 7'8	16'4/15'5	14'5/14'0
Arbeit/ Interessen	13'5/13'0	14'3/13'7	9'5/ 6'7	8'5/ 7'6	9'6/ 7'6	15'6/15'5	17'0/16'5

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Anhang

Zu Tafel I: Aus: The Medical Officer: Psychiatric Social Work with National Assistance Board Cases: The Medical Officer, 16.12.1955, 94, 351–353.

Zu Tafel II: Im Aufsatz war von Messung der Befriedigung und der Frustration die Rede. Dieses Instrument ist als Heimler Scale of Social Functioning bekannt. Dr. Neville Davis, praktischer Arzt, und Eugene Heimler, psychiatrischer Sozialarbeiter, maßen 1962 mit Hilfe dieses Instruments die Befriedigungsgrade verschiedener Bevölkerungsschichten. Das mögliche Maximum beträgt 100 Punkte in der Gesamtskala und 20 in jedem partikulären Bereich. Die aufgestellten Normen für durchschnittliche Gesamtpunktzahlen liegen zwischen 72 und 79, und die Durchschnittsnorm in jedem Bereich ist 12. Tafel II zeigt Punktzahlen verschiedener Gemeinschaftsgruppen einschließlich eines Waisenhauses, Dr. Barnardo's Homes, dessen Insassen man dreißig bis fünfundvierzig Jahre, nachdem sie das Heim verlassen hatten, nachging. Die durchschnittlichen Gesamtpunktzahlen beziehen sich auf die Befriedigungsgrade, die von der betreffenden Gemeinschaft und den Sozialdiensten erhalten wurden. Diese Angaben sind veröffentlicht worden im «Medical Officer» (20.01.67): By Neville Davis, LMSS (Lond.) MCGP and Eugene Heimler, AAPSW, An Experiment in the Assessment of Social Function.

Zu Tafel III: Bereiche von Unterpunktzahlen verschiedener Gemeinschaftsgruppen. Die Normen werden von den «Kirchgängern» und den «Nicht-Kirchgängern» repräsentiert. (Veröffentlicht ebd. wie Tafel II.)

EUGENE HEIMLER

Als «Psychiatric Social Worker» ausgebildet in England. 17 Jahre lang als Mitarbeiter des Middlesex County Council tätig, unter anderem in führender Rolle beim «Hendon Experiment» und beim «Hounslow Project». Im Verlauf seines gesamten Berufslebens mit praktischen Problemen von Arbeitslosen befaßt. 20 Jahre lang lehrte er über menschliche Beziehungen und Sozialfunktionen an der Universität London. Nach der Veröffentlichung seiner «Scale of Social Functioning» wurde er zum Berater der Weltgesundheitsorganisation sowie der Bundesregierung der Vereinigten Staaten von Amerika ernannt. Außerdem Berater des Ministeriums für soziale Sicherheit in Großbritannien. In den letzten 14 Jahren war er Professor für menschliche Sozialfunktionen an der Universität Calgary, Alberta (Kanada). Außerdem Vortragstätigkeit über seine Methode in vielen Ländern. Veröffentlichungen: Night of the Mist (Bodley Head, London 1959/Vanguard Press, New York 1960); Link in the Chain (Bodley Head, London 1962); Children of Auschwitz. In: George Mikes (Hg.), Prison (Routledge & Kegan Paul, London 1963); Resistance Against Tyranny (Routledge & Kegan Paul, London 1966); Mental Illness and Social Work (Pelikan Books, Harmondsworth 1967); Survival in Society (Weidenfeld & Nicholson, London/Halsted Press, New York 1975); Concentration Camp (Corgi, London 1979); Anschrift: 16 Westchester Drive, London NW4 1RD, Großbritannien.

Das Recht auf Arbeit

Ronald Krietemeyer

Die Entstehung und Entwicklung des Rechts auf Arbeit

Das Recht auf eine angemessene Arbeit bildete die Grundlage für eine ganze Reihe entsprechender Bestrebungen von Regierungen, Gewerkschaften und weiteren Gesellschaftsinstitutionen, um öffentliche Maßnahmen zu treffen, welche die Vollbeschäftigung gewährleisten. Der vorliegende Aufsatz will einige der hauptsächlichen Entwicklungen im Bemühen der westlichen Nationen hervorheben, durch geeignete soziale und wirtschaftliche Maßnahmen das Recht auf eine Arbeit sicherzustellen. Ich werde dabei die Entwicklung in den Vereinigten Staaten zum Ausgangspunkt nehmen und dann einen Vergleich mit dem Vorgehen verschiedener europäischer Nationen anstellen.

Staatspolitisch gesehen hängt das Recht auf Arbeit unmittelbar mit den Problemen der Vollbeschäftigung und der Arbeitslosigkeit zusammen. Maßnahmen zur Vollbeschäftigung sind der hauptsächliche Weg, auf dem die Regierungen das Recht auf Arbeit in ihr Gesellschafts- und Wirtschaftssystem einzugliedern suchen. Deshalb wird die vorliegende Erörterung vielfach um Maßnahmen zur Vollbeschäftigung kreisen. Seit den ersten Tagen des Merkantilismus im 15. Jahrhundert war die Arbeitslosigkeit ein wichtiges Gesellschaftsproblem. Jedoch verstrichen einige Jahrhunderte, bis allgemein ausdrücklich der Gedanke aufkam, Maßnahmen zur Vollbeschäftigung zu treffen. Die Hilfeleistung für die armen Arbeitslosen bestand entweder darin, daß man sie daheim unterstützte oder sie ins Armenhaus brachte – worin sich ein allgemeiner gesellschaftlicher Widerwille gegen Müßiggang äußerte. Man förderte das wirtschaftliche Wachstum des Fabriksystems als die entscheidende Lösung des Arbeitslosigkeitsproblems[1].

Der Gedanke, Arbeit staatlich zu gewährleisten, wurde zum ersten Mal im Jahre 1836 von Louis Blanc, einem französischen Historiker, geäußert. Wie Michael Harrington dargelegt hat, setzte man diese Idee in Paris während der Revolution von 1848 in die Tat um, und bis zum Aufkommen des Marxismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es eben dies, was die meisten Europäer unter Sozialismus verstanden[2].

Klassische Wirtschaftswissenschaftler waren der Ansicht, Arbeitslosigkeit sei eine lediglich zufällige Abweichung von der Regel. Sie bestritten die Möglichkeit, daß es im Unternehmungssystem des freien Wettbewerbs zu einer länger dauernden, ernsthaften Arbeitslosigkeit kommen könne. Im Gegensatz zu dieser Auffassung vertrat Marx die These, die Schaffung eines «Reserveheeres von Arbeitslosen» sei ein Zug, der dem kapitalistischen System innewohne. Seiner Ansicht nach erweist sich das System als dauernd unfähig, Vollbeschäftigung zu schaffen.

Die klassische Laissez-faire-Position, wie Adam Smith sie im 18. Jahrhundert aufstellte, vertrat die Auffassung, so lange wie in der Wirtschaft ein echter Wettbewerb herrsche, würden sich Regelungen durch Gewerkschaften oder durch den Staat und jede andere Form bewußten Eingreifens erübrigen, da ein freier Markt sich selbst reguliere. So lange die Entscheide der Geschäftsleute nicht durch Gewerkschaften oder soziale Gesetzgebung verzerrt würden, werde der Wettbewerb in der Wirtschaftswelt eine Tendenz zur Vollbeschäftigung sichern.

In der Welt des Westens kam es in dieser grundlegenden Ansicht über die richtige Rolle der Regierung in der Wirtschaft zu Änderungen. Diese waren maßgebend für die Bestrebungen des 20. Jahrhunderts, Vollbeschäftigung zu erreichen und jedermann das Recht auf eine angemessene Arbeit zu gewährleisten. Gehen wir nun dazu über, die Entwicklung in den Vereinigten Staaten zu besehen.

I. Die Politik der Vollbeschäftigung in den Vereinigten Staaten

1. Der New Deal und der Zweite Weltkrieg

Die große Wirtschaftskrise führte in den Ideen und der Politik in bezug auf die Arbeitslosigkeit einen eigentlichen Umschwung herbei. Es war eine Krise, die Amerika bis ins Mark erschütterte. Um 1932 hatten mehr als 5000 Banken Bankrott gemacht, 86000 Betriebe die Tore schließen müssen, und die Investitionen und die Produk-

tion waren zum Stillstand gekommen. Das Ergebnis war eine massive Arbeitslosigkeit. Um 1933 war einer von vier Arbeitern arbeitslos.

Präsident Franklin D. Roosevelt sagte in seiner ersten Präsidialrede vom 4. März 1933: «Unsere größte, dringlichste Aufgabe ist es, dem Volk Arbeit zu verschaffen.» In seiner zweiten Plauderei am Kaminfeuer vom 30. September 1934 sagte Roosevelt: «Ich stehe oder falle mit meiner Weigerung, ein permanentes Heer von Arbeitslosen als notwendige Vorbedingung für unsere Zukunft zu akzeptieren.» Die New-Deal-Programme von Präsident Roosevelt führten zu weitgefächerten Arbeitsbeschaffungsprogrammen, die von der Regierung finanziert wurden. In ihrer Reaktion auf die massive Wirtschaftskrise griff die Regierung auf noch nie dagewesene Weise in die nationale Wirtschaft ein.

1936 wurde die theoretische Sicht der Arbeitslosigkeit durch das Werk «The General Theory of Employment, Interest and Money» von John Maynard Keynes revolutioniert. Keynes stellte die Laissez-faire-Theorie über die Vollbeschäftigung von Grund auf in Frage und schuf die Grundlage für das Eingreifen der Regierung, um die Beschäftigungs- und Arbeitslosigkeitsgrade zu beeinflussen. Die vom Staat mit der Durchführung des New Deal Beauftragten stützten sich auf die «General Theory» von Keynes als auf die Grundlage zu aktiven Eingriffen, um die Arbeitslosigkeit zu vermindern.

Ebenfalls in diesen dreißiger Jahren breitete sich die Gewerkschaftsbewegung sehr rasch in ganz Amerika aus. Diese rasche Ausbreitung der Gewerkschaftsverbände führte einen tiefgreifenden Wandel in den Arbeitsbedingungen der Arbeiter herbei. Das Aufkommen ausgehandelter Verträge mit der Unternehmerschaft setzte den Grundsatz durch, daß Arbeiter gewisse Grundrechte haben. Lohn- und Stundenansätze wurden ausgehandelt, und soziale Leistungen wie z. B. Pensionierung und Krankenversicherung trugen zur Schaffung eines allgemeinen Standards wirtschaftlicher Sicherheit für den gewerkschaftlich organisierten Arbeiter bei. Vor allem wurde die Sicherung des Arbeitsplatzes als die zentrale Aufgabe der Gewerkschaften angesehen. Die ersten Abkommen waren häufig bloß eine Seite lang, und ihr Hauptanliegen war zumeist die Schaffung eines Systems zur Sicherung der Arbeitsplätze.

Die staatlichen Maßnahmen während der großen Wirtschaftskrise und das New-Deal-Programm stellten zwar ein dramatisches Abgehen von der klassischen Laissez-faire-Theorie über die Arbeitslosigkeit dar, doch ging es während dieser Periode nie um eigentliche Vollbeschäftigung. Die Wirtschaftskrise war so gewaltig, daß die von der Regierung angeordneten Programme nur darauf ausgingen, die extreme Arbeitslosigkeit zu vermindern, nicht aber, sie ganz zu beseitigen. Noch um 1940 betrug die offizielle Arbeitslosigkeitsziffer um 15 Prozent. Doch obwohl die New-Deal-Programme keineswegs Vollbeschäftigung herbeiführten, waren sie doch von großer Bedeutung, weil sie bewiesen, daß ein breitgefächertes Eingreifen der Regierung durch öffentliche Arbeiten und direkte Beschäftigung durch den Staat ein realistischer, wirksamer Weg ist, um Arbeitsplätze zu schaffen und die Arbeitslosigkeit zu vermindern.

Die Diskussion über die Vollbeschäftigung änderte zwar ihre Natur erheblich, aber die politischen Realitäten zeigten, daß man nicht gewillt war, das Recht aller Menschen auf eine angemessene Arbeit in die staatliche Gesetzgebung aufzunehmen. 1943 legte z. B. der National Resources Planning Board (NRPB), ein von Präsident Roosevelt geschaffenes Planungsamt, ein auf einer «New Bill of Rights» basierendes Programm vor. Es trug den Titel «Security, Work and Relief Policies». Der erste Punkt war das «Recht, während der produktiven Jahre nützlich und schöpferisch zu arbeiten»; der zweite «das Recht auf gerechte Entlöhnung, die für die Lebensbedürfnisse und Annehmlichkeiten ausreicht». Entscheidende Voraussetzungen für dieses Programm waren eine entschiedene Planung der zentralen Regierung und eine beträchtliche Umverteilung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ressourcen. Doch drei Monate, nachdem Präsident Roosevelt diese Vorlage dem Kongreß vorgelegt hatte, versetzte dieser dem National Resources Planning Board den Todesstoß. In den darauf folgenden Monaten und Jahren vermochten die konservativen Kräfte im Kongreß die umfassende Planung für Vollbeschäftigung, die das Ziel von Präsident Roosevelt und der liberalen Kongreßabgeordneten war, wiederholt zu durchkreuzen.

Auch die Definition der «Vollbeschäftigung» wurde für die konkreten Bestrebungen, dieses Ziel zu erreichen, zum Prellbock. 1944 legte Präsident Roosevelt in seiner jährlichen Rede an den Kongreß eine «Second Bill of Rights» vor. Das erste dieser vorgesehenen Rechte war «das

Recht aller... auf eine nützliche, einträgliche Beschäftigung in den Industrien, Geschäften, Farmen oder Bergwerken der Nation». Roosevelt ersuchte den Kongreß um die Unterstützung der notwendigen Regierungsprogramme, damit die sechzig Millionen Arbeitsplätze, die für die Vollbeschäftigung nötig waren, beschafft werden könnten.

Nicht alle waren jedoch mit Roosevelts umfassender Definition der Vollbeschäftigung einverstanden. Industriekapitäne und konservativ eingestellte politische Wortführer dieser Periode definierten die Vollbeschäftigung in einem einschränkenden Sinn. Sie sprachen von «großer Arbeitslosigkeit» oder von «so vielen Arbeitsplätzen wie möglich» oder von einem «befriedigend hohen Beschäftigungsgrad»[3]. Obwohl diese führenden Männer Keynesianische Eingriffe der Regierung akzeptierten, die notwendig waren, um eine Rückkehr zu den hohen Arbeitslosigkeitsziffern der früheren Wirtschaftskrise zu verhindern, waren sie entschieden gegen ein festes Engagement der Regierung, jedem Menschen auch wirklich ein Recht auf Arbeit zu gewährleisten.

Der Zweite Weltkrieg führte zu einem noch nie dagewesenen Anstieg der Rüstungsausgaben und -produktion in den Vereinigten Staaten. Zwölf Millionen Männer und Frauen kamen zu den bewaffnete Streitkräften, und weitere acht Millionen Menschen fanden aufgrund der gesteigerten Produktionserfordernisse des Krieges Arbeit. Diese Faktoren behoben die Arbeitslosigkeit in der Wirtschaft. Kurz, Vollbeschäftigung wurde erreicht infolge der einzigartigen Umstände eines Weltkrieges.

Vollbeschäftigung als ein Ziel der Staatspolitik erhielt eine viel größere Bedeutung auf der Agenda der Nachkriegswirtschaft. In einer Abhandlung über diese Periode schreibt Herbert Stein: «Vollbeschäftigung wurde zum Banner, um das sich jedermann scharen konnte... Die politischen Führer, die Regierungsbeamten und sämtliche privaten Gesellschaften, die einen direkten Einfluß auf die Wirtschaftspolitik haben konnten, räumten nun der Vollbeschäftigung auf ihrer Skala der nationalen Zielsetzungen eine viel größere Dringlichkeit ein.»[4]

2. Der Employment Act von 1946

Eines der wegweisendsten Ereignisse in der Entwicklung der Vollbeschäftigungspolitik in den Vereinigten Staaten war die Kongreßdebatte und Annahme des Employment Act von 1946. Entgegen einer in der Öffentlichkeit weit verbreiteten Meinung war die Annahme dieses Gesetzes nicht auf der ganzen Linie ein Sieg der Befürworter der Vollbeschäftigung, sondern in mancher Beziehung eher eine Niederlage. Der ursprünglich vorgelegte Gesetzesentwurf (Murray-Wagner-Full Employment Bill) formulierte als sein Ziel «eine Politik und ein Programm der Nation, um dauernde Vollbeschäftigung zu sichern». «Alle Amerikaner, die arbeitsfähig und -willig sind, sollen das Recht auf eine nützliche, entlöhnte, regelmäßige und ganzzeitige Anstellung haben, und es ist an der Politik der Vereinigten Staaten, dafür zu sorgen, daß stets genügend Arbeitsplätze vorhanden sind, damit alle Amerikaner dieses Recht frei ausüben können.» Dieser Gesetzesentwurf stieß auf den entschiedenen Widerstand konservativer Kongreßabgeordneter und Wirtschaftskapitäne. Schließlich wurde er zugunsten einer stark abgeschwächten Fassung zurückgewiesen.

Die Gesetzesvorlage, die dann angenommen wurde, trägt den Titel «Employment Act of 1946». Bezeichnenderweise wurde im Titel das Wort «voll» (Vollbeschäftigung) ausgelassen, und die Substanz des Gesetzes wurde stark abgeändert. Die Schlußfassung spricht von «maximaler Beschäftigung, Produktion und Kaufkraft». Dieses Ziel sollte angestrebt werden «auf eine Art und Weise, die so kalkuliert ist, daß sie die freie Wettbewerbswirtschaft fördert und voranbringt». Das Gesetz schuf den Council of Economic Advisors und das Congressional Joint Economic Committee; diese sollten Berichte vorlegen und Aktionen und Gesetzesbestimmungen vorschlagen, um eine maximale Beschäftigung zu erreichen.

Daß diese Gesetzesvorlage durchkam, stellt zweifellos eine Zurückweisung der Laissez-faire-Philosophie dar. Der Umstand aber, daß sie sehr abgeschwächt werden mußte, ist ein klares Anzeichen dafür, daß der Kongreß der Vereinigten Staaten nicht so weit gehen wollte, die Regierung zur Gewährleistung von Arbeitsplätzen für alle zu verpflichten[5].

In den letzten drei Jahrzehnten bestanden die politischen Mechanismen der Vereinigten Staaten zur Verminderung der Arbeitslosigkeit hauptsächlich in breitgefächerten fiskalischen und monetären Maßnahmen, also in im wesentlichen Keynesianischen Methoden, um Konsum-

ausgaben und Investitionen zu fördern oder zu drosseln. Durchgreifendere Methoden, wirkliche Vollbeschäftigung zu gewährleisten, wurden beständig zurückgewiesen. Beim Wandel der modernen Wirtschaft wurde es immer schwieriger, Arbeitslosigkeit und Inflation mit den herkömmlichen fiskalischen und monetären Maßnahmen zu bekämpfen. Viele Wirtschaftswissenschaftler begannen die Meinung zu äußern, Vollbeschäftigung sei einfachhin kein realistisches Ziel, weil sie nicht zu erreichen sei, ohne eine hohe Inflation zu schaffen.

Die entschiedensten und stichhaltigsten Einwände dagegen, daß man die Vollbeschäftigung als berechtigtes Ziel der Wirtschaftspolitik aufgab, kamen in all diesen Jahren weiterhin von der Gewerkschaftsbewegung her. 1972 machte ein Sprecher der AFL-CIO, des größten amerikanischen Gewerkschaftsverbandes, die Position der Arbeiterschaft klar:

«Vollbeschäftigung besagt nach Auffassung der organisierten Arbeiterschaft, daß alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen Gelegenheit haben, zu angemessenem Lohn zu arbeiten... Die Wortführer der Geschäftswelt, die akademischen Wirtschaftswissenschaftler und die politischen Führer sollten aufhören, mit dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ziel der Vollbeschäftigung ein bloßes Spiel zu treiben. Wenn ihr Ziel eine Arbeitslosenrate von 5% oder 4% ist, so mögen sie für eine solche Auffassung ihre Gründe haben, aber ihr Ziel ist dann nicht die Vollbeschäftigung.»[6]

3. Full Employment and Balanced Growth Act

Im Bestreben, koordiniertere und durchschlagendere Maßnahmen zu treffen, um Vollbeschäftigung zu erreichen, wurde 1974 ein wichtiges neues Gesetz eingeführt: der Humphrey-Hawkins Full Employment and Balanced Growth Act. Die ursprüngliche Gesetzesvorlage erklärte, jeder arbeitsfähige Amerikaner habe «das Recht auf gleichmäßige Möglichkeiten zu nützlicher bezahlter Beschäftigung mit gerechter Entlöhnung». Der Entwurf sah eine jährliche Berichterstattung des Präsidenten vor, worin das Beschäftigungs-, Verbrauchs- und Investitionsniveau abgeschätzt und Maßnahmen empfohlen werden, die notwendig sind, um Vollbeschäftigung zu erreichen. Der Gesetzesentwurf sah u.a. vor, daß ein des Rechts zu einträglicher Beschäftigung Beraubter sich an den Staatsgerichtshof wenden könne, um seinem Recht Geltung zu verschaffen. Dies stellte eine Beschäftigungsgarantie mit spezifischen, auf dem Rechtsweg erzwingbaren Sicherheiten dafür dar, daß alle Arbeitswilligen und -fähigen eine entlöhnte Anstellung finden.

Die Geschichte dieser Gesetzgebung ist sehr aufschlußreich, denn sie zeigt, wie es mit der Vollbeschäftigungsdebatte in der jüngsten Geschichte der Vereinigten Staaten steht. Das Bezeichnendste in dieser Gesetzgebungsgeschichte ist dies, daß die Vorlage alsbald revidiert wurde, um die rechtliche Erzwingbarkeit auszuschließen, und anstelle der «Anstellungsgarantie», die im ursprünglichen Gesetzesentwurf vorgesehen war, faßte man ein summarisches Ziel einer Arbeitslosenrate von höchstens drei Prozent der Erwachsenen ins Auge. Auch fügte man Vorkehrungen zugunsten antiinflationärer Maßnahmen hinzu. Dank der starken Unterstützung durch die Gewerkschaftsbewegung und einer weiten Koalition bürgerrechtlicher, religiöser und gesellschaftlicher Organisationen wurde der Full Employment and Balanced Growth Act schließlich angenommen. Zwar war der ursprüngliche Entwurf stark abgeschwächt worden, doch setzte er einen Mechanismus in Gang, der eine Neuausrichtung der Wirtschaftspolitik ermöglichte. Man gab ausdrücklich zu: «Die Verbindung von fiskalischen und monetären Maßnahmen war nicht imstande, Vollbeschäftigung zu erreichen», und das Gesetz verlangt vom Präsidenten, die Wirtschaftsziele und -prioritäten der Regierung anzugeben sowie auch die vorgesehenen Maßnahmen, um sie zu erreichen.

In den Jahren seit der Annahme dieses Gesetzes wurde es mehr und mehr mißachtet. Es bietet den Rahmen für eine koordinierte Wirtschaftspolitik mit dem Plan, Vollbeschäftigung zu erreichen, doch wandte man es nie wirksam zu diesem Zwecke an. Seitdem die jetzige Administration ans Ruder gekommen ist, geht man fast gänzlich über das Gesetz hinweg, und die Regierung weicht einem Engagement zur Vollbeschäftigung erst recht aus. Das Recht auf Arbeit bleibt eher ein allgemeiner Grundsatz als eine konkrete Realität in der amerikanischen Wirtschaftspolitik.

II. Vollbeschäftigungspolitik in Europa

Die westeuropäischen Länder wurden von den Hauptereignissen, welche die Vollbeschäftigungsdebatte in den Vereinigten Staaten beeinflußten – die große Wirtschaftskrise, der Zweite

Weltkrieg und der Nachkriegsboom – ebenfalls erfaßt. Sie gingen jedoch zumeist auf ganz anderen Wegen an die Frage der Vollbeschäftigung heran. Insbesondere waren sie gewillt, ihre Regierungspolitik und Sozialgesetzgebung planmäßiger und folgerichtiger auf die Sicherung von Arbeitsplätzen für alle auszurichten. Das Vorgehen dieser Nationen sei nun in aller Kürze besehen[7].

1. Schweden

Die Vollbeschäftigung ist das zentrale Anliegen der schwedischen Wirtschaftspolitik. Der damalige Premierminister Olof Palme sagte denn auch 1977:

«Die Vollbeschäftigung ist der Grundpfeiler der schwedischen Sozialpolitik... Sie geht von einem Begriff der Arbeit aus, worin diese nicht, wie von den Soziologen der fünfziger Jahre, als notwendiges Übel angesehen wird, von dem man auf Freizeit ausgeht, worin die wichtigen Dinge des Lebens geschehen würden, sondern als ein Teil des Menschseins.»[8]

Die schwedische Wirtschaft ist stark von der Gewerkschaftsbewegung beeinflußt, und zwar nicht nur deswegen, weil die Wirtschaftswissenschaftler der Gewerkschaften zu den hauptsächlichen Änderungen in der schwedischen Wirtschaftspolitik der Nachkriegszeit den Anstoß gaben. Sondern die schwedische Politik basiert mehr auf einer gewerkschaftlichen Auffassung der Vollbeschäftigung und nicht sosehr auf einer neoklassischen oder Keynesianischen Sicht dieses Anliegens. Der Keynesianischen Wirtschaft geht es eher um die (Voll-)Beschäftigung, während die schwedische Wirtschaft mehr und mehr auf das wirtschaftliche Gesichertsein Wert legt, was eine tiefere und umfassendere Sicht der Dinge ist[9].

In der schwedischen Sozialpolitik sieht man die Beschäftigung als ein Ganzes von Menschenrechten an, die von der Gesellschaft zu gewährleisten sind. Beschäftigung, Bildung, Gesundheit und Wohnung werden als dermaßen wichtig betrachtet, daß sie nicht dem Spiel des freien Marktes überlassen werden dürfen. Was die Beschäftigung betrifft, so gründete die Wirtschaftspolitik der Nachkriegszeit in Schweden auf der Annahme, daß fiskalische und monetäre Maßnahmen zur Schaffung einer wirklichen Vollbeschäftigung nicht hinreichen. Es bedarf statt dessen einer ganzen Reihe von Maßnahmen, um Investition und die vorhandene Arbeitskraft zu koordinieren. Es sind nicht bloß Umschulung, Umsiedlung und temporäre staatliche Beschäftigungsprogramme für Arbeitslose notwendig, sondern auch Maßnahmen, um die private Investition zu stabilisieren und Arbeitseinstellungen während Rezessionen in Grenzen zu halten. Um diese Ziele zu erreichen, schuf man eine unabhängige Institution, die schwedische Arbeitsmarktbehörde, die von Unternehmern und Gewerkschaftsvertretern gemeinsam geleitet wird.

Zwar kannte auch das Vorgehen in Schweden seine Wirtschaftsprobleme, doch erwies es sich als fähig, eine echte Vollbeschäftigung zu erreichen, ohne eine massive Inflation auszulösen.

2. Bundesrepublik Deutschland

Die deutsche Wirtschaftspolitik unterschied sich zwar stark von der Schwedens, doch glich sie dieser auch in zwei wichtigen Punkten: Sie räumte den Gewerkschaften eine wichtige, aktive Rolle ein, und das System der Wirtschaftsplanung war koordinierter, als dies in den Vereinigten Staaten akzeptiert wurde. Der Deutsche Gewerkschaftsbund, der 1948 gegründet wurde, nahm ein Grundsatzprogramm an. Zu dessen Zielen gehören die Vollbeschäftigung, die Mitbestimmung in allen personellen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen, die sich bei der Wirtschaftslenkung und Planung stellen, und die soziale Gerechtigkeit, die darauf gründet, daß die Arbeiter am Gesamteinkommen der Wirtschaft einen gerechten Anteil erhalten.

In manchen Hinsichten spielten die Gewerkschaften in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland während der Nachkriegszeit eine umfassendere Rolle als in jedem anderen Land Europas. Ein klares Beispiel dafür ist das Gesetz von 1951 über die Mitbestimmung, das ein Drittel der Aufsichtsratssitze aller großen Betriebe gewählten Vertretern der Belegschaft vorbehält. Die Gewerkschaften spielen auch eine zentrale Rolle in der deutschen Politik zur Bereitstellung der Arbeitskräfte. Sie führen über hundert Berufsbildungsschulen, und die Hauptorganisation für die Regelung des Arbeitsmarktes (die «Bundesanstalt für Arbeit») ist eine unabhängige Agentur, die von Vertretern der Arbeiterschaft und der Unternehmer gemeinsam geleitet wird.

Das Wirtschaftswachstum der Nachkriegszeit war in der Bundesrepublik Deutschland von der

Regierung sehr koordiniert und geplant, wenn auch nicht direkt. Für diese Koordinierung sorgte vor allem das konzentrierte Finanzsystem, zumal die aktive Rolle, die die Vertreter der bundesdeutschen Banken in der Unternehmungsführung spezifischer Gesellschaften spielten. Die Wirtschaftspolitiker bestrebten sich, über die herkömmliche Keynesianische Auffassung hinauszugehen, indem sie gewillt waren, in den Markt einzugreifen, um soziale Ziele wie z. B. die Vollbeschäftigung zu erreichen.

3. England

Zwar meint die Öffentlichkeit, England habe in der Nachkriegszeit gewisse sozialistische wirtschaftspolitische Maßnahmen getroffen, doch hatte diese Nation zu der Wirtschaftspolitik und der Vollbeschäftigung im allgemeinen eine Einstellung, die mehr der der Vereinigten Staaten als der anderer großer europäischer Länder glich. Es gab nur eine Aktion, die sich von der herkömmlichen amerikanischen Einstellung absetzte: die Nationalisierung einiger Schlüsselindustrien. Doch diese nationalisierten Industrien wurden nie systematisch aufeinander abgestimmt, und es wurde ihnen kein folgerichtiges Zielprogramm gesetzt.

Wie in Amerika so gab es auch in England keinerlei aktive nationale Politik im Hinblick auf langfristige Investitionen. Beim Niedergang des britischen Imperiums nach dem Zweiten Weltkrieg waren die herkömmlichen Investitionsbereiche nicht mehr so profitbringend wie früher. Um eine hohe Wachstumsrate der Wirtschaft aufrechtzuerhalten und für Vollbeschäftigung zu sorgen, bedurfte England einer gewaltigen Anstrengung, um seine Industrie neu auszurüsten und zu modernisieren. Dies konnte nicht zustande gebracht werden ohne eine spezifische Investition und Planung.

Die Gewerkschaften waren in England zu den Unternehmensleitungen und den Kapitalbesitzern feindseliger eingestellt als in jeder anderen Nation des Westens. Sozialabkommen und Mitbeteiligung an der Beschäftigungspolitik, wie sie in Deutschland und Schweden aufkamen, waren in den englischen Verhältnissen schlechterdings unmöglich. Ein Grund dafür lag in der Struktur der britischen Gewerkschaftsbewegung. Gegenüber sechzehn Verbänden im Deutschen Gewerkschaftsbund und 128 Verbänden in der AFL-CIO gab es in England nicht weniger als 574 Gewerkschaften. Nur 170 von ihnen waren dem englischen Gewerkschaftsbund angeschlossen.

Während für die Gewerkschaften und die Labourpartei in England die Vollbeschäftigung ein Ziel war, steuerte die nationale Wirtschaftspolitik dieses Ziel nicht mit anhaltendem Erfolg an. Diese Politik beschränkte sich größtenteils auf herkömmliche fiskalische und monetäre Maßnahmen. Unter der gegenwärtigen konservativen Regierung kehrte die britische Politik zudem in vielen Punkten zu einer Laissez-faire-Einstellung zurück. Mit dem Anwachsen der Arbeitslosigkeit haben sich England und die Vereinigten Staaten erst recht nicht dazu entschlossen, das Recht auf Arbeit in ihre Staatspolitik aufzunehmen.

III. Schluß

Aus dieser selektiven Übersicht über die Entwicklung des Stellenwertes der Beschäftigung in der Staatspolitik lassen sich mehrere allgemeine Schlüsse ziehen. Erstens einmal ist es klar, daß die Gewerkschaftsbewegungen im Westen bei der Beantwortung der Frage, wie weit Anliegen der Vollbeschäftigung in die Staatspolitik einzubauen sind, ein ausschlaggebendes Element waren. Zweitens ist eine Nation um so eher imstande, Vollbeschäftigung zu erreichen, je mehr eine koordinierte, langfristige Wirtschaftsplanung ein akzeptierter Bestandteil ihrer Politik ist. Die westlichen Nationen haben zwar in der Nachkriegszeit die Vollbeschäftigung immer mehr zu einem Anliegen ihrer allgemeinen Politik gemacht, doch war es viel schwieriger, eine feste Beschäftigungsgarantie für alle auch in die Gesetzgebung überzuführen.

[1] Joseph Schumpeter, History of Economic Analysis (Oxford University Press, New York 1954) 270ff.

[2] Vgl. Michael Harrington, Government Should Be The Employer of First Resort: The New York Times Magazine, March 26, 1972, 44.

[3] Herbert Stein, The Fiscal Revolution in America (University of Chicago Press, Chicago 1969) 185f.

[4] Stein, aaO. 170ff.

[5] Zu einer ausführlicheren Darstellung der Gesetzgebungsgeschichte des Employment Act of 1946 vgl. Stephen

K. Bailey, Congress Makes a Law: The Story Behind the Employment Act of 1946 (Columbia University Press, New York 1950).

[6] Nat Goldfinger, Full Employment: The Neglected Policy, in: AFL-CIO American Federationist, November 1973, 7 und 9.

[7] Eine eingehendere Analyse der Entwicklung in Europa findet sich bei Andrew Levison, The Full Employment Alternative (Coward, McCann and Geoghegan, Inc., New York 1980) 105–154.

[8] Palme, in: New Yorker, June 22, 1976, 22.

[9] F.E. Banks, Swedish Economic Policy: Some Current Problems, in: Intereconomics, No. 12 (1974) 371.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RONALD KRIETEMEYER

Studierte am Humphrey Institute der University of Minnesota (Abschluß mit dem Magistergrad in Politikwissenschaften) und an der St. John's University in Collegeville, Minnesota (Abschluß mit dem Magistergrad in Theologie). 1973–1978 Koordinator der Arbeiten für soziale Gerechtigkeit in der Caritaszentrale der Erzdiözese St. Paul und Minneapolis. 1979–1980 Referent für Fragen des Lebens in der Stadt im «Office of Domestic Social Development» bei der «United States Catholic Conference». (Diese Arbeitsstelle der Catholic Conference ist zuständig für die Beratung der katholischen Bischöfe auf Bundesebene in Fragen der inneramerikanischen Sozialpolitik.) Derzeit Präsident dieses Amtes. Anschrift: U.S. Catholic Conference, Dept. of Social Development and World Peace, 1312 Massachusetts Avenue, N. W., Washington, D.C. 20005, USA.

Internationales Arbeitsamt (Genf)*

Das Recht auf Arbeit in den internationalen Vereinbarungen

Weder das Übereinkommen (Nr. 122) noch die Empfehlung (Nr. 122) über die Beschäftigungspolitik, 1964, haben das Recht auf Arbeit offiziell in ihre Bestimmungen aufgenommen. Die Teilnehmer an der Tagung der Internationalen Arbeitskonferenz im Jahre 1964 wollten jedoch offensichtlich dieser Besorgnis Rechnung tragen, als sie in die Einleitung der Präambel Hinweise auf die IAO-Erklärung von Philadelphia («Alle Menschen, ungeachtet ihrer Rasse, ihres Glaubens und ihres Geschlechts, haben das Recht, materiellen Wohlstand und geistige Entwicklung in Freiheit und Würde, in wirtschaftlicher Sicherheit und unter gleich günstigen Bedingungen zu erstreben») und auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte («Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit») aufnahmen. Außerdem kann gesagt werden, daß die im Beschlußteil (Artikel 1, Absätze 1 und 2) verwendete Formulierung, die vorschreibt, «eine aktive Politik festzulegen und zu verfolgen, die dazu bestimmt ist, die volle... Beschäftigung zu fördern», und daß diese Politik zu gewährleisten suchen muß, «daß für alle Personen, die für eine Arbeit zur Verfügung stehen und Arbeit suchen, eine solche vorhanden ist», von ihren Redakteuren als eine Verwirklichung des in der Präambel der betreffenden Urkunden erwähnten Rechts auf Arbeit angesehen wurde.

Diese Behauptung wurde lange nicht widerlegt, und die Mitgliedstaaten verspürten kein Bedürfnis, das Recht auf Arbeit näher zu erläutern. Diesbezüglich kann festgestellt werden, daß die Weltbeschäftigungskonferenz des Jahres 1976 zwar sowohl die Ratifikation des Übereinkommens Nr. 122 als auch seine Neufassung empfohlen hat (Aktionsprogramm, Absätze 9 a und 33), jedoch diese Frage nicht erwähnt hat, und daß der Generaldirektor zur Neufassung der Urkunden anläßlich der Internationalen Arbeitskonferenz 1979 hinsichtlich der Folgemaßnahmen zur Weltbeschäftigungskonferenz auf den bereits erwähnten Artikel 23 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und auf Artikel 6 des Weltpakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie auf Artikel 6 der Erklärung der Vereinten Nationen über sozialen Fortschritt und Entwicklung aufmerksam gemacht wurde. In den beiden letztgenannten Urkunden werden die Anerkennung und die Gewährleistung des Rechts auf Arbeit erwähnt (Entschlie-

ßung über Folgemaßnahmen zur Weltbeschäftigungskonferenz, IV b) ii)).

Etwa 30 Länder, d. h. 20 Prozent der Mitgliedstaaten der IAO und nahezu die Hälfte der Länder, die das Übereinkommen Nr. 122 ratifiziert haben, haben das Recht auf Arbeit in ihre Verfassungen oder Grundgesetze aufgenommen. Auf Grund einer vergleichenden Analyse der Texte zeichnen sich drei verschiedene Situationen ab, je nachdem ob diese sich auf sozialistische Länder und auf Entwicklungsländer mit Planwirtschaft, auf Entwicklungsländer mit Marktwirtschaft oder auf Industrieländer beziehen.

Zur ersten Gruppe gehören Algerien, die Bjelorussische SSR, Bulgarien, China, die Deutsche Demokratische Republik, Jugoslawien, Kuba, die Mongolei, Norwegen, Polen, Rumänien, die Tschechoslowakei, die UdSSR, die Ukrainische SSR und Ungarn.

In der zweiten Gruppe haben die folgenden 13 Länder eine solche Bestimmung in ihre Verfassung aufgenommen: Benin, Ecuador, Kap Verde, Kolumbien, Kongo, Madagaskar, Mexico, Obervolta, Peru, die Philippinen, Ruanda, die Arabische Republik Syrien und die Vereinigten Arabischen Emirate.

In der dritten Gruppe sind lediglich Portugal und Spanien zu finden.

Die vorstehend erwähnten Texte enthalten mehrere Angaben:

a) über den Zusammenhang zwischen dem Recht auf Arbeit und der Pflicht, an der innerstaatlichen Produktion, an der wirtschaftlichen Entwicklung und an der Verbesserung der Gesellschaft mitzuwirken: in den Ländern der ersten Gruppe handelt es sich hier um eine Anwendung des sozialistischen Prinzips «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Arbeit»;

b) über die Gewährleistung oder Verwirklichung dieses Rechts: diesbezüglich drücken sich die Länder der ersten Gruppe am eindeutigsten aus: für die erstgenannten Länder heißt es: «Dieses Recht wird durch das sozialistische Wirtschaftssystem gesichert, durch das stetige Wachstum der Produktivkräfte, durch die unentgeltliche Berufsausbildung, durch die Erhöhung der beruflichen Qualifikation und durch den Erwerb weiterer Fachkenntnisse sowie durch den Ausbau von Systemen der Berufslenkung und der Arbeitsvermittlung» (Bjelorussische SSR, UdSSR, Ukrainische SSR) oder: «das Recht auf Arbeit wird durch die gesamte sozialistische Wirtschaftsstruktur gewährleistet, die weder Wirtschaftskrisen noch Arbeitslosigkeit kennt» (Tschechoslowakei); was Portugal betrifft, so heißt es: «Es obliegt dem Staat, mittels Anwendung von Plänen der Wirtschafts- und Sozialpolitik das Recht auf Arbeit zu gewährleisten, indem er für folgende Maßnahmen Sorge trägt: a) die Verwirklichung der Politik der Vollbeschäftigung und das Recht auf materielle Unterstützung derjenigen, die unfreiwillig arbeitslos wurden; b) die Sicherheit des Arbeitsplatzes ...; c) die Chancengleichheit ...».

Andererseits gehören über 60 Länder in mehreren Weltgegenden, die sich in verschiedenen Entwicklungsstadien befinden und über unterschiedliche wirtschaftliche, soziale und politische Systeme verfügen, dem Weltpakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte an, dessen Artikel 6 das Recht auf Arbeit vorschreibt. Aufgrund des Inkrafttretens des Pakts am 3. Januar 1976 ist die Anwendung des Rechts auf Arbeit und seiner übrigen Bestimmungen den Überwachungsverfahren unterworfen, die vom Pakt selbst bestimmt werden. Diese Verfahren schließen die Vorlage von Berichten durch die einzelnen Staaten und deren Prüfung durch den Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (ECOSOC) ein. Die Sonderorganisationen der Vereinten Nationen – und insbesondere die IAO – erhalten eine Kopie dieser Berichte und werden gebeten, gemäß Artikel 18 des Paktes dem ECOSOC die Fortschritte zu melden, die hinsichtlich der Durchführung der Bestimmungen des Paktes, die in ihren besonderen Zuständigkeitsbereich fallen, erzielt wurden. Gemäß einem im November 1976 vom Verwaltungsrat des IAA gefaßten Beschluß hat der Sachverständigenausschuß für die Durchführung der Übereinkommen und Empfehlungen später die angenommenen Maßnahmen und erzielten Fortschritte auf der Grundlage der Regierungsberichte, die von etwa 30 Ländern hinsichtlich der Durchführung des Artikels über das Recht auf Arbeit vorgelegt worden waren, geprüft. Die Analysen und Schlußfolgerungen des Ausschusses wurden den Vereinten Nationen übermittelt und von diesen in drei von ihnen veröffentlichte Berichte aufgenommen.

I. Dreigliedrige Beteiligung

Hinsichtlich des Grundsatzes der Beteiligung der Sozialpartner sind die Formulierungen des Übereinkommens Nr. 122 und der Empfehlung Nr.

122 zwar nicht völlig gleichlautend, sie stimmen jedoch weitgehend überein. Diese Beteiligung wird insbesondere in Artikel 3 des Übereinkommens und in Absatz 3 der Empfehlung erwähnt (siehe die im Anhang aufgeführten Texte).

Obgleich in diesem Artikel «Vertreter der Personen, die von den beabsichtigten Maßnahmen betroffen werden», erwähnt werden und eine Unterscheidung zwischen «Vertretern der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer» und «ihren Verbänden» vorgenommen wird, darf der Schluß gezogen werden, daß die Texte die Besorgnis nach einer großen Beteiligung widerspiegeln, die über die offiziellen Verbände der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer hinausgeht.

Diese umfassendere Auslegung stützt sich auf zwei Behauptungen:

a) Die bereits erwähnte Empfehlung Nr. 113, auf die sich die Empfehlung Nr. 122 bezieht, spricht zwar lediglich von Verbänden der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer, und das Übereinkommen Nr. 141 und die Empfehlung Nr. 149, die beide 1975 angenommen wurden und die spezifisch die Verbände ländlicher Arbeitskräfte (sowohl Lohnempfänger als auch selbständig Erwerbstätige) und ihre Rolle in der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung betreffen, wurden seitdem von dem Beratenden Ausschuß der IAO für ländliche Entwicklung so ausgelegt, daß sie sich auf sämtliche offiziell und nicht offiziell anerkannte Verbände sämtlicher ländlicher Arbeitskräfte beziehen. Bei diesen Verbänden kann es sich daher um Gewerkschaften landwirtschaftlicher Lohnempfänger, um Genossenschaften, Gemeindeentwicklungsgruppen, Hilfsorganisationen, Wohltätigkeitsverbände, gewöhnliche Vereinigungen usw. handeln[1].

b) Beim gegenwärtigen Stand der Arbeitsbeziehungen in den nichtindustrialisierten Ländern kann lediglich von 15 Prozent der Arbeitnehmer behauptet werden, daß sie ein tatsächliches oder mögliches Mitspracherecht haben (in den industrialisierten Marktwirtschaftsländern Europas, Nordamerikas und Japans erhöht sich dieser Anteil auf 85 Prozent)[2]. Es würde daher gegen die Denkweise der IAO verstoßen, die Beteiligung an der Ausarbeitung der Wirtschafts- und Sozialpolitik, zu denen die Beschäftigung gehört, insbesondere in der Dritten Welt, lediglich auf die einer Gewerkschaft angehörenden Arbeitnehmer des modernen städtischen Sektors zu beschränken und nicht zu versuchen, sie soweit wie möglich auszudehnen.

Es kann daher behauptet werden, daß es möglich und berechtigt ist, die Beteiligung hinsichtlich der betreffenden Urkunden im weitesten Sinne zu verstehen. Die tatsächlich von den Mitgliedstaaten befolgte Praxis hat jedoch diese Richtung noch nicht eingeschlagen und bezieht sich im allgemeinen lediglich auf die maßgebenden Verbände der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer.

Müßte der Grad der tatsächlichen Beteiligung lediglich aufgrund des Verfahrens der gemäß Artikel 22 der Verfassung der IAO ratifizierten Berichte beurteilt werden, würde sich diese Beteiligung als sehr gering erweisen. Zum Zeitpunkt der Ausarbeitung des Berichtes über die Durchführung des Übereinkommens Nr. 122 erwähnen nur wenige Berichte Verfahren der Beteiligung der Sozialpartner. Lediglich Schweden verfügt seit 1977 über einen dreigliedrigen Ausschuß, der insbesondere zur Aufgabe hat, die Regierung hinsichtlich der Fragen zu beraten, die sich hinsichtlich der dem IAA über die Durchführung der ratifizierten Übereinkommen unterbreiteten Berichte stellen.

Diese Methode spiegelt jedoch die Realität der Beteiligung der Sozialpartner an der Ausarbeitung und Durchführung der Politik der Wirtschafts- und Sozialentwicklung nicht wider. Bereits 1973 wurden in einer Forschungsstudie des IAA[3] in 33 Mitgliedstaaten mehr als 100 Beispiele für die Beteiligung der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer an Planungsräten und -ausschüssen oder ähnlichen Gremien – sowohl auf zentraler als auch auf sektorieller, regionaler und lokaler Ebene – angeführt. Es erweist sich nicht immer als möglich, bei diesen Gremien, die sich im übrigen seitdem durch die Schaffung weiterer Beteiligungsorgane erweitert haben, genau festzustellen, welche Gremien sich spezifisch mit der Beschäftigungspolitik befaßt haben, obgleich sich durch den häufig allgemeinen Charakter ihres Mandats voraussetzen läßt, daß dies der Fall war. Wenn es sich um Räte handelt, deren Bezeichnung die Worte «Arbeit, Beschäftigung, Arbeitskräfte oder Arbeitskräftepotential» enthalten, ist offensichtlich kein Zweifel möglich (Australien, Bangladesh, Belgien, Botsuana, Brasilien, Chile, Finnland, Frankreich, Indien, Israel, Italien, Kolumbien, Mexiko, Niederlande, Nigeria, Österreich, Pakistan, Panama, Peru, Philippinen, Portugal, Schweden, Tunesien, Vereinigtes Königreich und Vereinigte Staaten). In diesen Ausschüssen ermöglicht der «horizon-

tale» Charakter des Problems, d. h. die Notwendigkeit einer Verbundenheit zwischen den einzelnen Sektoren, einen Meinungsaustausch zwischen mehreren Ministerialabteilungen, u.a. den Abteilungen der Ministerien für Planung und für Arbeit, sowie den Arbeitgeber- und den Arbeitnehmerverbänden.

Eine weitere Debatte kann sich auf die Art des Beteiligungsverfahrens erstrecken. Einerseits erwähnt das Übereinkommen Nr. 122 der Reihe nach in dem gleichen Artikel die Anhörung, die Mitarbeit bei der Ausarbeitung der Beschäftigungspolitik und die Unterstützung dieser Politik. Die Empfehlung Nr. 122 erwähnt andererseits die Anhörung bei der Aufstellung der Politik und die Mitarbeit bei ihrer Durchführung. Theoretisch gesehen können mehrere Stadien in Betracht gezogen werden, die von der Unterstützung bei der Sammlung von Daten und Meinungen bis zur Mitsprache und Mitbestimmung reichen können. Auch hier scheint die Beteiligung kaum das erste Stadium zu überschreiten, da die Verbände der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer sowohl von dem Wunsch, einen Einfluß auf die Entscheidungen der Regierung auszuüben, als auch von der Besorgnis, nicht als ein Teil dieser Regierung angesehen zu werden, geleitet sein können, wodurch sie «die Tatsache betonen wollen, daß ihre Beteiligung eher als ein Versuch zur Erklärung ihres Standpunkts als eine Unterstützung ihrerseits angesehen wird»[4]. Die genaue Tragweite der Begriffe «Mitarbeit» und «Unterstützung», die sowohl in Artikel 3 des Übereinkommens als auch in Absatz 3 der Empfehlung Nr. 122 zu finden sind, müßten zweifellos aufgrund neuerer und vollständigerer Informationen über die Einstellung der beiden Sozialpartner ausgelegt werden.

II. Kollektivverhandlungen

Schließlich besteht noch eine weitere – unmittelbarere – Möglichkeit der Beteiligung der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer, die es ermöglicht, hinsichtlich der Förderung oder der Beschäftigung und der Befriedigung der Grundbedürfnisse die Planung durch die Aktion zu ersetzen und über die bestehende Gesetzgebung hinauszugehen. Es handelt sich um Kollektivverhandlungen, die sämtliche Konsultationen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern einschließen, die sich nicht nur auf die Lösung von Arbeitsstreitigkeiten beziehen, sondern auch dazu dienen, daß sich die Sozialpartner in ihren Interessen und Wünschen näher kommen.

Es mag vielleicht überraschen, daß an keiner Stelle des Übereinkommens und der Empfehlung Nr. 122 Kollektivverhandlungen als eines der Mittel erwähnt werden, um hinsichtlich der Förderung und der Sicherung der Beschäftigung Vereinbarungen zu erzielen (mit Ausnahme der sehr allgemeinen Formulierung in Absatz 29 [1] der Empfehlung Nr. 122). Dennoch hat diese Methode zahlreiche Vorteile: ihre Flexibilität (die Sozialpartner bestimmen selbst die zu erörternden Themen), ihr Realismus (die beschlossenen Maßnahmen bringen die Wünsche der einen Seite und die Möglichkeiten der anderen Seite miteinander in Einklang), ihre Präzision (der Tarifvertrag kann sich auf ein Unternehmen, einen Wirtschaftszweig oder eine größere Einheit beziehen) und ihre Wirksamkeit (die Stabilität der Arbeitsverhältnisse ist eine Folge des Einverständnisses der Personen, die nach den Bedingungen der einmal ausgehandelten, wie immer beschaffenen Vereinbarung leben müssen). Schließlich führt dieses System dazu, daß die Sozialpartner nicht mehr als wirtschaftliche Einheiten angesehen werden, die von den öffentlichen Stellen informiert oder befragt werden, sondern daß sie tatsächlich für zusätzliche Maßnahmen der Beschäftigungspolitik verantwortlich werden.

Aus allen diesen Gründen erweisen sich die anhand der Kollektivverhandlungen gewonnenen Erfahrungen im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, vor allem in den von der Rezession betroffenen Industrieländern, als besonders nützlich. Es folgen einige Beispiele:

a) *Recht auf Information:* In Italien sehen die 1979 erneuerten Tarifverträge in der Metallindustrie, der Chemie, dem Baugewerbe, dem Textilsektor, bei den Banken und im Handel vor, daß die Unternehmen den Gewerkschaften Informationen erteilen über die Investitionspläne und ihre Auswirkungen auf die Beschäftigung, die Kriterien für die Ansiedlung, die geplanten Umstrukturierungen und Zusammenschlüsse usw. Ähnliche Maßnahmen gelten für Spanien: hier liefert der Rahmenvertrag aus dem Jahre 1980 die Gesamtorientierung für die Erneuerung der etwa 3000 vorhandenen Tarifverträge.

b) *Schaffung von Arbeitsplätzen:* Das dreigliedrige nationale Abkommen in Irland und der Tarifvertrag in der Metallindustrie der Niederlande enthalten Verpflichtungen, gemeinsam

Maßnahmen zu prüfen, wie mehr Arbeitsplätze geschaffen werden können, während die Tarifverträge der Unternehmen Fiat und Olivetti in Italien genau festgelegte Ziele enthalten.

c) *Sicherung des Arbeitsplatzes:* Die Garantie, den gegenwärtigen Beschäftigungsstand beizubehalten, die gegebenenfalls die finanzielle Hilfe des Staates nach sich zeiht, ist in den Tarifverträgen der Eisen- und Stahlindustrie Luxemburgs, der Handelsmarine Norwegens und in einem Plan zur Sicherung der Arbeitsplätze zugunsten der Hafenarbeiter von 34 Häfen in den Vereinigten Staaten zu finden.

d) *Schließung von Betrieben:* Der Tarifvertrag in der Aluminiumindustrie in den Vereinigten Staaten sieht einen besseren Schutz gegen Entlassungen vor, in Belgien wurde durch ein Abkommen zwischen Betriebsleitung und Gewerkschaften der Beschluß, einen Betrieb der Autoindustrie zu schließen, aufgehoben; der Tarifvertrag in der Metallindustrie der Schweiz enthält im Anhang ein Abkommen über die Schließung von Betrieben.

e) *Rationalisierung und Umstrukturierung:* In der Bundesrepublik Deutschland wurde 1974 davon ausgegangen, daß die Hälfte der Arbeitnehmer im Falle einer Rationalisierung der Betriebe einen tarifvertraglich festgelegten Schutz genießt, das Unternehmen Tuborg-Carlsberg in Dänemark hat unlängst während der Rationalisierungsphase bis zum Jahre 1985 die Sicherheit der Arbeitsplätze gewährleistet.

f) *Sanierungspläne:* In Belgien befaßte sich ein mehrere Industriezweige umfassendes Abkommen aus dem Jahre 1975 mit der Revision des Begriffs der Massenentlassung, die Sanierungspläne der Eisen- und Stahlindustrie Frankreichs und der Elektronikindustrie der Bundesrepublik Deutschland verfolgten jedoch ehrgeizigere Ziele, indem sie die verschiedenartigsten Maßnahmen wie etwa den vorzeitigen Ruhestand, die Garantie des Einkommens und der sozialen Sicherheit, die Abgangsentschädigung usw. zu Hilfe nahmen.

g) *Verkürzung der Arbeitszeit:* In mehreren Sektoren Belgiens sowie in der Auto- und Luftfahrtindustrie der Vereinigten Staaten steht die Arbeitsteilung zur Beschäftigungssicherung im Mittelpunkt der Kollektivverhandlungen. In Spanien haben sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer geeinigt, der Regierung einen Vorschlag zu unterbreiten, der eine Senkung des gesetzlich vorgeschriebenen Ruhestandsalters zum Ziel hat. In Belgien sieht ein mehrere Industriezweige umfassender Tarifvertrag die Kontrolle der Überstunden vor.

h) *Schutz besonderer Gruppen:* In der Bundesrepublik Deutschland wurde ein paritätisch verwalteter Hilfsfonds zugunsten entlassener Arbeiter geschaffen: Gleichzeitig gelten für die Mehrheit der älteren Arbeitnehmer Tarifverträge, die einen Schutz gegen Entlassungen bzw. eine Lohngarantie vorsehen. In Mexiko wurde die Hälfte der Arbeitnehmer, deren Arbeitsverhältnis zeitlich begrenzt war, durch einen Tarifvertrag in einem Betrieb der Autoindustrie verstetigt, und in Indien wird die Beschäftigung von Lehrlingen in den Spinnereien tarifvertraglich geregelt.

i) *Grundbedürfnisse von Arbeitnehmern in Betrieben:* Ferner können sich Tarifverträge deutlich und indirekt auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse von Arbeitnehmern in Betrieben auswirken. Tarifverträge, die sich auf Sozialeinrichtungen oder persönliche Vergütungen auf dem Gebiet der Ernährung, der Gesundheit, der Unterkunft, der Ausbildung und des Transports erstrecken, dürften sich unmittelbar auf die Qualität, jedoch auch auf die Quantität der Beschäftigung, insbesondere durch neue Tätigkeiten im Betrieb (Arbeitsschutz, Betriebskonsum, Kantinen usw.) und in den entsprechenden öffentlichen und privaten Diensten auswirken.

*Quelle: Bericht VI (1) zum Thema Beschäftigungspolitik für die 69. Tagung der Internationalen Arbeitskonferenz (1983), S. 9–16. Erstmals veröffentlicht 1982: ILO-Publications, CH–1211 Genève 22, Schweiz.

[1] IAA: Rural employers' and Workers' organisations and participation, Beratender Ausschuß für ländliche Entwicklung, 9. Tagung, Genf, 27. November – 6. Dezember 1979 (Dok. ACRD IX/1979/III), 16–19.

[2] Diese Größenverhältnisse sind einer Tabelle der Veröffentlichung von Guy Caire entnommen: Freedom of Association and Economic Development (Genf, IAA, 1976), 8–9.

[3] IAA: Employers' and Workers' Participation in Planning (Genf, 1973), 231–239.

[4] Jean-Jacques Gonnaud: «Participation by workers' and employers' organisations in planning in France», International Labour Review (Genf, IAA), April 1966, 360.

Friedhelm Hengsbach

Das Recht auf Arbeit im kirchlichen Verständnis

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wäre die Frage nach dem Recht auf Arbeit vermutlich erschöpfend beantwortet worden, indem man die Systematik einer katholischen Soziallehre bemüht hätte, um aus allgemeinen Prämissen konkrete Handlungsanweisungen abzuleiten, oder indem man einige Textstellen aus päpstlichen Lehrschreiben angeführt hätte, die dieses Grundrecht positiv proklamieren. Das in der Pastoralkonstitution neu formulierte Selbstverständnis kirchlicher Sozialverkündigung hat sich jedoch gegen eine überwiegend im deutschen Sprachraum entwickelte philosophisch-rational, naturrechtlich argumentierende Soziallehre und für eine biblisch-pastorale, aus praktischem Lebenszusammenhang induzierte Reflexion entschieden, die im französischen Sprachraum unter dem Dreischritt «Sehen, Urteilen, Handeln» seit längerem praktiziert worden war. Analog sollen im folgenden Aktionen der Sozialbewegung, Optionen aus kirchlichen Dokumenten, sozialethische Reflexionen und politische Konsequenzen vorgestellt werden.

I. Aktionen

Im Winter 1975/76 drohte dem Zweigwerk Speyer der Vereinigten Flugtechnischen Werke (VFW) die Stillegung und damit eine Freisetzung von ca. 1000 Arbeitnehmern. Als die Pläne der Geschäftsleitung durchsickerten, solidarisierten sich kirchliche Sozialverbände (KAB, CAJ) und Pfarrgemeinden mit den betroffenen Arbeitnehmern; sie mobilisierten Kirchenleitungen und Stadtbevölkerung, organisierten Demonstrationsveranstaltungen und Podiumsdiskussionen. Schließlich wurde der Druck der öffentlichen Meinung auf Gewerkschaften, Parteien und Geschäftsleitung so stark, daß die ursprüngliche Entscheidung überprüft und dem Betriebsrat die Erhaltung der Arbeitsplätze zugesichert werden konnte.

«Kirchen kämpfen mit»: diese neue Erfahrung einer Solidarität von Kirchengemeinden vor Ort, Sozialverbänden, Dechanten und Bischöfen mit den Betriebsräten und Gewerkschaften ist nach Speyer wiederholt gemacht worden, als sich die betroffenen Arbeiter gegen Betriebsstillegungen aus sogenannten wirtschaftlichen Sachzwängen, die häufig erst aus der Morgenzeitung oder über den Rundfunk bekannt wurden, zur Wehr setzten und daran gingen, das Recht auf Arbeit einzufordern – z. B. im Januar 1980 bei einer Textilfirma in Mönchengladbach, im Februar 1980 bei einer Tochterfirma des Hoesch-Konzerns in Krefeld, im März 1981 bei van Delden in Gronau, im Juni 1981 bei Adler-Triumph in Frankfurt am Main, im Januar 1982 bei Videocolor in Ulm, im März 1982 bei den Vereinigten Glaswerken (VEGLA) im Landkreis Aachen, im April 1982 bei Deutz-Magirus in Mainz[1].

Die Arbeitgeberverbände reagieren auf solchen öffentlichen Widerstand zunächst sehr verunsichert; danach bemühen sich sich um vertrauliche Gespräche mit den Kirchenleitungen im kleinen Kreis. Sie erwarten von der Kirche als Institution, daß sie wie bisher berechenbar bleibe, daß sie sich auf ihre eigentliche Rolle, nämlich die Seelsorge und das Heil, das über den Tod hinaus dauert, sowie auf die Möglichkeiten umfassender Sinnfindung in einer pluralistischen Gesellschaft besinne. Wirtschaftliche Sachkompetenz könne die Kirche ja wohl nicht beanspruchen[2]. Die kirchlichen Gesprächspartner weisen in der Regel darauf hin, daß die einzelwirtschaftlichen Sachentscheidungen des jeweiligen Managements nicht aus dem gesamtwirtschaftlichen Kontext herauszulösen seien, daß sie vielmehr die wirtschafts- und sozialpolitischen Rahmenbedingungen zu respektieren und eine umfassende ethische Orientierung anzuerkennen hätten. Die Kirchen und insbesondere die Sozialverbände als Teil der Arbeiterbewegung würden für die betroffenen Arbeiter Partei ergreifen und ihre Wertkompetenz wahrnehmen, wo immer das Wohl des einzelnen Menschen und das Gesamtinteresse der Gesellschaft auf dem Spiel stehen.

II. Optionen

In der kirchlichen Soziallehre lassen sich drei Akzente hervorheben, die ein Recht auf Arbeit einfordern.

1. Recht auf Arbeit und auf Lebensunterhalt

Zunächst steht das Recht auf Arbeit im Zusammenhang mit dem Recht auf Lebensunterhalt. Papst Leo XIII. hat zwischen dem persönlichen Charakter der Arbeit, insofern die Arbeitsanstrengung dem persönlichen Entschluß des Arbeitenden entspringt, und dem notwendigen Charakter der Arbeit, insofern sie den Lebensunterhalt einbringen muß, unterschieden. Wenngleich sich die unmittelbare Argumentationslinie auf die Lohnhöhe bezieht, die nicht dem Belieben der in ungleicher Verhandlungsposition befindlichen Vertragspartner überlassen, sondern von der Notwendigkeit des Lebensunterhalts bestimmt bleiben soll, verliert sie doch nicht, wenn sie für ein Recht auf Arbeit in Anspruch genommen wird, ihre Logik: «Die Erhaltung des Lebens ist heilige Pflicht eines jeden. Hat demnach jeder ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden, so ist hinwieder der Dürftige hierzu allein auf die Handarbeit notwendig angewiesen.»[3]

Pius XII. hat zwar unter Berufung auf Leo XIII. den Zusammenhang zwischen Arbeit und Lebensunterhalt bekräftigt, aber gleichzeitig die Situation der abhängig Beschäftigten sowie den besonderen Charakter des Lohnarbeitsverhältnisses in den Hintergrund gerückt; als Resultat solcher Nuancierung erscheint dann vorrangig ein Freiheitsrecht zu arbeiten: «Die Erhaltung des Lebens ist aber eine naturgegebene, strenge persönliche Pflicht. Der naturgegebenen persönlichen Arbeitspflicht entspricht folgerichtig das naturgegebene persönliche Recht, durch Arbeit für das eigene Leben und das Leben der Seinen Vorsorge zu treffen. So ist der Befehl der Natur auf das erhabene Ziel der Erhaltung des Menschen hingeordnet. Doch beachtet: diese Pflicht und das ihr entsprechende Recht zur Arbeit kommen dem einzelnen Menschen in erster Linie von der Natur, nicht etwa erst von der Gemeinschaft zu, als ob der Mensch nichts als ein von der Gemeinschaft zur Arbeit Beauftragter wäre.»[4]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat aus der Würde der menschlichen Person eine undifferenzierte Reihe von freiheitlichen und sozialen Grundrechten abgeleitet: «Es muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf geziemende Information».[5]

2. Recht auf Arbeit und Selbstwert der Arbeit

Ein zweiter Akzent formuliert ein Recht auf Arbeit nicht aus dem rein instrumentellen Charakter, sondern aus dem Selbstwert der Arbeit.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Vorrang der Arbeit vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, die nur werkzeuglicher Art sind, behauptet. Arbeit ist unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Person, Teilhabe an der Schöpfertätigkeit Gottes, Gemeinschaft mit dem arbeitenden Jesus. «Daraus ergibt sich für jeden einzelnen sowohl die Verpflichtung zu gewissenhafter Arbeit wie auch das Recht auf Arbeit».[6]

Papst Johannes Paul II. hat die Arbeit als eine Quelle von Rechten des arbeitenden Menschen selbst begriffen, die im großen Zusammenhang der Menschenrechte insgesamt gesehen werden müssen. Die der Arbeit entspringenden Menschenrechte resultieren aus der mehrdimensionalen Verpflichtung des Menschen zu arbeiten, «einmal weil der Schöpfer es ihm aufgetragen hat, zum anderen wegen seiner Menschennatur, deren Erhaltung und Entwicklung Arbeit erfordert. Zu arbeiten schuldet der Mensch seinen Mitmenschen, insbesondere seiner Familie, aber auch der Gesellschaft, der er angehört, der Nation, deren Sohn oder Tochter er ist, der ganzen Menschheitsfamilie, deren Glied er ist, Erbe der Arbeit der früheren Generationen und zugleich Mitgestalter der Zukunft derer, die im weiteren Ablauf der Geschichte nach ihm kommen werden.»[7]

3. Recht auf Arbeit und Organisation der Arbeit

Ein dritter Akzent nimmt die moderne gesellschaftliche Organisation der Arbeit zum Ausgangspunkt eines Rechtes auf Arbeit.

Pius XI. hat unter dem Eindruck der während seiner Amtszeit als Folge der Weltwirtschaftskrise verbreiteten Massenarbeitslosigkeit die Tarifpartner an ihre gesamtwirtschaftliche Verantwortung erinnert, der sie sich bei der Festlegung des Lohnniveaus nicht entziehen können: «Ein anderer Punkt von kaum geringerer Tragweite und von ganz besonderer Dringlichkeit im Augenblick darf nicht übersehen werden, nämlich daß alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen auch

wirklich Arbeitsgelegenheit finden.»[8] Pius XII. hat zunächst den Tarifpartnern die Regelung der Arbeitsbeziehungen zugewiesen; erst wenn diese ihre Aufgabe nicht erfüllen können, sollte der Staat bei der Beschaffung und Verteilung der Arbeit eingreifen[9]. Johannes XXIII. hatte den Staat an die Aufgabe erinnert, die Bedingungen zu schaffen, in denen die einzelnen Menschen ihre Persönlichkeitsrechte wirksam in Anspruch nehmen können, und neben dem wirtschaftlichen den sozialen Fortschritt zu gewährleisten. «Nicht minder müssen die Inhaber der staatlichen Gewalt dafür sorgen, daß den Arbeitsfähigen eine ihren Kräften entsprechende Beschäftigung vermittelt werde.»[10] Analog hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Verpflichtung der Gesellschaft formuliert: «Sache der Gesellschaft aber ist es, nach jeweiliger Lage der Dinge für ihren Teil behilflich zu sein, daß ihre Bürger Gelegenheit zu ausreichender Arbeit finden können.»[11]

Ausführlich ist Johannes Paul II. auf die gegenwärtige gesellschaftliche Verflechtung und Organisation der Arbeit, d. h. auf das Rechtsverhältnis des abhängig Beschäftigten und des unmittelbaren und mittelbaren Arbeitgebers eingegangen. Ein «Grundrecht aller Menschen auf Arbeit»[12] wird zwar nur beiläufig formuliert, aber als echte Verpflichtung des mittelbaren Arbeitgebers unzweideutig angemeldet. Während der unmittelbare Arbeitgeber die konkreten Arbeitsbedingungen festlegt und den Arbeitsvertrag unterschreibt, umfaßt der mittelbare Arbeitgeber «Personen wie auch Institutionen verschiedener Art; er umfaßt auch kollektive Arbeitsverträge und Verhaltensgrundsätze, die von diesen Personen und Institutionen festgelegt sind und das ganze sozioökonomische System bestimmen oder sich aus ihm ergeben»[13].

Wollte man den mittelbaren Arbeitgeber institutionell beim Namen nennen, dann wären Regierungen, Notenbanken, Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände, der internationale Währungsfonds (IMF), das allgemeine Handels- und Zollabkommen (GATT) angesprochen. Unter «dieser Vielzahl der für die ganze Zielrichtung der Arbeitspolitik maßgeblichen nationalen und internationalen Instanzen»[14] erwähnt das Rundschreiben an erster Stelle den Staat. Da aber die Zeit nationalstaatlicher Autarkie vorbei ist, wächst das Weltwirtschaftssystem als verwickelter Komplex gegenseitiger Abhängigkeiten in die Rolle des mittelbaren Arbeitgebers hinein. Allerdings verleiten die bestehenden einseitigen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse dieses System dazu, den ungleichen Tausch zwischen Fertigwaren und Rohstoffen aufrechtzuerhalten, den Einkommensabstand zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zu vergrößern sowie die extreme Notlage des arbeitenden Menschen in den wirtschaftlich benachteiligten Entwicklungsländern noch zu verschlimmern.

Die vorrangige Pflicht des mittelbaren Arbeitgebers ist «die Sorge um Arbeitsgelegenheit, mit anderen Worten, allen Arbeitsfähigen angemessene Beschäftigung zu sichern. Das gerade Gegenteil eines gerechten und geordneten Zustandes auf diesem Gebiet ist die unfreiwillige Arbeitslosigkeit, der Mangel an Arbeitsplätzen für Arbeitsfähige. Es kann sich dabei um eine allgemeine oder um eine auf einzelne Sektoren beschränkte Arbeitslosigkeit handeln. Pflicht der Institutionen, die hier unter dem Namen des mittelbaren Arbeitgebers verstanden werden, ist es, die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen, die in jedem Fall ein Übel ist und, wenn sie große Ausmaße annimmt, zu einem echten sozialen Notstand werden kann.»[15]

III. Reflexionen

Die nachfolgenden Reflexionen sollen den dreifachen Begründungszusammenhang eines Rechts auf Arbeit, nämlich die umfassende Wertung menschlicher Arbeit, die rechtliche Gewährleistung formaler und realer Freiheit sowie die aus dem gesellschaftlichen Konflikt zwischen Arbeit und Kapital hervorgegangene Klassenlage der Arbeiterschaft vertiefen.

1. Wertdimensionen menschlicher Arbeit

Die kirchenamtlichen Stellungnahmen begründen das Recht auf Arbeit materiell im Hinblick auf die Sicherung des Lebensunterhalts und personal im Hinblick auf die menschliche Selbstverwirklichung. Die scheinbare Doppeldeutigkeit spiegelt schattenhaft die für die jüdisch-christliche Tradition charakteristische Wertung menschlicher Arbeit. Die biblische Wertung der Arbeit ist nämlich eine Absage an die mit der antiken Arbeitsauffassung verbundene Spaltung des Menschen, der arbeitet bzw. seiner Muße nachgeht, der mit der Hand bzw. mit dem Kopf oder als Mann bzw. als Frau arbeitet, und der sich schließlich in seiner Arbeit als Rivale der Götter begreift. Judentum und Christentum verstehen Arbeit als Dienst vor Gott, als Ausdruck

der grundlegenden Gleichheit aller Menschen vor diesem Gott; sie achten deshalb jede Tätigkeit des Menschen als Realsymbol der Schöpfermacht Gottes.

Drei Wertdimensionen menschlicher Arbeit lassen sich in der Soziallehre nachweisen: menschliche Arbeit hat eine naturhaft-menschliche Dimension. Sie dient dem physischen Überleben in einer dem Menschen von Haus aus feindlichen Umwelt. Der tägliche Lebensunterhalt muß im Kampf ums Dasein, in der ständigen Auseinandersetzung mit der Natur gewonnen werden.

Diese Auseinandersetzung nahm in der Frühgeschichte des Menschen harte und entfremdende Züge an. Doch gegenüber diesem Ausgeliefertsein des Menschen an die Natur scheint der heutige Mensch zu extremer Gewalttätigkeit gegen die Natur, deren Teil er ist, fähig zu sein. Selbsterhaltung in Übereinstimmung mit der Natur ist daher die erste Dimension menschlicher Arbeit.

Menschliche Arbeit hat darüber hinaus eine personale Dimension; sie dient der Selbstdarstellung des Menschen. Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen, «weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‹mehr Mensch wird›.»[16] Die Arbeit geht aus dem Menschen hervor und ist auf den Menschen hingeordnet. Arbeitsergebnis und Arbeitsprozeß lassen sich von der arbeitenden Person nicht trennen: «Maßstab für jedwede Arbeit ist die Würde ihres Subjekts, das ist der Person des Menschen, der sie verrichtet.»[17]

Selbstdarstellung ist die zweite Dimension menschlicher Arbeit. Menschliche Arbeit hat schließlich eine soziale Dimension. Einmal tendieren die unterschiedlichen Begabungen und Interessen dahin, Arbeit gesellschaftlich zu organisieren. Zum anderen findet der Mensch nicht in der Isolation seine Vollendung, sondern ist auf gesellschaftliche Anerkennung angewiesen. «Ja, gemeinsame, in Hoffnung, Mühe, Streben und Freude geteilte Arbeit eint die Willen, bringt die Geister einander näher und verbindet die Herzen: im gemeinsamen Werk entdecken sich die Menschen als Brüder.»[18] Selbstbestätigung bzw. gesellschaftliche Resonanz ist die dritte Dimension menschlicher Arbeit.

Die dreifache Wertdimension menschlicher Arbeit modifiziert den Anspruchsinhalt eines Rechts auf Arbeit. *Erstens* wäre ein Recht auf Arbeit, das nur auf Kosten manipulierter Konsumsteigerung oder fortschreitender Kommerzialisierung bisher privater Lebensbereiche oder weiterer Umweltzerstörung gewährleistet werden könnte, sehr problematisch. *Zweitens* müßte ein Recht auf menschengerechte Arbeit sowohl das kurzfristige und einzelwirtschaftliche Rentabilitätsinteresse der Kapitaleigner als auch die noch vorherrschende Einkommensvorliebe der Arbeitnehmer, die eher bereit sind, belastende und gesundheitsgefährdende Arbeitsbedingungen wie Akkord, Überstunden, Nacht- und Wechselschicht auf sich zu nehmen in der illusionären Erwartung, sich durch mehr Einkommen und mehr Konsum in der Freizeit entschädigen zu können, korrigieren.

Und *drittens* wäre ein Grundrecht auf Arbeit für jeden Menschen unter den Bedingungen globaler Umwelt- und Wachstumsgrenzen unvereinbar mit der aggressiven Exportpolitik mancher Industrieländer, die zur Sicherung der eigenen Arbeitsplätze Produkte und Produktionsverfahren in die dritte Welt abladen, die nur einen geringen Beitrag zur Lösung der Nahrungsmittel- und Beschäftigungsprobleme gerade der ärmeren Entwicklungsländer leisten, unvereinbar aber auch mit der weitgehenden Zustimmung der Gewerkschaften aus Industrieländern zu Zollmauern, Importschranken und einseitigen Verträgen gegen die sogenannte Konkurrenz aus Entwicklungsländern. Die wenngleich noch wenig entwickelte nationale und internationale Arbeitnehmersolidarität wird nicht darauf warten, bis sie den Produktionszuwachs und die entsprechende Mehrarbeit neu verteilen kann, sondern bereits jetzt darin einwilligen, daß selbst bei gleichbleibender Produktion der Zuwachs an Arbeitsproduktivität, d. h. die vorhandene Arbeit zwischen Erwerbstätigen und Arbeitslosen, Männern und Frauen, Erwachsenen und Jugendlichen, Industrie- und Entwicklungsländern, gegenwärtiger und zukünftiger Generationen gleichmäßiger und gerecht umverteilt wird.

2. Formale und reale Freiheit

Die kirchenamtlichen Stellungnahmen zum Recht auf Arbeit lassen bewußt oder unbewußt in der Schwebe, ob sie ein freiheitliches oder ein soziales Grundrecht proklamieren und begründen wollen. Die mangelnde Präzision in der Formulierung ist entschuldbar, weil die kirchli-

che Soziallehre sowohl ständische als auch liberale Vorentscheidungen erst hat überwinden müssen, bis ihr Blick für die soziale Realität der Industriegesellschaft geschärft war. In der Sache selbst hat sie dann bald klare Gegenpositionen zum liberalen Gesellschaftskonzept bezogen.

Das Unverständnis der liberalen Gesellschafts- und Staatstheorie gegenüber den sozialen Grundrechten veranschaulicht eine Bemerkung des ehemaligen Bundespräsidenten Heuss, der während einer Sitzung des Parlamentarischen Rates, als um die Aufnahme eines Rechts auf Arbeit in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland diskutiert wurde, zu bedenken gab, ob man nicht auch das Recht auf Faulheit verfassungsrechtlich garantieren wolle.

Nach liberalem Verfassungsverständnis ist die Ablehnung sozialer Grundrechte nur konsequent. Denn die liberale Wirtschaftstheorie nahm ursprünglich an, daß der einzelne über sein wirtschaftliches Handeln souverän entscheidet, daß er den Beruf, der seinen Fähigkeiten und Neigungen entspricht, frei wählt, und daß er die Sicherung der Zukunft sowie die Ausbildung seiner Kinder eigenverantwortlich regelt; Einkommen, Aufstiegschancen und gesellschaftliche Rangstellung sind ausschließlich Ergebnis eigener produktiver Leistungen. Außerdem rechnete die liberale Wirtschaftstheorie damit, daß die gesamtwirtschaftliche Rationalität, die Abstimmung von Konsum und Produktion, von Angebot und Nachfrage aus der Summe einzelwirtschaftlich vernünftiger Entscheidungen resultiere, die eine unsichtbare Hand einem Vollbeschäftigungsgleichgewicht und einem raumwirtschaftlichen Gleichgewicht annähere. Der Staat konnte nach den Ideen der liberalen Theorie den Selbstheilungskräften der Marktwirtschaft vertrauen und sich darauf beschränken, die freie Initiative des einzelnen, vor allem die Vertragsfreiheit und das Privateigentumsrecht zu schützen und die Freiheitsrechte jedes einzelnen vor dem Gesetz formal gleich zu behandeln.

Katholischer Soziallehre wurde diese liberale Gesellschaftskonstruktion schon sehr früh suspekt. Denn es war zu offensichtlich, daß der marktwirtschaftliche Wettbewerb die weniger durch eigene Leistung als vielmehr durch Abstammung bzw. Milieu entstandenen Vorteile nicht neutralisiert, sondern eher noch verschärft, daß ihm sogar eine Tendenz der Selbstaufhebung innewohnt, die zeitweilig auftretende Startvorteile in ständische Privilegien transformiert und so eine personelle wie regionale Akkumulation von Einkommen, Produktionsmitteln und wirtschaftlicher Macht begünstigt.

Es war auch nicht zu bestreiten, daß die Chance von Arbeitern, einen Arbeitsplatz zu finden oder den bisherigen zu behalten, weniger von ihrem persönlichen Leistungsbereitschaft als von den sozialen Bedingungen ihrer Umwelt abhing, daß die Chancen junger Menschen, eine Berufsausbildung zu finden, weniger vom eigenen Einsatz als vielmehr davon abhingen, ob sie als Junge oder Mädchen, bzw. wo sie geboren waren, welche Ausbildung, welchen Beruf und welches Einkommen ihre Eltern hatten. Es stellte sich dann heraus, daß die individuellen Freiheitsrechte sowohl für den gelten, der eine unkündbare Beamtenstellung und ein Eigenheim hat, der bis zur Hochschulreife gelangt ist oder in der Stadt geborn wurde, wie auch für den, dem gerade gekündigt worden ist, der in einer Mietwohnung lebt, der als Arbeitsloser in das Berufsleben eintritt oder der im Grenzgebiet aufgewachsen ist. So wuchs die Einsicht, daß mit der Verkündigung formaler Freiheitsrechte die realen Voraussetzungen von Freiheit und Rechtssicherheit, deren der einzelne zur Entfaltung seiner Persönlichkeit bedarf, noch nicht garantiert waren, und daß die aus liberalem Vorverständnis konsequente Trennung von Staat und Wirtschaftsgesellschaft durch die geschichtliche Entwicklung überholt und in ein Beziehungsgeflecht wechselseitiger Abhängigkeiten umgeformt worden war.

Leo XIII. hat die Unzulänglichkeit einer formalen Garantie von Freiheitsrechten sowie die Notwendigkeit einer sozialen Korrektur am Lohnarbeitsverhältnis veranschaulicht. Wenn der Arbeitsvertrag auf dem Einverständnis von Partnern in ungleicher wirtschaftlicher Situation beruht, dann gewährleistet die unter staatlicher Garantie der Vertragsfreiheit zustande gekommene Vereinbarung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer noch nicht die Gerechtigkeit des Vertragsinhaltes[19]. Johannes XXIII. erwartet eine harmonische Abstimmung zwischen den beiden Formen staatlichen Wirkens, die Rechte der menschlichen Personen zu wahren wie auch deren Ausübung zu fördern und damit der Gefahr einer schrankenlosen Inanspruchnahme von Freiheitsrechten Einhalt zu bieten: «Das allgemeine Wohl verlangt von den Regierungen ein Zweifaches: einmal die Festlegung und Wahrung, dann aber auch die Förderung der Rechte des einzelnen. Hier jedoch ist darauf zu achten,

daß beide Funktionen sich im Gleichgewicht halten. So muß vermieden werden, daß durch die Überbetonung des Rechtsschutzes zugunsten bestimmter Personen oder Personenkreise privilegierte Gruppen entstehen; und daß man andererseits nicht beim Bemühen um die Förderung der Rechte der Bürger in absurder Weise ihre wirkliche Ausübung verhindert.»[20]

Die tendenzielle Zweipoligkeit der europäischen Verfassungswirklichkeit ist der nicht ohne Einfluß der kirchlichen Sozialverkündigung geschärften Sensibilität für die wachsende Kluft zwischen einem Verfassungskonzept auf liberaler Grundlage und der sozialen Realität der Industriegesellschaft zuzuschreiben. Die Einfügung z. B. der Sozialstaatsklausel in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland soll den Staat zur Intervention in die freien gesellschaftlichen Abläufe ermächtigen und verpflichten, die sozialen Ungleichheiten, die bei der Aufrechterhaltung formaler Freiheitsrechte weiterbestehen oder neu auftreten, zu korrigieren und die Ausübung individueller Freiheit für alle zu gewährleisten. Die zweipolige Verfassungswirklichkeit ist nicht die Außerkraftsetzung des bürgerlich-liberalen Rechtsstaats, sondern dessen soziale Einbindung.

Wie der Rechtsstaat ein Produkt der bürgerlichen Revolution war, so ist der Sozialstaat ein Produkt der industriellen Revolution. Wie der bürgerliche Rechtsstaat das Gerechtigkeitsbewußtsein der damaligen Menschen gegenüber der absoluten Monarchie zum Ausdruck brachte und im Vergleich zu dieser einen Fortschritt, aber nicht die letzte Stufe der Demokratie darstellt, so ist der Sozialstaat, der die allgemeinen Voraussetzungen sichert, die dem einzelnen erst die Wahrnehmung seiner individuellen Freiheit gestatten, eine schöpferische Weiterentwicklung. Wie der Rechtsstaat staatliche Eingriffe in den Prozeß individueller und gesellschaftlicher Selbststeuerung auszuschalten bemüht war, so rechtfertigt der Sozialstaat die Staatsintervention zum Schutz und zur Entfaltung der Freiheit des einzelnen.[21]

3. Der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital

Die kirchenamtlichen Stellungnahmen scheinen ein wenig zu schillern, wenn es darum geht, Rechte des arbeitenden Menschen und des abhängig Beschäftigten, Menschenrechte aus Arbeit und Arbeitnehmerrechte aus dem Lohnarbeitsverhältnis zu unterscheiden. In der Sache ist die Unsicherheit jedoch behoben. Denn einmal wird das Recht auf Arbeit stets im Rahmen einer Schilderung der Industriegesellschaft bzw. eines Appells an den Sozialstaat, seiner Verpflichtung nachzukommen, erwähnt. Zum anderen belegen die Formulierung des mittelbaren Arbeitgebers und der Hinweis auf das komplizierte Geflecht der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit von heute, daß vom sozialen Grundrecht auf Arbeit die Rede ist.

Die Proklamation eines sozialen Grundrechts auf Arbeit korrespondiert nämlich dem solidarischen Widerstand gegen jene einseitige Verteilung der Lebenschancen zu Beginn des Industrialisierungsprozesses im vergangenen Jahrhundert, die durch den Konflikt zwischen der kleinen Gruppe der Kapitaleigner, die über die Produktionsmittel verfügten bzw. verfügen ließen, und der Masse der von den Produktionsmitteln getrennten Industriearbeiter, die gezwungen waren, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, entstanden war[22]. Dabei befand sich der einzelne Arbeiter gegenüber dem Arbeitgeber in einer doppelten Abhängigkeit: Er war auf die Nachfrage nach seiner Arbeitskraft und auf das Arbeitseinkommen, das der Sicherung des Lebensunterhalts dient, ganz anders angewiesen als der Arbeitgeber, der notfalls Produktionsmittel liquidieren konnte, auf die Güternachfrage. Neben die wirtschaftliche Abhängigkeit trat die technologische: Beim Abschluß des Arbeitsvertrages sagte der einzelne Arbeiter nicht näher bezeichnete Arbeitsleistungen zu, sondern stellte seine Arbeitskraft global zur Verfügung und unterwarf sich gleichzeitig einem betrieblichen Weisungsrecht, das vom Eigentümer der Produktionsmittel beansprucht wurde.

Für die Arbeiterschaft insgesamt stellte sich die beschriebene Abhängigkeit als Klassenlage, als strukturelle Benachteiligung der abhängig Beschäftigten in einer kapitalistischen Marktwirtschaft dar. Denn einmal war das kapitalistische Unternehmen ausschließlich von der Kapitalseite her organisiert. Die Kapitaleigner beanspruchten das ausschließliche Entscheidungsrecht über das Produktionsvolumen und die Produktionsrichtung und damit über das Niveau der Beschäftigung und die Struktur der Arbeitsplätze. Entsprechend war das durch die Produktion erzielte Einkommen in das Gewinneinkommen der Kapitaleigner und das Lohneinkommen der Arbeitnehmer aufgeteilt; die Steuerung der

Produktion entsprechend den Nachfragewünschen erfolgte über das Gewinneinkommen.

Zum anderen wurden die Anteile am Produktionsergebnis entsprechend der geplanten Einkommensverwendung ermittelt. Die Lohneinkommen, die den Arbeitnehmerhaushalten zuflossen, wurden überwiegend für Konsumzwekke, die Gewinneinkommen, die den Arbeitgeberhaushalten zuflossen, wurden überwiegend für die Spartätigkeit und die Investitionen bereitgestellt. Und schließlich begünstigte der liberale Staat, in dem er gleiche Freiheitsrechte für jeden formal garantierte, tatsächlich die Kapitaleigner, die dadurch freie Hand erhielten, die Gewinne zu maximieren und die Lohnkosten zu minimieren, d. h. die Arbeiter auszubeuten.

Die Entscheidung der Industriearbeiter, den Kapitalismus nicht revolutionär zu beseitigen, sondern durch solidarischen Zusammenschluß, Gegenmachtbildung, soziale Korrekturen und Übernahme von Verantwortung umzugestalten, bildete den Ausgangspunkt für eine über 100jährige Bewegung gegen die Übermacht der Unternehmer und des Staates. Am Anfang waren es einzelne Facharbeiter, die spontan die Arbeit niederlegten, um ihre Arbeits- und Lebensbedingungen zu verbessern. Dann schlossen sie sich trotz der Koalitions- und Streikverbote zu regionalen Koalitionen zusammen, verbanden sich überregional und gewannen dauerhafte Form. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs waren in Deutschland die Arbeitnehmerkoalitionen verfassungsrechtlich anerkannt; danach trat der demokratische Staat immer mehr aus der Neutralitätsreserve heraus und baute die Sozialgesetzgebung aus. Schließlich wurden den Arbeitnehmern Mitbestimmungsrechte am Arbeitsplatz, im Betrieb und im Unternehmen zugesichert.

Die organisierte Arbeiterbewegung hat sich nicht damit begnügt, das soziale Grundrecht auf Arbeit zu proklamieren bzw. proklamieren zu lassen. Durch eine komplizierte Strategie der Konfliktregelung hat sie dessen Einlösung selbst in die Hand genommen.

IV. Konsequenzen

Der solidarische Zusammenschluß, die Gegenmachtbildung im Rahmen der Tarifautonomie, staatliche Sozialpolitik und Mitbestimmungsregelungen haben die Lebenslage der Arbeiter erheblich verbessert, ihre strukturelle Benachteiligung in einer kapitalistischen Marktwirtschaft aber noch nicht beseitigt. Deshalb sind weiterhin praktische und theoretische Schritte erforderlich, um die Einlösung des sozialen Grundrechts auf Arbeit voranzubringen.

1. Vorrang der Beschäftigungspolitik

Wenn sich die Arbeit als Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage erweist, falls man sie in der Perspektive des Menschen angeht[23], und wenn darüber hinaus die Rechte des arbeitenden Menschen gegenüber dem mittelbaren Arbeitgeber der Dreh- und Angelpunkt der Sozialmoral überhaupt sind[24], dann rückt eine aktive Vollbeschäftigungspolitik an die erste Stelle des wirtschaftspolitischen Zielkatalogs[25], wenngleich eine wirksame Vollbeschäftigungspolitik in Maßnahmen der Wettbewerbs- und Geldpolitik, der sektoralen und regionalen Strukturpolitik sowie der Berufsbildungspolitik eingebunden bleibt. Die als mittelbare Arbeitgeber angesprochenen Instanzen sollen einen Gesamtplan für den vernünftigen Einsatz der menschlichen Arbeit in den Unternehmen aufstellen, der jedoch nicht alle Zuständigkeiten öffentlicher Kontrolle unterwirft, sondern vielmehr die Zuständigkeiten verteilt und koordiniert und die freien Initiativen der einzelnen Personen, der unabhängigen Gruppen, der örtlichen Betriebe und Unternehmen gewährleistet[26]. Darüber hinaus sind internationale Vereinbarungen über die neue Weltwirtschaftsordnung, die nicht durch das Diktat der Industrieländer zustandekommt, sondern auf dem partnerschaftlichen Interessenausgleich der Industrie- und Entwicklungsländer beruht, dringend erforderlich.

2. Rechtstechnische Gestaltung

Wenngleich die Proklamation eines sozialen Grundrechts auf Arbeit durch die kirchliche Sozialverkündigung unbestritten ist, dürfte doch die gleichzeitige Erwähnung der staatlichen Vollbeschäftigungspolitik bzw. die sprachliche Wendung «mittelbarer Arbeitgeber» darauf hindeuten, daß unter den verschiedenen Möglichkeiten, ein soziales Grundrecht im Verfassungsrang rechtstechnisch zu gestalten, der objektiven Rechtsnorm der Vorzug gegeben wird.

Eine *Einrichtungsgarantie*, die die Institutionen der Arbeitslosenversicherung oder der öffentlichen Arbeitsvermittlung unter den besonderen Schutz der Verfassung stellt und in ihrem

Kernbestand gewährleistet, wird von den Optionen und Reflexionen katholischer Soziallehre nicht ausgeschlossen. Ein *subjektiv öffentliches Recht*, das dem arbeitsfähigen und arbeitswilligen Arbeitnehmer einen einklagbaren, gerichtlich durchsetzbaren Anspruch auf Verschaffung einer Arbeitsgelegenheit einräumt, wird durch den relativen, von der wirtschaftlichen Situation abhängigen Anspruchsinhalt[27] und durch den mittelbaren Anspruchspartner, der neben dem Staat eine Vielzahl von nichtstaatlichen Einrichtungen umfassen kann[28], praktisch ausgehöhlt.

Angesichts dieser Ergänzungen und Einschränkungen bietet sich die *objektive Rechtsnorm* im Verfassungsrang als rechtstechnische Gestaltung eines sozialen Grundrechts auf Arbeit an. Objektive Rechtsnormen formulieren Staatsaufgaben, die unmittelbar geltendes Verfassungsrecht sind und durch Ausführungsgesetze unmittelbar vollziehbares Recht werden. Der Schutz vor Arbeitslosigkeit, jedem arbeitsfähigen und arbeitswilligen Arbeitnehmer eine Arbeit zu verschaffen, wird zum vorrangigen Staatsziel erklärt. Direkt gebunden sind zwar nur die nachfolgende Gesetzgebung und die Verwaltung, insofern abweichende Ermessensentscheidungen rechtswidrig sind, doch darüber hinaus gehen von dieser Leitnorm Reflexwirkungen auf die Sozialpartner aus, die von den betroffenen Arbeitnehmern – wenngleich gerichtlich nicht durchsetzbar – wahrgenommen werden.

[1] Vgl. Ludwig, H./Ludwig, H.-G. (Hg.), Kirchen kämpfen mit. Die VFW-Focker Aktion zur Erhaltung der Arbeitsplätze (Mainz 1981); Kettelerhaus der KAB Westdeutschlands (Hg.), Arbeitslosigkeit – ein Grund zum Protest, Dokumentation der Gronau-Aktion des Gesamtverbandes der katholischen Arbeitnehmer im Bistum Münster (Köln 1982).

[2] Vgl. Knapp, H., Grenzen kirchlicher Stellungnahmen (Frankfurt am Main 1981).

[3] Leo XIII., Rerum Novarum 34 in: Bundesverband der KAB, Texte zur katholischen Soziallehre (Köln ^{5}1982) 57.

[4] Pius XII., Pfingstbotschaft 1941, aaO. 160f; vgl. auch Johannes XXIII., Pacem in terris 18–20, aaO. 275f.

[5] II. Vatikanisches Konzil. Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» 26, aaO.

[6] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» 67, aaO. 389.

[7] Johannes Paul II., Laborem exercens 16, aaO. 600.

[8] Pius XI., Quadragesimo anno 74, aaO. 118f.

[9] Vgl. Pius XII., Pfingstbotschaft 1941, aaO. 161.

[10] Johannes XXIII., Pacem in terris 64, aaO. 289.

[11] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» 67, aaO. 389.

[12] Johannes Paul II., Laborem exercens 18, aaO. 605.

[13] Ebd. 17, aaO. 601.

[14] Ebd. 18, aaO. 603.

[15] Ebd.

[16] Ebd. 9, aaO. 581.

[17] Ebd. 6, aaO. 573.

[18] Paul VI., Populorum progressio 27, aaO. S. 445f.

[19] Vgl. Leo XIII., Rerum novarum 34, aaO. S. 57. Denselben Grundgedanken überträgt Paul VI. auf die weltwirtschaftlichen Vertragsbeziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Vgl. Paul VI., Populorum progressio 59, aaO. 457.

[20] Johannes XXIII., Pacem in terris 65, aaO. 289f. Ähnlich rechnet Paul VI. mit der Möglichkeit, daß die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz zum Vorwand für Diskriminierung und Ausbeutung dient. «Ohne Neubelebung der Solidarität kann einseitig betonte Gleichheit zu einem überspannten Individualismus führen, wo jeder nur seine eigenen Rechte geltend macht auf Kosten des Gemeinwohls.» Paul VI., Octogesima adveniens 23, aaO. 501.

[21] Vgl. Rath, M., Die Garantie des Rechts auf Arbeit, Göttingen 1974; Huber, E.R., Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen Industriegesellschaft in: Forsthoff, E. (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit (Darmstadt 1968).

[22] Vgl. Johannes Paul II., Laborem exercens 8 und 11, aaO. 577 und 585f.

[23] Vgl. ebd. 3, aaO. 565f.

[24] Vgl. ebd. 17, aaO. 603.

[25] Vgl. Pius XII., Pfingstbotschaft 1941, aaO. 161; Johannes XXIII., Pacem in terris 64 ebd., aaO. 289; 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» 67, aaO. 389.

[26] Vgl. Johannes Paul II., Laborem exercens 18, aaO. 604.

[27] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» 57, aaO. 389.

[28] Vgl. Johannes Paul II., Laborem exercens 18, aaO. 603f. Pius XII., Pfingstbotschaft 1941, aaO. 161f.

FRIEDHELM HENGSBACH

1937 in Dortmund geboren. 1957 Eintritt in den Jesuitenorden. Studium der Philosophie, Theologie und Ökonomie in München, Frankfurt und Bochum. Derzeit Dozent für Wirtschafts- und Sozialethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Veröffentlichungen: Die Assoziierung afrikanischer Staaten an die Europäischen Gemeinschaften – eine Politik raumwirtschaftlicher Integration (Baden-Baden 1977); Aussperrung und Streik – ungleiche Mittel (Hg.) (Mainz 1980); Die Arbeit hat Vorrang – eine Option katholischer Soziallehre (Mainz 1982); Drei Typen katholischer Soziallehre, Orientierung 46 (1982). Anschrift: Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D–6000 Frankfurt am Main.

Für eine neue Theologie der Arbeit

Iring Fetscher

Wandlungen der ökonomischen Bedeutung und der Sinngebung von Arbeit

I. Wandlungen der Arbeitsbedingungen in den letzten 200 Jahren

1. Die Mechanisierung und ihre Folgen

In den letzten 200 Jahren hat sich der *Charakter der Arbeit,* die zur Befriedigung der Bedürfnisse menschlichen Lebens erforderlich ist, grundlegend und immer rascher gewandelt. Zunächst wurden die Naturkräfte des Windes und des beweglichen Wassers in den Dienst der Herstellung von Produkten des Bedarfs gestellt. Schon die Antike kannte Wassermühlen und hat sie als Befreier von schwerer körperlicher Arbeit begrüßt. Im Mittelalter wurden Windmühlen entwickelt. Die meisten Arbeiten blieben jedoch bis ins 18. Jahrhundert an die Aufwendung erheblicher körperlicher Kraft von Menschen gebunden. Erst der mechanische Webstuhl und zuvor die Spinnmaschinen lösten Körperkräfte auf dem Gebiet der Textilherstellung ab.

Mit der Zerlegung der Arbeitsprozesse in immer kleinere Teilarbeiten und deren Zusammenfassung in sogenannten Manufakturen wurde der Weg zum Einsatz von immer mehr Maschinen geebnet. Die wichtigste Errungenschaft des 18. Jahrhunderts war die *Dampfmaschine,* die alsbald die Antriebsenergie für zahlreiche mechanische Aggregate lieferte. Zu ihrer Indienststellung als Antriebskraft für Pumpen und Web- bzw. Spinnmaschinen kam bald ihre Verwendung als Transportantriebskraft hinzu. Damit wurde der Gütertransport erleichtert, beschleunigt und regelmäßiger gemacht. Im 19. Jahrhundert eroberten Eisenbahnen und Dampfschiffahrtslinien ganze Kontinente und verbanden die Festländer miteinander. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam die Elektrizität als eine wichtige neue Antriebskraft hinzu.

Die Mechanisierung der Arbeitsvorgänge durch ihre Teilung und nachträgliche Zusammenfügung – von der Manufaktur über die ältere Fabrik bis hin zum Fließband und zur «automatischen Fabrik» – machte die Produktion zunächst von der *qualifizierten Facharbeit* und schließlich von immer mehr Arbeit selbst unabhängig. Zunächst wurde die Anwendung *physischer Kraft* immer überflüssiger, demnach die individuelle *Geschicklichkeit,* die Fähigkeit zu präzisem Arbeiten durch die unübertreffliche Exaktheit der Maschine verdrängt. In unserem Jahrhundert schließlich – vor allem in den letzten Dekaden – wurde auch noch die Aufmerksamkeit, die Nervenkraft durch elektronische Einrichtungen substituiert. Schließlich bleibt dem lebendigen Arbeiter – in vielen Produktionsstätten – nur mehr die *Überwachung* der Signale, die ihm Kenntnis vom Ablauf der Produktion geben, und die gelegentliche Reparatur übrig.

Durch die angedeuteten technischen Veränderungen wurde die *Produktivität* der menschlichen Arbeit ungemein gesteigert. Diese Steigerung ermöglichte einerseits eine *Verkürzung* der Arbeitszeit, vor allem jedoch eine gewaltige Steigerung der Bereitstellung von Gütern (und Dienstleistungen), die in den sogenannten «Konsumgesellschaften» der hochindustrialisierten Länder vielfach zur Übersättigung geführt hat.

Um die vermehrten Gütermassen absetzen zu können, mußte die Wirtschaft immer neue *Bedürfnisse produzieren.* Diesem Zweck diente u. a. die kurzfristig wechselnde *Mode,* die nicht zufällig zunächst vor allem auf dem Gebiet der Bekleidung sich durchsetzte, das zuerst industriell strukturiert wurde. In dem Maße, wie andere Gebrauchsgegenstände industriell gefertigt werden konnten, dehnte sich der rasche modische Wechsel auch auf sie aus. Das Schlagwort «öfter mal was Neues», das unseren Großeltern für die Möblierung ihrer Wohnungen grotesk erschienen wäre, taucht heute immer häufiger in Werbungen auf. Während früher Stilepochen ganze Jahrhunderte umfaßten, wechseln heute auch Möbelmoden in Jahrzehnten. Kraftfahrzeuge, deren technische Qualität in den letzten 40 Jahren nur wenig zugenommen hat, wechseln ihr Design in noch weit kürzeren Abständen.

2. Die Entfremdung vom Arbeitsprodukt und ihre Kompensation durch Konsum

Eine weitere Ursache wachsender Bedürfnisse und damit gleichbleibenden Arbeitsaufwands

trotz erheblich gesteigerter Arbeitsproduktivität ist die *Unbefriedigtheit* großer Teile der Bevölkerung durch ihre Tätigkeit. Die von Marx erstmals skizzierte *Entfremdung* der Arbeitenden von ihren Produkten, von ihrer Tätigkeit selbst sowie voneinander hat in erheblichem Maße zugenommen und erfaßt immer weitere Teile der Bevölkerung. Auch wenn die Verhältnisse vorindustrieller und vorkapitalistischer Gesellschaften nicht romantisch idealisiert werden dürfen, kann doch angenommen werden, daß die unmittelbare Befriedigung durch handwerkliche Arbeit weit größer war als z. B. die eines Fließbandarbeiters oder eines Büroangestellten, der Schemabriefe schreibt (oder durch die computerisierte Maschine schreiben läßt). Der *Konsum* von zahlreichen Produkten, die von der Werbung als «Luxus» und Mittel der «Verwöhnung» angepriesen werden, dient der Kompensation für diese Unzufriedenheit und dieses Unbehagen.

Wie der durch körperliche Arbeit nicht mehr ausgelastete Leib zu seiner Gesundheit der Kompensation durch Sport bedarf, so die unbefriedigte Seele des Luxuskonsums. In dieser Perspektive wird die Arbeit für mehr und mehr Menschen zum bloßen «job», zu einer Tätigkeit, deren einziger *Sinn* für das Individuum im *Geldverdienst* und indirekt in der Schaffung von *Konsummöglichkeiten* besteht. Utopische Denker haben die technischen Fortschritte als Mittel zur Überwindung des biblischen Fluchs «im Schweiße Deines Angesichts sollst Du Dein Brot essen!» gedeutet. Vom Ausgangspunkt bürgerlichen Selbstverständnisses von Arbeit aus bedeuet das Dahinschwinden von sinnvermittelnder Tätigkeit für den einzelnen vielmehr *Verlust*.

Das Selbstbewußtsein vieler Menschen auch in den industrialisierten Gesellschaften orientiert sich noch primär an der eigenen *Leistung*. Aus diesem Grunde wird die Gesellschaft von Angehörigen der älteren Generationen gern als *Leistungsgesellschaft* apostrophiert. Diese Bezeichnung unterstellt, daß es einen erkennbaren kausalen Zusammenhang zwischen individueller Anstrengung und Leistung und dem materiellen Erfolg wie der sozialen Anerkennung gibt. Dieser Zusammenhang ist aber für viele nicht mehr deutlich erkennbar. Ganz abgesehen davon, daß die Konsummöglichkeiten des einzelnen kaum dem Ausmaß seiner individuellen Anstrengungen korrespondieren, wird von mehr und mehr jüngeren Menschen Arbeitsleistung kaum noch als sinnvoller Lebensinhalt verstanden. Das mag zum Teil damit zusammenhängen, daß die von der Werbung dominierte Kultur als Daseinssinn nicht mehr Arbeit, sondern *Konsum* offeriert, zum anderen damit, daß die «Konsumpioniere», wie sie in den Illustrierten vorgeführt werden, in der Regel wohlhabende Renter sind: Personen, die von dem Ertrag ihres Vermögens leben. Die einzigen Vorbilder, deren Leistung noch eine populäre Ausstrahlung besitzt, sind Popsänger, Filmstars, Spitzensportler und dergleichen, also generell Personen, die dem Entertainmentbusiness dienen. Mit ihnen vermag sich auch der «kleine Mann» zu identifizieren, soweit ihre spezielle Leistung verständlich und partiell imitierbar erscheint (das gilt z. B. besonders vom Fußballer und vom Rocksänger, der von vielen Jugendlichen, die gleichfalls Gitarre spielen und singen, verehrt wird).

3. Der Sinnverlust in der Arbeit

Durch die Veränderung der Arbeitsformen und das rasche Veralten von Berufsbildern können heute die meisten Menschen nicht mehr damit rechnen, den einmal gelernten Beruf bis an das Ende ihrer arbeitsfähigen Zeit auszuüben, noch seltener sind die Fälle, in denen ein Beruf von der Elterngeneration auf die nächste überliefert werden kann. Damit mußte notwendigerweise auch das Ansehen der älteren Generation bei der jüngeren schwinden, weil der Wert der Erfahrung wirklich (und vermehrt in der Vorstellung) immer geringer geworden war. Eine Folge dieses Vorgangs ist ein verbreitetes Gefühl der Unsicherheit und der Orientierungslosigkeit. Wenn schon die Väter und Mütter lebenslänglich nur ungeliebte «Jobs» kannten, dann fällt die prägende Kraft elterlicher Vorbilder vollends weg.

Im Ergebnis haben wir eine Gesellschaft vor uns, die von ihren Angehörigen zwar noch Arbeit in verschiedener Form verlangt, jedoch nur für eine Minderheit voll befriedigende Arbeitsformen anbieten kann und die übrigen allein mit Hilfe von Konsumversprechungen bei der Stange hält. Das Lohn- und Gehaltssystem ist aber darüber hinaus so beschaffen, daß es für die wenigen Tätigkeiten, die bereits als solche Befriedigung mit sich führen – leitende Tätigkeiten aller Art, wissenschaftliche und künstlerische Arbeit usw. – in der Regel auch noch die höchsten materiellen *rewards* mit sich bringt, während diejenigen Arbeiten, die mit dem höchsten *Arbeitsleid* verbunden sind, obendrein noch

schlecht entlohnt werden. Ökonomisch wird dieser Zusammenhang dadurch erklärt, daß wissenschaftliche und künstlerische Fähigkeiten sowie die Kapazität zur Leitung großer Unternehmungen oder Behörden «selten» seien oder auch, daß die vermehrte Anstrengung, die derartige Tätigkeit erfordert, nur durch entsprechend höhere materielle Stimulantien bewirkt werden könne. Unqualifizierte, einfache Arbeit sei dagegen von jedermann zu erlangen und aufgrund des Überangebots entsprechend billiger.

Im Ergebnis erweist sich daher die entwickelte zeitgenössische Industriegesellschaft noch in einer ganz anderen Weise, als Marx es voraussah, als zweigeteilt. Sie ist nämlich *auch* geteilt in die kleine Minderheit von Personen, die durch ihre Tätigkeit Befriedigung finden können und daher an der bürgerlichen Überzeugung festhalten, daß der *Sinn des Lebens in produktiver Leistung* besteht, und die große Mehrheit, für die eine derartige Sinnvermittlung nicht nachvollziehbar ist, der aber mehrheitlich nach wie vor beigebracht wird, daß Würde und Ansehen eines Menschen durch seine Arbeit vermittelt werden. Die mangelnde Befriedigung durch die Art der Arbeit (deren Resultat dem einzelnen Arbeitenden fern liegt, das ihm unverstanden und als Teil der fremden, ihn beherrschenden ökonomischen Verhältnisse erscheint) wird daher noch verschärft durch die Tatsache, daß eine erhebliche Zahl von Personen während den regelmäßig auftauchenden zyklischen und strukturellen Krisen arbeitslos wird.

II. Das Problem der Arbeitslosigkeit

1. Die ökonomischen Ursachen

Durch die Einrichtungen des Wohlfahrtsstaates ist zwar jedem Arbeitenden, der aufgrund ökonomischer Verhältnisse (oder durch einen Unfall und Krankheit) seine Arbeit verliert, ein Recht auf Sicherung seines Unterhalts zugesprochen worden und diesen Zuwendungen der Makel eines bloßen Almosens damit genommen. Dennoch hängt die soziale Anerkennung des Einzelnen nach wie vor von seiner Arbeit – weniger von deren Qualität als von der Quantität ihres Ertrages – ab. So groß daher auch der Fortschritt vom Manchestertum mit seiner zynischen Vernachlässigung der Not von Arbeitslosen und Frühinvaliden usw. zum Wohlfahrtsstaat war, das Problem der Arbeitslosigkeit ist damit noch nicht gelöst. Auch die Beschäftigung der Arbeitslosen mit staatlich bezahlten Arbeiten, die nicht zugleich als sinnvoll und notwendig eingesehen werden können, stellt keine Lösung dar. Zugleich drängt aber das Wirtschaftssystem aufgrund seiner immanenten Logik immer mehr zur Einsparung von Arbeitskraft und ihrer Substituierung durch Maschinen, elektronische Geräte usw. Da Löhne und Gehälter als Kostenfaktoren die Produktion belasten und da – zumindest zwischen den Industriestaaten – nach wie vor intensiver Wettbewerb herrscht, sind die großen Korporationen und Unternehmungen überall bemüht, durch arbeitssparende Einrichtungen menschliche Arbeit zu substituieren und damit Arbeitskräfte, wie es so schön heißt, «freizusetzen». Die durch die Herstellung neuer arbeitssparender Anlagen usw. benötigten Arbeitskräfte sind in aller Regel weit weniger zahlreich als die durch eben jene Maschinen ersetzten.

Bislang wurde dieser verhängnisvolle Kreislauf noch immer dadurch durchbrochen, daß eine vermehrte Nachfrage nach Konsumgütern für eine entsprechende Steigerung der Gütermassen sorgte. Mit anderen Worten: Das ständige Wachstum der Güter(=Waren)masse war die Voraussetzung für die fortgesetzte Lebensfähigkeit des Systems und die schließlich wenigstens annähernd wiederhergestellte Vollbeschäftigung.

Diese Lösung, die in den letzten 20 bis 30 Jahren in den meisten Ländern durch die staatlich finanzierte Rüstung (deren «Konsum» in einem weithin imaginären Sicherheitsgefühl besteht) weiter problematisiert wurde, wird künftig immer weniger möglich sein. Angesichts der Begrenztheit der Belastbarkeit der *Ökosphäre* und der sozialen Grenzen des Wachstums, auf die Fred Hirsch in «Social Limits to Growth» (Cambridge/USA 1976) hingewiesen hat, wird eine Abkehr von dem ständigen quantitativen Wachstum der Produktion immer dringender notwendig.

Diese Abkehr schließt eine Entwicklung der Produktivität in der «Dritten Welt» keineswegs aus, sondern würde ihr sogar indirekt zugute kommen. Die «Dritte Welt» hat keineswegs Bedarf an arbeitssparenden Maschinen, sondern vor allem an sogenannter «mittlerer Technologie», die es den Massen unterbeschäftigter Menschen erlaubt, die Produktion von Bedarfsgütern aller Art zu steigern. Die weitere Steigerung der Erzeugung von immer neuen Luxusgütern für

die Bevölkerung der Industriestaaten (Gütern, die mit ihrer Verallgemeinerung ihren Wert – der ausschließlich ein Prestigewert war – notwendig verlieren müssen) stellt dagegen keine Hilfe für die hungernde und Not leidende Bevölkerung der nichtindustrialisierten Länder dar.

2. Die notwendige Korrektur

Angesichts der in absehbarer Zeit – so oder so – auftretenden «Grenzen des quantitativen Wachstums» ist eine dreifache Korrektur in der Verteilung der Arbeit, in der konkreten Ausgestaltung (der Qualität) von Arbeit und in der Wertschätzung von menschlicher Tätigkeit (Praxis im umfassenden Sinne) notwendig:

Verteilung der Arbeit

Aller Voraussicht nach kann der weiterhin schrumpfende Bedarf an Arbeitsaufwand nur dann ohne dauerhafte Massenarbeitslosigkeit «aufgefangen» werden, wenn dieser Bedarf gleichmäßig auf die arbeitsfähige Bevölkerung verteilt wird. Das kann entweder durch eine weitere Verkürzung der Arbeitswoche (auf 35 oder noch weniger Stunden) oder auch durch Verkürzung der Lebensarbeitszeit geschehen. Die dadurch vermutlich auftauchenden Probleme werden unten ausführlich erörtert werden.

Qualität der Arbeit

Weit wichtiger als die Verteilung der anfallenden Arbeit ist eine Umorientierung der wissenschaftlich-technischen Entwicklung in Richtung auf die Schaffung von Arbeitsplätzen, die eine *befriedigende, als sinnvoll erfahrbare Tätigkeit* ermöglichen. Damit würde zugleich der Bedarf nach kompensatorischem Konsum zurückgehen und der nach wie vor wünschenswerte Fortschritt in eine Richtung gelenkt werden, die nicht mit den «Grenzen des Wachstums» in Konflikt gerät.

Änderung der Wertorientierung

Noch einen Schritt tiefer in die *Umgestaltung* auch der *Wertorientierung* hinein führt die dritte Forderung. Sie verlangt eine prinzipielle Abkehr von der bürgerlich-neuzeitlichen Bewertung des Menschen nach seiner «materiellen Arbeit» bzw. nach dem Arbeitsertrag und von der Anerkennung allein dieser materiellen Arbeit als humaner «Praxis». Der Mensch ist gewiß als ein «Wesen der Praxis» durch *die ihm eigentümliche Tätigkeit* definiert. Darin besteht sein – vom Tierreich verschiedener – Charakter. Aber diese dem Menschen eigentümliche Tätigkeit darf nicht – wie das im bürgerlichen wie im vulgärmarxistischen Denken weithin geschieht – auf die materielle Arbeit, die Arbeit im Sinne von Überwindung materieller Not – eingeschränkt werden.

In bewußter Abkehr von einer sowjet-marxistischen Verengung des Menschenbildes haben jugoslawische Philosophen – wie Gajo Petrović und Mihailo Marković – den Menschen als Wesen der Praxis definiert, um damit die Vielfalt und den Reichtum humaner Existenz zu charakterisieren. Die Einengung auf materielle Produktion – also Arbeit – war typisch für das frühe Bürgertum, das sich selbst moralisch über Adel und Geistlichkeit, die von dieser Tätigkeit freigestellt waren, erheben wollte. Sie wird noch einmal aktualisiert vom Vulgärmarxismus, der die Arbeiterklasse (den Gesamtarbeiter) als den Erzeuger aller materiellen Güter zum legitimen Herrn der Gesellschaft erheben und das zur schmarotzenden Rentnerexistenz degenerierte Bürgertum ablösen will.

Beide Einengungen des Selbstverständnisses menschlicher Kreativität und Produktivität sind historisch begreiflich und doch zugleich verhängnisvoll gewesen. Es geht darum, sich von dieser Einschränkung frei zu machen. Die Notwendigkeit dieser Freimachung läßt sich am besten an Hand konkreter Beispiele belegen:

Es wird mit Recht darüber geklagt, daß die Tätigkeit der Mutter und Hausfrau in unserer Gesellschaft geringgeschätzt wird. Feministinnen haben deshalb ein «Hausfrauengehalt» gefordert in der systemkonformen Erkenntnis, daß nur Tätigkeiten, für die bezahlt wird – also Lohnarbeiten oder Arbeiten von Unternehmern – soziale Anerkennung finden. Von einem humanistischen Standpunkt aus erscheint freilich nicht diese Forderung selbst, sondern die herrschende Denkweise, der sie sich anschließt, als pervers.

Soll nur noch dasjenige Tun, das bezahlt wird, «wertvoll» sein? Müssen alle Formen menschlicher Zuwendung, Betreuung, Güte, Freundlichkeit erst noch in bezahlte Dienstleistungen verwandelt werden, um Anerkennung zu finden? Ist es nicht vielmehr umgekehrt ein Zeichen zunehmender Inhumanität und Kälte in den Beziehungen der Menschen, daß sich per Inserat Personen

gegen Geld dazu anbieten, anderen «zuzuhören»? Daß sich der auf eine isolierte Existenz zurückgeworfene Zeitgenosse dazu genötigt sieht, sich auch noch einen bloßen Zuhörer seiner Klagen «kaufen» zu müssen? Heißt das nicht die Verwandlung solcher «Dienste» in Prostitution? Werden Verhaltensweisen erst dadurch wertvoll, daß sie käuflich sind – oder entwürdigt solche Käuflichkeit sie nicht gerade? Nichts gegen die Forderung des «Hausfrauengeldes», für die es durchaus auch legitime soziale Argumente gibt. Die an ihr sichtbar werdende Orientierung der sozialen Anerkennung von Leistungen am Geldäquivalent ist jedoch fragwürdig und entspringt jener Einengung des Verständnisses vom Menschen, von dem ich sprach.

III. Sinngebung von Arbeit: Wende von der materiellen zur sozialen Kultur

Diese Einengung kann aber überwunden werden, wenn die eigentliche Befriedigung des menschlichen Daseins nicht mehr im Konsum gesucht wird, sondern wieder in der Tätigkeit selbst gefunden werden kann. Dann wird auch die Anerkennung nicht mehr von der Höhe des Geldeinkommens abhängen und das persönliche Verhalten und Sein höher gewertet werden als das äußerlich bleibende Haben. Damit soll keineswegs einer totalen Abkehr vom Materiellen das Wort geredet werden. Natürlich gehört die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zu den Voraussetzungen humanen Daseins. Sie darf aber nicht aus einer notwendigen Bedingung zum einzigen Inhalt des Daseins gemacht werden.

Neben der materiellen Kultur gibt es eine soziale, die nur auf ihr aufblühen kann, wenn diese keine Monopolansprüche erhebt. Auf der Grundlage einer generell verkürzten Wochen- oder Lebensarbeitszeit würde jedem einzelnen immer mehr Raum für die Entfaltung und Betätigung seiner humanen Potenzen eingeräumt. Er könnte sich – ohne Rücksicht auf zu erzielendes Einkommen – produktiv und kreativ betätigen durch wissenschaftliche, künstlerische, karitative, kontemplative, interpretative Praxis. Nur wenn das gelänge, wäre die Gefahr gebannt, daß durch die Verlängerung der Zeit, während deren «nicht mehr gearbeitet werden muß», eine lähmende Leere entsteht, die nur durch zerstreuenden Konsum oder betäubende Mittel erträglich gemacht werden kann. Es kann sein, daß – mehr instinktiv und vielfach auch in verworrener Weise – die Abkehr von Teilen der jungen Generation von der «Leistungsgesellschaft» ein Ausdruck der dämmernden Erkenntnis von der Notwendigkeit einer solchen Wende ist.

Am Beginn des bürgerlichen Zeitalters stand die «innerweltliche Askese» der intensiven Berufsarbeit, deren Erfolg – von Calvinisten und Puritanern – als Indiz göttlicher Gnade gedeutet wurde. Diese extreme Konzentration des Selbstverständnisses des Daseinssinns ist durch die historische Entwicklung fragwürdig geworden. Sie kann nur noch von einem sehr kleinen Prozentsatz der Bevölkerung praktisch nachvollzogen werden. Die Orientierung an dieser Ideologie führt darüber hinaus für die große Mehrheit der Bezieher niedriger Einkommen sowie vor allem der Arbeitslosen zu einer zusätzlichen psychischen Belastung. Mit dem Verlust eines inneren Bezugs zu einer als sinnvoll erfahrenen (qualitativ eigentümlichen) Arbeit hat sich die Befriedigung immer mehr aus der Welt der Produktion in die des Konsums verlagert. Hier steht ein ständig erneuertes Glückversprechen einer immer wiederkehrenden Frustration und Enttäuschung mit Notwendigkeit gegenüber. Die schlecht-unendliche Steigerung von Konsummöglichkeiten vermag – ihrem Wesen gemäß – nie definitive Befriedigung und Zufriedenheit zu schaffen.

Um aus dem Dilemma der Wohlstandsgesellschaft herauszukommen, ist eine Überwindung des einschränkenden Selbstverständnisses des Menschen als homo laborans notwendig. Der humane Mensch ist durch seine menschliche Tätigkeitspraxis definiert, diese darf aber nicht auf die materielle Arbeit (bzw. Arbeit für die Befriedigung materieller Bedürfnisse) reduziert werden. Eine solche Einschränkung führt im Umkehrschluß dazu, daß nur noch solche Tätigkeiten (und «Dienstleistungen») als wertvoll anerkannt werden, für die eine Bezahlung erfolgt, und daß deren Wertschätzung der Höhe der Bezahlung korrespondiert. Daß eine solche Wertschätzung mit unserer offiziell bekannten Moral in Widerspruch steht, ist evident. Die vorherrschende Wertschätzung entsprechend dem Geldeinkommen und der damit gegebenen Konsummöglichkeiten kann aber nur überwunden werden, wenn die sozioökonomischen Bedingungen für sie verändert worden sind. Am Ende des bürgerlichen Zeitalters zeichnet sich diese Notwendigkeit deutlich ab.

IRING FETSCHER

1922 in Marbach am Neckar geboren. Besuch des König-Georgs-Gymnasiums in Dresden. 1945–1951 Universitätsstudien in Tübingen und Paris. 1950 Doktorat mit einer Dissertation über «Hegels Lehre vom Menschen»; 1959 Habilitation mit einer Habilitationsschrift über Rousseaus politische Philosophie. Seit 1963 Professor der Politikwissenschaft und der Gesellschaftsphilosophie an der Universität Frankfurt am Main. Gastprofessuren an den Universitäten Göttingen, Nimwegen, Tel Aviv, Graduate Faculty der New School for Social Research in New York. Veröffentlichungen u.a.: Von Marx zur Sowjetideologie (Frankfurt 1956; 23. erweiterte Aufl. 1981); Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung (München 1967); Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes (Neuwied 1960); Modelle der Fridenssicherung (1972); Überlebensbedingungen der Menschheit (München 1980). Anschrift: Ganghoferstraße 20, D–6000 Frankfurt a. M. 1.

Dietmar Mieth

Solidarität und Recht auf Arbeit

Die menschliche Solidarität gehört zu den Grundprinzipien christlicher Sozialethik. Damit ist eine zweifache Erkenntnis verbunden: daß Menschen aufgrund ihrer gleichen Würde zusammengehören und daß Menschen zur Bewältigung ihrer Probleme zusammenstehen müssen. Dieser Begriff von Solidarität ist jedoch nicht sehr allgemein[1]. Die Zusammengehörigkeit der Menschen bleibt abstrakt, wenn man sie nicht auf die Situation bezieht, in denen Menschen über Menschen herrschen und in denen Menschen andere Menschen für ihre Zwecke nur benützen. Die Zusammengehörigkeit ist daher keine Diagnose, sondern eine Zielvorstellung. Noch stärker läßt sich das Zusammenwirken der Menschen zur Bewältigung ihrer Probleme als eine Zielvorstellung erkennen, die angesichts der Konflikte zwischen den Menschen als abstrakt erscheinen muß. Solidarität als abstrakte Zielvorstellung ist immer in der Gefahr, die konkrete Wirklichkeit mangelnder Solidarität vorschnell zu überspringen.

Daher ist es notwendig, zwischen Solidarität als nächstem Schritt zur Verbesserung der menschlichen Verhältnisse und Solidarität als allgemeiner Zielvorstellung zu unterscheiden. Im ersten Falle geht man von der defekten Wirklichkeit aus, im zweiten Fall von einer Idee des gelungenen Lebens unter den Menschen. Die Orientierung an der defekten Wirklichkeit und die Vorstellung von einer gelungenen Wirklichkeit mögen einander bedingen, aber zweifellos ist es notwendig, der konkreten Solidarität in Konflikten den Vorrang zu geben vor einer abstrakten Zielvorstellung. Aus diesem Grund fängt die Solidarität bei den Benachteiligten an und hofft darauf, damit einen Schritt auf eine universale Solidarität hin zu tun[2].

Der Vorrang des Anspruchs der Benachteiligten auf Solidarität[3] bewirkt in der Dimension von Arbeit und Arbeitslosigkeit, daß die Bedürfnisse der Menschen Vorrang haben, die von der internationalen Arbeitsmarktsituation am meisten benachteiligt werden. Das Prinzip der Solidarität stützt daher die Maxime der Gerechtigkeit, das größte Wohl der am meisten Benachteiligten zu suchen[4]. Diese ethische Maxime trifft sich wiederum mit der Maxime einer Befreiungstheologie, die allgemein als «Option für die Armen» bezeichnet wird. Diese theologisch-ethische Maxime setzt freilich bereits voraus, daß der erste Schritt der praktischen Umkehr in diese Richtung vollzogen ist. Solidarität im christlichen Kontext ist nicht bloß eine Maxime der Gesinnung, sondern die Folge einer neuen, bereits eingetretenen Praxis. Eine solche Solidarität ist keine auferlegte sittliche Pflicht, sondern unausweichliche Antwort auf den Anspruch des christlichen Glaubens, von dem aus das menschlich eigentlich Selbstverständliche nicht nur erkennbar, sondern auch praktisch vollziehbar wird.

Wird Solidarität mit dem Recht auf Arbeit in Zusammenhang gebracht, so stellen sich im wesentlichen zwei Fragen: Es ist danach zu fragen, wie durch eine solidarische Beschäftigungspolitik am besten das Recht auf Arbeit durchgeführt werden kann; es ist aber auch danach zu fragen,

in welche Konflikte die menschliche Solidarität mit dem Recht auf Arbeit geraten kann. Denn eine Wahrnehmung des Rechts auf Arbeit auf Kosten anderer wäre eine Verletzung der Maxime der Solidarität. Daher ist es wichtig, daß wir zunächst einmal von einer Solidarität im Konflikt ausgehen.

I. Solidarität im Konflikt

Ohne Zweifel ist es richtig, daß sich Arbeitende in Solidarität zueinander für eine Erhaltung bzw. Ausweitung der Beschäftigung einsetzen. Ohne Zweifel ist es ebenso wichtig, daß sich Arbeitslose in Solidarität zueinander gemeinsam um Verhältnisse bemühen, in denen sie eine menschenwürdige Arbeit finden und von daher für sich und ihre Familien wirkliches Lebensrecht und eine menschliche Identität. Es ist aber denkbar, daß die Durchsetzung des Rechts des einen zur Minderung des Rechtes des anderen führt. Einige solche Fälle im nationalen wie im internationalen Bereich sind zu überprüfen. Die Frage ist, welche Prioritäten sich dabei setzen lassen.

Zu den Fällen, in denen Solidarität schwierig wird, gehört die fortschreitende Arbeitslosigkeit insbesondere von *Jugendlichen*, von *Frauen* und von *älteren Arbeitnehmern*[5]. So kann zum Beispiel eine Konkurrenz in der Finanzierung von Arbeitsplätzen und Ausbildungsplätzen eintreten, insbesondere dann, wenn die staatlichen Subventionen und Maßnahmen zur Erhaltung bzw. zur Förderung von Ausbildungsplätzen nicht zureichen. Um der Eingliederung in die Berufswelt willen kann es für *Jugendliche* notwendig sein, Zeitarbeit zu übernehmen. Die Beschaffung von Arbeitsplätzen für junge Menschen kann unter Umständen dazu führen, daß eine frühere Ausgliederung *älterer Menschen* aus dem Arbeitsprozeß überlegt wird. Gerade hier aber stellt sich die Frage, ob diese frühere Ausgliederung nicht für die betroffenen älteren Arbeitnehmer mit hohen existentiellen Schwierigkeiten verbunden sein kann.

Das Recht der *Frauen* auf Arbeit stellt weitere Probleme: Es ist im internationalen Bereich zum Teil noch viel zu wenig anerkannt und durchgeführt; es kann, wenn es sich nur auf die außerfamiliäre Tätigkeit bezieht, zur Schmälerung des Ansehens des Dienstes der Frau in der Familie führen. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß das Recht auf Arbeit stark von der Rolle des Mannes her definiert worden ist, was es wiederum auch diesem schwer macht, unter Umständen zugunsten seiner Frau auf berufliches Fortkommen zu verzichten. Dennoch muß das Recht der Frauen auf Arbeit als eigenständiges Recht besonders ernst genommen werden. Bei hoher Arbeitslosigkeit besteht oft die Gefahr, daß das Recht auf Arbeit nur einer Person der Familie bzw. Alleinstehenden zugebilligt wird. Dies führt sehr schnell zu einer Einschränkung der Solidarität der Arbeitenden mit der Berufstätigkeit der verheirateten Frau.

Bekanntlich wird Solidarität mit dem Recht auf Arbeit anderer besonders dann in allen Staaten problematisch, wenn es sich um das Recht von *Ausländern* auf Arbeit handelt[6]. Ausländer werden häufig als Spielmaterial der Beschäftigungspolitik gebraucht. Beschäftigungspolitik, die mit Restriktionen vorgeht, wird auf dem Rücken der Ausländer ausgetragen. Es ist sicherlich nicht einfach, hier Prioritäten unter der Maxime der Solidarität zu setzen. Aber in jedem Falle kann man jemanden, den man mit allen Pflichten und Rechten in den Arbeitsprozeß eingegliedert hat, der mit seinen Leistungen die gleichen Ansprüche erworben hat wie andere einheimische Arbeitnehmer, nicht mehr in seinen Rechten benachteiligen[7]. Sobald die Solidarität der arbeitenden Menschen mit nationaler Solidarität vermischt wird, wird ein Konflikt auf die falsche Ebene verlagert. Denn nationale Solidarität darf den Menschenrechten nicht entgegenstehen[8]. Sie ist im Gegenteil dazu da, daß Menschen im Recht miteinander leben können.

Problematisch wird das Verhältnis von Solidarität und Recht auf Arbeit vor allem, wenn man es auf die internationalen Beziehungen anwendet. Ein eklatantes Beispiel dafür ist die Sicherung der Arbeitsplätze im Bereich der Herstellung sogenannter «wehrtechnischer» Güter. In den Industriestaaten werden große Mengen von Waffen hergestellt und exportiert. Selbst wenn dieser Wirtschaftszweig, bezogen auf die Gesamtwirtschaft, nur von relativ geringer Bedeutung ist, wird er doch leicht aufgrund seiner Zuwachsraten als ein Ort betrachtet, wo die Sicherung und Ausweitung der Arbeitsplätze in besonderer Weise möglich ist. Gerade hier aber sind die schlechten Folgen mit Händen zu greifen. Die menschliche Solidarität mit den Benachteiligten in der Dritten Welt, wo die meisten dieser exportierten Waffen eingesetzt werden, steht in Spannung mit der Solidarität der in diesem Wirtschaftszweig arbeitenden Menschen zueinander. Hier stellt sich die Frage, ob Solida-

rität teilbar ist. Sie ist gewiß nicht teilbar, wenn das Lebensrecht der Menschen entscheidend berührt wird. Dennoch ist es möglich, daß Gewerkschaftsbewegungen, die auf ihre internationale Solidarität mit den arbeitenden Menschen besonderen Wert legen, für die Auswirkungen einer strikten Durchsetzung des Rechtes auf Arbeit vor Ort im internationalen Bereich blind sind. Dieses Dilemma ist besonders dann nicht einfach zu lösen, wenn der Waffenexport aus politischen und ökonomischen Gründen von den Industriestaaten zu wenig eingeschränkt wird.

Weniger deutlich sichtbar, aber im Grunde fast ebenso problematisch ist die ganze Frage der Sicherung von Arbeitsplätzen durch die Exportwirtschaft. Solange die Exportwirtschaft innerhalb gemeinsamer Märkte unter der Maxime der Gegenseitigkeit ausbalanciert wird, besteht die Möglichkeit der politischen Kontrolle ökonomischer Expansion. Aber gerade der Export von Industriestaaten in Länder der Dritten Welt ist mit einer Erhöhung der Verschuldung verbunden, die deren Volkswirtschaften in eine immer schwierigere Lage hineinbringt. Die ökonomische Abhängigkeit wirkt sich auf die Arbeitsmarktsituation der Länder der Dritten Welt entschieden aus. Auch hier ist es sicherlich sehr schwer, die Maxime der Solidarität gegenüber den Benachteiligten im Bewußtsein der arbeitenden Menschen in den Industriestaaten wachzuhalten. Umgekehrt kann die Schaffung von Arbeitsplätzen durch multinationale Firmen in Ländern der Dritten Welt sich ebenso ambivalent auswirken[9]. Die Verlagerung der Produktion in Gebiete, in denen niedrigere Löhne bezahlt werden können, bedeutet wiederum eine Reduktion von Arbeitsplätzen in den Industriestaaten. Auch dies ist ein Phänomen, das Solidarität der arbeitenden Menschen mit den Benachteiligten bzw. den Arbeitslosen besonders schwierig macht.

Damit wird deutlich, daß die Solidarität der arbeitenden Menschen in bezug auf das Recht auf Arbeit nicht deshalb so schwierig wird, weil den Menschen in der Situation der Konkurrenz um Arbeitsplätze das Hemd näher ist als der Rock, das heißt, weil sie generell ihr Recht auf Arbeit auf Kosten anderer durchsetzen wollen. Die Konflikte der Solidarität sind vorrangig strukturelle Konflikte. Strukturelle Konflikte aber können nur durch gerechtere Wirtschaftsbeziehungen und durch eine internationale Ausrichtung der Beschäftigungspolitik wirksam bekämpft werden. Dennoch kann auch die Solidarität der arbeitenden Menschen in bestimmten Problembereichen Problemlösungen erleichtern. Dies gilt zum Beispiel für Problemlösungen von der Art der Teilung von Arbeitsplätzen bzw. der Arbeitszeitverkürzung[10]. Es ist kaum möglich, daß die Solidarität mit dem Recht auf Arbeit ohne die Bereitschaft zu Einschränkungen bei sich selbst vollzogen werden kann. Dies gilt sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich.

II. Die Verhinderung der Solidarität

Die Solidarität mit dem Recht auf Arbeit scheint heute im wesentlichen *durch drei Faktoren behindert* zu werden. Der *erste Faktor* ist eine Unternehmungsstruktur, die stark zwischen der Verantwortung für den eigentlich ökonomischen Bereich und der Verantwortung für den Bereich der Gestaltung der Lohnarbeit selbst unterscheidet. Damit wird die Solidarität der arbeitenden Menschen von den Auswirkungen der ökonomischen Faktoren auf die Lage der arbeitenden Menschen getrennt. Der Weg zur Solidarität mit dem Recht auf Arbeit führt dann nur noch über die Beteiligung der Politik der Staaten. Dies ist aber für die meisten arbeitenden Menschen nur eine sehr indirekte Beteiligung. Für den einzelnen arbeitenden Menschen besteht wenig Möglichkeit, Transparenz im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses seiner Eigenarbeit zum Recht auf Arbeit anderer zu erlangen, vor allen Dingen, wenn dieses Problem in den internationalen Bereich hineinreicht. Die Trennung von Solidarität und ökonomischer Effizienz, die im reinen Gegenüber der Sozialpartner grundgelegt ist, kann nur aufgehoben werden, wenn die Forderung der Priorität der Arbeit vor anderen Produktivkräften, die seitens der katholischen Soziallehre seit einiger Zeit immer deutlicher erhoben wird, endlich eingelöst werden kann[11].

Solidarität mit dem Recht auf Arbeit setzt den Vorrang des ökonomischen Faktors Arbeit vor anderen ökonomischen Faktoren voraus. Im anderen Falle erhält nicht nur die ökonomische Expansion den Vorrang vor der Beschäftigungspolitik, sondern sie erscheint auch als das primäre Mittel, die Probleme dieser Beschäftigungspolitik zu lösen[12]. Ferner wird durch die Aufteilung der ökonomischen und sozialen Verantwortung das wechselseitige Anspruchsdenken der Sozialpartner geradezu gefördert. Mehr Lohn wird

dann zum Beispiel wichtiger als die Forderung des Rechts auf Arbeit anderer.

Ein *zweiter Faktor* ist das mangelnde Gleichgewicht der Märkte. Die Monopolisierung der Produkte und der Preise durch Unternehmensgruppen bringt eine Verringerung der Gesamtzahl von Betrieben mit sich, vor allem von kleineren und mittleren Betrieben, die am meisten zu einer Streuung der Arbeitsplätze beitragen. Das Ungleichgewicht in der internationalen Marktsituation, vor allem zwischen Ländern der Ersten und Dritten Welt, ist oft genug angeprangert worden. Die Politik der Entwicklungshilfe hat sich als unzulänglich erwiesen, dieses Problem zu lösen. Denn mit der Förderung der Schwachen war eine Expansion der Starken verbunden. Deshalb sind sowohl die binnenwirtschaftlichen als auch die außenwirtschaftlichen Ungleichgewichte nicht verringert, sondern vergrößert worden. Immerhin ist eine gewisse Neuorientierung der Entwicklungspolitik in Richtung auf Beschäftigungsförderung, gerechtere Einkommensverteilung und Befriedigung von Grundbedürfnissen zu beobachten. Diese Probleme können aber letztlich nicht durch Einzelmaßnahmen, sondern nur durch eine Stärkung der internationalen Autoritäten und durch eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung gelöst werden.

Als *dritter Faktor* ist sicherlich der Technologietransfer zu nennen. Die Entwicklung neuer Technologien, vor allem im Bereich der Informationsverarbeitung, gehört sicherlich auch, neben der Verteuerung der Ressourcen, zu den strukturellen Bedingungen, die am gegenwärtigen eklatanten Wachstum der Arbeitslosigkeit mitwirken[13]. Während aber in den Industriestaaten die Entwicklung neuer Technologien zugleich auch die Entwicklung neuer Produktionsstätten einschließt, sind die Entwicklungsländer von dieser partiellen Umschichtung nahezu ausgeschlossen. Die neuen Technologien werden daher zum entscheidenden Faktor einer neuen Expansionswirtschaft, die das Ungleichgewicht der Märkte nur noch mehr verstärken wird. Der Bericht des internationalen Arbeitsamtes über die Beschäftigungspolitik kommt daher im Hinblick auf das Problem des Technologietransfers zu folgendem Urteil: «Solange die entwickelten Länder keine günstigere Einstellung hinsichtlich einer neuen Weltwirtschaftsordnung zeigen, die eine größere internationale Gerechtigkeit schaffen würde, werden die Informationstechnologie und ihre Anwendungen die wirtschaftlichen Ungleichheiten zwischen weniger entwickelten und industriell fortgeschrittenen Ländern wahrscheinlich noch vergrößern.»[14] Eine solche vergrößernde Ungleichheit ist aber zugleich auch eine Verhinderung der Solidarität mit dem Recht auf Arbeit in diesen Ländern.

III. Solidarität als Selbstbegrenzung

Neben dem Strukturwandel ihrer ökonomischen Bedingungen verlangt Solidarität mit dem Recht auf Arbeit auch die Bereitschaft zur eigenen Einschränkung und Selbstbegrenzung. Daß Solidarität Opfer verlangt, ist ein bekanntes Schlagwort, das in allerlei staatlichen und auch kirchlichen Dokumenten[15] gern Verwendung findet. Dieser Appell kann freilich leicht dahingehend mißverstanden werden, als gehe es um die Verteilung des Mangels unter denjenigen, die schon bisher von ihm am meisten betroffen wurden. Bei der wechselseitigen Implikation von Solidarität und Selbstbegrenzung geht es jedoch um mehr: Es geht darum, die Grenzen eines Systems zu entdecken, das bisher die Emanzipation des Rechtes auf Arbeit mit dem Gesetz des ökonomischen Wachstums unlöslich verband.

Die Forderung nach Solidarität durch Selbstbegrenzung bezieht sich zunächst auf das forcierte Wachstum der Wirtschaft. Dabei geht es nicht um eine Alternative von Wachstum oder Schrumpfung[16]. In der Ökonomie besteht kein Zweifel darüber, daß rückläufige Bewegungen der Wirtschaft ebenso gefährlich sind wie eine blinde Förderung der Wachstumskräfte der Erwerbswirtschaft. Es kommt jedoch darauf an, das Wachstum qualitativ so zu verändern, daß zum Beispiel Investitionen danach geplant werden, daß sie nicht den Einsatz von Arbeit, sondern den Einsatz von Energie und Rohstoffen reduzieren. Die Ziele einer Energiestabilisierung, einer gerechteren Einkommensverteilung und einer Sicherung bzw. Beschaffung von Arbeitsplätzen müssen miteinander in ein Gleichgewicht gebracht werden. Je größer die Verteilung der Energiequellen ist, um so breiter kann auch das Angebot von Arbeitsplätzen sein. Je geringer die Abhängigkeit vom Transfer einiger weniger Energien ist, um so günstiger ist die Lage für eine wirtschaftliche Selbstversorgung. Das bedeutet eine stärkere Regionalisierung der Wirtschaft und der Beschäftigungspolitik. Unter Umständen muß durch eine gerechte Weltwirtschafts-

ordnung eine Teilautonomie von Regionen gesichert werden, in denen die Verteilung der Arbeit wichtiger ist als die schnelle Expansion der Ökonomie.

Das alles ist leichter gesagt als getan. Denn es setzt einen entschiedenen Bewußtseinswandel der Bevölkerung in den Industrieländern voraus. Dabei geht es weniger um die Bereitschaft des einzelnen, sich in seinem eigenen Lebensbereich sparsamer zu verhalten und auf das eine oder andere Konsumgut zu verzichten. Es geht vielmehr um die Mehrheitsfähigkeit einer Politik, die von der Einsicht ausgeht, daß die frühen Folgen der Expansionswirtschaft auf die Lage der Bevölkerung der Dritten Welt zu späten Folgen für die eigene Wirtschaft werden können. Gerade dort, wo ein gewisser Grenznutzen an Konsumgütern erreicht ist, wächst die Einsicht, daß eine Steigerung des Konsums letztlich nicht den eigenen Interessen dient, sondern nur einen Bestandteil des Expansionsdrangs bestimmter Wirtschaftszweige darstellt.

Wenn der wirkliche Nutzen der Güter nicht durch ihren Besitz, sondern durch ihren Gebrauch bestimmt wird, dann läßt sich auch in den Konsumgesellschaften ein Gebrauch der Güter denken, der den Eigenbedarf im gemeinsamen Besitz gesichert sieht. So wie sich landwirtschaftliche Genossenschaften größere Geräte teilen können, ohne daß dabei die einzelnen ihren Nutzen verlieren, so ist es auch denkbar, daß Haushalte größere Geräte durch gemeinsamen Gebrauch besser ausnützen. Die Sicherung der Arbeitsplätze durch einen hohen quantitativen Ausstoß von Konsumgütern könnte dabei der Priorität einer größeren Fertigungsqualität und Lebensdauer weichen, durch die auf andere Weise Arbeitsplätze gesichert werden.

Solidarität und Selbstbegrenzung betreffen aber auch die Arbeit des einzelnen Menschen selber. Die mit den Strukturen der Über- und Unterordnung sowie der Konkurrenz verbundene Leistungsgesellschaft setzt den arbeitenden Menschen voraus, der den beruflichen Aufstieg als den eigentlichen Identitätsgewinn betrachtet. Immer mehr Menschen kommen jedoch zu der Einsicht, daß Aufstieg durch harte Konkurrenz nicht den letzten Maßstab der Lebensqualität darstellt. Sie sehen ein, daß Arbeit nicht nur Identitätsgewinn mit sich bringen kann, sondern auch die eigene Identität abbaut, wenn sie auf Kosten menschlicher Solidarität vorangetrieben wird. Mit jedem Prestigegewinn durch Arbeit ist gleichzeitig eine Diskriminierung anderer Arbeit verbunden. Solidarität in der Arbeit sollte die Grenzen zwischen den arbeitenden Menschen reduzieren und nicht verstärken. Je mehr die Humanisierung der Arbeitsplätze fortschreitet, um so weniger wird es notwendig, um die jeweils besseren Arbeitsplätze mit dem Einsatz der gesamten Existenz zu kämpfen.

Während auf der einen Seite die Selbstverwirklichung in der Arbeit und am Arbeitsplatz verbessert werden muß, sollte auf der anderen Seite die Perspektive zurücktreten, daß Selbstverwirklichung nur unter dem Leitbild der Arbeit gesichert werden kann. So sehr wir das Recht auf Arbeit befürworten, so sehr brauchen wir eine Begrenzung der Erwartungen, die in die Verwirklichung dieses Rechtes gesetzt werden. Der Mensch kann sich nicht allein von der Arbeit her verstehen. Auf der anderen Seite aber kann er auch wenig Erwartungen in eine Vergrößerung der Freizeit setzen, die ihrerseits vor allem als industrieller Absatzmarkt verstanden wird. Solidarität als Selbstbegrenzung verlangt ein neues Verständnis der Identität des Menschen. Diese Identität kann vor allem als solidarische Identität begriffen werden[17]. Nicht Arbeit macht das Leben süß, sondern die in der Arbeit mögliche Interaktion und Kommunikation. Das gleiche gilt für die Verhältnisse der Freizeit, in denen sich die Verhältnisse der Arbeitswelt widerspiegeln.

Solidarität als Selbstbegrenzung würde daher einen Wechsel in der Gestaltung und im Rhythmus der Arbeit voraussetzen. Es gibt verschiedene Modelle der Humanisierung der Arbeit, in denen dazu Ansätze enthalten sind. Dazu gehören zum Beispiel: die Souveränität über die Einteilung der eigenen Arbeitszeit, die bewußte Zusammenarbeit auf geteilten Arbeitsplätzen, die teilautonome Arbeitsgruppe, die ein Produkt in gemeinsamer Arbeit von Anfang bis zum Ende herstellt. Solidarität als Selbstbegrenzung verlangt, daß Interaktion und Kommunikation den Vorrang vor Leistung und Prestige erhalten.

IV. Christliche Solidarität und Theologie der Arbeit

Die christliche Solidarität verwirklicht das hohe Ethos der Nächstenliebe[18]. Sie kann sich nicht damit begnügen, das Recht des anderen anzuerkennen, sondern sie fördert ihn auch darin, als Mensch von anderen Menschen angenommen zu

sein. Eine solche Solidarität steht heute vor einem Dilemma: Auf der einen Seite sollte sie sich konkret, das heißt von Angesicht zu Angesicht, an der Basis vollziehen, also Solidarität der miteinander arbeitenden Menschen selbst sein. Auf der anderen Seite verlangt sie, gerade in den Industrieländern der Ersten Welt, eine Solidarität mit den «Fernsten», das heißt mit den Benachteiligten an der Peripherie des Weltwirtschaftssystems. Wir haben gesehen, daß beides miteinander in Widerstreit geraten kann. Dieses Dilemma kann nur durch eine schrittweise geschehende Überschreitung der Grenzen der jeweiligen Solidarität überwunden werden. Je mehr die arbeitenden Menschen ihre Solidarität auf die Arbeitslosen in ihrer Gemeinde und in ihrer Region ausdehnen, um so mehr erkennen sie, daß jede Solidarität eine Solidarität für andere sein muß.

Christliche Solidarität erweist die innere Kraft ihres Zusammenhalts in ihrer äußeren Wirkung. Gerade darin ist sie eine fortschreitende Aufhebung der selbstverständlichen Gleichgültigkeiten unseres Lebens. Es gibt keine Besitzstände, für die nicht ein anderer die Kosten mittragen muß. «Götzen sind daran erkennbar», sagt ein Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe, «daß sie letztliche Solidarität unter den Menschen zerstören»[19]. Ein solcher Götze ist die Wahrung von Besitzständen auf Kosten anderer. Wirkliche Solidarität setzt voraus, daß der andere sich in dem, was wir beanspruchen, zugleich mit angenommen weiß. Darum können wir unser eigenes Recht auf Arbeit um so mehr beanspruchen, je mehr darin auch die Möglichkeit des Rechtes auf Arbeit anderer gewährleistet ist.

Wenn man dies voraussetzt, darf man eine Theologie der Arbeit nicht mehr so sehr wie bisher in bezug auf den einzelnen Menschen entwickeln. Wenn zwei theologische Voraussetzungen richtig sind, daß nämlich der Mensch als Ebenbild des tätigen Schöpfergottes erstens von vornherein als Gemeinschaft verstanden werden muß und zweitens in dieser Gemeinschaft auch das Zusammenwirken eines trinitarischen Gottes abbildet, dann kann Arbeit nicht mehr einfach als Akt schöpferischer Selbstverwirklichung des einzelnen in der Realisation des göttlichen Schöpfungsauftrags und in der Vorbereitung der endzeitlichen Durchdringung der Schöpfung durch die Versöhnung verstanden werden.

Daß der Mensch von Anfang an mit gleicher Würde als Mann und Frau erschaffen ist und daß diese Schöpfung die Selbstüberschreitung auf das Du hin von Anfang an beinhaltet (vgl. Gen 1,26–28), wirkt sich auch auf das theologische Verständnis der Arbeit aus. Arbeit ist nicht so sehr Ort der Selbstverwirklichung als Ort der sozialen Selbsterwirkung[20]. Sie muß theologisch als Ort einer solidarischen Identitätsbildung verstanden werden. Wo Arbeit vereinzelt, erfüllt sie nicht den Schöpfungssinn. Wo Arbeit Beziehungen stiftet, wo sie bewirkt, daß der Mensch durch den anderen Menschen erst er selbst wird, wo Arbeit mehr ist als der Umgang des Menschen mit der technischen Apparatur, da führt sie zusammen, was Gott verbunden hat.

Dies bedeutet für das Recht auf Arbeit, daß es unter dem Gesichtspunkt christlicher Solidarität als Recht verstanden werden muß, das sich darin als gerecht erweist, daß es für den anderen beansprucht wird. Im Kontext eines christlichen Verständnisses der menschlichen Solidarität und einer christlichen Theologie der Arbeit haben wir uns also jeweils zu fragen, wie weit unsere Arbeit das Arbeitsrecht des anderen fördert und gerade darin ein Zeichen dafür ist, daß sie an der Schöpfungstätigkeit Gottes teil hat.

[1] Zum Begriff der Solidarität vgl. zuletzt: K. E. Løgstrup, Solidarität und Liebe (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. F. Böckle u.a., Bd. 16, Freiburg i.Br. 1982, 97–128). Wir gehen hier nicht von einem soziologischen Begriff der Solidarität aus, wonach die Intensität gegenseitiger Abhängigkeit, gemeinsamer Interessen und wechselseitiger Verpflichtung Solidarität stiftet, sondern von einem ethisch eindeutigen Begriff, der die soziologische Mehrdeutigkeit überwindet. Vgl. zum soziologischen Begriff M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1976) 25.

[2] Universalität und Solidarität scheinen sich zu widersprechen, wenn Solidarität vor allem als Unterscheidungsmerkmal zwischen einem sozialen System und seiner Umwelt verstanden wird (z. B. bei T. Parsons, The Social System, Glencoe 1951). Wird aber Solidarität auf die gemeinsame Menschenwürde bezogen, wie dies in der Tradition der christlichen Soziallehre geschieht (vgl. zuletzt «Laborem exercens», n. 8), dann ist sie stets Solidarität in einer offenen Bewegung von der inneren Bindung und Festigkeit zur universalen Gemeinsamkeit. Wird nur die Bewegung zur Universalität beachtet, verliert der Begriff Solidarität seine Schärfe; wird nur der Intensitätsgrad der inneren Beziehung beachtet, verliert der Begriff Solidarität seine ethische Dimension, wie man im Grenzfall an der Solidarität von Verbrechern und Terroristen sehen kann (vgl. K. E. Løgstrup, aaO. 101–103).

[3] Solidarität hat, seitdem sie in der Moderne als Beziehung von Gleichgestellten und Gleichgesinnten verstanden wird, immer emanzipatorischen Charakter, d. h. sie tritt zur Behebung mangelnder Befreiung auf.

[4] Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice (Harvard 1971); dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt a.M. 1975).

[5] Vgl. den Bericht VI (1) des Internationalen Arbeitsamtes, Genf, für die 69. Tagung der Internationalen Arbeitskonferenz 1983 zur Beschäftigungspolitik (Genf 1982) 98–108. Der Bericht zählt Frauen, Jugendliche und ältere Arbeitnehmer zu den «verwundbaren Gruppen»; dazu kommen die Wanderarbeiter und die Behinderten. Vgl. auch C. Offe, Opfer des Arbeitsmarktes, Zur Theorie der strukturierten Arbeitslosigkeit (Neuwied, Darmstadt 1977).

[6] Ein weiteres Problem ist die rassistische Einschränkung des Arbeitsmarktes. In Presseberichten heißt es, daß bis zu 60% der farbigen Jugendlichen unter 20 Jahren in den Großstädten der USA arbeitslos seien.

[7] Über den Nutzen, den die Staaten aus ausländischen Arbeitnehmern ziehen, sagt der in Anm. 5 zitierte Bericht, S. 119: «Es kann z. B. nicht in Frage gestellt werden, daß die Schweiz ohne den Zustrom von über 8,5 Millionen gewöhnlichen Arbeitskräften, Saisonarbeitern oder Grenzgängern seit dem Zweiten Weltkrieg nicht den heutigen Wohlstand aufweisen und über die gleiche Infrastruktur und Industrie oder den gegenwärtigen Dienstleistungssektor verfügen würde. Auch hätte Saudi-Arabien die in seinem dritten Fünfjahresplan festgesetzten Ziele nicht erreichen können, ohne im Zeitraum 1980–1985 die Hilfe von zumindest einer Million Ausländern in Anspruch zu nehmen. Ferner ist der Nutzen der Beschäftigungsländer nicht nur auf das institutionelle Verfahren zurückzuführen, das die Aufnahme ausländischer Arbeitskräfte mit der Produktion in Verbindung setzt, sondern auch auf die Tatsache, daß ihnen die Kosten erspart blieben, die Arbeitskräfte vor ihrer Einreise in das Land auszubilden; außerdem gewinnen sie außerordentlich hart arbeitende und genügsame Arbeitnehmer.»

[8] Deshalb sagt die Empfehlung der IAO (Internationalen Arbeitsorganisation) zur Beschäftigungspolitik vom 9.7.1964, VI, 32 (1): «Die Industrieländer sollten in ihrer Wirtschaftspolitik, einschließlich ihrer Politik der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der Steigerung der Nachfrage, die Notwendigkeit berücksichtigen, die Beschäftigung in anderen Ländern, insbesondere in den Entwicklungsländern, zu heben.»

[9] Zur Rolle der Multinationalen bemerkt der Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe «Der Mensch in der Welt der Arbeit» (zur Fastenzeit 1980): «In der letzten Zeit sind insbesondere die transnationalen Unternehmen im sozialen und politischen Bereich so mächtig geworden, daß gewisse Aspekte von Recht und Freiheit von der betriebseigenen Verantwortung mitverwaltet werden.» Dies geschieht im Guten wie im Schlechten, in jedem Falle jedoch unter dem Primat ökonomischer Effizienz und mangelnder politisch-ethischer Kontrolle.

[10] Vgl. Chr. Gremmels u. Fr. Segbers, Arbeitslosigkeit – Herausforderung der Kirchen (Gesellschaft und Theologie, Abteilung Sozialethik, Nr. 11, München/Mainz 1979) 185–193 über die «Strategien gegen Arbeitslosigkeit».

[11] Vgl. Johannes Paul II. «Laborem exercens» (1981) n. 12.

[12] Daß Arbeitslosigkeit der achtziger Jahre nicht mehr mit ökonomischer Expansion zu lösen ist, ergibt sich aus drei Gründen: Eine den fünfziger Jahren vergleichbare Wachstumsrate ist nicht mehr zu erwarten (und sie käme zunächst nur den Industrieländern zugute); Anwachsen der Produktivität und Zunahme der Beschäftigungszahl koppeln sich ab, und dies liegt zum großen Teil an Rationalisierungsinvestitionen; ökonomisches Wachstum ist angesichts der Knappheit der Ressourcen, der ökologischen Folgen und der Vergrößerung des Ungleichgewichts zwischen der Ersten und Dritten Welt fragwürdig geworden. (Vgl. Gremmels/Segbers [Anm. 10] 180f.)

[13] Vgl. den in Anm. 5 zitierten Bericht des Int. Arbeitsamtes, 39–53 über «Wahl, Entwicklung und Transfer von Technologie». Die Gegenwirkung müßte seitens einer arbeitsintensiven Beschäftigungspolitik erfolgen. Der Bericht zitiert Modelle aus China und Japan, die vor allem in der Förderung einer technologisch hochstehenden dezentralisierten Kleinindustrie bestehen.

[14] AaO. 48.

[15] Vgl. den in Anm. 9 zitierten Hirtenbrief, 47f.

[16] Vgl. dazu H. Chr. Binswanger u.a. (Hg.), Wege aus der Wohlstandsfalle, der NAWU-Report: Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltzerstörung (Frankfurt a.M. 1979) 110f.

[17] Vgl. zur Idee der solidarischen Identität vor allem: Pl. Spescha, Arbeit-Freizeit-Sozialzeit, Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung (Europäische Hochschulschriften, Bd. 156, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1981) 155–230. Spescha stellt die solidarische Identitätserfahrung aus ihren sozial-psychologischen Quellen und ihrer theologischen Erschließung als Basiserfahrung für die Integration von Arbeit, Freiheit und Kommunikation dar. (Lit.!)

[18] Vgl. K. Løgstrup, aaO. 114. Ich stimme Løgstrup in der Voraussetzung nicht zu, daß «der Nächste... jeder Beliebige» ist. Der Nächste ist vielmehr nach dem Samaritergleichnis derjenige, der unausweichlich an meinem Wege ist, und bei diesem darf ich keinen Unterschied machen.

[19] AaO. 34.

[20] Unter sozialer Selbsterwirkung verstehe ich eine Bildung des Selbst aus Interaktion und Kommunikation, die dennoch die Konsistenz und Kontinuität des menschlichen Subjektes nicht verhindert, sondern fördert. Vgl. D. Mieth, Epik und Ethik, Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns (Tübingen 1976) 148–188.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren, aufgewachsen im Saarland. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier, München, Würzburg. Doktor der Theologie. Tätigkeit als Assistent und Habilitation in Tübingen. Professor für Moraltheologie in Freiburg/i. Ue. (1974–1981). Seit 1981 Professor für Theologische Ethik in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Eckhart und Tauler (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. ^{2}1979); (mit G. Stachel) Ethisch handeln lernen (Zürich 1978); (Hg.) Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt (Olten/Freiburg i.Br. 1979). Anschrift: Blumenstraße 3, D–7401 Neustetten 1.

Giannino Piana

Arbeit: Segen oder Fluch, Segen und Fluch?

Es ist für die westliche Kultur typisch, daß sie in ihrer Haltung der Arbeit gegenüber dauernd zwischen zwei Extremen hin- und herpendelt. So schwankt tatsächlich die Einstellung zwischen der alten traditionellen, pessimistischen Sicht der Arbeit, die auf einem von Plato exemplarisch formulierten und von Descartes wieder aufgenommenen kosmologischen und anthropologischen Dualismus beruht, und einer vorbehaltlosen Verherrlichung der Arbeit als dem Bereich, der den Menschen als solchen charakterisiert und in dem der Mensch sich als Mensch verwirklicht.

Die Entstehung der industriellen Gesellschaft brachte zuerst mit sich, daß sich auch eine wahre, eigentliche Mystik der Arbeit entwickeln konnte, die in bestimmten Strömungen des christlichen Denkens Zustimmung fand. Unter dem Einfluß der großen Reformatoren war der «Beruf» auch als eine «Berufung» verstanden worden, und dies hatte die Entstehung einer Arbeitsethik begünstigt, in deren Mitte die Kontrolle des eigenen Zeitgebrauchs und die Abschaffung des *otium*, die Arbeitsamkeit und die Akkumulation von Gütern und gar die Ersparnis und ein nüchterner, maßvoller Lebensstil standen[1].

Der Wert der Arbeit wurde also immer mehr betont, ob das jetzt dadurch geschah, daß man jede Tätigkeit des Menschen Arbeit nannte, oder ob man die Arbeit zur Mitte des menschlichen Lebens machte, auf die alles andere hingeordnet werden sollte.

Zu einem solchen Prozeß der zunehmenden Wertschätzung der Arbeit trugen sowohl der Hegelianismus als vor allem der Marxismus auf entscheidende Weise bei. In seiner Analyse betrachtet Hegel die Arbeit als Kampf des Menschen gegen die Materie zur Behauptung der eigenen freien Subjektivität. Für den Marxismus ist die gesellschaftliche Organisation der Produktion dafür verantwortlich, daß die Arbeit so entfremdend ist; im Gegensatz dazu soll die Arbeit zum privilegierten Raum werden, von dem aus das politische Ziel der Befreiung des Menschen zu verwirklichen ist.

Die Grenzen solcher positiven Interpretationen der Arbeit sind aber sehr schnell deutlich geworden. Schon Anfang dieses Jahrhunderts wandten sich kritische Stimmen gegen das einseitige Verständnis des Menschen als *homo faber* und gegen einen alles durchdringenden Geist der Technik. Die wenigen Jahre, die seitdem vergingen, genügten, daß wir merkten, wie prophetisch diese Stimmen waren. In der Tat gibt es in der Entwicklung der industriellen und der nachindustriellen Gesellschaft immer mehr Faktoren, die ein wachsendes und immer tieferes Unbehagen gegenüber der Arbeit entstehen lassen: Eine zunehmende Perfektion der Organisation der Arbeit führt dazu, daß diese Arbeit immer mehr in der Wiederholung immer gleicher Handgriffe besteht, der Mensch fühlt sich von der Technik manipuliert, und es herrscht ein einseitig von den technologischen Möglichkeiten bestimmtes Ideal des Fortschritts vor, das, statt neue Möglichkeiten der persönlichen Selbstentfaltung zu schaffen, immer mehr den Menschen auf unterschiedlichste Weise zum Objekt macht und ihn in immer neue und zahlreichere Widersprüche hineinführt. Die vor allem auf die Entwicklung der Technologie und der Arbeitsorganisation zurückgehenden Veränderungen der letzten Jahrzehnte haben also neue Formen der Entfremdung durch die Arbeit entstehen lassen, die auch die entsprechenden psychologischen Phänomene der Frustration, besonders Unsicherheit und Überdruß, nach sich zogen[2].

Die heutige Einstellung gegenüber der eigenen Arbeit und das konkrete Arbeitsverhalten, die oft von Unlust, von fehlender Identifikation mit der Arbeit, von der Neigung, dem Arbeitsplatz fernzubleiben oder sich sonstwie der Arbeit zu entziehen... geprägt sind, zeigen auf subjektiver, individueller Ebene, wie sehr auch allgemein, auf gesellschaftlicher Ebene die ehemalige Hochschätzung der Arbeit erschüttert ist. Es entsteht sogar der Verdacht, daß sich daran auch in Zukunft nichts ändern läßt und daß wir eher versuchen sollten, den Menschen *von der Arbeit zu befreien*, als auf der unerfüllbaren Forderung zu bestehen, *die Arbeit selbst sollte freier werden*.

Mit anderen Worten: Man sieht die Arbeit immer weniger als den Ort, an dem die eigene persönliche Identität konstituiert wird und von

dem aus das politische Ziel der Veränderung der Gesellschaft in die Wege geleitet werden könnte. Die Krise, in die die Ideologie des unbegrenzten wissenschaftlich-technischen Fortschritts geraten ist, und die Diskussion über das mit jener Ideologie zusammenhängende, letztlich auf die Aufklärung zurückgehende Verständnis von Rationalität, nach dem die Vernunft zum reinen Instrument reduziert und dadurch eigentlich degradiert wurde, gehen mit dem Abschied von einer «Kultur der Arbeit», von der Arbeit als Mythos und Wert an sich einher. Anstelle einer Interpretation der geschichtlichen Dialektik als eines dialektischen Prozesses, in dessen Mitte die Arbeit steht, richtet man die Aufmerksamkeit immer mehr auf andere Dimensionen der menschlichen Erfahrung wie *eros*, Spiel, Fest, Muße und Freizeit. Sie werden als alternative Dimensionen des menschlichen Lebens betrachtet, in denen der Mensch sein Menschsein auf authentische Weise verwirklicht[3].

I. Die gespaltene Einstellung und die Widersprüche der christlichen Tradition

Jene Tendenz, die Arbeit immer einseitig entweder als Verwirklichung der menschlichen Befreiung oder als Instrument der menschlichen Entfremdung zu betrachten und dabei von einem Extrem ins andere zu fallen, kennzeichnet bei genauerer Betrachtung auch die Einstellung der christlichen Tradition gegenüber der Arbeit.

Lange Zeit hat auch das kirchliche Denken unter dem Einfluß der herrschenden Kultur die Arbeit negativ und pessimistisch eingeschätzt, in ihr nur einen Fluch und eine Strafe für die Sünde der ersten Menschen gesehen und sich überhaupt nur in individualistischer und spiritualistischer Perspektive mit ihr auseinandergesetzt. Es fehlte jedes Verständnis der Arbeit als der gemeinsamen Verwirklichung objektiver Ziele, als der Schaffung einer bestimmten Umwelt, d. h. bestimmter materieller Bedingungen, in denen der Mensch auch besser seine Bedürfnisse befriedigen, seine Kultur entwickeln und sich selbst als geistiges Wesen verwirklichen kann. Auch mangelte es an jeder geschichtlichen Betrachtung der Arbeit, die völlig unabhängig von ihrer sozialen und materiellen Bedingtheit verstanden wurde. Folglich hatten die christliche Ethik und Spiritualität kein Auge für den objektiven Erfolg der Arbeit, sondern interessierten sich nur für die subjektiven Absichten der Arbeitenden.

Die in den fünfziger Jahren entstandene «Theologie der Arbeit» war eine legitime Reaktion darauf. Sie war bereit, ausführlicher und gründlicher über die Welt und ihre Gegebenheiten nachzudenken, ihren positiven Wert zu entdecken und die Notwendigkeit eines ernsthaften diesbezüglichen Engagements der Christen anzuerkennen[4]. Die Würde der Arbeit wird in diesem Kontext voll anerkannt, denn man sieht die Arbeit als den Bereich des menschlichen Lebens, in dem der Mensch sich seiner selbst bewußt wird und das eigene Schicksal in seine eigenen Hände nimmt. In dem technischen Fortschritt sieht man die Vermehrung menschlicher Erkenntnis, einen Weg, auf dem der Mensch der Wahrheit näher kommt, eine Erkundung und «Enthüllung» der Wirklichkeit, die sich in der Umgestaltung eben dieser Wirklichkeit mit Hilfe der von dem Menschen entdeckten und genutzten Kräfte der Natur vollzieht: Die Tätigkeit des *homo artifex* wird dadurch, daß der Mensch sich darauf einläßt, den Kosmos mit seiner Vernunft zu gestalten, und sogar nicht zögert, neue gesellschaftliche Prozesse auszulösen, zur Epiphanie der menschlichen Möglichkeiten.

Diese Bedeutung, die der Arbeit als Selbstverwirklichung des Menschen und Aufgabe der Humanisierung schon nach ihrer anthropologischen Definition zukommt, findet im Rahmen der christlichen Offenbarung ihre tiefste Bestätigung und Begründung. Nach dem Plan Gottes ist der Mensch berufen, mit seiner Arbeit Gottes Schöpfungs-, Heils- und Erlösungshandeln zu vollenden, sich selbst als Person in der Beherrschung der Natur zu verwirklichen und sich gleichzeitig durch die Suche nach gerechteren und solidarischeren Beziehungen zu den anderen am Aufbau der Gesellschaft zu beteiligen. So «wird die Arbeit, die der Christ nach dem von ihm erlernten Katechismus und der von ihm gelebten Frömmigkeit nur als eine mühselige, ‹im Schweiße seines Angesichts› auszuführende Tätigkeit, als Strafe für ein mysteriöses, kollektives Vergehen (man lese daraufhin die homiletische Literatur des 19. Jahrhunderts!) verstehen konnte, jetzt aber aus der Perspektive der in der Schöpfung angelegten Potentialität zur Weiterentwicklung dieser Schöpfung gesehen. In dieser Perspektive ist der Mensch mit seinen schöpferischen technischen und wirtschaftlichen Fähigkeiten Partner Gottes, oder, um das biblische Wort zu gebrauchen, Ebenbild Gottes. Man darf wohl behaupten, daß die Theologie durch dieses

korrigierte Verständnis der Eigenart und der Funktion der Arbeit bei der Gestaltung der Welt wieder zur vollen Wahrheit über die Schöpfung gefunden hat. Im Gegensatz zu einer Spiritualität, die den Schöpfungsbericht des Buches Genesis ausklammerte und das gesamte Mysterium des Christentums ausschließlich aus der Perspektive der Erlösung interpretierte, werden heute dank der neuen Wertschätzung der Arbeit die Schöpfung und die Inkarnation als die zwei Seiten eines einzigen Heilshandelns Gottes betrachtet und hervorgehoben, wobei die Inkarnation ihre Begründung darin findet, daß sie eine ‹neue Schöpfung› ist.»[5]

Das Zweite Vatikanum hat diese Theologie offiziell aufgenommen und bestätigt. Das Konzil sieht die Arbeit in engem Zusammenhang mit der «Neuheit, die das Christentum ist», d. h. mit der Berufung des Gläubigen, an dem Aufbau einer neuen Welt mitzuarbeiten, in der die Beziehungen der Menschen untereinander und ihre Beziehung mit der Natur ihren ursprünglichen Stellenwert wiedergewinnen und die Fülle ihrer Bedeutung verwirklichen[6].

So wurden die Grundlagen dafür gelegt, daß die Thematik der Arbeit mit der der Geschichte im Zusammenhang gesehen wird. Die nachkonziliare Theologie hat dann auch nicht gezögert, über diesen Zusammenhang von Arbeit und Geschichte zu reflektieren. Dabei hat sie mehr die Problematik der politisch-sozialen Dialektik der Gesellschaft hervorgehoben, als die, die mit der Dialektik Mensch-Natur zu tun hat.

II. Auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht

Diese letztere Dialektik schiebt sich aber in den letzten Jahren aufgrund der negativen und besorgniserregenden Folgen einer oft in sich widersprüchlichen Manipulation der Natur, die sich der schwerwiegenden Auswirkungen ihrer Einwirkungen nicht bewußt ist, immer mehr in den Vordergrund. Das ist dann auch die Ursache dafür, daß man die Arbeit weniger optimistisch einzuschätzen anfängt und fordert, man solle neben den positiven Aspekten der Arbeit doch auch den negativen mehr Aufmerksamkeit widmen.

Übrigens weist auch die Botschaft der Offenbarung sehr deutlich auf eine solche Doppelwertigkeit der Arbeit hin. Denn für sie ist die Arbeit sowohl die Fortsetzung der Schöpfung als auch der Ort, an dem sich die Entfremdung des Menschen durch die Sünde am deutlichsten zeigt. Die Begriffe, die die Bibel zur Bezeichnung der Arbeit verwendet, sind hier sehr aufschlußreich. Diesbezüglich bemerkt Chenu: «In diesem elementaren Bereich, der aber schon eine Fülle an Bedeutungen aufweist, muß man auch die zwei Wörter situieren, die in der Sprache der Bibel dazu dienen, die Arbeit zu benennen: *melā'kāh* bezieht sich auf die Werke der Schöpfung, auf die Gegenwart Gottes in der Geschichte und auf die Verwirklichung seines Heilsplanes, die schon am Tag der Schöpfung anfing: *'abōdāh* heißt Dienstbarkeit, Sklaverei, einschließlich der Unterwerfung durch Nebukadnezar. Das Sich-Überschneiden dieser beiden Sichtweisen der Arbeit, ihre gegenseitige Vermischung in einem Spiel der Paradoxe entspricht dem Gesetz der Geschichte selbst, die frei ist und doch festgelegt, als unwiderrufliches Schicksal waltet und dennoch von einer freien, unbedingten Gerechtigkeit getragen wird. Ähnlich haben auch die Propheten die Zweiseitigkeit der Arbeit gesehen: Sie ist ein Dienen, wodurch der Mensch seiner Würde entspricht und sie verwirklicht, aber sie ist auch wie Fließsand, in dem der Mensch elend versinkt. Auch das Griechische macht einen ähnlichen Unterschied zwischen einem Arbeiten, das ein Sich-Abmühen ist, eine Last, der man sich nie entziehen kann: *kopiáo*, und einer Arbeit, die ‹Wirken›, ‹Schaffen› ist, die Freude gibt, Erfüllung bedeutet, ein Weg zur Vervollkommnung ist: *ergázomai*.»[7]

Das Alte Testament bewegt sich also zwischen beiden Auffassungen der Arbeit hin und her. Während die Priesterschrift in Gen 1 die Arbeit auf Gottes Gebot zurückführt, sie mit Gottes Wirken selbst in Zusammenhang bringt und sie als das Instrument anerkennt, durch das der Mensch sich als Ebenbild Gottes verwirklicht, hebt die jahwistische Tradition in Gen 2–3 die Arbeit als Mühsal und Bürde hervor und sieht in ihr die Folge einer Verfluchung der Erde, die von der Sünde des Menschen verschuldet ist und die einen feindlichen Gegensatz zwischen dem Menschen und der Erde entstehen läßt.

Gott hatte des Menschen wegen die Schöpfung gewollt. Dieser war berufen, sie für sich zunutze zu machen und zu bewahren: Gott setzte den Menschen in den Garten, «damit er ihn bebaue und hüte» (Gen 2,15). Durch diese Tätigkeit wurde er Mitarbeiter des Herrn bei seiner immer voranschreitenden Gestaltung und Vervoll-

kommnung des Universums. Die Sünde aber hat in die menschliche Erfahrung ein Element des Bruches und der schweren Spannung hineingebracht, wodurch die Beziehungen der Menschen untereinander und ihr Verhältnis zum Kosmos belastet sind. Die schmerzliche Erfahrung einer Arbeit, die sich zudem auch noch oft als unergiebig und vergeblich herausstellt, ist für die Menschheit einer der Bereiche, in denen die Sünde am meisten ihren verheerenden Einfluß und ihre Macht entfaltet. Die Mühsal, die mit dieser Arbeit verbunden ist, ist der Preis, den der Mensch dafür bezahlen muß, daß ihm die Macht über die Schöpfung, die Gott ihm gegeben hat, geblieben ist: Diese Macht besteht in seiner Fähigkeit zu arbeiten fort, aber der verfluchte Ackerboden widersteht dem Menschen, und nur im Schweiße seines Angesichts kann der Mensch ihn zwingen, Früchte herzugeben (vgl. Gen 3,17–19).

Das Neue Testament führt hier übrigens zu keinem anderen Ergebnis. Das Kommen Jesu projiziert auf die Arbeit die einsichtigen Erklärungen und die Paradoxe des Evangeliums. Im Neuen Testament wird die Arbeit gleichzeitig hervorgehoben und ignoriert. Sie wird durch das Beispiel Jesu, der Arbeiter (Mk 6,3) und Sohn eines Arbeiters (Mt 13,55) war, und durch das Beispiel des Paulus, der mit eigenen Händen arbeitete (Apg 18,3) und darauf stolz war (Apg 20,34; 1 Kor 4,12), hervorgehoben. Gleichzeitig aber schweigen die Evangelien auffallend über die Arbeit. Sie scheinen das Wort oder gar den Begriff «Arbeit» nicht zu kennen außer in dem Fall, wo von den «Werken» Gottes die Rede ist, auf die man achten sollte (Joh 5,17; 6,28), und außer dem Hinweis auf die Vögel des Himmels, die «nicht säen, nicht ernten und keine Vorräte in Scheunen sammeln» (Mt 6,26), oder auf die Lilien des Feldes, die «nicht arbeiten und nicht spinnen» (Mt 6,28).

Bei einer solchen Einstellung des Christentums der Arbeit gegenüber handelt es sich nicht um einen Widerspruch, sondern um zwei Aspekte einer und derselben Haltung. Durch das Kommen des Reiches wird alles relativiert, was sich nicht unmittelbar auf dieses Reich bezieht. Die Arbeit wird dadurch nicht entwertet, sondern ihr wird ihr richtiger Stellenwert zugewiesen. Sie bewahrt die Bedeutung, die sie ursprünglich hatte, aber man versteht erst voll, was sie ist, wenn man sie im Licht des Geheimnisses Christi, d. h. im Kontext der Menschwerdung und der Erlösung sieht. Auch hier bewahrt sie dann ihre doppelte Eigenart als menschliche Selbstverwirklichung und als Leiden[8].

Die christliche Reflexion beurteilt somit die Arbeit sowohl positiv als auch negativ. Die Arbeit ist sowohl der Ort des menschlichen Werdens und Wachsens als auch der Ort, an dem sich das Gewicht der Sünde am erdrückendsten bemerkbar macht, nicht nur weil die Arbeit mit Mühe und Leid verbunden ist, sondern vor allem weil sie die Gefahr der Entfremdung und die Gefahr, in die Illusion des Prometheus zu verfallen, in sich birgt. Diesbezüglich schreibt treffend G. Angelini: «Die besondere Tätigkeit, die die Arbeit ist, konstituiert ein bestimmtes Moment im Streben der menschlichen Freiheit nach Gütern. Zur gleichen Zeit zeigt sich in ihr eine der wichtigsten Gestalten, die jenes wandlungsfähige Betrogenwerden und Fehlverhalten, das die Sünde Adams war, annehmen kann ... Die Arbeit trägt grundsätzlich die Möglichkeit der Entfremdung in sich, denn da sie noch kein Besitz und kein Genuß ist, sondern ein objektives Mittel, um in diesen Genuß zu kommen, und da daher in ihr die Beziehung des Menschen zur Welt noch nicht unmittelbar mit dem ‹Sein-für-sich› des Menschen zusammenfällt, ist es immer möglich, daß andere sich das Ergebnis meiner Arbeit aneignen oder daß ich selber meine Arbeit vollbringe, ohne sie als die meine zu betrachten. So besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß der Mensch arbeitet und gleichzeitig seiner eigenen Arbeit fernsteht. Indessen gilt aber auch, daß nicht festgelegt ist, wieviele Güter der Mensch sich mit seiner Arbeit erwerben kann, oder daß der Kampf gegen die Hindernisse und die Unsicherheit, die einen sicheren Besitz möglicher Güter verhindern oder bedrohen, nicht klar umgrenzt werden kann (es handelt sich hier nur der Formulierung nach um zwei verschiedene Dinge). Ein solcher Raum der Unbestimmtheit verführt zu der Illusion zu glauben, daß die Arbeit einfach alles Böse im Menschenleben beseitigen oder ihm Heil schenken könnte; die Arbeit kann also dazu führen, daß man das betrügerische Versprechen glaubt: ‹Ihr werdet wie Götter sein.›»[9]

III. Eine Wirklichkeit innerhalb der Dynamik des trinitarischen Geheimnisses

Um einen Weg aus den von uns aufgezeichneten Aporien zu finden, von denen die gesamte Tradi-

tion des Christentums gezeichnet ist und die auch in der heutigen gesellschaftlich-kulturellen Situation nicht geringer geworden sind, muß man die Arbeit noch mehr und noch umfassender im Rahmen der gesamten Botschaft des Evangeliums betrachten. Mit anderen Wotten: Wir müssen über die Arbeit neu nachdenken und uns dabei an dem Versuch orientieren, das Geheimnis des dreieinigen Gottes aus geschichtlicher und heilsgeschichtlicher Perspektive neu zu lesen.

Tatsächlich gewinnt die menschliche Arbeit erst dann ihre volle Bedeutung, wenn wir sie vor dem Hintergrund des *opus divinum* sehen als *opus*, das vom Vater bei der Schöpfung in Angriff genommen und vom in Jesus von Nazareth fleischgewordenen Wort ausgeführt wurde und unter dem Wirken des Heiligen Geistes, der in der Geschichte zum Aufbau des Reiches tätig ist, vollendet werden wird. Das Christentum ist hier im vollsten Sinn des Wortes «memoria», «Gedächtnis»: Es verweist auf eine Vergangenheit, die in der Gegenwart in einer andauernden Anstrengung, sich schöpferisch der Zukunft zu öffnen, aktualisiert werden soll. Die Arbeit ist der Raum, in dem die Schöpfung, die in Christus ihr authentischstes Gesicht wiedergefunden hat, durch die Mitwirkung des Heiligen Geistes ihrer endgültigen Bestimmung zugeführt wird: der Vollendung aller Dinge im Herrn und der Einlösung der vollen Identität des Menschen und der Welt in der Einheit und Gemeinschaft mit dem Herrn.

Wenn die Arbeit im Licht des trinitarischen Geheimnisses neu verstanden wird, bedeutet das auch eine Rückgewinnung ihrer Dimensionen als geschaffener, erlöster und eschatologischer Wirklichkeit, wobei keiner dieser Aspekte gegenüber den anderen vorherrscht, sondern sie in einer fruchtbaren dialektischen Beziehung zueinander stehen, die die Spannungen zu einer sich vielfach auswirkenden Dynamik werden läßt, von der übrigens auch die gesamte menschliche Erfahrung geprägt ist.

Das Hin- und Herschwanken der christlichen Tradition zwischen einer entweder optimistischen oder einer pessimistischen Beurteilung der Arbeit findet seinen Grund in der einseitigen Betonung der Arbeit als einer geschaffenen oder als einer zu erlösenden Wirklichkeit und vor allem in der Vernachlässigung ihrer eschatologischen Dimension, in der sie die Fortsetzung des Wirkens des Geistes ist, eine Dimension, die die Arbeit in einem neuen Licht erscheinen läßt: Das Verhalten des Menschen sollte nicht nur auf die historische Aufgabe abgestimmt sein, den Kosmos zu verändern, sondern dieses Verhalten sollte auch – und das in nicht geringerem Maße – die Erwartung der Zukunft Gottes als ganz und gar unverdiente Gabe Gottes sein. Durch die eschatologische Dimension der Arbeit wird uns also die fruchtbare Spannung zwischen der Arbeit als aktiver Tätigkeit und der Kontemplation bewußt.

IV. Einige ethische Folgerungen

Aus einem solchen Versuch, die Arbeit im Rahmen des gesamten Mysteriums des Christentums zu verstehen, folgen einige wichtige ethische Konsequenzen, die es wert sind, daß sie hier, und sei es auch nur schematisch, erwähnt werden.

Erstens muß der Wert der Arbeit trotz all ihrer Bedeutung für die Selbstbehauptung und Befreiung des Menschen relativiert werden. Der Mensch ist mehr als seine Arbeit, und seine Möglichkeiten der Selbstverwirklichung erschöpfen sich nicht in der Arbeit. Zweifelsohne führt die Interpretation des menschlichen Lebens als einer Aufgabe für den Menschen dazu, daß auch die Arbeit höher eingeschätzt werden kann, aber das bedeutet nicht, daß diese Arbeit nicht gleichzeitig mit menschlicher Not und Entfremdung zu tun hat. Hier gilt übrigens, was F. Totaro treffend wie folgt beschreibt: «Die gesamte marxistische Reflexion ist von der Ambiguität der Arbeit geprägt. So kann man auch die zwei sehr unterschiedlichen Sichtweisen der Arbeit, die Marx selbst entwickelt hat, verstehen. Dort wo er die Arbeit als eine schöpferische Tätigkeit sieht, traut er ihr zu, als vielwertige und vielgestaltige, allgemein menschliche Wirklichkeit der Bereich zu sein, in dem sich der ganze Bogen der praktischen Möglichkeiten des Individuums zum Ausdruck bringt. Wo er aber die Arbeit als eine materielle Notwendigkeit betrachtet, die auch in der nachkapitalistischen Gesellschaft weiterbestehen wird, verficht er die Überzeugung, daß sie vor allem durch die Entwicklung der Technik zu einem Minimum reduziert wird, so daß der Mensch mit einem immer weniger ins Gewicht fallenden Zeitaufwand seine materiellen Bedürfnisse befriedigen kann und ihm folglich immer mehr Raum bleibt, sich einer freien Selbstentfaltung zu widmen. So sind für Marx eine schöpferische Arbeit und die Arbeit,

die das Instrument zur Befriedigung der Bedürfnisse ist, zwei unvereinbare Wirklichkeiten. Diese Unvereinbarkeit wirkt sich sogar dahin aus, daß Marx mehr oder weniger ins Utopische ausschweift, wenn er in seinen Schriften das Problem der Umgestaltung der Arbeit behandelt.»[10]

Zweitens wird in diesem Kontext deutlich, daß der tiefere Sinn der Arbeit in einer ständigen *Dialektik zwischen der Zeit der Arbeit und der Zeit, in der nicht gearbeitet wird*, zwischen der Befreiung *der* Arbeit und der Befreiung *von der* Arbeit gesucht werden muß. Wer seine Aufmerksamkeit einseitig auf einen der beiden Pole dieses scheinbaren oder auch wirklichen Dilemmas ausrichtet, verstrickt sich in folgenreiche Fehlschlüsse und Irrtümer. Denn einerseits ist die Vorstellung einer Befreiung von der Arbeit eher eine Metapher, die nie buchstäblich als solche für Wirklichkeit genommen werden darf, als die Annäherung an eine mögliche, zukünftige Wirklichkeit; andererseits bleibt aber die Vorstellung einer Befreiung der Arbeit selbst bestenfalls auch nur eine Annäherung an die Wirklichkeit. Grundsätzlich handelt es sich hier doch immer darum, daß sowohl der unersetzbare Wert der Arbeit für das Werden und die Entfaltung des Menschen als auch die Bedeutung der Muße und der Ruhe, der Erholung und des Kultes als nicht weniger grundsätzliche Aspekte der Menschwerdung des Menschen anerkannt werden. Mit anderen Worten: Wir müssen uns dessen bewußt werden, daß die Arbeit wahr und authentisch wird, wenn sie in einem Prozeß sowohl der «Selbstabschaffung» als der Selbstfindung und wahren Selbstbehauptung sich selbst in einem bestimmten Sinn auch verneint, indem sie Ruhe wird und dadurch auch Zeit der Kultur und des Kults, Zeit des Geistes und folglich auch Zeit des Menschen.

Drittens schließt das alles natürlich keineswegs die Notwendigkeit einer ernsthaften politischen Einsatzbereitschaft und Anstrengung aus, die die Arbeit von den entfremdenden Kräften der Konsumzwänge und der herrschenden Produktionsverhältnisse befreien will. Eine wahre Arbeitsethik ist nicht ohne eine tiefgehende Bereitschaft möglich, ernsthaft die sozialen Systeme in Frage zu stellen, in denen diejenigen, die in einem abhängigen Arbeitsverhältnis stehen, immer mehr geknechtet und ausgebeutet werden, in denen die sozialen und wirtschaftlichen Gegensätze und Spannungen zunehmen und in denen gedankenlos mit der Umwelt verfahren wird. Gerade deshalb ist es unverzichtbar, daß die Bedingungen geschaffen werden, durch die die Kluft zwischen geistigem Leben und wirklichem Leben in der Gesellschaft überwunden wird. Vor allem müssen wir uns auf eine Ethik hin bewegen, die die konfliktuelle Undurchsichtigkeit der Welt, wie sie in Wirklichkeit ist, ernst nimmt, und die an die schweren Probleme der notwendigen strukturellen Reformen heranzugehen bereit ist, damit diese Reformen jedem die Möglichkeit geben, seine Arbeit als eine Antwort auf seine Berufung zur Freiheit und Kreativität zu verstehen und auszuführen.

Als unentwirrbarer Knoten von Befreiung und Entfremdung ist die Arbeit dem Menschen einer der wichtigsten und vorrangigsten Bereiche, in denen er berufen ist, die schwierige Aufgabe auf sich zu nehmen, die Konflikte der menschlichen Existenz in eine Harmonie umzuwandeln auf der Suche nach einer Einheit, um die, bis zum Ende des letzten Tages dieser Welt, sowohl gekämpft als gebetet werden muß.

[1] B. Franklin ist das beste Beispiel und der beste Vertreter dieser Tendenz. In seinem Tugendkatalog stehen die Mäßigkeit, die er als Sparsamkeit versteht, und das Schweigen als die pragmatische Haltung, nicht zu reden, wenn dies keinen Nutzen bringt, an erster Stelle, während Gerechtigkeit und Bescheidenheit erst viel später kommen. Vgl. dazu B. Franklin, Autobiografia (Turin 1948) 109–110, vgl. B. Franklin, Autobiographie (Frankfurt am Main 1969) 126–127.

[2] Über einige Aspekte der Veränderungen, die bei der industriellen Arbeit eingetreten sind, möchten wir hinweisen auf: A. Cascioli, Assenteismo e alienazione (Mailand ^{2}1979); L. Frey, La problematica del lavoro giovanile e le sue prospettive negli anni '80 (Mailand 1980); E. Minerva, L'assenteismo operaio. Ricerca empirica in una grande industria di base (Mailand 1980).

[3] Für eine Einführung in die Diskussion über die quantitativen und qualitativen Aspekte der Krise des Denkens über die Arbeit in Italien: A. Accornero, Lavoro e non lavoro (Bologna 1980); A. Accornero, Il lavoro come ideologia (Bologna 1980); F. Andolfi/M. Ingrosse/B. Manghi, Lavoro

e non lavoro (Mailand 1980); Lavoro: liberare il lavoro o liberarsi dal lavoro?: Beilage zu: Il Manifesto (Heft 24 vom 24. Febr. 1981).

[4] Der klassische Text, der hier eine erste theologische Systematisierung versucht hat, ist: M.D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit (Mainz 1956).

[5] M.D. Chenu, La teologia cattolica e il lavoro: IDOC-Internazionale, Nr. 5–7(1980) 46–47.

[6] Gaudium et Spes 34–39.

[7] M.D. Chenu, Lavoro: Dizionario teologico, Bd. II (Brescia 1967) 146–147.

[8] Vgl. G. Campanini, Lavoro: Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale (Rom 1976) 502–503.

[9] G. Angelini, Lavoro: Nuovo Dizionario di Teologia (Rom 1977) 723–724.

[10] F. Totaro, Il lavoro fra esigenza di umanizzazione e cultura del rifiuto: Quaderni di Azione Soziale 5 (1979) 53–54.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GIANNINO PIANA

Professor für Moraltheologie am Bischöflichen Seminar von Novara und Professor für christliche Ethik an der Freien Universität Urbino. Nationalsekretär der «Associazione teologica italiana per lo studio della morale». Veröffentlichungen: Principi di morale religiosa (Bologna 1972); Cristiani per il terzo millennio (Turin 1979). War Leiter der Abteilung Moraltheologie des Dizionario Teologico Interdisciplinare (Turin 1979). Betreut die Schriftenreihe «Cronache teologiche» (Verlag Marietti). Mitglied der Redaktionskomitees der Zeitschriften Rivista di teologia morale, Hermeneutica, Servitium. Anschrift: Seminario Vescovile, I–28100 Novara, Italien.

Fragen der Dritten Welt an den «christlichen Westen»

Walter Fernandes/Alfred de Souza

Arbeit und Arbeitslosigkeit: Welche Situation ist typisch für die Dritte Welt?

Es wäre falsch und würde am Wesen der Problematik vorbeiführen, wenn wir diesen Aufsatz mit der Angabe von Arbeitslosigkeitsziffern für Indien oder ein anderes Entwicklungsland einleiteten, denn die Frage sowohl nach der Arbeit als auch nach der Arbeitslosigkeit stellt sich in der Dritten Welt nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ anders als in der Ersten Welt.

I. Arbeit und Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt

1. Das Vorherrschen des informellen Sektors

Das am meisten ins Auge fallende Charakteristikum der Beschäftigungsproblematik in der Dritten Welt ist das Vorherrschen eines nichtorganisierten, nichtformellen Sektors in der Gesellschaft. Nach den Angaben der indischen Regierung in der Januar-März-Nummer 1981 der *Employment Review* waren im März 1981 nur 22,92 Millionen der 260 Millionen der aktiven Bevölkerung, d. h. weniger als zehn Prozent des Arbeitskräftepotentials, im organisierten Sektor tätig. Zudem wohnt der größte Teil der arbeitsfähigen Bevölkerung in ländlichen Gebieten, und fast siebzig Prozent aller Arbeitskräfte sind unmittelbar in der Landwirtschaft beschäftigt.

Die anderen Merkmale der Arbeitssituation in Indien und in anderen Teilen der Dritten Welt haben mit jenem Übergewicht des informellen Sektors und der landwirtschaftlichen Arbeit zu tun. Natürlich haben die Städte mit den eigenen schweren Problemen der Slums, einer katastrophalen Wohnungssituation und der Arbeitslosigkeit sowohl im formellen als im informellen Sektor zu kämpfen, aber der Zustrom in die Städte hängt von der Beschäftigungssituation in den ländlichen Gebieten ab. Eine größere technische Entwicklung in der Landwirtschaft, wie es zum Beispiel die Mechanisierung der Landarbeit im Rahmen der sogenannten Grünen Revolution in Indien war, nimmt vielen Landarbeitern ihre Arbeit und treibt sie in die Slums der Großstädte. Deshalb muß jede Lösung des Problems der Arbeitslosigkeit darin gesucht werden, daß im informellen Sektor, also im nichtorganisierten, mehr Arbeitsmöglichkeiten geschaffen werden.

Dieser Unterschied zwischen den industrialisierten Ländern und denjenigen der Dritten Welt geht auf die Unterschiede in ihren wirtschaftlichen Systemen zurück. In einer neueren Untersuchung zeigt Paul Bairoch, daß Europa im Zusammenhang mit dem Kolonialismus und der industriellen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufhörte, Güter, die besonders in Asien angefertigt worden waren, weiterhin nach Europa zu importieren, sondern selber umgekehrt begann, Güter in die Kolonien zu exportieren. Für die Kolonien war die Folge, daß «der breitorganisierte Import von Industriegütern zu einem Rückgang der einheimischen Produktion führte, da der eigene Konsum weniger stark zunahm als der Import. Als Folge war die Beschäftigung im Produktionssektor rückläufig, und dies wurde noch verstärkt durch eine – wenn auch noch relativ kleine – Zunahme der Arbeitsproduktivität durch den Gebrauch fortschrittlicherer Techniken.»[1]

Diese Untersuchung weist auch auf die Bevölkerungsexplosion in jenen in den letzten Jahrzehnten unabhängig gewordenen Ländern, die die Folge davon ist, daß man die Krankheiten besser unter Kontrolle halten kann und dementsprechend die Sterberate abnahm. Diese Bevölkerungsexplosion hat dazu geführt, daß der Arbeitskräftebedarf der Landwirtschaft mehr als gesättigt ist. Aber auch was den sekundären Sektor der Wirtschaft angeht, wird dort, solange die von der Kolonialzeit ererbte und neokolonialistisch geprägte Wirtschaftsordnung fortbesteht, die Schaffung neuer Arbeitsplätze niemals ausreichen können, um mit der Zunahme der aktiven Bevölkerung, die für Asien und Afrika jährlich auf 2,4 Prozent und für Lateinamerika auf 2,6 Prozent geschätzt wird, gleichen Schritt zu halten. Mit anderen Worten: Das Problem der Arbeitslosigkeit und der Arbeitsbedingungen in der Dritten Welt hängt eng mit der neokolonialistischen internationalen Wirtschaftsordnung unserer Welt zusammen.

2. Unterbeschäftigung und niedrige Einkommenshöhe

Ein anderes Merkmal der Beschäftigungssituation in der Dritten Welt sind Unterbeschäftigung und ein niedriges Einkommensniveau. Ein großer Teil der ländlichen Bevölkerung hat nur sechs Monate im Jahr Arbeit. Aber auch in diesen Monaten ist ihr Einkommen sehr niedrig, und es reicht nicht für den Lebensunterhalt ihrer Familien. Die anderen Monate des Jahres, in denen es keine Arbeit gibt, können sogar Hungersnot bedeuten. Daher werden die Probleme der Dritten Welt nicht durch Schaffung von mehr Arbeitsplätzen allein gelöst, sondern es müssen auch Arbeitsplätze sein, die mehr Einkommen bringen.

Das zu geringe oder fehlende Einkommen ist die Folge einer ungerechten Einkommens- und Vermögensverteilung in den armen Ländern. So unabdingbar es ist, daß die internationale Wirtschaftsordnung eine andere wird, so wenig kann das allein ausreichen, um die Probleme zu lösen: Auch auf nationaler Ebene müssen die gleichen Reformen geschehen, die auf internationaler Ebene notwendig sind. Zum Beispiel ist es offenkundig, daß in Südasien die Tatsache, daß ein großer Teil der ländlichen Bevölkerung kein Land besitzt, eine der wichtigsten Ursachen der Armut und der ungleichen Einkommensverteilung ist. So besaßen nach einem Bericht der Weltbank 53 Prozent der ländlichen Haushalte in Bangladesh, 40 Prozent in Indien, 86 Prozent in Pakistan 1978 kein Land, und ähnliche Zahlen gelten auch für Sri Lanka und Nepal[2]. Obwohl Indien unter den industrialisierten Ländern der Welt an zehnter Stelle steht, schätzt die Volkszählung von 1981, daß 48 Prozent der Bevölkerung unter der Armuts-, d. h. Subsistenzgrenze leben, während es 1961 erst 40 Prozent waren[3].

Für diejenigen, die unter der Armutsgrenze leben, ist das Finden einer Beschäftigung nicht etwa eine Frage des psychologischen Wohlbefindens oder der Erweiterung der Lebensmöglichkeiten, sondern die nackte Frage des Überlebens. Jene Gruppe der Bevölkerung ist am meisten verwundbar, und sie ist es auch, die am ehesten und am meisten durch die Veränderungen in der Landwirtschaft betroffen ist. So hatte zum Beispiel die Grüne Revolution die Folge, daß Indien durch die eigene Nahrungsproduktion, wie man so schön sagt, den eigenen Nahrungsbedarf decken konnte, und 1977 hatte die Regierung einen Getreidevorrat von 22 Millionen Tonnen angelegt. Aber für dasselbe Jahr 1977 schätzt man, daß fast 40 Prozent der indischen Bevölkerung unterernährt waren. Der wichtigste Grund dafür ist, daß der armen ländlichen Bevölkerung einfach die Kaufkraft fehlte. Daraus kann man folgern, daß eine höhere Produktion nicht notwendigerweise dazu führt, daß die Armen mehr konsumieren.

3. Mangelnde soziale Sicherheit

Ein anderes typisches Merkmal der Beschäftigungssituation in der Dritten Welt ist, daß im informellen Sektor jede soziale Sicherheit fehlt. Nur eine kleine Gruppe der im organisierten Sektor Beschäftigten profitiert von solchen Vergünstigungen wie Renten- und Krankenversicherung und Unterstützungskasse. Zudem ist eine Arbeitslosenunterstützung in den meisten Ländern der Dritten Welt völlig unbekannt. Folglich ist für die ländliche Bevölkerung, die kein Land besitzt, Arbeitslosigkeit nur ein anderes Wort für Hungersnot.

Eine schwerwiegende Folge dieser Situation ist die hohe Verschuldung der ländlichen Bevölkerung. Die Landlosen, die wegen ihres geringen Einkommens nicht überleben können, sind gezwungen, gegen Wucherzinsen Geld zu leihen, da die Banken sie nicht für kreditwürdig halten. Vorfälle wie Krankheit und Tod und gesellschaftliche Ereignisse wie Heirat erhöhen nur diese Verschuldung. Da die Armen keine anderen dauernden Vermögenswerte besitzen, verpfänden sie das einzige, das sie haben: ihre Arbeit. Gerade in einem Jahrhundert der Kommerzialisierung der Landwirtschaftsprodukte wurde eine solche neue Schuldknechtschaft der gepfändeten Arbeit zu einer normalen Erscheinung des ländlichen Lebens in Indien und in vielen anderen Ländern der Dritten Welt. In vielen Fällen geht diese Schuldknechtschaft in einem bestimmten Schuldverhältnis von einer Generation auf die nächste über.

Wegen solcher Schuldverhältnisse und allgemein wegen des geringen Einkommens kommt es vor, daß Kinder ab fünf Jahren gezwungen sind zu arbeiten. Für den allerärmsten Teil der Bevölkerung kann es sogar sein, daß selbst ein so geringes Einkommen, wie es ein Kind in jenem Alter verdient, für das Überleben der Familie lebenswichtig ist[4].

4. Die Lage der Frauen in diesem Arbeitssystem

Neben den Kindern sind die Frauen eine andere ausgebeutete Gruppe dieses Systems der schweren Arbeit. Den Frauen der städtischen Mittelklasse mag es normal erscheinen oder gar eine Notwendigkeit sein, einer bezahlten Arbeit nachzugehen; den Frauen aus den armen Bevölkerungsgruppen bleibt hier aber gar keine Wahl. Oft müssen die Frauen lange Wege zu ihrer Arbeitsstelle in Kauf nehmen, und sie bekommen gewöhnlich die härteste und am schlechtesten bezahlte Arbeit. Dennoch sind diese Frauen gezwungen zu arbeiten, denn ihre Familien können, um zu überleben, meistens nicht auf ihren Lohn verzichten.

Hier sollte man darauf hinweisen, daß einerseits in den meisten asiatischen Ländern der Anteil der Frauen an der erwerbstätigen Bevölkerung sehr niedrig ist: In Indien sind es nur 25 Prozent, und in keinem Land überschreitet ihr Anteil 30 Prozent. Andererseits aber liegt bei den ärmeren Bevölkerungsgruppen ihr Anteil über 50 Prozent, bei den ärmsten sogar über 70[5]. Was einige als ein Zeichen einer größeren Freiheit jener Frauen interpretieren mögen, ist in Wirklichkeit eine Folge der Not. Auch in anderen Ländern der Dritten Welt zeigen empirische Untersuchungen einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Ausbeutung der Frau und ihrem prozentualen Anteil an der Gesamtzahl der Beschäftigten.

Zudem finden die Frauen meistens nur einen Arbeitsplatz für ungelernte Hilfsarbeiter, während auch im informellen Sektor eine verhältnismäßig weit größere Anzahl von Männern zum Beispiel in der Bauwirtschaft wenigstens eine Arbeit als angelernte Arbeitskräfte finden. In den ländlichen Gebieten sind es meistens Frauen, die eine solche mühsahme und harte Arbeit wie das Anpflanzen von Reis auf sich nehmen.

Aber auch dort, wo die Arbeit von Frauen nicht so anstrengend und schwer zu sein scheint, bleibt sie dennoch oft ein typisches Beispiel der Ausbeutung. Oft übernehmen sie Auftragsarbeit wie das Rollen von *beedi*, einer indischen Zigarette, oder sie sind als Heimarbeiterinnen am sogenannten «putting out system» («Ausgabe-System») beteiligt. Durch dieses System *geben* Unternehmen aus dem formellen Sektor der Industrie unterschiedliche Arbeit *aus*, die dann von den Frauen zu Hause unter den Bedingungen des informellen Sektors der Wirtschaft erledigt werden. Konkret heißt das Ausbeutung, denn die Heimarbeiterinnen sind nicht nur schlecht bezahlt, sondern sie haben auch überhaupt keine Möglichkeit, eine bessere Bezahlung durchzusetzen, weil sie ja nicht organisiert sind und viele andere Frauen bereit wären, ihre Arbeit zu übernehmen: «In einem bestimmten Sinn ist für Frauen aus den unteren Einkommensgruppen die Frage, ob sie sich vom Arbeitsmarkt zurückziehen könnten, eine rein akademische, unrealistische Frage, denn ihr Einkommen dient nicht dazu, daß sie oder ihre Familie sich irgendwelche Extras leisten können, sondern es dient der Befriedigung der notwendigsten Grundbedürfnisse der Familie: Nahrung, Kleidung, Gesundheit.»[6]

5. Das System des Kastenwesens

Ein anderer Faktor, der jetzt besonders in Indien Ungerechtigkeit in der Arbeitssituation entstehen läßt, ist, daß durch das Kastensystem die Abstammung oft darüber bestimmt, welche Tätigkeit man ausüben kann oder darf und welche nicht, so daß man den Zugang zu schlecht bezahlter oder gut bezahlter Arbeit im buchstäblichen Sinn des Wortes ererbt. Viele derjenigen, die dem informellen Sektor zuzurechnen sind, in den Slums der Städte leben oder landlose Landarbeiter sind, gehören den sogenannten «niedrigen Kasten» oder auch den Stämmen an.

Die niederen Kasten sind Opfer dessen, was «kumulative Ungleichheit» genannt wurde. Während 48 Prozent der Gesamtbevölkerung in Indien unter der Armutsgrenze leben, schätzt man hierfür bei den niederen Kasten und den Stämmen 80 Prozent. Neunzig Prozent derjenigen, deren Arbeit wegen eines Schuldverhältnisses verpfändet ist, gehören dieser Gruppe an. In allen Altersklassen ist der Anteil derjenigen, die arbeiten, extrem hoch. Für 1961 schätzt man, daß 20 Prozent der Altersgruppe zwischen fünf und vierzehn Jahren und 61 Prozent der über sechzig Jahre alten Menschen arbeiteten[7].

Das bedeutet mit anderen Worten, daß die Angehörigen jener Gruppen als Säuglinge schlecht ernährt werden, im Kindesalter zu arbeiten anfangen, als Erwachsene unterbezahlt werden und ihrer Arbeit nicht sicher sein können und auch im hohen Alter, so lange wie es physisch nur möglich ist, dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stehen.

6. Die Landflucht

Die Arbeitslosigkeit in den Städten muß im Zusammenhang mit dem System der Ausbeutung der Arbeit in den ländlichen Gebieten und mit der ungerechten internationalen Wirtschaftsordnung gesehen werden, die der Dritten Welt die Möglichkeit nimmt, mehr Arbeitsplätze in den Städten zu schaffen.

Bairoch[8] gibt drei Gründe an für die Abwanderung vom Land in die Stadt, die Zunahme der Slums und das, was er die «Über-Unterbeschäftigung» («over-unemployment») in den Städten der Dritten Welt nennt: Die ländliche Bevölkerung wächst durch die verbesserte Gesundheitssituation und größere Kontrolle der Krankheiten sehr schnell, und die Sättigung des ländlichen Arbeitsmarktes verursacht einen «Schub-Effekt» der Landbevölkerung in die Städte hinein. Weiter führen der große Unterschied zwischen dem Einkommen auf dem Land und dem Einkommen in den Städten selbst, auch wenn es sich dort nur um den informellen Sektor und auch den höheren Status, der dem städtischen Leben, sogar dem Leben in den Slums zugeschrieben wird, handelt, zu einem «Zieh-Effekt», einem Angezogenwerden der ländlichen Bevölkerung von der Stadt. In den meisten lateinamerikanischen Ländern war das Einkommen in der Stadt 1971 150 Prozent, in Venezuela sogar 530 Prozent höher als das Einkommen auf dem Land, in den meisten afrikanischen Ländern war das städtische Einkommen 300 Prozent höher, und in den meisten asiatischen Ländern waren es immer noch über 100 Prozent. Hierzu kommt auch noch die wachsende Zunahme der Alphabetisierungsquoten, und auch das unreformierte Bildungssystem spielt eine wichtige Rolle, da es nicht auf die Bedürfnisse eines Landes, das seine Produktionskapazität zu erweitern und seine Industrie aufzubauen und zu entwickeln sucht, abgestimmt ist, sondern da es in seiner Entstehung den Anforderungen der Kolonialverwaltung entsprach und heute in seiner überholten Struktur weiterexistiert.

Überdies sind – wie wir schon erwähnten – die schwächeren sozialen Gruppen, besonders die Frauen, von jeder wichtigen technischen Veränderung oder «Entwicklung» betroffen. Die viel gerühmte Grüne Revolution zum Beispiel führte dazu, daß viele landlose Landarbeiter und traditionelle Handwerker wie die Dorfschmiede in die Slums der Städte zogen, wo sie von dem informellen Sektor mit seinen ausbeuterischen Arbeitsbedingungen absorbiert wurden. Die meisten von ihnen sind den niedrigen Kasten und den Stammesverbänden zuzurechnen, einer Gruppe der Bevölkerung, der 19 Prozent der Gesamtbevölkerung und 14,2 Prozent der Stadtbevölkerung Indiens, aber 65 Prozent der Slumbewohner angehören: «Mit anderen Worten: Wenn wir in Indien von der Abwanderung vom Land in die Stadt reden, dann ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß der Abwanderer oder die Abwanderin den niederen Klassen oder der Gruppe der Unberührbaren angehört und daß er/sie, wenn er/sie in die Stadt gelangt, schließlich in den Slums oder in einer Siedlung von Landbesetzern leben wird.»[9]

II. Einige ethische Fragen

Die unterschiedlichen Arbeitsbedingungen und die unterschiedliche Problematik der Arbeitslosigkeit in der westlichen und in der Dritten Welt stellen uns vor verschiedene wichtige ethische Fragen bezüglich der ungerechten internationalen Wirtschaftsordnung heute.

1. Überbevölkerung in der Dritten Welt oder «Überbereicherung» in den industrialisierten Ländern?

Die erste Frage betrifft die fehlende Bereitschaft der industrialisierten Länder, sich mit der Ungerechtigkeit der herrschenden Wirtschaftsordnung auseinanderzusetzen. Sie entziehen sich dieser Auseinandersetzung, indem sie die Armut in der Dritten Welt auf die Überbevölkerung, das «irrationale reproduktive Verhalten» der Armen der Dritten Welt schieben.

Diese neomalthusische Auffassung verschließt die Augen vor der wesentlichen Einsicht, daß die Armut eine Folge der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen der Gesellschaft ist. Die meisten diesbezüglichen Untersuchungen haben gezeigt, daß die Armen nicht arm sind, weil sie viele Kinder haben, sondern viele Kinder haben, weil sie arm sind. Zu den schwerwiegenden Folgen der Armut gehören eine hohe Kindersterblichkeit und eine relativ geringe Lebenserwartung. 1974 betrug die Säuglingssterblichkeit in Indien 120‰ in ländlichen und 80‰ in städtischen Gebieten, und während die durchschnittliche Sterblichkeit aller Altersgruppen in Indien 19,1‰ war, waren es für die Altersgruppe von null bis vier Jahren

64,1 ‰. Weiter zeigten einige Untersuchungen, daß die Fruchtbarkeitsrate der Armen nicht abgenommen hat, auch wenn das bei der Gesamtbevölkerung der Fall ist, denn bei ihnen sind sowohl die Kindersterblichkeit als die Sterblichkeit der Erwachsenen weit höher als bei den höheren sozialen Gruppen. So wiesen Untersuchungen bei Bauarbeitern in New Delhi nach, daß 40 bis 44 Prozent ihrer Kinder im Kindesalter starben[10].

So werden die Armen von der herrschenden Wirtschaftsordnung sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene benachteiligt. Das gilt nicht nur für ihre Arbeitssituation, sondern berührt ihr ganzes Leben und Überleben von der Geburt an. Im heute herrschenden Wirtschaftssystem verbrauchen die sechs Prozent der Weltbevölkerung, die in den Vereinigten Staaten leben, vierzig Prozent der Rohstoffgewinnung. Im Jahr 1978 schätzte man die Bevölkerung der Erde auf 4,4 Milliarden Menschen, die zusammen ein Bruttosozialprodukt der Welt von 8500 Milliarden US-$ produzierten, so daß das Pro-Kopf-Einkommen $ 2000 beträgt, d. h. daß theoretisch jeder Mensch ein solches Einkommen haben könnte. Tatsächlich aber wurden über 7000 Milliarden, das sind grob geschätzt 80 Prozent dieses Weltbruttosozialprodukts, in den reichen Ländern Nordamerikas und Europas erwirtschaftet, in denen nur ein Viertel der Weltbevölkerung lebt. In diesen Ländern ist das Pro-Kopf-Einkommen $ 6000, während es in den übrigen Ländern, in denen drei Viertel der Weltbevölkerung leben, $ 500 ist[11].

2. Gastarbeiter in den Industrieländern

In den Industrieländern machen sich immer mehr die Gastarbeiter bemerkbar, die dort in allen Sektoren der Wirtschaft tätig sind. Die Wanderung großer Bevölkerungsgruppen in Länder wie Großbritannien war die Folge einer Kolonialpolitik, die Richtung und Umfang des Wanderungsstromes bestimmte. Diese Abwanderung aus Indien und anderen Ländern Asiens nach Großbritannien und in andere Länder Europas ist nicht nur dem sogenannten «brain drain», der Abwerbung von Wissenschaftlern aus armen Ländern, zuzuschreiben. Im Gegenteil: ein großer Teil der Abwanderer aus Indien, Pakistan und Bangladesh waren Analphabeten, gehörten im eigenen Land zu den benachteiligtesten Gruppen der Gesellschaft und wanderten aus, weil sie zu Hause keine Arbeit hatten. Heute sind die reichen Ölstaaten am Persischen Golf als neues Eldorado für die Arbeitslosen an die Stelle Großbritanniens und anderer europäischer Länder getreten. Die Situation dieser asiatischen Emigranten in Europa (und am Persischen Golf) wirft verschiedene ethische Probleme auf, die mit den Menschenrechten, der Menschenwürde und dem Recht auf Arbeit zu tun haben. Hier ist Rassendiskriminierung oft ein Ausdruck der fehlenden Bereitschaft, auch anderen ethnischen Gruppen als der eigenen dieselben sozialen und gesellschaftlichen Rechte und dieselben Arbeitsplatzmöglichkeiten zuzugestehen, die man für sich selbst fordert.

3. Die Arbeiterklasse in den Industrieländern und die Arbeiter in der Dritten Welt

Mit der Frage nach der Situation asiatischer Gastarbeiter in den industrialisierten Ländern hängt auch die Frage nach der Solidarität der Arbeiterklasse zusammen. Oft sind ja die Arbeiter in einem bestimmten Land des Westens nur auf die eigenen Interessen fixiert, und sie fragen nicht nach den Folgen bestimmter Maßnahmen oder der von ihnen erkämpften Arbeitsbedingungen für Arbeiter in den Ländern der Dritten Welt. In der heutigen Situation einer weltweiten Verflechtung der Wirtschaft und gegenseitiger Abhängigkeit kann ein von den Gewerkschaften der Industrieländer erzwungener Protektionismus den Ländern der Dritten Welt die Schaffung neuer Arbeitsplätze erschweren. So sind die massiven Subventionen mancher Regierungen der industrialisierten Länder für die unwirtschaftlich arbeitende Textil-, Stahl- und Maschinenbauindustrie des eigenen Landes ebensoviele Hindernisse dafür, daß die Entwicklungsländer ihre entsprechenden Güter exportieren können und dadurch auch mehr Arbeitsplätze entstehen. Die arbeitende Klasse in den industrialisierten Ländern versteht also die Solidarität von der Perspektive des eigenen nationalen Interesses, nicht von der Perspektive aller Arbeitenden auf der gesamten Welt aus und nimmt daher gern an, daß ihre eigenen Interessen sich auch automatisch mit denen der Arbeiter in der Dritten Welt decken. Natürlich handelt es sich hier um ein komplexes Problem, das auch beträchtliche politische Folgen hat, aber zunehmend wird deutlich, daß die Ungleichheiten zwischen den armen und den

reichen Ländern nicht beseitigt werden und keine strukturelle Veränderung des internationalen Wirtschaftssystems stattfinden wird, wenn die Arbeiter der industrialisierten Länder nicht in einem Erziehungs- und Bewußtwerdungsprozeß ihre Verantwortung gegenüber ihren benachteiligten Kollegen in den Ländern der Dritten Welt einsehen und übernehmen.

4. Werden die Arbeiter der Arbeit untergeordnet?

Die Arbeitslosigkeit, die schlechten Arbeitsbedingungen in den Ländern der Dritten Welt und die ungleiche Einkommensverteilung in diesen Ländern, aber auch auf Weltebene, verurteilen Männer, Frauen und Kinder zu Lebensbedingungen, die menschenunwürdig sind. Als Papst Paul VI. vor der internationalen Arbeitsorganisation der UNO bei deren fünfzigstem Geburtstag eine Rede hielt, beeindruckte er durch den Satz, daß der arbeitende Mensch nie wieder seiner Arbeit untergeordnet sein sollte, sondern daß umgekehrt die Arbeit dem arbeitenden Menschen dienen soll. In den industrialisierten Ländern hat man bemerkenswerte Anstrengungen unternommen, um die Arbeitsbedingungen menschenwürdiger zu gestalten, so daß die Arbeit nicht nur dazu dient, sich den materiellen Lebensunterhalt zu verdienen, sondern die Arbeit auch Erfüllung und Zufriedenheit und persönliche Selbstverwirklichung mit sich bringt.

Die nationalen und internationalen Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen halten dagegen in der Dritten Welt unmenschliche Arbeitsbedingungen und daneben eine Situation weitverbreiteter Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit aufrecht, durch die Millionen von Menschen der Arbeit untergeordnet und ihrer Menschlichkeit beraubt werden, wie wir es vielleicht am klarsten in der in Indien oft vorkommenden Situation der Schuldknechtschaft der gepfändeten Arbeit sehen. Ohne die Hilfe von bessersituierten, aber auch einsichtigen Gruppen, die bereit sind, sowohl im eigenen Land als auf Weltebene den Menschen und die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller an die erste Stelle zu setzen, wird es den Armen, die in der Dritten Welt in den Städten oder auf dem Land leben, nicht möglich sein, sich von der Knechtschaft ihrer Arbeit zu befreien.

Wenn die menschlichen Ressourcen besser zum Wohl der gesamten Menschheit genützt werden sollen, dann muß der Beschäftigungsproblematik sowohl auf der Ebene der nationalen Planung als auf der Ebene der internationalen Politik auf entschiedenere Weise eine größere Priorität eingeräumt werden. Wenn das geschieht, wird das große soziale Ziel der Wirtschaftsentwicklung und des Wirtschaftswachstums zur gleichen Zeit mit einer größeren Betonung der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und der Freiheit aller zusammengehen.

Ein solcher Versuch sowohl der entwickelten als auch der in Entwicklung befindlichen Länder, die Problematik der Arbeitsbedingungen, der Unterbeschäftigung und der Arbeitslosigkeit neu zu verstehen und daraus auch die Schlußfolgerungen zu ziehen, würde ihnen auch eine Herausforderung sein, die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen dieser Welt so zu verändern, daß wir durch die allgemeine Befriedigung der uns allen als Menschen gemeinsamen Grundbedürfnisse auch die Zukunft menschlicher machen.

[1] Paul Bairoch, Urban Unemployment in Development Countries (Genf 1973) 10–11.

[2] World Bank, Work Development Report 1980 (Washington 1981) 41–42.

[3] V.M. Dandekar/N. Rath, Poverty in India (Bombay 1971) 18–21.

[4] D. Banerji, Poverty, Class and Health Culture in India (New Delhi 1982) 128–130.

[5] Leela Gulati, Female Work Participation. A Study of Inter-State Differences: Economic and Political Weekly 10 (1975) 25–42, hier: 38-40.

[6] Alfred de Souza, Indian City (New Delhi 1978) 21.

[7] H.P. Rayappa/D. Grover, Employment Planning for the Rural Poor (Delhi 1980) 51–53.

[8] Bairoch, Unemployment (s. Anm. 1) 26–39.

[9] Andrea M. Singh, Rural-Urban Migration of Women among the Urban Poor in India: Social Action 28 (1978) 326–356, hier 329. Siehe allgemein für die Situation der Armen auf dem Land: International Labour Organisation, Profile of Rural Poverty (Genf 1979).

[10] Andrea M. Singh/Alfred de Souza, Position of Women in Migrant Bastis in Delhi (New Delhi 1976) 101.

[11] Paul Demeny, The North-South Income Gap. A Demographic Perspective: Population and Development Review 7 (1981) 297–310, hier: 297–310.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

WALTER FERNANDES

Forschungsdirektor am Indian Social Institute in New Delhi. Neueste Veröffentlichungen u.a.: Participatory Research and Evaluation (1981); Caste and Conversion Movements (1981); The Indian Catholic Community (1980).

ALFRED DE SOUZA

Direktor des Indian Social Institute und Herausgeber von Social Action. Veröffentlichungen u.a.: The Social Organisation of Aging Among the Urban Poor (1982); Women in Contemporary India and South Asia (1981); The Urban Poor (1980).

Anschrift von Prof. Dr. Fernandes und Prof. Dr. de Souza: Indian Social Institute, Lodi Road, New Delhi–110003, Indien.

José Beozzo

Die Situation des Landarbeiters im heutigen Brasilien

I. Arbeiter sein in der Dritten Welt

«Schlimmer als alle Übel der Arbeit ist es, keine Arbeit zu haben.»
José Comblin

Wenn wir das sechzehnte Jahrhundert und unsere heutige Zeit als die zwei Bogenenden nehmen, zwischen denen sich die Sehne der Entwicklung zur heutigen Modernität spannt, in der auch die technischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Organisation der Arbeit, wie wir sie heute kennen, Gestalt annahmen, dann können uns dabei zwei Fragen helfen, den Weg des Arbeiters in der Dritten Welt besser kennenzulernen.

Erstens: Wie kommt es, daß dieselbe moderne Zeit, die im sechzehnten Jahrhundert zum Ende des Feudalismus und der an die Scholle gebundenen Leibeigenschaft führt und den «freien» Arbeiter der ersten Fabriken, der englischen Manufakturen, entstehen läßt, gleichzeitig auch das Sterben des freien Indios Amerikas herbeiführt und den «enkommendierten», d. h. den den Europäern zur Zwangsarbeit unterstellten Indio der Bergwerke Mexikos und Perus, hervorbringt und den schwarzen Afrikaner versklavt, damit dieser auf den Zuckerplantagen im Nordosten Brasiliens arbeitet? Die Modernität ist also ein sehr merkwürdiges Phänomen, da es ja so entgegengesetzte historische Ergebnisse erzeugt. Denn wie kommt es, daß dieselben Menschen und Länder, die ihre eigenen Befreiungskämpfe des achtzehnten Jahrhunderts mit dem Schlagwort «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» verherrlichen, sich gleichzeitig als unerbittliche Sklavenhalter und als Verteidiger einer kolonialistischen Tyrannei in Amerika erweisen?

Wie kommt es zweitens, daß die europäische Christenheit, die doch so stark unter einer unheilbaren Zerstrittenheit und Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten litt, sich so einmütig zeigte, als es darum ging, die einheimische Bevölkerung nichteuropäischer Gebiete zur Zwangsarbeit zu «reduzieren» (der besonders im Span. und im Portug. gebräuchliche Terminus technicus für die Unterwerfung fremder Völker, der Übers.) und den Handel mit Negersklaven aus Afrika und ihren Einsatz besonders in Amerika zu organisieren? Hätte jemand einen Unterschied feststellen können zwischen den Plantagen und Zuckersiedereien eines frommen holländischen Kalvinisten auf den Inseln der Antillen, eines katholischen Hidalgos (Adligen) aus Spanien auf Kuba, eines ihrer britischen Majestät sehr getreuen anglikanischen Untertanen auf Jamaika, eines katholischen Portugiesen im brasilianischen Pernambuco oder eines Vertreters der «ältesten Tochter der Kirche» in den französischen Besitzungen von Haiti oder Martinique? Wie wäre das auch möglich gewesen, wenn überall die Peitsche der Arbeitsaufseher knallte, sich

überall der nackte Rücken der Sklaven krümmte, überall das Geschrei der Gequälten und Gestraften zum Himmel stieg und dieselbe grausame Sklaverei herrschte? Wie kommt es, daß dasselbe große System der Weltordnung einerseits in seiner Mitte den freien Arbeiter und an seiner Peripherie den Sklaven braucht?

Wie kommt es, um zu unserer Zeit zu kommen, daß der deutsche Arbeiter am Montageband der Volkswagenwerke in Wolfsburg die gleiche Arbeit wie sein brasilianischer Kollege in der dort sogenannten «Volks» von São Bernardo do Campo im Bundesstaat São Paulo verrichtet, mit den gleichen technischen Hilfsmitteln auf der Basis einer gleichen Arbeitsorganisation und mit praktisch derselben Arbeitsproduktivität schließlich die gleiche Ware derselben Marke hertellt und daß dennoch die schreiende Ungleichheit der Vergangenheit hier auf anderer Ebene in der Verschiedenheit der Entlohnung, der Arbeitsbedingungen und der sozialen Sicherheit fortbesteht? Ähnliches gilt für andere multinationale Unternehmen und ihre Tochtergesellschaften, sei es in der Automobilindustrie, sei es in der chemischen und in der elektrischen Industrie. Es genügt, einen Blick auf eine Tabelle zu werfen wie die, die diesem Aufsatz beigefügt ist[1], um zu sehen, wie der geographische Zufall, der jemanden in der Ersten oder in der Dritten Welt zur Welt kommen ließ, zu sehr unterschiedlichen Löhnen führt.

Von FORD 1981 bezahlte Stundenlöhne (in US-Dollar)[1]	
USA-Kanada	10,5
Spanien	4,5
Mexiko	4,5
Argentinien	3,2
Venezuela	3,0
Brasilien	1,0

Eine solche Tabelle erklärt auch die Eile, mit der verschiedene multinationale Unternehmen ihre Produktion in bestimmte Länder der Dritten Welt verlagern. Sie ziehen die Länder vor, in denen es ein sehr großes Arbeitskräftepotential gibt und wo sie nicht befürchten müssen, von Gewerkschaften belästigt zu werden, wo die Regierungen stark sind und sich bereit zeigen, jede Organisation und Bewegung der Arbeiter zu zerschlagen und zu unterdrücken, wo ihnen keine umweltschützenden Gesetze entgegenstehen, nichts der Kartell- und Trustbildung im Wege steht, vom Arbeitgeber keine Sozialabgaben erhoben werden und die Arbeitsgesetzgebung zum Schutz der Arbeiter faktisch inexistent ist, wo sie allerlei Steuervorteile genießen und einen höchstmöglichen Gewinn erreichen mit Löhnen, mit denen sie sich in Europa oder in den USA in der Öffentlichkeit überhaupt nicht durchsetzen könnten und sozial unmöglich machen würden, mit denen sie dort noch nicht einmal den ärmsten und elendesten «Gastarbeiter» anziehen könnten, sei es einen Türken, Marokkaner, Spanier oder Portugiesen in das Europa des gemeinsamen Marktes, sei es einen sogenannten «dokumentenlosen», d. h. «ausweislosen» Mexikaner in die Vereinigten Staaten.

Aus diesen unterschiedlichen Arbeitsbedingungen sowohl in der Vergangenheit als auch noch heute zeigt sich, wie sehr der Kapitalismus, der, als er in Europa die Weltbühne betrat, das Ende der feudalen Dienstbarkeit und des Despotismus der Fürsten, das Ende des religiösen Obskurantismus und den Anfang eines Jahrhunderts der Aufklärung, der Freiheit und der Gleichheit einläutete, in seiner Praxis in Amerika nicht zu den gleichen Werten und Idealen fand und findet. Hier sucht der Kapitalismus nicht die Gründe für die Freiheit aller, sondern die Argumente, mit denen er versklaven kann.

Dieselbe Kritik, die heute an die Modernität sowohl in ihrer kapitalistischen als in ihrer sozialistischen Gestalt und an die vom Kapitalismus und vom Sozialismus geprägten Gesellschaften und Zivilisationen gerichtet wird, findet man in Amerika schon ansatzweise in der Stunde der Entstehung jener «Kultur der Arbeit», die sich damals auf die Gestalt der Versklavung und der Sklaverei beschränkte.

Wir begegnen dieser Kritik im Leben jenes Geistlichen, der selbst «encomendero», Besitzer eines Loses von zur Dienstbarkeit verpflichteten Indios gewesen war, Bartolomé de las Casas. Dieser bekehrte sich 1514 in Kuba, als er über die Verse 22–24 des 34. Kapitels des Buches Ecclesiasticus (Jesus Sirach) nachdachte und anfing zu verstehen, was sie in bezug auf die von ihm versklavten und ausgebeuteten Indios bedeuteten: «Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen; wer es ihnen vorenthält, ist ein Mörder. Den Nächsten mordet, wer ihm den

Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Tagelöhner den Lohn vorenthält.»[2]

In Amerika fängt die Kritik an einer Zivilisation der Arbeit damit an, daß sie im Namen der Armen, Wurzel und Grundlage jeder diesbezüglichen Kritik, geschieht. Die Armen, das waren in Amerika die Indios, denen man ihr Land genommen und jede gesellschaftliche und politische Organisation zerschlagen hatte, die ihrer Sprache und Religion beraubt wurden, um schließlich zu einer Dienstbarkeit «reduziert» zu werden, in der sie nicht mehr für sich und ihre Familie arbeiten konnten, sondern das für den europäischen Kolonisator tun sollten. Sie mußten die Arbeit, die ihr Überleben und das der Ihrigen gesichert hätte, für eine Arbeit liegen lassen, die nur der Ansammlung von Gold und Silber für andere diente. Ein indianischer Häuptling aus Peru hatte sehr wohl den wesentlichen Kern dieser neuen Zivilisation verstanden, als er sagte: «Der Gott der Spanier ist das Gold».

Mit derselben Einsicht wie las Casas hatte auch schon 1511 der Dominikaner Antonio de Montesinos auf Kuba gepredigt: «Sagt: Mit welchem Recht, mit was für einer Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch schrecklichen und grausamen Diensten? ... Wieso haltet ihr sie so unterdrückt und eingespannt, ohne ihnen zu essen zu geben oder sie zu versorgen, wenn sie durch die übermäßigen Arbeiten, die ihr ihnen aufbürdet, krank werden, so daß sie dahinsterben oder, genauer gesagt, so daß ihr sie tötet, um jeden Tag Gold zusammenzuraffen?»[3]

Las Casas wird später sagen, daß es die Habsucht der «Eroberer», der Konquistadoren ist, die die Indios tötet. Es sei nicht ihre persönliche Absicht, die den Indio umbringt, sondern die unerbittliche Folge des Systems, das sie in Amerika errichten und vertreten: «Ich sage nicht, daß sie sie (die Indios) unmittelbar etwa aus Haß töten wollen. Aber sie wollen auf Kosten der Arbeit und des Schweißes der gequälten und verängstigten Indios reich werden und im Gold schwimmen. Dazu bedienen sie sich ihrer, als ob sie (die Indios) tote Werkzeuge wären, was dann auch unausweichlich für sie alle den Tod bedeutet.»[4]

Das ist ein Tod, der die notwendige Folge einer Zwangsarbeit ist, zu der die Indios gezwungen werden zur Errichtung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die nicht dazu da ist, die materiellen Bedürfnisse des Arbeitenden zu befriedigen und sein Überleben zu sichern, sondern die einer unbegrenzten Akkumulation von Reichtum dient. Oft genug ist die Verkündigung des Evangeliums an die indianischen Völker Amerikas der Vorwand, der herhalten muß, um diese neue Ordnung zu legitimieren. Las Casas aber kann einen solchen Mißbrauch der Religion zur Verschleierung der kolonialen Ausbeutung und zur Errichtung einer gesellschaftlichen Ordnung, in deren Mitte das Gold steht, nicht gutheißen: «Denn das entspricht nicht dem Beispiel Christi, der nicht in die Welt gekommen ist, um für das Gold zu sterben, sondern um durch die Menschen zur Rettung des Menschen zu leiden.»[5]

Konfrontiert mit dem sehr gerissen und böswillig vorgeschobenen Vorwand der Evangelisierung des Indios, der dazu dienen muß, über die Ausbeutung seiner Arbeit in den Besitz des heißbegehrten Goldes zu gelangen, verteidigt las Casas deshalb mutig, daß die Ehre Gottes nicht darin besteht, daß der Indio getauft wird und sonst durch die Ausbeutung seiner Arbeitskraft zum Tode verurteilt ist, sondern daß dieser Indio lebt, auch wenn er dabei Heide bleiben würde.

Gerade diese Verteidigung des menschlichen, materiellen *Lebens*, das nicht unter dem betrügerischen Vorwand eines künftigen, geistigen Lebens ausgebeutet und verstümmelt werden darf, liegt der radikalen Kritik von las Casas an dem kolonialen System zugrunde: «... man muß den Christen die Indios nehmen und sie freilassen».[6] Dabei ist das erste Argument, auf das las Casas zurückgreift: «Auch wenn sie daraus keinen Vorteil für ihre Seelen hätten, sie würden wenigstens etwas in diesem Leben gewinnen und ihre Zahl würde (wieder) zunehmen. Das ist besser, als daß alles ganz und gar verloren geht.»[7]

Allmählich lichtet die historische Demographie den Schleier darüber, wie entsetzlich viele Indios bei der Eroberung Amerikas und bei der Zwangsarbeit in den Bergwerken und auf den Feldern physisch vernichtet wurden und starben: Zum Beispiel ging die Bevölkerung Mexikos, die man für die ersten Jahre der Eroberung (1532) auf 16,8 Millionen schätzt, im Zeitraum von fünfzig Jahren (bis 1580) auf 1,8 Millionen zurück[8].

Das europäische Vorhaben der Kolonialisierung Amerikas, das praktisch die Errichtung einer Zivilisation der Arbeit in der Form der Versklavung durch unbegrenzte, ungehinderte Ausbeutung bedeutete, wurde also in der Vergangenheit im Namen des Armen, im Namen

seines Lebens und Überlebens und seiner Würde kritisiert.

II. Arbeiter sein im heutigen Brasilien

Die Geschichte der Arbeit in Brasilien kann dort weniger als in jedem anderen Land losgelöst von der Sklaverei gesehen werden, denn Brasilien war das Land, das die meisten afrikanischen Sklaven importierte: Man schätzt ihre Zahl bis 1850, als der Sklavenhandel verboten wurde, auf 3,5 bis 3,6 Millionen, 38,1 Prozent der Sklaven, die in die Neue Welt verfrachtet wurden[9].

Brasilien war auch das letzte Land, das die Sklaverei in Amerika abschaffte: Das geschah dort erst 1888, während das in Haiti schon 1794, in Mexiko 1829, in den USA 1865 der Fall gewesen war.

Die Folge eines solchen massiven Imports von afrikanischen Sklaven in Brasilien war, daß fast jede produktive Arbeit, fast alle öffentlichen Arbeiten und jede Hausarbeit nur von den Sklaven ausgeführt wurden, die in bestimmten Gegenden siebzig bis neunzig Prozent der Bevölkerung ausmachten. Noch im ersten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts stellten die Sklaven die Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung.

In einem solchen Kontext mußte sich die Mentalität durchsetzen, daß die Arbeit die Sache von Sklaven und eines freien Mannes oder einer freien Frau unwürdig sei. Die Sklavenarbeit wurde ständig von Aufsehern streng überwacht und durch die physische Drohung mit der Peitsche oder noch grausameren und länger anhaltenden Strafen erzwungen.

Die erste Aufgabe des Herrn bestand darin, sich die Afrikaner, die gerade aus Angola oder Guinea oder von der Goldküste herangeschleppt worden waren, gefügig zu machen: sie zu der Arbeit zu bringen, die sie als Gefangene zu verrichten hatten, ihnen Elemente der Sprache der Sklavenhändler beizubringen, damit sie die Befehle verstehen und ausführen konnten und ihnen schließlich über die Tugenden hinaus, die für einen Sklaven wesentlich sind: Gehorsam, Unterwürfigkeit und folgsame Ergebenheit, auch Bruchstücke der katholischen Religion beizubringen. Und immer blieb auch die Möglichkeit, Gewalt anzuwenden, um anmaßende und aufmüpfige Sklaven zu zwingen und um Faulheit und Frechheit zu strafen.

Es war aber schon wichtig, daß es dem Herrn ohne diese Gewalt gelang, sich die Sklaven durch Zureden und Überzeugen gefügig zu machen, denn das ersparte ihm den Streß dauernder Wachsamkeit, beugte den Risiken eines Aufstandes vor und wehrte der Bedrohung gegen Güter und Leben des Herrn. Bei dem Ziel, ein solches Sich-Fügen des Sklaven in sein Schicksal zu erreichen, erfüllte die Religion eine wesentliche Funktion. Denn sie redete vom Leiden Christi, und dadurch wurde sogar das Leiden des Sklaven verdienst- und wertvoll, wie es andauernd in Predigten und beim Religionsunterricht eingehämmert wurde: «Es gibt keine Arbeit und keine Lebensweise in der Welt, die dem Kreuz und dem Leiden Christi ähnlicher ist, als euer Leben auf dieser Zuckerplantage. Selig seid ihr, wenn ihr anzuerkennen wißt, welch ein Glück euer Zustand ist, und wenn ihr davon profitiert, mit Ergebung und in eine so hohe Nachfolge und Ähnlichkeit mit Gott eintretend eure Arbeit zu heiligen. Hier auf der Plantage und in der Siederei seid ihr Nachfolger des gekreuzigten Christus, denn ihr leidet auf eine Weise, die dem, was unser Herr auf seinem Kreuz und in seinem ganzen Leiden erlitt, sehr nahe kommt ... Das Leiden Christi spielte sich zum Teil in schlaflosen Nächten ab, zum Teil tagsüber, wo er auch nicht ausruhen konnte. So sind aber auch eure Nächte und eure Tage. Er war entblößt, und auch ihr seid entblößt. Er hatte nichts zu essen, und auch ihr habt nichts zu essen. Christus wurde in allem mißhandelt, und auch ihr werdet in allem mißhandelt. Die Eisen, die Gefängnisse, die Peitschenhiebe, die Wunden, die Beschimpfungen: Aus all dem besteht eure Nachfolge, und wenn ihr das alles auch noch mit Geduld tragt, hat das auch das Verdienst eines Martyriums ... Wenn ihr euren Herren dient, nicht wie man Menschen dient, sondern so, wie man Gott dient, dann dient ihr nicht als Gefangene, sondern als freie Menschen, dann gehorcht ihr nicht wie Sklaven, sondern wie Söhne.»[10]

Was außer der Religion hätte vermocht, die Sklaverei auf ein solch sublime Weise zu verklären, so daß dem Sklavenhalter, der seinen Gefangenen schwere Arbeit und aussichtslose Dienstbarkeit auferlegte, schließlich so gedient wurde, als wäre er Gott selbst, und der Sklave sich in seiner Knechtschaft frei fühlt, als Sohn gegenüber seinem Vater.

Die Religion versuchte zu versöhnen in einer Welt harter Gegensätze, sie suchte mitten in antagonistischen Arbeitsbeziehungen Frieden zu stiften, sie suchte Harmonie in einem Universum der Gewalt und der Strafe und hielt Sklaven und

Herren gemeinsam die Gebote der Liebe vor und jeder einzelnen Gruppe von ihnen die Tugenden, die ihrer Position entsprachen: dem Herrn Wohlwollen und Milde, dem Sklaven Ergebenheit und Unterwerfung, dem ersten Mäßigung und dem letzteren Geduld. Der Herr soll Festigkeit zeigen beim Zurechtweisen, aber beim Strafen nicht zu streng sein; der Sklave soll sich mit Fleiß und Ausdauer seiner Arbeit widmen und sich dankbar zeigen.

Moraltheologen wie der gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts lebende Jesuit Jorge Benci verschrieben sich der hehren Aufgabe, die Normen einer «christlichen Ökonomie der Herren in der Führung ihrer Sklaven» zu formulieren, auch wenn er wußte und schrieb: «Der Sklave arbeitet, und der Herr erntet die Frucht seiner Arbeit. Gibt es ein Schicksal, gibt es Lebensbedingungen, die bedauerlicher wären? ... Ein Tag vergeht und der nächste vergeht. Es gehen Monate und Jahre vorbei, und die traurigen Sklaven müssen immer arbeiten, pausenlos, ohne Ruhe, ohne Erleichterung, in der Sonne und im Regen, ohne Schlaf in der Nacht, ohne Unterbrechung tagsüber. Und wer genießt und ißt die Früchte und Gewinne all dieser Arbeit? Nicht sie, sondern andere, nicht die Sklaven selbst, sondern ihre Herren.»[11]

Deshalb ist dem Sklaven die Arbeit ein Fluch, und die Muße ist das, was er sich noch mehr als seine Freiheit selbst sehnlichst wünscht. Auf der anderen Seite haben neunzig Jahre «freier» Arbeit in Brasilien besonders in ländlichen Gebieten nicht gereicht, daß die herrschenden Klassen Brasiliens das Verhalten abstreiften, das sie von ihren Vorfahren, den Sklavenhaltern, gelernt haben: eine Mischung von Paternalismus und Autoritarismus, von Wohlwollen und Härte in der Behandlung ihrer Untergebenen.

Wir dürfen hier nicht vergessen, daß, wenn Las Casas in Brasilien auch Nachfolger fand, die für die Freiheit der Indios kämpften, nichts vergleichbares in Bezug auf die schwarzen Sklaven geschah. Die Theologie, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschte, war keine Theologie der Befreiung, sondern eine Theologie der Sklaverei: Theologie und Morallehre waren darauf abgestimmt, in den Herzen der Herren die Tugenden der Herren, in den Herzen der Sklaven die Tugenden der Sklaven hervorzurufen.

Als in Brasilien die «freie» Arbeit die Sklavenarbeit ablöste, geschah das als eine Veränderung beim Import von Arbeitskräften, die jetzt nicht mehr aus Afrika, sondern aus Europa kamen. Vor allem nach 1870 ersetzten italienische Immigranten die afrikanischen Sklaven auf den Kaffeeplantagen von São Paulo. Sie sind Arbeitskräfte, die in halber Dienstbarkeit leben: In vier, fünf Jahren Arbeit mußten sie ihre Reisekosten nach Amerika abtragen, und sie gerieten aus der Verschuldung nicht heraus, weil sie verpflichtet waren, in der Ladenbaracke ihres Arbeitgebers ihre Kleidung, ihre Lebensmittel und ihr Werkzeug zu kaufen.

Es gab nur wenige Gebiete in Brasilien, wo die Arbeit aufhörte, ein Fluch zu sein, um zum Segen zu werden. Das geschah in den wenigen Orten des Südens des Landes, in denen es einer beschränkten Anzahl der Immigranten – etwa drei Prozent der 4,5 Millionen Europäer, die zwischen 1870 und 1930 nach Brasilien kamen – gelang, ein Stück Land zu erwerben, um es zu bearbeiten. Das vom Schweiß des Immigranten getränkte Land gab Früchte für ihn und seine Familie her, die ihm nicht sofort von anderen zu deren Vorteil genommen wurden. Dort wurden dann andere Menschen geboren als die fatalistische, niedergeschlagene, erniedrigte, kraftlose, hoffnungs- und perspektivelose Bevölkerung im sonstigen ländlichen Brasilien.

III. Der Landarbeiter: vom Pächter und Kleinsiedler bis zum Viehknecht und Tagelöhner

Kommen wir jetzt zu der Situation des heutigen Landarbeiters in Brasilien. Vierzig Millionen Landarbeiter besitzen keinen Grund und Boden in einem Land, das dünn bevölkert ist und in dem es offensichtlich noch sehr viel freies Land gibt: Nur vier Prozent der Oberfläche, die landwirtschaftlich genutzt werden könnte, wird tatsächlich auch bearbeitet. Der größte Teil dieser Landarbeiter arbeitet unter den unterschiedlichsten Vertragsformen auf dem Land anderer: als «colono», der im Tausch für das Recht, ein Stückchen Land zu bearbeiten, dauernd zu Gegendiensten verpflichtet ist, als Pächter, der einen bestimmten Geldbetrag oder einen Teil (sehr oft die Hälfte) der Ernte abgeben muß, oder, wie es heute, wo der Kapitalismus sich auch auf dem Land immer mehr durchsetzt, immer mehr Brauch wird, als Lohnabhängiger. Daneben gibt es ungefähr 700.000 Familien, die sich in Gegenden, die weit von den Absatzmärkten entfernt

und verkehrsmäßig wenig erschlossen sind, ansiedeln und dort ein Stückchen unbebautes Land besetzen und urbar machen, so daß sie davon leben können.

Neben der großen Masse der Menschen auf dem Land, die kein Land besitzen, gibt es in der Minderheit der Landbesitzer große Unterschiede. Auf der einen Seite gibt es die kleinen Bauern, die nicht mehr als zehn Hektar ihr eigen nennen können. Es handelt sich hier um 52,3 Prozent der landwirtschaftlichen Betriebe, aber nur um 2,8 Prozent des bewirtschafteten Bodens. Auf der anderen Seite gibt es die großen Latifundien mit mehr als 1000 Hektar: 0,8 Prozent der Betriebe besitzen 42,6 Prozent des Bodens[12].

Die zaghafte brasilianische Arbeitsgesetzgebung, die in den zwanziger Jahren unter Einfluß des Versailler Vertrages, der den ersten Weltkrieg beendete, entstand, wurde vom Parlament nur unter der ausdrücklichen Bedingung genehmigt, daß sie nur für die industrielle Arbeit in den Städten und nicht für die Arbeit auf dem Land, wo siebzig Prozent der brasilianischen Bevölkerung lebten, gelten sollte. Bis 1963, als die Regierung Goulart als Folge der Mobilisierung verschiedener Bewegungen von Landarbeitern und unter dem Druck der ersten Gewerkschaften auf dem Land das Statut des Landarbeiters erließ, galt die brasilianische Arbeitsgesetzgebung weiterhin nicht für die Landarbeiter. Und diese Fortschritte Anfang der sechziger Jahre wurden durch die Verantwortlichen des Militärputsches 1964 sofort rückgängig gemacht: Die kaum entstandenen Gewerkschaften wurden hart unterdrückt, die Führer der Landbevölkerung wurden eingesperrt, gefoltert und ermordet, und die alte «Ordnung» auf dem Land wurde wieder hergestellt.

Die Ausweitung der Arbeitergesetzgebung auch auf die Landarbeiter, die ein Berufsbuch (Berufsausweis) der Landarbeiter vorsah, ihnen einen Minimallohn garantierte und eine Möglichkeit, sich im Alter zur Ruhe zu setzen, oder, wenn sie weggeschickt wurden, eine Vergütung für die Jahre des geleisteten Dienstes beinhaltete, hatten die großen Landbesitzer damit beantwortet, daß sie den größten Teil der Landarbeiter von ihren Besitzungen vertrieben. Diese waren jetzt gezwungen, am Rand der Städte Unterkunft zu finden. Heute wohnen sie in der Stadt, aber sehr früh bietet sich jeden Morgen das Schauspiel, daß die Landarbeiter wie Vieh auf alte, wacklige Lastwagen zu den Fazendas, den großen Höfen und Gütern, verfrachtet werden, um dort ohne Schutz irgendeines Arbeitsgesetzes ihre Tagesarbeit zu leisten. Sie sind Tagelöhner geworden, die darauf warten, von irgend jemand, meistens dem Besitzer des Lasters, angeheuert zu werden, der sie dem einen oder anderen Gutsbesitzer weiter vermittelt. Sie reisen hin und her zwischen Familie und Arbeitsplatz, von Arbeitsplatz zu Arbeitsplatz. Sie haben kein Berufsbuch, das irgendjemand abzeichnet, sie haben kein Recht auf bezahlte Freizeit oder Ferien, sie haben kein Recht auf medizinische Versorgung, keine Alterssicherung. Wenn es regnet oder wenn der Landarbeiter krank ist, dann gibt es für ihn keine Arbeit und natürlich auch keine Unterstützung und kein Geld. Wenn es Arbeitsunfälle gibt, ist niemand verantwortlich, denn der Betroffene ist nirgendwo fest angestellt. So wurde die gesamte soziale Gesetzgebung für den Landarbeiter in ihr Gegenteil verkehrt. Gab es vor zwanzig Jahren faktisch noch keine solchen «fliegenden», herumreisenden Landarbeiter, so gibt es heute sieben Millionen. An jedem Gesetz und jeder Arbeiterschutzmaßnahme vorbei wird ihre Arbeit unter den Bedingungen des wildesten Kapitalismus gekauft.

In dieser Form zeigt sich die Rache der großen Landbesitzer, die noch immer jene Landarbeiter nach Belieben ausbeuten können und denen es dabei gelingt, jede entsprechende soziale Last von sich fernzuhalten.

Dies trifft besonders den Landarbeiter, der in Brasilien *boia-fria*, «kaltes Essen, kalter Happen», genannt wird: Diese Gruppe nimmt ein bißchen Reis und Bohnen mit zur Arbeit, um es mittags kalt zu essen. Es ist dieselbe Gruppe, die keine Papiere, sondern nur Schwielen an den Händen hat, um zu beweisen, daß sie arbeiten bzw. in der Vergangenheit gearbeitet haben. Diese *boias-frias* kämpfen bis heute, daß sie durch die offizielle Gewerkschaft als Landarbeiter anerkannt werden und daß diese Gewerkschaft bestätigt, daß sie Arbeiter sind, so daß sie auch von der medizinischen Betreuung, die den Arbeitern zusteht, profitieren können. Sie kämpfen dafür, sicherer und menschenwürdiger zur Arbeit hingefahren zu werden, und dafür, daß bei einer galoppierenden Inflation ihr schon so oder so karges und unzureichendes Arbeitsentgelt – umgerechnet etwa 2,5 US-Dollar für einen erwachsenen Mann für eine Tagesarbeit von zehn oder mehr Stunden, 75 Prozent dieses Betrages für eine Frau und die Hälfte für Kinder

– wenigstens so erhöht wird, daß ihre Kaufkraft erhalten bleibt.

In der Zeit nach der Ernte oder zwischen den Ernten und bei Trockenheit wartet jene Menge der Landarbeiter an den Ausfahrtstraßen der Städte darauf, daß jemand kommt, sie mitnimmt und ihnen das Brot jenes Tages sichert. Aber nur wenige bekommen dann Arbeit, und die große Mehrheit muß ihre Kinder in die wohlhabenderen Viertel und auf die Straßen der Städte schikken, um dort ein bißchen Essen zusammenzubetteln.

Während mehr zum Süden des Landes hin der alte *colono*, der auf den Kaffeeplantagen anderer arbeitete und dafür ein Stückchen Boden für sich selbst bearbeiten durfte, zum *boia-fria* wurde, vollzog sich auf den 5,5 Millionen Quadratkilometern des Nordens Brasiliens eine andere Veränderung: Die ehemaligen Kleinsiedler und all diejenigen, die von der Gewinnung bestimmter Rohstoffe im Urwald (bes. Kautschuk) gelebt hatten, wurden zu *peões* («Fußgängern, Fußvolk»), d.h. Arbeitnehmern bei den großen vieh- und landwirtschaftlichen Betrieben.

Es war ja seit 1967 die große Losung der Regierung gewesen, das Amazonasgebiet in Besitz zu nehmen, ohne irgendwelche Rücksicht darauf, daß es dort schon eine bestimmte Bevölkerung gab: die Reste der indianischen Urbevölkerung (etwa 200.000 Personen), die Gruppe, die von der Kolonisierung im siebzehnten Jahrhundert auf der Suche nach den Drogen des Sertão, des wilden, trockenen Landesinneren, übriggeblieben war, die Nachkommen derjenigen, die im Inland der heutigen Bundesstaaten Goiás und Mato Grosso im 18. Jahrhundert Gold gesucht hatten, die Menschen aus dem Nordosten Brasiliens, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Urwald Kautschuk gesammelt hatten und die Tausende von Landarbeiterfamilien, die dorthin gekommen waren, um weit von der Ausbeutung der Großgrundbesitzer entfernt in Frieden pflanzen zu können.

Nein: die von der Regierung propagierte Inbesitznahme des Amazonasgebietes sollte seine Inbesitznahme durch das Kapital der multinationalen Konzerne, der großen industriellen Unternehmen und Handelsriesen des Südens des Landes und der Banken sein. Das alte Landkapital, das auf dem Wege über den Export der gesamten Kapitalakkumulation in Brasilien zugrunde lag, wurde jetzt durch das neue Industrie-, Handels- und Finanzkapital verstärkt. Alle Betriebe durften 50 Prozent dessen, was sie sonst an Steuern zu zahlen gehabt hätten, verwenden, um damit Land im Amazonasgebiet zu erwerben. Sie bekamen zudem faktisch nicht zurückzuzahlende Subventionen, wenn sie in Bergbauprojekten, im Holzexport oder, wie es meistens geschah, in Viehzucht investierten.

So konnten verschiedene Unternehmen mit öffentlichen Geldern Riesenimperien aufbauen: die Gruppe Rockefeller kaufte 531.000 ha im Mato Grosso, die italienisch beherrschte Gruppe Liquigás erwarb in der Gegend von Araguaia 577.000 ha für das Unternehmen Suiá-Missu, die Volkswagenwerke nehmen ein Viehzuchtprojekt mit 100.000 Stück Vieh auf 139.640 ha im Tal des Rio Cristalino in Angriff. Die Firma National Bulk Carriers besitzt 1.250.000 ha im Bundesstaat Pará, die Georgia Pacific 400.000 ha. In Minas Gerais brachte es die Brazilian Land Cattle Packing auf 2.913.696 ha, eine Oberfläche, die in etwa der Belgiens entspricht[13].

Im Territorium Amapá (nördlich der Amazonasmündung) ist die Bethlehem Steel Corporation der wichtigste Grundbesitzer. Dort startete auch der US-Bürger Daniel Ludwig das ehrgeizige Projekt Jari auf einer Oberfläche wie der der Niederlande: Das alles in den Händen eines einzigen Besitzers! Trotz der Tatsache, daß die Verfassung den Landbesitz der Indios schützt und trotz des sogenannten «Grund- und Bodenstatuts» (Statuto da Terra) von 1964, das die Rechte der Siedler wahren will, war es leicht, auf betrügerische Weise ein Zertifikat zu bekommen, das das Fehlen von Indios und Siedlern in einer bestimmten Gegend attestierte, so daß man nach dem offiziellen Grunderwerb von Indianer- und anderem Land dazu übergehen konnte, die Indianer und Siedler systematisch von dem Land, auf dem sie wohnten, zu vertreiben.

Wir können uns fragen, was diese Unternehmen, die die offiziellen Eigentümer von Riesengebieten sind, von denen sie tatsächlich nur einen Bruchteil nutzen und ausbeuten, dazu treibt, Indios und Siedler mit Betrug, mit der Ausübung von Drohung und Druck, mit Gewalt, ja sogar mit Mord von ihrem Land zu vertreiben. Welche Nachteile werden ihnen von den kleinen Siedlern zugefügt, deren winzige Äcker kaum über zwei, drei Hektar hinausgehen und die nichts anderes verlangen, als in Frieden pflanzen zu dürfen und ihre Familie ernähren zu können? Es handelt sich hier schließlich um dieselbe Gesetzmäßigkeit, die die ersten Kolonisatoren dazu trieb, die

Indios von ihrem Land zu vertreiben, um wenig später diese Indios im Urwald, wohin sie geflüchtet waren, zu jagen und sie dann nicht mehr als freie Arbeiter, die für sich und die Ihrigen produzieren, sondern als Sklaven, die für den Export zu arbeiten haben, auf ihr altes Land zurückzubringen.

Dasselbe wiederholt sich auch heute. Denn in den abgelegenen, dünnbevölkerten Gebieten, in denen die Firmen ihre Imperien zusammenkauften, sind die Siedler die einzigen Arbeitskräfte, die es dort gibt. Wenn aber der Lebensunterhalt dieser Siedler und ihrer Familien gesichert ist und sie frei arbeiten können, verdingen und verkaufen sie ihre Arbeitskraft nicht. Daher müssen die Firmen jedes Stückchen Land an sich reißen, so daß es kein Land gibt, wohin der Kleinsiedler noch ausweichen könnte, dann müssen sie ihn von seinem Land vertreiben, seine Hütte und seine Ernte anzünden, um ihn schließlich zurückkommen zu lassen, jetzt nicht mehr als freien, unabhängigen Siedler, sondern als bezahlten Landarbeiter, der im Dienst einer Fazenda steht, als Viehknecht auf den großen Weiden. So wurde die Arbeit des Kleinsiedlers, vorher ein Segen, jetzt zum Fluch.

Um diesen Kampf, der im ganzen Inland Brasiliens seine blutigen Spuren hinterläßt, konkreter darzustellen, wollen wir hier die Aussage verschiedener Siedler in der Prälatur Marabá im Süden des Bundesstaates Pará wiedergeben: «Wir, die wir aus den Bundesstaaten Bahia, Minas Gerais, Santo Espíritu und aus dem Nordosten kommen, hatten uns die Straße PA-70, die die im Bundesstaat Pará gelegene Stadt Marabá mit Belém und Brasilia verbindet, gewählt, um dort unser und unserer Familie neues Heim zu gründen und Land zu bebauen, das wir unseren Kindern als Erbe hinterlassen könnten. Schon seit 1965, als die PA-70 nicht mehr als eine Fahrspur zur ersten Erschließung war, haben wir uns dort zwischen Km. 40 und 92 im wilden Urwald niedergelassen und sind dadurch dem Ruf der Regierung gefolgt, dieses Land urbar zu machen. Wir haben es urbar gemacht, und wir konnten immer mehr Nahrung für das Land produzieren ...

Damals sagte die Propaganda der Regierung, daß sie das Leiden des brasilianischen Volkes in den Gebieten wahrnehme, wo das Land vor allem für die Viehzucht auf Kosten des Ackerbaus verwendet wurde. Sie sagte, daß es nötig sei, in immer mehr Gebieten Getreidesorten anzubauen, um immer mehr Brasilianer ernähren zu können. Wir sind also gekommen, und wir haben produziert. Wir wollen nichts anderes als arbeiten, nicht nur für das, was wir für unseren täglichen Lebensunterhalt brauchen, sondern auch, um uns ein Erbe aufzubauen, und um unsere wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erreichen, damit wir eines Tages aufgrund unserer eigenen Anstrengung etwas das Unsere nennen können.

Aber nach so vielen Anstrengungen unsererseits zur Urbarmachung des wilden Landes erschienen die neuen ‹Eigentümer›, ‹Eigentümer› unserer Arbeit, unserer Häuser, unserer Stückchen Land. Das ist nicht gerecht. Viele unter uns wurden vertrieben, unter Druck gesetzt, erniedrigt. Viele verloren alles, was sie besaßen. Seit Beginn dieses Kampfes sind wir immer nur die Verlierer. Dagegen wehren wir uns in der Hoffnung, daß uns Gerechtigkeit geschieht. Deswegen appellieren wir an die Behörden: *Geehrte Herren, wir wollen nur das, was unser ist! Wir wollen das Recht, auf dem Land, das wir im Schweiß unseres Angesichts urbar machten, weiter zu arbeiten und dort in Würde zu leben.*»[14]

So wird sowohl im Süden als im Norden Brasiliens das Land derjenigen genommen, die es bebauen, und so konzentriert sich der Landbesitz immer mehr in den Händen einiger weniger Firmen und Großgrundbesitzer. Dadurch werden die Landarbeiter im Süden zu *boias-frias* und im Norden zu den *peões* der großen Viehfarmen. Sie müssen alle ihre Arbeit zum niedrigsten Preis verkaufen und fügen sich dadurch in die Reihen der Enterbten dieser Erde und in die Gruppe der in ihrer Würde als Arbeitende Erniedrigten ein.

IV. Die Kirche und die Landproblematik

Außer in dem Fall der Indianerreduktionen in Paraguay zwischen 1610 und 1768, als die Kirche auf der Seite der Guaranís stand, um zusammen mit diesen ihr Land zu verteidigen gegen die Bandeirantes, die dorthin kamen, um die als Sklaven besonders wertvollen «zahmen» Indios einzufangen und sie dann den Zuckerplantagen zu verkaufen, hat die Kirche sich wenig mit der Landproblematik beschäftigt. Dazu war sie selber zu sehr Teil des kolonialen Systems, und sie hatte selbst zu viele Besitzungen, Plantagen und Sklaven. Das trifft auch für die Jesuiten zu, deren landwirtschaftliche Betriebe für die Gutsbesitzer der damaligen Zeit Modelle der Organisation

und Modelle eines gewinnträchtigen Unternehmens waren.

Ein Brief des Bischofs von Campanha, Dom Inocêncio Engelke, von 1950 war das erste kirchliche Dokument, das sich mit der Agrarreform beschäftigte. Im Jahr 1963 unterstützte die nationale Bischofskonferenz das damals heftig umstrittene Projekt der Basisreformen der Regierung Goulart, zu denen auch die Agrarreform gehörte. Es erübrigt sich zu sagen, daß die Landfrage, wo doch der Landbesitz die Basis jeder traditionellen Macht in Brasilien gewesen war, eine der unmittelbaren Ursachen für den Sturz der Regierung Goulart 1964 war.

Nach diesem Sturz hüllte die Kirche sich wieder in ihr altes Schweigen, das 1971 durch die mutige Stimme von Dom Pedro Casaldáliga, Bischof von São Felix do Araguaia, durchbrochen wurde. Sein erster Hirtenbrief trug den Titel: «Eine Kirche des Amazonasgebietes im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und die soziale Randexistenz des Volkes». Dort definiert auch der neue Bischof in der Einleitung seine Aufgabe: «Wenn es ‹die erste Aufgabe des Bischofs ist, Prophet zu sein›, wenn ‹ein Prophet derjenige ist, der einem ganzen Volk die Wahrheit sagt›, und wenn Bischofsein bedeutet, die Stimme all derer zu sein, die keine Stimme haben (Kardinal Marty, Paris), dann kann ich jetzt, da ich die Fülle des Priestertums empfange, der Ehrlichkeit wegen nicht in Schweigen verharren.»[15]

Diese ganze Schrift ist eine ergreifende Beschreibung der Invasion des großen Kapitals in das Amazonasgebiet und der Vertreibung von Indios und Siedlern von ihrem Land einschließlich gelegentlicher Massaker. Es wird die Mitverantwortung und Duldung seitens der Regierung ersichtlich: Regierungsbeamte, Richter, Notare, Polizei und Militär, ja die korrupten Beamten der Nationalen Stiftung der Indios (FUNAI) und des Nationalen Instituts für Erschließung und Agrarreform (INCRA) tragen die Schuld für das, was den Indios und den Siedlern passiert.

Auch von zwei anderen kirchlichen Dokumenten aus dem Jahr 1972, in der schlimmsten Zeit der Diktatur der Regierung Medici, wird die Arbeitssituation auf dem Land scharf analysiert und entschieden angeklagt. Es sind das Dokument «Marginalisation eines Volkes» der Bischöfe aus der Region Zentrum-West des Landes und das Dokument «Ich habe das Rufen meines Volkes gehört» der Bischöfe aus dem Nordosten. Dazu kam auch die von der Bischofskonferenz ins Leben gerufene Kommission für die ländliche Pastoral (CPT), die die komplexe und breite Problematik des Landbesitzes im brasilianischen Gesamtzusammenhang analysierte und zum Ausdruck brachte. Dadurch gelang es der Kirche immer mehr, in diesen Fragen konsequent und begründet aufzutreten.

Die Hunderte von Konflikten um das Land in Brasilien, denen sich die Kirche nicht entziehen konnte, sei es, daß Priester oder in der Pastoral tätige Laien, Mitglieder von Basisgemeinden oder Christen, die sich in der Landgewerkschaft engagierten, unmittelbar mit dem Konflikt zu tun hatten, oder sei es, daß Bischöfe und Priester sich zwischen die wehrlosen Landarbeiter und die bewaffneten Kräfte der Polizei oder des Militärs stellten, führten schließlich dazu, daß die Kirche Brasiliens sich auf ihrer Allgemeinen Zusammenkunft im Februar 1980 mit dem Dokument «Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden» feierlich in dieser Frage festlegte und verpflichtete. Man kann diese Selbstverpflichtung wie folgt zusammenfassen:

Erstens sollen die Ländereien und Güter der Kirche auf ihre pastorale und soziale Bestimmung hin überprüft werden.

Zweitens sind eindeutiges Unrecht und die Anwendung von Gewalt auf dem Land anzuklagen und die Ursachen zu bekämpfen.

Drittens müssen die Initiativen und die Selbstorganisation der Landarbeiter durch die Kirche unterstützt werden. Die Kirche soll hier auch ihr Personal und ihre Mittel zur Verfügung stellen.

Viertens sollen die Anstrengungen auf dem Land, die Agrarreform durchzusetzen, unterstützt werden. Die Kirche soll hier die Eigentumsformen als wertvoll verteidigen und fördern, bei denen das Land Mittel des Lebensunterhaltes ist für diejenigen, die auf ihm leben und arbeiten: Familienbesitz, die Möglichkeit der Bildung von Kleinbetrieben von Siedlern, die Bewahrung des Stammeseigentums der Urbevölkerung, die Bewahrung von Formen von Gemeineigentum. Auch sollen die Initiativen der Landbevölkerung unterstützt werden, die die Anwendung bzw. die Neuformulierung von Gesetzen durchsetzen wollen oder eine Politik der Landwirtschaft, des Arbeitschutzes und der Fürsorge fordern, die den Bedürfnissen der Bevölkerung entgegenkommt.

Fünftens soll die Kirche sich auch für die Probleme der Arbeiter in den Städten einsetzen,

und das sind neben ihrem Recht auf Arbeit und auf eine gerechte Entlohnung auch ihr Recht auf ein Stückchen Grund, um dort zu wohnen. Das heißt aber auch, daß die Kirche sich über die Grund- und Immobilienspekulation und über die bestehenden Besitzverhältnisse in den Städten äußert[16].

Das Neue dieses Dokuments besteht wesentlich darin, daß die Kirche sich die Sicht und das Wirklichkeitsverständnis der Landbevölkerung zu eigen macht. In diesem Sinn macht die Kirche auch einen Unterschied zwischen einem Land der Ausbeutung und einem Land der Arbeit:

«Land der Ausbeutung ist das Land, das das Kapital an sich reißt, um sich dauernd zu vermehren und immer neuen und größeren Gewinn hervorzubringen. Dieser Gewinn kann sowohl entstehen durch die Ausbeutung der Arbeit derjenigen, die ihr Land und so ihre Existenzgrundlage verloren, und derjenigen, die nie solches besaßen, als auch durch die Spekulation, die die Bereicherung weniger auf Kosten der gesamten Gesellschaft erlaubt.

Land der Arbeit dagegen ist das Land, das im Besitz derjenigen ist, die es bearbeiten. Es ist kein Land, das der Ausbeutung oder der Spekulation dient. In unserem Land zeigt sich ein solches Verständnis eines Landes der Arbeit sehr stark in dem Recht des Volkes auf Besitz der Familie, Besitz des Stammes, Besitz der Gemeinschaft, auf die Nutzung ungenutzten Landes. Diese Eigentumsformen sind eine Alternative zur kapitalistischen Ausbeutung und weisen klar einen neuen, breiten Weg, der sogar in größeren Gebieten gemeinsames Arbeiten und die Verwendung neuer, angemessener Techniken ermöglicht, welche die Ausbeutung der Arbeit der anderen überflüssig machen.

In unserem Land besteht ein klarer Gegensatz zwischen zwei Systemen des Eigentums: dem kapitalistischen Eigentum, das die Arbeitenden auf dem Land in Konflikte treibt, und jenen alternativen Formen des Eigentums, die wir vorher erwähnten, die vom Kapital zerstört und verstümmelt werden.»[17]

Dieses Dokument nimmt in seiner eindeutigen Verurteilung unterdrückenden Landbesitzes und in seiner Zustimmung dazu, daß nur der, der das Land bearbeitet, das Land besitzen und seinen Nutzen an sich nehmen darf, die Position der Enzyklika *Laborem exercens* vorweg, wenn diese vom Eigentum und vom Besitz der Produktionsmittel redet: «Man darf sie nicht *gegen die Arbeit besitzen:* Man darf sie auch nicht *um des Besitzes willen besitzen*, weil das einzige Motiv, das ihren Besitz... rechtfertigt, dies ist, *der Arbeit zu dienen* und dadurch die Verwirklichung des ersten Prinzips der Eigentumsordnung zu ermöglichen: die Bestimmung der Güter für alle und das gemeinsame Recht auf ihren Gebrauch.»[18]

Wir möchten unsere Bemerkungen mit der Stelle der Enzyklika *Laborem exercens* beschließen, die die Arbeitsbedingungen auf dem Land in objektiv ungerechten Situationen charakterisiert: «In manchen Entwicklungsländern sind Millionen von Menschen gezwungen, die Felder anderer zu bebauen, und werden dabei von den Großgrundbesitzern ausgenutzt ohne jede Hoffnung, einmal auch nur ein kleines Stück Boden ihr eigen nennen zu können. Es fehlt an Formen eines gesetzlichen Schutzes für die Person des Landarbeiters und für seine Familie im Fall von Alter, Krankheit oder Arbeitslosigkeit. Lange Tagewerke harter Arbeit werden armselig bezahlt. Nutzbare Bodenflächen werden von den Besitzern brach liegengelassen. Rechtstitel für den Besitz eines kleinen Grundstückes, das der Landarbeiter seit Jahren für sich bebaute, werden übergangen oder sind schutzlos mächtigeren Personen oder Gruppen und ihrem ‹Hunger nach Boden› ausgesetzt.»[19]

[1] Siehe: IBASE (Instituto Brasileiro de Análises sociais e econômicas), Dossiê sobre emprego, desemprego e subemprego N°. 1, (Vervielf., Rio de Janeiro 1981) 14. Die Zahlenangaben, die wegen unterschiedlicher Qualifikationssysteme und Arbeitsbedingungen in den verschiedenen Ländern auf Schätzungen beruhen, gehen auf die International Metal Workers Federation zurück: Latin America Weekly Report (Nummer 3 vom 16. 1. 1981).

[2] Enrique Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina (Editorial Nova Terra, Barcelona ^{3}1974) 92.

[3] Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, libro III, cap. IV: Juan Pérez de Tudela Bueso (Ed.), Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas, Bd. II (Madrid 1961) 176. Dieser Text wurde zitiert von Gustavo Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. Evangelización y teología en el siglo XVI: CEHILA, VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA (Lima 1980) (DEI-CEHILA, Costa Rica 1981) 141.

[4] Bartolomé de las Casas, Entre los remedios: Pérez, Obras (s. Anm. 3), Bd. V (Madrid 1958) 89b (zitiert von Gutiérrez, aaO. (s. Anm. 3) 150–151.

[5] AaO. 88b (zitiert von Gutiérrez, aaO. 151).

[6] Carta de vice-provincial (Fr. Pedro de Cordoba) y sacerdotes del convento de Santo Domingo, dirigida a los

muy reverendos padres: Instituto Superior de Estudios Eclesiasticos, Libro Anual (México 1974) 160 (zitiert von Gutiérrez, aaO. 144).

[7] AaO. 160 (Gutiérrez, aaO. 144).

[8] Dussel, aaO. (s. Anm. 2) 85. Vgl. Cook W. Borah, The Indian Population of Central Mexico 1531–1610 (University of California Press 1960) 48.

[9] Michel Bergmann, Nasce um povo (Vozes, Petrópolis 1977) 79.

[10] Kátia de Queirós Mattoso, Ser escravo no Brasil (Ed. Brasiliense, São Paulo 1982) 114–115.

[11] Jorge Benci, Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (Grijalbo, São Paulo 1977) 214–215 (= Nr. 263–265 des Textes).

[12] CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), Igreja e Problemas da Terra (Estudos SNBB 17, Edições Paulinas (São Paulo 1980) 5 (= Nr. 8), *deutsch*: Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden. Eine Denkschrift der brasilianischen Bischofskonferenz vom 14. 2. 1980 (= Dokumentation 14, Institut für Brasilienkunde e. V., Sunderstraße 15, 4532 Mettingen) 4.

[13] CNBB, Pastoral da terra. Posse e Conflitos (Estudos CNBB 13, Edições Paulinas 1976) 176–177.

[14] AaO. 31.

[15] Adveniat (Ed.), Ich kann nicht länger schweigen. Dokumentation von Bischof Pedro Casaldáliga aus Sao Félix über «Eine Kirche des Amazonasgebietes im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Randexistenz des Volkes» (Dokumente/Projekte 11, Essen 1972) 7 (zu beziehen über Adveniat, Bernestraße 5, 4300 Essen 1).

[16] CNBB, Igreja (s. Anm. 12) 33–35 (= Nr. 95–100), bzw. «Kirche» (s. Anm. 12) 18.

[17] AaO. 30–31 (= Nr. 84–86) bzw. «Kirche» 20–21.

[18] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Enzyklika «Laborem Exercens» (Bonn 1981) 32 (= Nr. 14) (zu beziehen über: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1).

[19] AaO. 48 (= Nr. 21).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSÉ BEOZZO

1941 geboren. Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie an der Gregoriana in Rom. 1964 Priesterweihe. Studium der Soziologie und der sozialen Kommunikation in Löwen (Belgien). Soziologische Dissertation: Les mouvements universitaires au Brésil. Aperçu historique et essai d'interprétation (Löwen 1968). Direktor des Theologischen Instituts in Lins (Brasilien), Professor an der Philosophischen Fakultät und an der Theologischen Fakultät von São Paulo. Koordinator für Brasilien der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Verschiedene Aufsätze in Zeitschriften wie Vozes, Revista Eclesiástica Brasileira, Teologia em Diálogo, Servir, Mensaje, Medellín, Lumen Vitae. Mitarbeiter am Band II/2 der von der CEHILA herausgegebenen História Geral da Igreja na América Latina (Vozes, Petrópolis 1980) und des Bandes CEHILA, Materiales para una historia de la teología en América Latina (DEI-CEHILA, Costa Rica 1981). Anschrift: Instituto Teológico de Lins, Caixa Postal 123, 16.400 Lins (SP), Brasilien.

Ignacio Ellacuría

Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt

I. Die Fragestellung

Die Arbeitslosigkeit ist ein strukturelles Problem, insofern sie nicht nur ein Ergebnis menschlicher Pläne und Entscheidungen ist, sondern vor allem ein Ergebnis ökonomischer und politischer Systeme, die dazu führen, daß eine mehr oder weniger große Zahl von Arbeitskräften vom Arbeitsmarkt ausgeschlossen wird. Die Arbeitslosigkeit ist ein ethisches Problem, insofern ihre Ursachen und Auswirkungen sowie ihre Bekämpfung etwas mit menschlichen Plänen und Entscheidungen zu tun haben und gleichzeitig die Existenz des Menschen und der Gruppen von Menschen auf die eine oder andere Weise bestimmen, wenn diesen eine der wesentlichen Formen der Selbstverwirklichung genommen ist.

Die Arbeitslosigkeit ist jedoch auch ein streng theo-logisches Thema, insofern sie den Willen Gottes im Hinblick auf sein Reich ins Spiel bringt; Jesus ist gekommen, um unter anderem die geschichtliche Wirklichkeit des Reiches des Vaters unter den Menschen durch dessen Bereitschaft, seinen Sohn leibhaftig hinzugeben bis hin zum Tod, und durch das Geschenk seines Geistes zu verkünden, der alles neu machen sollte. Damit nun aber dieses Reich Gottes unter den Menschen auch nur ein wenig annehmbar und glaubhaft erscheint, darf es sich nicht mit einer Situation einverstanden erklären, in der einem großen Teil der Menschheit, und zwar besonders den Armen, nicht nur das Nötigste zum Leben, sondern sogar die Möglichkeit vorenthalten wird, für ihren Lebensunterhalt zu sorgen und sich frei zu entfalten.

Wenn man die Arbeitslosigkeit unter dem Blickwinkel des Reiches Gottes betrachtet, wird sie also zu einem streng theo-logischen Problem, weil sie uns – negativ – etwas über Gott sagt und weil sie selbst, die Arbeitslosigkeit, Gegenstand von Wort und Tat des Gottes ist, der sich in Jesus im Hinblick auf die Errichtung des Reiches geoffenbart hat. Dieser theologische Charakter schließt den sozioökonomischen und streng ethischen Charakter nicht aus, sowohl was die Individualethik, als auch was die Sozialethik und die politische Ethik anbelangt.

Die Dritte Welt ist ein geeigneter Ort, vielleicht der geeignetste überhaupt, um den theologischen Charakter der Arbeitslosigkeit zu ergründen. Natürlich darf man die Bedeutung dieses gesellschaftlichen Phänomens in der Ersten Welt, in der kapitalistischen westlichen Welt, nicht verkennen. Daß es zum Beispiel im Juni 1982 in den Vereinigten Staaten, ausgerechnet in dem wirtschaftlich stärksten Land des Westens, das über die Vormachtstellung innerhalb des Kapitalismus verfügt, mehr als 10% Arbeitslose und damit die höchste Arbeitslosenrate seit dem Zweiten Weltkrieg gab, ist sicherlich ein Faktum ersten Ranges, wenn es darum geht, viele Dinge zu erklären, die zutiefst etwas mit dem Menschen und der Gesellschaftsstruktur zu tun haben. Abgesehen davon, daß in der Ersten Welt schon Millionen von Menschen ohne einen Arbeitsplatz sind, der ihnen ein Mindestmaß an Sicherheit und Würde vermittelt.

Aber auch wenn man dies einräumt, läßt sich doch allein aus der Perspektive der Dritten Welt erkennen, was die Arbeitslosigkeit an sich, in ihrer sozioökonomischen Bedeutung, in ihrem ethischen Sinn und in ihrer theo-logischen Tragweite meint. Warum? Um dies zu beweisen, braucht man keine allgemeinen Prinzipien zu bemühen, die auch für dieses Problem gelten, wie etwa die Tatsache, daß die Dritte Welt die größte geschichtliche Universalität aufweist, oder die Tatsache, daß sie aus der Sicht christlicher Theologie einen theo-logischen Ort par exellence darstellt, weil sie formal eine Welt von Armen ist. In unserem Fall ist es besser und genügt es, sich auf das Problem der Arbeitslosigkeit selbst zu beschränken und es in der Dritten Welt unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes zu untersuchen.

Tatsächlich ist die Arbeitslosigkeit eine für die Dritte Welt charakteristische Erscheinung. Was in der Ersten Welt mehr oder weniger ein Problem am Rande und in der Zweiten Welt ein geringes Problem darstellt, ist für die Dritte Welt nicht nur ein massives, sondern auch ein zu ihrem Wesen gehörendes Problem. Deshalb gewinnt es hier größeres Gewicht, auch wenn die subjektive Toleranz ihm gegenüber in den armen Ländern größer ist als in den reichen.

Ohne die Tatsache herauszustreichen, daß die in der Ersten Welt zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit vorgeschlagenen Mittel zu einer höheren Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt führen können, kann man allgemein feststellen, daß die letzte Wahrheit und Wirklichkeit vieler Vorgänge in der Ersten Welt nur zu erkennen ist, wenn man ihre letzten Auswirkungen auf die gesamte Menschheit betrachtet, ein Kriterium, das im allgemeinen nicht nur von den Strategen der Weltpolitik und -wirtschaft außer acht gelassen wird, sondern auch von denen, die sich der Pflege der Ethik und Theologie der Ersten Welt widmen. Aber auch abgesehen davon, daß es nicht darum gehen kann, zu versuchen, das Problem der Arbeitslosigkeit der Ersten Welt zu lösen ohne Rücksicht darauf, welche Auswirkungen diese Lösung auf die Arbeitslosigkeit der Dritten Welt hat, weist die Arbeitslosigkeit in letzterer besondere Merkmale auf. Wir wollen nur einige davon hervorheben.

a) Die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt ist massiv und chronisch und hängt mit der Weltwirtschaftsordnung zusammen. Dies sind drei grundlegende Kennzeichen. Die Arbeitslosigkeit betrifft nicht einige wenige, sondern in der Regel, wenn man sie nicht verschleiert, etwa die Hälfte der arbeitsfähigen Bevölkerung; die Arbeitslosigkeit ist keine vorübergehende Erscheinung, denn auch wenn mögliche Spitzen wirtschaftlicher Prosperität in den kapitalistischen Ländern mitunter die Arbeitslosenrate verringern können und die Erntearbeit diese Rate immer für einige Monate drastisch nach unten drückt, ist tatsächlich ein großer Teil der Bevölkerung gewöhnlich arbeitslos oder unterbeschäftigt. Und schließlich ist die Arbeitslosigkeit zum großen Teil auf ungleiche Handelsbedingungen zurückzuführen, die derzeit ein wesentliches Merkmal der herrschenden Weltwirtschaftsordnung sind.

b) In der Dritten Welt gibt es keine Mechanismen, um die Folgen der Arbeitslosigkeit wenigstens zu mildern. Während in der Ersten Welt Strukturen sozialer Sicherheit vorhanden sind, die den Arbeitslosen Unterstützung geben können, gibt es und kann es so etwas in der Dritten Welt nicht geben, eben wegen des eine Mehrheit betreffenden, chronischen Charakters der Arbeitslosigkeit. In El Salvador zum Beispiel arbeiten nur 5% der Arbeitskräfte in Industrie und Stadt, und nur sie leisten Beiträge für die Sozialversicherung. Der Staat seinerseits verfügt über keine anderen Mechanismen zur Unterstützung der Arbeitslosen.

c) Die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt betrifft hauptsächlich Personen und Familien, die auf dem Lande und von landwirtschaftlicher Arbeit leben. Dies erlaubt es ihnen, teilweise mit geringsten Einkünften auszukommen, führt jedoch auch zu einer massiven Abwanderung in die Städte.

d) Die Arbeitslosigkeit trifft Familien, die viele Kinder und Jugendliche zu versorgen haben; diese werden daher zu Tätigkeiten herangezogen, die ihnen nicht die geringste Schulbildung ermöglichen und die schlechtesten Voraussetzungen für ihre Ausbildung schaffen.

Wenn wir noch einmal daran erinnern, daß dieses Phänomen in der Dritten Welt eine Massenerscheinung ist und daß die Dritte Welt mit Leichtigkeit für drei Viertel der Menschheit sprechen kann, drängen sich einem zwangsläufig radikale Fragen auf. Was ist das bloß für eine Menschheit, die diese Situation zuläßt und sogar braucht, um eine Entwicklung zu erreichen, die so wenigen zugute kommt? Welcher Mangel an Solidarität besteht zwischen den Menschen, daß diese Situation hingenommen werden kann? Was haben wir heute für eine Wirtschaftsordnung, daß sie eine solche Ungeheuerlichkeit nötig hat oder ermöglicht? Was für ein Reich Gottes hat Jesus den Menschen verkündet? Was nützen den Armen seine Seligpreisungen?

II. Theo-logische Überlegungen aufgrund der Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt

1. Arbeitslosigkeit als Sünde der Welt

Die Arbeitslosigkeit ist nur eine der Erscheinungsformen dessen, was man als die Sünde der Welt betrachten muß, jene Sünde der Welt, die Jesus wegnehmen wollte. Die Sünde der Welt in ihrer letzten formalen Struktur ist nichts anderes als jene Wirklichkeit der Welt und damit der Menschen, die das ablehnen und sich dem widersetzen, was Gott bei der Erschaffung der Welt von dieser wollte und was er bei der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus für sie erstrebte. Eine Wirklichkeit, die zum einen den größten Teil der Menschen in schwerwiegender und universaler Weise betrifft und die Gesamtstruktur der Welt bestimmt und zum anderen die Verleugnung Gottes unter den Menschen ist,

kann durchaus als die Sünde der Welt bezeichnet werden.

Diese Sünde ist keine bloße sittliche Verfehlung, sondern die tatsächliche Ablehnung Gottes als Vater, der will, daß seine Kinder das ihnen in seinem eingeborenen, menschgewordenen Sohn zufallende Erbe bekommen und daß sie sich bereits daran erfreuen können durch den Heiligen Geist, der den Menschen ins Herz gegossen worden ist, damit sie sich als Brüder und Schwestern fühlen und wie solche leben. Statt zu verschwinden, gewinnt diese Sünde der Welt immer mehr die Oberhand über die Mehrzahl der Besitzlosen und Unterdrückten, und in diesem Überhandnehmen ist sie ein schreckliches Argument gegen die Existenz eines Gottes, der sich uns als Vater geoffenbart hat, und auch gegen die Verheißung des Reiches. Wie oder warum soll es dafür in der anderen Welt eine Lösung geben, wenn sich nicht schon in dieser der Beginn einer Lösung zeigt?

Um die Sünde der Welt handelt es sich auch deshalb, weil wir Menschen durch sie immer unsolidarischer werden, da wir mehr an die Götzen dieser Welt glauben als an den Gott, der sich in Jesus geoffenbart hat. Menschen, die sich Christen nennen und trotzdem ihre Erfüllung, ihre Sicherheit und ihr Glück im Reichtum suchen, in der Macht, im Einnehmen der ersten Plätze, in einer Form der Gottesverehrung und Religionsausübung, die es ihnen erlaubt, von fern an dem am Rande der Geschichte schwer Mißhandelten auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho vorbeizugehen, im Einsatz für die Bewahrung der Privilegien und Vorteile der kirchlichen Institution, die als Gegenleistung dafür ihr Verhalten mit ihrem Schweigen deckt oder mit einem koffeinfreien Wort verharmlost ...

Dies wiegt um so schwerer, als die Erste Welt sich christlich nennt, sich als Ergebnis der christlichen Kultur und als Missionarin des Evangeliums bezeichnet, das sie der Dritten Welt als ein zusätzliches Element der Kolonisierung brachte. Vielleicht spüren die meisten der Arbeitslosen der westlichen Welt und die meisten der Arbeitslosen der Dritten Welt nicht nur die Wirkungslosigkeit der Worte der Kirche, sondern auch den Skandal einer Kirche, die sich mehr um diejenigen kümmert, die haben, als um diejenigen, die sind, mehr um diejenigen, die Reichtum und Macht haben, als um diejenigen, die die Lieblingskinder Gottes sind und denen schlechthin die Verheißung des Reiches gemacht worden ist.

2. Die Forderung nach Umkehr der Ersten Welt

Was die Dritte Welt angesichts der Sünde, zumal einer so allgegenwärtigen, verlangt, sind Umkehr und Veränderung; kulturelle, gesellschaftliche und politische Bewegungen, die aus einem Geist heraus, der dem gegenwärtig herrschenden entgegengesetzt ist, zu radikalen Veränderungen der derzeitigen Wirtschaftsstrukturen führen; christliche oder einfach menschliche Kräfte, die eine Umkehr nicht so sehr bei den einzelnen Menschen, die immer nur wenig auszurichten vermögen, sondern vor allem bei den gesellschaftlichen Gruppen herbeiführen, insbesondere bei den gesellschaftlichen Gruppen, die die Nation darstellen; einen Wandel im Denken und eine Kursänderung in der Geschichte.

Es kann in der Tat nicht darum gehen, daß die Dynamik, die die Arbeitslosigkeit in der westlichen Welt hervorbringt, auf die Dritte Welt übertragen wird. Dies geschieht bereits. Es geht auch nicht darum, daß in gleicher Weise, wie die Dynamik der Arbeitslosigkeit exportiert wird, nun ebenfalls die positive Dynamik einer Entwicklung weitergegeben werden soll, die die negative Auswirkung der Arbeitslosigkeit besitzt. Es scheint klar zu sein, daß nicht alle Länder reiche Länder sein können, und es scheint auch klar zu sein, daß es arme Länder geben muß, damit es reiche Länder geben kann. Eine der Methoden, um den Konflikt mit den weniger Begünstigten in einem Land zu vermeiden, besteht sogar darin, die Ursachen des Konfliktes zu exportieren und das Gewicht der Ausbeutung auf außerhalb der eigenen Grenzen zu verlagern, wenn es um die Weiterverarbeitung der Rohstoffe oder den Kauf von Investitions- oder Konsumgütern geht.

Es handelt sich in einem tieferen Sinn darum, daß nicht nur eine neue Weltwirtschaftsordnung geschaffen wird, in der die gegenseitigen Handelsbeziehungen gerechter sind, sondern auch eine neue Kultur, die nicht mehr auf die Pfeiler der Hegemonie und der Herrschaft, der Akkumulation und des Unterschieds, des Konsumismus und des falschen Wohlstands gebaut ist, sondern auf menschlichere und christlichere Pfeiler. Solange die reichen Länder auf internationaler Ebene nicht darauf verzichten, Hegemonialmächte zu sein, und – auf nationaler Ebene – einen höheren Lebensstandard zu besitzen, wobei das «höher» lächerlicherweise im Sinne von «überflüssiger» und «raffinierter» zu verstehen

ist, solange kann es keine Lösung geben. Oder keine andere Lösung als den Versuch der Weltrevolution, die man schon in ihren zaghaftesten Ansätzen ersticken will.

Das mag utopisch klingen, aber es wird zwangsläufig so weit kommen aufgrund des Ungleichgewichts zwischen den verfügbaren Mitteln und den Mitteln, die von einer in allen Lebensbereichen – außer denen einer humanisierenden Kultur, des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Offenheit für die göttliche Transzendenz – galoppierenden Entwicklung gefordert werden.

Utopisch mag auch die Relativierung des Begriffs der Nation und des Nationalgefühls klingen. Im Grunde ist es ein Widerspruch, sich mehr als Franzose, Japaner, Nordamerikaner oder Chinese zu fühlen denn als Mensch. Auch wenn das Problem außerordentlich vielschichtig ist und es unvernünftig wäre, um einer abstrakten Menschlichkeit willen auf den Reichtum zu verzichten, den die verschiedenen nationalen Gebilde in sich bergen, darf deswegen trotzdem nicht der Horizont einer Menschlichkeit versperrt bleiben, der letzten Endes bestimmt, was ein rein nationaler Horizont ist. Der Nationalismus macht die Angehörigen einer Nation offensichtlich reicher und menschlicher, aber nur selten geht es dabei um höhere Werte. Diese Tatsache, die in Wissenschaft, Kunst, Sport usw. klar ist, gilt natürlich auch für die Bereiche, die das Privateigentum betrifft.

Die Arbeitslosigkeit der Dritten Welt als massives, chronisches und universales Phänomen stellt die Länder der Ersten Welt vor grundlegende Fragen. Sie ist nur eine der objektiven, unbestreitbaren Tatsachen, die die Wahrheit einer Welt zum Vorschein bringen, die sich nur erfassen läßt, wenn man aus dieser heraustritt. Die Exteriorität der Dritten Welt deckt so die Interiorität der Ersten Welt auf und prangert sie an, eine Sache, die man nicht sehen will, weil sie eine ganze Lebens- und Handlungsweise der Gefahr des Wahnsinns oder der Umkehr aussetzen würde. Der immer heftiger werdende Kampf zwischen reichen Ländern (Minderheiten) und armen Ländern (Mehrheiten) macht nicht nur die Ungerechtigkeit des Systems und der internationalen Beziehungen deutlich, sondern bringt die ganze Welt in eine gespannte, konfliktgeladene Situation, die eines Tages explodieren muß, um ein neues Gleichgewicht zu suchen. All dies beweist, daß nicht nur die Wirtschaftsordnung, sondern auch die politische Ordnung und sogar der allgemeine Entwurf von Menschlichkeit versagen.

3. Die Ausrichtung der neuen Ordnung an der Utopie des Reiches Gottes

Dieser neue allgemeine Entwurf von Menschlichkeit läßt sich erahnen, wenn man seinen Blick von der Wirklichkeit und den Werten der Dritten Welt aus auf das Reich Gottes richtet. Das soll nicht bedeuten, daß das Reich Gottes, so wie es von Jesus verkündet worden ist, ein technisches Gesellschaftsmodell anbietet oder daß die Dritte Welt, so wie sie sich heute darstellt, bereits ein Vorbote dessen ist, was das Reich Gottes unter den Menschen einmal werden kann. Im Gegenteil, in der Dritten Welt gibt es viel zu verändern und viel zu überdenken und zu arbeiten im Hinblick darauf, wie die neue Gesellschaft aussehen soll. Andernfalls bliebe das Reich Gottes reine Utopie und hörte auf, eine richtungsweisende, ordnende Utopie zu sein, vor allem in bezug darauf, wie ein neuer Entwurf von Humanität und Kultur auszusehen hat. Andererseits würde jedoch ein Entwurf von Humanität und Kultur, der die Utopie des Reiches nicht im Blick hätte, nicht nur in seiner über die Realität hinausgreifenden Planung, sondern auch in seiner geschichtlichen Verwirklichung gemindert werden.

Die Voraussetzungen für diese Berufung auf das Reich Gottes sind vielfältig. Für unseren Zweck sollen die folgenden Hinweise genügen. Auch wenn das Reich Gottes nicht auf einen rein historischen Entwurf zu reduzieren ist, strebt es doch nach einer geschichtlichen Verwirklichung, will es, daß die Welt der Menschen in einer bestimmten Weise gestaltet wird. Zweitens ist der Wille, daß das Reich in die Geschichte der Menschen eingeführt wird, ein wirksamer Wille Gottes, ein Wille, der kein völliger Fehlschlag sein kann. Und schließlich bleibt das Reich Gottes, auch wenn es im Inneren des einzelnen gelebt werden kann und in dieser Dimension gelebt werden muß, um wirklich Reich Gottes sein zu können, nicht auf den Bereich des Individuellen beschränkt, nicht einmal auf den Bereich der Gemeinschaft und auch nicht auf den kirchlichen Bereich, sondern es erstreckt sich auch auf das Strukturelle, insofern das Leben der Menschen in starkem Maß davon abhängt, in welchen gesell-

schaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen sie jeweils leben.

Das Reich Gottes weist nun auf einige wesentliche Merkmale für die Gestaltung der neuen Gesellschaft hin, die sich genau auf dies konkrete Problem der Arbeitslosigkeit beziehen. Wir wollen einige davon, die wichtigsten, darstellen.

Das erste Merkmal ist der besondere Ort, der im Reich Gottes den Armen eingeräumt wird. Die Ärmsten der Armen sind die Arbeitslosen, vor allem wenn niemals ein Arbeitsplatz für sie erreichbar war oder nur völlig unzureichende Arbeitsmöglichkeiten bestanden. Vom Standpunkt des christlichen Gottes aus nehmen die Armen in dieser Utopie des Reiches Gottes einen bevorzugten Platz ein; dies bedeutet, daß die menschliche Ordnung, die dem Reich Gottes entspricht, von den Armen ausgehend und für die Armen gestaltet werden muß. In der biblischen Offenbarung gibt es dafür zwei Hauptgründe: Daß sie die am meisten Zukurzgekommenen sind und daß sie mit dem Segen Gottes eine Reihe von Verhaltensweisen entwickeln oder entwickeln können, die die beste Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen ermöglichen. In der geschichtlichen Analyse findet sich ein weiterer entscheidender Grund: Weil sie die Mehrheit der Menschheit ausmachen, zumindest wenn wir diejenigen mitzählen, die keine ihren Fähigkeiten und ihren Bedürfnissen entsprechende Arbeit haben. Daraus folgt, daß man nicht nur unter theologischen Gesichtspunkten, sondern auch unter dem Gesichtspunkt handfester Tatsachen die gesellschaftliche Wirklichkeit so in den Blick zu rücken und zu strukturieren hat, daß dabei die erstrangige Tatsache der Armen und in unserem Fall der Arbeitslosen berücksichtigt wird.

Das zweite Merkmal zielt darauf ab, daß die Rangordnung der Werte verändert werden muß, damit die Welt durch eine andere Ordnung geprägt wird, die mit ihren wirklichen Bedürfnissen und den Perspektiven des Reiches besser übereinstimmt. Sobald wir den gegenwärtigen Motor der Geschichte untersuchen, stellen wir fest, daß seine Kennzeichen den Kennzeichen des Reiches völlig entgegengesetzt sind. Selig sind die Reichen, und verflucht sind die Armen; das An-sich-Reißen und Anhäufen hat ganz den Vorrang vor dem Geben und Teilen, das Herrschen und Sich-bedienen-Lassen vor dem Dienen und Freiheit-Lassen, die Beschäftigung mit Vergänglichem und Überflüssigem vor der Sorge um Tiefes und Dauerhaftes... Und so könnten wir fortfahren. Der Anbetung Gottes als des grundlegenden Horizonts, der alles übrige relativiert und gleichzeitig das Menschlichste im Menschen stärkt, stehen die Götzendienste unserer Welt gegenüber, die Vergötzung des Reichtums, die Vergötzung der Macht, die Vergötzung des Konsums, die Vergötzung des Egoismus... All dies führt unter anderem dazu, daß man die Arbeit als Quelle des Reichtums, der Macht usw. für sich allein beansprucht und dadurch eine Verteilung der Arbeitschancen erschwert, während eine vernünftige Arbeitsteilung den Menschen eine viel größere Möglichkeit zur Selbstverwirklichung und zugleich einen Zuwachs an Freizeit verschaffen würde, die nicht mehr der Zerstreuung und Erholung gewidmet werden müßte, sondern unbezahlten, schöpferischen Tätigkeiten, die die eigene Menschlichkeit und auf die Dauer die der ganzen Menschheit bereichern könnten. Es scheint nicht unvernünftig, zu behaupten, daß die Perspektiven des Reiches Gottes viel mehr auf Humanisierung ausgerichtet sind als die Perspektiven der heutigen Welt.

Das dritte Merkmal meint die Arbeit für eine Kultur der Armut, in der Armut nicht mehr die Entbehrung des Notwendigen und Wesentlichen aufgrund des geschichtlichen Handelns gesellschaftlicher Gruppen oder Klassen oder des Verhaltens von Nationen oder Völkergruppen wäre, sondern ein allgemein herrschender Zustand, in dem die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Freiheit der Meinung des einzelnen und ein Bereich persönlicher und gemeinschaftlicher Kreativität gewährleistet sind, der das Auftauchen neuer Lebens- und Kulturformen, neuer Beziehungen zur Natur, zu den Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott ermöglicht. Arbeitslosigkeit wäre keine Schande, wenn die Gesellschaft so neu strukturiert würde, daß man nicht nur oder in erster Linie die sogenannte Arbeit würdigte, sondern auch die kreative Arbeit für die Gesellschaft. Es gibt keinen Grund, zur Welt der Griechen zurückzukehren, in der diejenigen, die mit den Händen arbeiteten, nicht dachten und diejenigen, die dachten, nicht mit den Händen arbeiteten, und auch nicht zur mittelalterlichen Welt, in der Kontemplation und künstlerische Tätigkeit der manuellen Arbeit und der beginnenden Beschäftigung mit dem Handel überlegen waren. Aber man muß natürlich nach einem neuen Gleichgewicht suchen, in der nicht die Wirtschaftdynamik die Menschen be-

herrscht, sondern die Menschen die Wirtschaftsdynamik beherrschen.

Es mag durchaus sein, daß es in der heutigen Kultur des Reichtums und des Konsums keine andere Antwort auf die Arbeitslosigkeit gibt als die Schaffung neuer Arbeitsplätze und damit die Förderung eines wachsenden Konsumismus, auch wenn man den positiven Faktor miteinbezieht, den die Spartätigkeit als Grundbedingung für Neuinvestitionen bedeuten kann. Worüber man jedoch diskutieren müßte, wäre die Frage, ob die Prinzipien einer Kultur des Reichtums nicht dabei sind, von der Realität der Fakten selbst Lügen gestraft zu werden, so wie sie bereits durch die Verkündigung des Reiches Gottes, die Jesus an die Armen richtete, an den Pranger gestellt worden sind. Der materielle Überfluß gerät in einen Gegensatz zum geistigen Überfluß, und hier in diesem geistigen Überfluß liegt die wahre Muße, die schöpferische Freiheit, die freie Zeit, die die unabdingbare Voraussetzung für jede wahre Freiheit ist.

In der Dritten Welt kommt einem jenes Wort «aber nur eines ist notwendig» gar nicht leicht über die Lippen, wohl aber gelangt man leichter zu der Überzeugung, daß nur wenige Dinge wirklich notwendig sind. Man gewinnt hier auch die Überzeugung, daß etwas in der (herrschenden) Welt falsch läuft, wenn es der überwältigenden Mehrheit in der (unterdrückten) Welt so schlecht geht. Der unterdrückten Welt geht es vor allem in materieller Hinsicht schlecht, der herrschenden Welt geht es vor allem in menschlicher Hinsicht schlecht. Das Grundanliegen einer Solidarität, in die die Anstrengungen der herrschenden Welt zur Verbesserung der Arbeitsverhältnisse in der unterdrückten Welt einmündeten, könnte vielleicht einen Wandel im eher düsteren Lauf der Geschichte bedeuten. Wenn in einer Welt, die in der Arbeit den einzigen oder wichtigsten Bestandteil des «Wertes» sah, nicht einmal das Problem der Arbeitslosigkeit gelöst werden kann, dann geschieht dort etwas von Grund auf Schlechtes.

All dies mag paradox wirken und den Anschein erwecken, als spräche es mehr für die Arbeitslosigkeit als für die Arbeit. Dem ist nicht so. Es weist vielmehr auf eine andere Form der Arbeit hin, die die demütigenden Formen der Arbeitslosigkeit vermindern könnte. Wie auch immer, die Erste Welt sollte die Lösung «ihrer» Arbeitslosigkeit nicht planen, ohne die Auswirkungen dieser Lösung auf den größten Teil der Menschheit zu berücksichtigen; sie sollte sie auch nicht so planen, als sei die Erste Welt eine Welt für sich ohne dringende Verpflichtungen gegenüber dem, was den größten Teil der Menschheit ausmacht.

Die Utopie des Reiches Gottes kann ein Licht sein, das hilft, die letztlich axiologischen Ursachen der Arbeitslosigkeit zu ergründen und neue Horizonte zu eröffnen, die den Weg für den neuen Himmel und die neue Erde frei machen, wo die Werte, die Verhaltensweisen und die Realitäten des Reiches Gottes sich gegen die Werte, Verhaltensweisen und Realitäten des Reiches des Bösen durchsetzen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

IGNACIO ELLACURÍA

1930 im Baskenland geboren, seit 1949 in Lateinamerika wohnhaft. Studium der Theologie bei K. Rahner in Innsbruck (1959–1962); Doktorat in Philosophie mit einer These über das Denken Zubiris. Direktor des Centro de Reflexión Teológica von El Salvador. Neueste theologische Veröffentlichung: Freedom made Flesh (New York 1976). Ständiger Mitarbeiter an Zeitschriften in El Salvador und im Ausland. Anschrift: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas, Apartado (01) 1989, San Salvador, El Salvador, C. A.

Nachtrag zu CONCILIUM 18 (1982/6-7):

In der Übersetzung des Beitrags von R. Siebert sind dem ansonsten bestens bewährten Übersetzer leider einige sinnstörende Fehler unterlaufen. Wir bitten um Entschuldigung und bringen hier die Texte in der richtigen Fassung:

S. 383, rechte Spalte, Zeile 1–2 von unten: ... sehr offen nicht nur für den Wahrheitsgehalt ...

S. 384, linke Spalte, Zeile 36: Die Grabinschrift lautet: «In Dich, Ewiger, allein vertraue ich!» – Rechte Spalte, Zeile 1–3 von unten: ... dieser Welt als Natur und insbesondere als Geschichte ...

S. 385, linke Spalte, Zeile 8 und 9 von unten: ... die Theorie zu revidieren ...; rechte Spalte, Zeile 26 f.: ... beinahe identisch mit der Denunzierung der irdischen ...

S. 386, rechte Spalte, Zeile 8–10 von unten: Dafür brauchten die Vertreter der Kritischen Theorie nicht auf die Sympathie mit dem europäischen Faschismus zu verweisen ...

S. 388, rechte Spalte, Zeile 4: ... unbeschädigtes Leben ...